

# Constelaciones

REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA

ISSN 2172-9506

**Vol 8/9 (2016/2017)**

## **Marx, la Teoría Crítica y el presente: Legados, actualizaciones, reapropiaciones**

Coordinadores:

Dr. Jordi Maiso (UCM, Madrid)

Dr. José A. Zamora (CCHS-CSIC, Madrid)

### **Sumario**

Nota editorial 1-2

#### **Artículos**

*Objetividad económica y dialéctica negativa: sobre la lucha* 3-27  
WERNER BONEFELD

*Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI* 28-45  
ROBERT KURZ

*Acción comunicativa - Sistema - Crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas* 46-81  
LARS HEITMANN

*La Teoría Crítica del capitalismo* 82-98  
MOISHE POSTONE

*La pesadilla del marxismo tradicional. La Escuela de Frankfurt y el giro fallido del capitalismo post-liberal (1914-1970)* 99-145  
CLÉMENT HOMS

<i>La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx</i> HELMUT REICHELT	146-161
<i>Sociopolitics: Marx and Marcuse</i> WOLFGANG LEO MAAR	162-186
<i>Consideraciones críticas sobre la reconstrucción del materialismo histórico de Habermas</i> CÉSAR RUIZ SANJUÁN	187-210
<i>Reconhecimento como categoria crítica em Marx</i> LUIZ PHILIPPE de CAUX	211-235
<i>La reinterpretación de Postone de la crítica de la economía política frente a los cuestionamientos al concepto de "trabajo" de Marx</i> NICOLÁS GERMINAL PAGURA	236-255
<i>El tablero áureo. Consideraciones sobre la teoría del valor en Robert Kurz</i> CLARA NAVARRO RUIZ	256-284
<i>Observaciones sobre la crítica de Habermas a Marx</i> ALDO RABIELA BERETTA	285-311
<i>A dimensão material e a dimensão estética: a relação entre forma e conteúdo na apropriação de Karl Marx pela Escola de Frankfurt</i> IVE BRAGA	312-332
<i>La importancia de la Escuela de Frankfurt para una nueva lectura de Marx</i> MARIO SCHÄBEL	333-347
<i>La actualidad de la filosofía como interpretación materialista</i> VANESSA VIDAL MAYOR	348-366
<i>Entre el ejército de reserva y el tiempo superfluo: actualizaciones para una interpretación del desempleo en la teoría crítica de Marx</i> ÁLVARO BRIALES	367-388
<i>Releyendo a Marx ante el Siglo de la Gran Prueba: fetichismo, termodinámica y crisis socioecológica</i> EMILIO SANTIAGO MUIÑO	389-418

### **Intervenciones**

<i>Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962</i> THEODOR W. ADORNO	419-430
<i>Crítica del consumo desde tiempo inmemorial</i> ARNE KELLERMANN	431-438
<i>La autorreflexión del marxismo. 50 años de Dialéctica Negativa</i> ALEX DEMIROVIC	439-460
<i>El Capital como modelo para la Teoría Crítica</i> EMMANUEL RENAULT	461-474

## Entrevista

*Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz* 475-502  
CLARA NAVARRO RUIZ

## Reseñas

PLA, LI. (coord.), *La actualidad de Marx*. Barcelona: Horsori, 2016 503-507  
EDGAR STRAEHLE PORRAS

JAMESON, F., *Raymond Chandler. The Detections of Totality*, London/New York: Verso, 2016 508-516  
José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

HAUG, W. F., *Lecciones de introducción a la lectura de El capital (1972)* 517-527  
JUAN MANUEL FERNÁNDEZ SÁNCHEZ

BECKER, Th., FRANZE, A., HAYNER, J., KELLERMANN, A. (Eds.), *Grenzsteine. Beiträge zur Kritik der Gewalt*. Múnich: Edition text+kritik, 201 528-536  
CLARA NAVARRO RUIZ

JAPPE, A., *Las aventuras de la mercancía*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015 537-547  
JORGE DEL ARCO ORTIZ

SPÄTER, J., *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp, 2016 548-551  
DETLEV CLAUSSEN

PEREZ L., C., *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y George Sorel*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2016 552-559  
DIEGO FERNÁNDEZ H.

ALLEN, A., *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2015 560-568  
BÁRBARA BURIL

STREECK, W. S., *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires-Madrid, Capital Intelectual-Katz Editores, 2016 569-576  
JOSÉ FERNÁNDEZ VEGA

## Marx, la Teoría Crítica y el presente

Coordinadores:

José Antonio Zamora (CCHS-CSIC, Madrid, España)  
Jordi Maiso (Universidad Complutense, Madrid, España)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

WERNER BONEFELD

*Objetividad económica y dialéctica negativa: sobre la lucha*    *Economic Objectivity and Negative Dialectics: On Struggle*

El título del artículo contiene dos afirmaciones poco comunes. En primer lugar, sostiene que la dialéctica negativa de Adorno implica una crítica de las relaciones constituidas de la objetividad económica. En segundo lugar, el subtítulo “sobre la lucha”, se opone a la concepción generalizada de la teoría crítica como una crítica inmanente de conceptos filosóficos y fenómenos sociales, no una dialéctica negativa de la lucha social. El artículo está dividido en tres apartados. En primer lugar, introduce el concepto de dialéctica negativa como una crítica de la objetividad económica. A continuación, se expone la crítica de Adorno de las relaciones de intercambio capitalistas. La sección final analiza el significado de la clase en la dialéctica negativa.

Palabras clave: Adorno, dialéctica negativa, objetividad económica, abstracción económica, clases sociales.

The title of the article contains two uncommon assertions. First it asserts that Adorno's negative dialectics amounts to a critique of the constituted relations of economic objectivity. Further, the subtitle, 'on struggle', opposes to the common generalized view of Critical theory as an immanent critique of philosophical concepts and social phenomena, not as a negative dialectics of social struggle. The article is divided in three sections. It first introduces negative dialectics as a critique of economic objectivity. It then develops Adorno's critique of the capitalist exchange relations. The final section explores the meaning of class in negative dialectics.

Key words: Adorno, negative dialectics, economic objectivity, economic abstraction, social classes

ROBERT KURZ

*Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI*    *Marx 2000. The Importance of a Dead-declared Theory for the 21st Century*

La teoría de Marx no representa una teoría positiva de la “construcción del socialismo”, sino muy al contrario una teoría negativa de las crisis del sistema productor de mercancías. Frente al Marx “exotérico” del movimiento obrero y la lucha de clases es preciso reivindicar la actualidad de un Marx “esotérico” crítico del fetichismo, del trabajo abstracto y de la forma valor que definen el sistema productor de mercancías. El objetivo de una teoría crítica del capitalismo es acabar con la autonomización de ambos y del proceso de valorización que ha entronizado al “sujeto automático” que amenaza arrastrar en su caída a la sociedad y su reproducción.

Palabras clave: Marx, trabajo, valor, capitalismo, crisis, marxismo, sujeto automático

Marx's theory is not represent a positive theory for the "construction of socialism", but a negative theory of crises of the commodity-producing system. Rather than the "exoteric" Marx of the labor movement and class struggle, this paper claims actuality of an "esoteric" Marx that criticizes fetishism, abstract labor and the form of value as the defining moments of the commodity-producing system. Critical theory of capitalism is about putting an end to the autonomy of abstract labor and value, it is about ending with an "automatic subject" that threatens to drag down the whole of society and its reproduction in its fall.

Key words: Marx, work, value, capitalism, crisis, marxism, automatic subject

LARS HEITMANN

*Acción comunicativa – Sistema – Crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas*

Este artículo analiza la constitución de la crítica del sistema de la Teoría de la acción comunicativa. El núcleo temporal de esta teoría es diferente del que encontramos en la “antigua” Teoría Crítica. Habermas pretende realizar una síntesis crítico-sociológica de la “Crítica de la economía política” de Marx y la “Teoría de los sistemas sociales” de Luhmann. Con su concepción ni hace justicia al concepto de crítica de la “antigua” Teoría Crítica, ni a su propia pretensión de dar continuidad al “Materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer.

Palabras clave: capitalismo, Teoría Crítica, sistema, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

*Communicative action - System – Critique. Observations on the sociological critique of the system in Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action*

This paper analyzes the constitution of the system critique in Habermas' Theory of Communicative Action. The temporal core of this theory is not the same as in the “old” Critical Theory. Habermas intends to elaborate a critical-sociological synthesis of Marx's “Critique of Political Economy” and Luhmann's “Theory of Social Systems”. But his conception does not do justice to the concept of critique in the “old” Critical Theory, and does not fulfill his own claim to give continuity to Horkheimer's “Interdisciplinary Materialism”.

Key words: Capitalism, Critical Theory, System, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

MOISHE POSTONE

*La Teoría Crítica del capitalismo*

La interpretación marxista tradicional, la teoría crítica de Marx no es, en su nivel más fundamental, una crítica de un modo de explotación de clase que distorsiona la modernidad, llevada a cabo desde un punto de vista de afirmación el trabajo. Por el contrario, de manera más radical, descubre y analiza una forma única de mediación social que estructura la modernidad como una forma históricamente específica de vida social. Esta forma de mediación está socialmente constituida por una forma de trabajo que es única desde el punto de vista histórico y esencialmente temporal.

Palabras clave: Teoría crítica, Marx, Capitalismo, Trabajo, Tiempo, Marxismo tradicional

*The Critical Theory of Capitalism*

Contrary to the traditional Marxist interpretation, Marx's critical theory is not, on its most fundamental level, a critique of a mode of class exploitation that distorts modernity, undertaken from a standpoint that affirms labor. Rather, more basically, it uncovers and analyzes a unique form of social mediation that structures modernity itself as a historically specific form of social life. This form of mediation is socially constituted by a historically unique form of labor and is essentially temporal.

Key words: Critical Theory, Marx, Capitalism, Labor, Time, traditional Marxism.

CLEMENT HOMS

*La pesadilla del marxismo tradicional. La Escuela de Frankfurt y el giro fallido del capitalismo post-liberal (1914-1970)*

Este artículo analiza la relación de la primera generación de la Teoría Crítica con el marxismo en el marco de la transición de un capitalismo liberal a un capitalismo post-liberal. Se subraya el peso de las tesis de Friedrich Pollock sobre el capitalismo de Estado y sobre la automatización de la producción en los desarrollos teóricos de las figuras más representativas: Horkheimer, Adorno y Marcuse. Los intentos de superar los planteamientos del marxismo tradicional a la luz de los cambios en el sistema capitalista, dichos teóricos quedarían atrapados en sus contradicciones.

*The Nightmare of Traditional Marxism. The Frankfurt School and the Failed Turn of Post-liberal Capitalism (1914-1970)*

This paper analyzes how the first generation of Critical Theory approached Marxism in the context of the transition from liberal to post-liberal capitalism. It further focuses on the influence of Friedrich Pollock's theses on state capitalism and the automation of production in the theoretical work of Horkheimer, Adorno and Marcuse. The analysis reveals that, far from overcoming the approaches of traditional Marxism in the light of the historical changes in capitalism, these theorists remain trapped in its contradictions. These contradictions and the insufficiencies of

Estas contradicciones y las insuficiencias de la teoría crítica son analizadas desde la perspectiva de la crítica del valor. critical theory are analyzed from the perspective of the critique of value.

Palabras clave: Marxismo, Escuela de Frankfurt, Teoría Crítica, Crítica del valor, Técnica, Capitalismo post-liberal. Key words: Marxism, Frankfurt School, Critical Theory, Critique of Value, Technique, Post-liberal Capitalism.

HELMUT REICHELT

*La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx*      *The Critical Theory as a Program of a New Marx Reading*

Adorno utiliza como sinónimo de sociedad las expresiones "totalidad" y "estructura objetiva", aunque subraya repetidamente que esta concepción de la sociedad está vinculada a un tipo determinado de sociedad. El elemento decisivo en el concepto de objetividad es la autonomización objetiva frente a los sujetos que la producen. En este sentido la Teoría Crítica puede entenderse como actualización de la crítica de la economía política como forma específica de reelaboración teórica de objetividad experimentada. Adorno uses the expressions "totality" and "objective structure" as a synonym of society, although he repeatedly emphasizes that this conception of society refers to a particular type of society. The decisive point in the concept of objectivity is its objective autonomization against the subjects who produce it. In this sense, Critical Theory can be understood as an update of the critique of political economy as a specific form of theoretical re-elaboration of experienced objectivity.

Palabras clave: Teoría crítica, Adorno, Hegel, Totalidad, Objetividad, Positivismo, Abstracción. Key words: Critical Theory, Adorno, Hegel, Totality, Objectivity, Positivism, Abstraction

WOLFGANG LEO MAAR

*Sociopolítica: Marx y Marcuse*      *Sociopolitics: Marx and Marcuse*

Al descifrar las formas sociales capitalistas de dependencia de la esfera política en relación con la sociedad, Marx descubre la sociopolítica. Dentro de ella, el nexo entre la política y la vida social se produce en una doble clave. Por un lado, la política es enfocada en su dependencia social, por otro lado, el foco debe cambiar hacia la forma social determinada por esta dependencia. En la sociopolítica, en cuanto estructura de dominación que controla la reproducción social, el poder está en una relación inmanente con las formas sociales de producción en la sociedad. Más allá de la coerción o de la convicción, la esfera social es en sí misma política, con su condición objetiva social de organización en una forma social determinada. Marcuse sigue la interpretación de Marx. Para él, la condición objetiva caracteriza a una sociedad en cuanto dependencia del capital. By deciphering capitalist social forms of dependence of the political sphere relative to society, Marx discovers sociopolitics. Within it, the nexus between politics and social life occurs in a double key. On one side, politics is taken in its social dependence; on the other side, the focus must shift to the very social form determined by this dependence. In sociopolitics, as a domination structure commanding social reproduction, power is in an immanent relation to the social forms of production in society. Beyond coercion or convincing, the social sphere is in itself political, with its common social objective condition of organization in a social determined form. Marcuse follows Marx interpretation. For him, the objective condition characterizes a society as dependency on capital.

Palabras clave: Sociopolítica, Marx, Marcuse, Formas sociales de la sociedad, Socialización Dependiente del Capital, Socialización Contra-hegemónica, Autodeterminación. Key words: Sociopolitics, Marx, Marcuse, Social Forms of Society, Capital Dependent Socialization, Counterhegemonic Socialization, Self-determination.

CÉSAR RUIZ SANJUÁN

*Consideraciones críticas sobre La reconstrucción del materialismo histórico de Habermas*

El presente artículo tiene como objetivo analizar la reconstrucción que lleva a cabo Habermas de la concepción materialista de la historia de Marx, cuyo propósito explícito es hacerla alcanzar mejor la finalidad que ella misma se impone. Comenzamos examinando los conceptos fundamentales que toma Habermas de la teoría marxiana, así como la crítica que realiza de los mismos a partir de la distinción entre trabajo e interacción, para abordar a continuación el sentido de la reconstrucción que plantea Habermas en base a la apropiación crítica de tales conceptos. Finalmente cuestionamos la compatibilidad del planteamiento habermasiano con la concepción de Marx en su obra de crítica de la economía política, con el objeto de mostrar la irreductibilidad de sus respectivas posiciones teóricas.

Palabras clave: trabajo, interacción, materialismo, historia, capitalismo.

*Critical remarks on Habermas' reconstruction of Historical Materialism*

The aim of this paper is to analyze the reconstruction that Habermas accomplishes of Marx's materialist conception of history, which explicit purpose is to achieve more fully the goal that it has set for itself. First we study the main concepts that Habermas takes from Marxian theory, as well as his criticism to them from the distinction between work and interaction. Then we deal with the sense of reconstruction proposed by Habermas, which is based on the critical appropriation of such concepts. Finally, we question the compatibility of Habermas' approach with the conception of Marx in his work on the critique of political economy, in order to show the irreducibility of their theoretical positions.

Key words: Recognition; work, interaction, materialism, history, capitalism.

LUIZ PHILIPPE DE CAUX

*Reconhecimento como categoria crítica em Marx*

Até o presente, a compreensão da relação de Marx com o conceito hegeliano de reconhecimento passou quase que exclusivamente pela remissão da noção de luta de classes à dialética do senhor e do servo. Dialogando criticamente com um autor central das teorias contemporâneas do reconhecimento (Axel Honneth) e com alguns esforços de leitura mais recentes sobre o lugar do reconhecimento na obra de Marx (dentre outros, o de Michael Quante), o artigo busca demonstrar que o reconhecimento desempenha na obra de Marx um papel mais complexo do que o geralmente apontado pelos seus intérpretes. Argumenta-se que essa relação, que tem início nos manuscritos de 1844 e se estende até O Capital, pode ser compreendida como uma crítica imanente da teoria do reconhecimento e do modelo crítico da reconstrução normativa como pensado por Honneth.

Palavras-chave: Reconhecimento; Trabalho; Valor; Crítica do Valor; Teoria crítica da sociedade; K. Marx; A. Honneth.

*Recognition as critical category in Marx*

The comprehension of Marx's relation to the hegelian concept of recognition consisted so far almost exclusively in the reference of the notion of class struggle to the master-slave dialectic. In a critical dialogue with a central author of the contemporary theories of recognition (Axel Honneth) and with some more recent reading efforts about the place of recognition in the work of Marx (among others, Michael Quante's), the paper tries to demonstrate that recognition plays in Marx's work a more complex role than what is usually pointed by his interpreters. The paper argues that this relation, beginning from the 1844 manuscripts and reaching Capital, could be understood as an immanent criticism of the theory of recognition and the critical model of normative reconstruction as thought by Honneth.

Key words: Recognition; Work; Value; Value criticism; Critical theory of society; K. Marx; A. Honneth.

NICOLÁS GERMINAL PAGURA

*La reinterpretación de Postone de la crítica de la economía política frente a los cuestionamientos al concepto de "trabajo" de Marx*

Desde fines de la década de 1950 comienzan a adquirir relevancia una serie de impugnaciones a Marx y al marxismo

*The Reinterpretation of the Critique of Political Economy by Postone in front of the Indictments to Marx's Concept of "Labour"*

Since the last years of the decade of 1950 take place a series of challenges to Marx and Marxism focused on the

mo enfocadas en la supuesta centralidad que esta tradición habría otorgado a los procesos productivos y al concepto de “trabajo”. Así, autores como Arendt, Habermas o Baudrillard han cuestionado a Marx por reducir la riqueza de la acción humana al mero “trabajo”, entendido como una actividad de mediación con la naturaleza en vista de satisfacer necesidades, a través de la cual, además, el hombre se realizaría en la historia una vez superada la alienación impuesta al trabajo en el sistema capitalista. Este artículo procura confrontar estos cuestionamientos con la reinterpretación de la teoría crítica de Marx articulada por Moishe Postone. En efecto: este autor sostiene que la de Marx no es una crítica al capitalismo desde el punto de vista del “trabajo”, sino más bien una crítica del “trabajo” como relación social fundamental del capitalismo. Aquí se intentarán enfatizar las potencialidades de esta relectura no sólo para responder a los detractores de Marx, sino ante todo para reinscribir las problemáticas que ellos plantean en el dispositivo de una crítica immanente del capitalismo.

Palabras clave: Trabajo, Postone, Marx, Teoría Crítica, Habermas.

centrality that this tradition would have given to the production processes and to the concept of “labour”. Thus, authors like Arendt, Habermas or Baudrillard have questioned Marx for reducing the ampleness of human action to mere “labour”, understood as an activity of mediation with nature for satisfying needs, through which, in addition, man would realize himself once abolished the alienation imposed on labour in capitalism. This article attempts to confront these questions with the reinterpretation of Marx’s critical theory proposed by Moishe Postone. In fact, this author argues that Marx’s theory is not a critique of capitalism from the standpoint of “labour”, but rather a critique of “labour” as the fundamental social relation of capitalism. Here we’ll try to emphasize the potential of this rereading not only to respond to those critics, but above all to reconsider the issues they raise within the device of an immanent critique of capitalism.

Key words: Labour, Postone, Marx, Critical Theory, Habermas.

CLARA NAVARRO RUIZ

*El tablero áureo: consideraciones sobre la teoría del valor en Robert Kurz*

Las siguientes líneas presentan la lectura kurzeana de la teoría del valor de Marx y extrae de ella una comprensión del capitalismo que aleja parcialmente la figura de Robert Kurz de lecturas que acercan su obra a posturas cercanas al determinismo y/o ontologismo. Para ello presentamos en primer lugar algunas nociones básicas de su pensamiento que posibilitan dicha lectura, pasamos más tarde a analizar de manera exhaustiva su lectura de la teoría del valor marxiana. Concluimos con una serie de reflexiones que posibilitan una lectura distinta de su obra.

Palabras clave: Robert Kurz, Wertabspaltungskritik, teoría del valor, Marx.

*The Golden Board. Considerations on the Theory of Value in Robert Kurz*

The following lines introduce the Kurzean approach to Marx's theory of value and extracts from it an understanding of capitalism that partially keeps Robert Kurz away from approaches close to those of determinism and/or ontologism. To achieve this aim we present firstly some basic notions of his thought that make possible the mentioned approaches, we then thoroughly analyze his approach to Marx's theory of value. We conclude with some reflections that enable a different reading of his writings.

Key words: Robert Kurz, Wertabspaltungskritik, theory of valor, Marx.

ALDO RABIELA BERETTA

*Observaciones sobre la crítica de Habermas a Marx*

En este artículo ofrezco una reconstrucción de los argumentos centrales de la crítica que elabora Jürgen Habermas a Karl Marx, con el objetivo de reabrir el debate sobre sus implicaciones al interior de la teoría crítica. Para ello destaco lo que considero son las dos variantes argumentativas que Habermas desarrolló sobre el tema. Por un lado, investigo la variante elaborada en la etapa de 1964 a 1968 presente en Conocimiento e interés, basada principalmente en una crítica del concepto de trabajo en Marx.

*Observations on Habermas's critique of Marx*

This article presents a reconstruction of the argument that circumscribes the critique of Jürgen Habermas to Karl Marx. Therefore, two argumentative perspectives developed by Habermas are highlighted. On the one hand, I investigate the perspective elaborated between 1964-1968 present in Knowledge and Human Interests, which is mainly based on a critique of Marx's concept of labour. On the other hand, I analyze the perspective elaborated in Habermas's main work, Theory of Communicative Action,



Por otro lado, estudio la variante elaborada en la obra principal de Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa, basada en una crítica de la teoría del valor de Marx. Por último, muestro las limitaciones en la interpretación habermasiana de Marx, así como las insuficiencias que su propuesta conlleva para comprender críticamente al capitalismo.

Palabras clave: Habermas, Marx, crítica, capitalismo, trabajo, teoría del valor.

based on a critique of Marx's theory of value. Finally, I outline the limitations in Habermas's interpretation of Marx, as well as the shortcomings that his proposal entails regarding the critique of capitalism.

Key words: Habermas, Marx, critique, capitalism, labour, theory of value.

IVE BRAGA

*A dimensão material e a dimensão estética: A relação entre forma e conteúdo na sociedade unidimensional*

A proposta deste artigo é fornecer subsídios que favoreçam a análise da relação entre forma e conteúdo no processo de produção material e implicações que dele decorrem. A tríade conceitual Hegel – Marx – Escola de Frankfurt é, portanto, adotada como perspectiva teórica e crítica para reflexionar sobre o modo como a estrutura social se expressa nos objetos da cultura e caracteriza a relação entre sujeito e objeto. Os temas desenvolvidos nesta análise têm como objetivo cotejar os autores citados focalizando o movimento de forças sociais antagônicas que, ao mesmo tempo que enaltecem a arte com vistas à emancipação, reforçam os prismas ideológicos da dominação próprias ao capitalismo. Dado a abrangência do tema em questão, o presente artigo não se limita a fornecer conclusões pontuais, mas sim suscitar reflexões acerca do duelo de forças que se manifestam como ideologia no processo de transformação da cultura em mercadoria em contraste com alternativas possíveis de realização da expressão autônoma mesmo diante de condições objetivas que a dificultam.

Palavras-chave: capitalismo; forma e conteúdo; estética; teoria crítica.

*The material dimension and the aesthetic dimension: the relation between form and content in the one-dimensional society*

The proposal of this article is to provide subsidies to favor the analysis of the relation between form and content in the process of material production and its implications. For this reason, the conceptual triad Hegel - Marx – Critical Theory of Society is the perspective adopted to reflect on how the social structure expresses itself in the objects of culture and characterizes the relationship between subject and object. The themes developed in this text compare the authors cited to analyze the movement of antagonistic social forces that, while extolling art for emancipation, reinforce the ideological prisms of domination proper to capitalism. Due to the broad scope of the subject, this article is not limited to providing specific conclusions, but rather to promote reflections about the duel of forces manifested as ideology in the process of cultural transformation into merchandise in contrast to possible alternatives of autonomous expression even in the face of objective conditions that hinder it.

Key words: capitalism; form and content; aesthetics; critical theory of society.

MARIO SCHÄBEL

*La importancia de la Escuela de Frankfurt para una nueva lectura de Marx*

Dentro del marco de las discusiones actuales sobre una nueva interpretación de Marx, el artículo se ocupa con la obra de Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt. Es-tos autores desarrollaron la interpretación de Marx que presentó la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El objetivo central del artículo es refutar la tesis de que esta interpretación, basada en la Teoría Crítica no toma en cuenta suficientemente la importancia que tuvo la lucha de clases para Marx. Además, se demostrará que la crítica de la economía política de Marx es el paradigma

*The Importance of the Frankfurt School for a New Reading of Marx*

Within the framework of the actual discussions about a new interpretation of Marx, the article deals with the work of Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt. These authors developed the interpretation of Marx which was presented by the first generation of the Frankfurt School. The article's main objective is to refute the thesis that claims that this interpretation based on Critical Theory doesn't take into account sufficiently the importance which class struggle had for Marx. Furthermore it shows, that Marx' critique of political economy is the

indubitable de la Teoría Crítica y, por ende, sostenemos que el cambio de paradigma, propuesto por Habermas representó un alejamiento de sus raíces.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt, Nueva Lectura de Marx, Fetichismo, Alfred Schmidt, Lucha de Clases.

undoubted paradigm for Critical Theory, and therefore, the paradigm change proposed by Habermas meant a distancing from its roots.

Key words: Frankfurt School, New Reading of Marx, Fetishism, Alfred Schmidt, Class Struggle

VANESSA VIDAL MAYOR

*La actualidad de la interpretación materialista de Theodor W. Adorno*

El propósito de este artículo es exponer la filosofía adorniana como interpretación materialista y defender su actualidad como alternativa a la concepción de Horkheimer de la filosofía como teoría crítica. El artículo expone la crítica de Adorno a la idea de investigación que Horkheimer defiende como programa para el Instituto de Investigación Social en Frankfurt y la conexión de la interpretación materialista con El origen del drama barroco de Benjamin y con la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx. La interpretación materialista se presentará como posibilidad de una filosofía crítica hoy.

Palabras clave: interpretación materialista, teoría crítica, investigación social, materialismo, estética.

*Theodor W. Adorno's actuality of the materialistic interpretation*

The purpose of this article is to explain Adorno's philosophy as a materialistic interpretation and to defend its validity nowadays as alternative to Horkheimer's conception of philosophy as critical theory. The article shows Adorno's criticism to the idea of research that Horkheimer defends as program for the Institut for Social Research in Frankfurt and the connection of the materialistic interpretation with Benjamin's The origin of German tragic drama and with Marx's thesis of the fetishism of commodities. The materialistic interpretation will be presented as a possibility for a critical philosophy today.

Key words: materialistic interpretation, critical theory, criticism, social research, materialism, aesthetics.

ÁLVARO BRIALES

*Entre el ejército de reserva y el tiempo superfluo: actualizaciones para una interpretación del desempleo desde la teoría crítica de Marx*

En la tradición marxista, el concepto clave para la comprensión del desempleo ha sido el del ejército industrial de reserva, cuya emergencia se ha concebido principalmente como efecto de los intereses políticos de la clase capitalista para aumentar la explotación sobre la clase trabajadora. Sin embargo, el auge y persistencia del desempleo estructural global señala que el problema básico de la población trabajadora no es sólo la explotación, sino también y de un modo creciente el progresivo aumento de poblaciones superfluas directa o indirectamente para el capital. En este artículo complementamos y criticamos la interpretación marxista clásica a partir de la reinterpretación del concepto de tiempo superfluo que Moishe Postone realiza para actualizar la teoría crítica de Marx. Señalamos algunas implicaciones interpretativas de este concepto para comprender el capitalismo actual y, por último, resumimos los posibles diálogos críticos que pueden abrirse tanto con el concepto en particular como con el marco teórico de Postone en general.

Palabras clave: Marx, desempleo, ejército de reserva, tiempo superfluo, marxismo, capitalismo, Postone.

*Between the Reserve Army and Superfluous Time: Updates for an Interpretation of Unemployment from Marx's Critical Theory*

In the Marxist tradition, the key concept to understand unemployment has been that of the industrial reserve army, which has been conceived primarily as an effect of the political interests of the capitalist class to increase exploitation over the working class. However, the rise and persistence of global structural unemployment points out that the basic problem of the working population is not just exploitation but also, and increasingly, the progressive increase of superfluous populations directly or indirectly for capital. In this article, we complement and criticize the classical Marxist interpretation from the reinterpretation of the concept of superfluous time that Moishe Postone elaborates to update the Marx's critical theory. We point out some interpretative implications of this concept to understand current capitalism, and finally, we summarize the possible critical dialogues that could be opened with that concept and, more generally, with Postone's theoretical framework.

Key words: Marx, unemployment, reserve army, superfluous time, Marxism, capitalism, Postone.

EMILIO SANTIAGO MUIÑO

*Releyendo a Marx ante el siglo de la gran prueba: fetichismo, termodinámica y crisis socioecológica*

*Reading Marx anew from the Horizon of the Century of the Big Test: Fetishism, Thermodynamics and Socio-ecological Crisis*

Este artículo analiza la vigencia de las coordenadas marxianas, interpretadas desde la óptica de las nuevas lecturas de Marx, en un siglo en el que la crisis socioecológica se ha convertido en el desafío histórico central. Partiendo de una revisión de la recepción ecologista de la obra de Marx, tanto por parte del marxismo como de la economía ecológica, se defiende que la conexión entre teoría del valor y fetichismo en Marx es esencial para explicar la tautología autodestructiva del capitalismo. Pero simultáneamente se detectan, a la luz de los aportes de ciencias como la termodinámica, inconsistencias importantes en el planteamiento marxiano. Estas obligan a replantear algunos de los presupuestos fundamentales del proyecto emancipador socialista, concebido bajo la influencia de mitos y expectativas propias de la fase ascendente de la industrialización, que ya han quedado ecológicamente refutados.

Palabras clave: Marx, crisis socioecológica, fetichismo, termodinámica, estructuralidad económica.

This article analyses the validity of the Marxian coordinates, interpreted from the new readings of Marx perspective, in a century where socio-ecological crisis has become the main historic challenge. Taking the ecologist reception review of Marx's work as a starting point, either from Marxism and ecological economy, this article defends that the theory of the value and fetishism connection in Marx is essential to explain the capitalism self-destructive tautology. But simultaneously, and in the light of the contributions of sciences such as thermodynamics, some inconsistencies are detected in Marxian proposal. These force us to reconsider some of the main premises of the emancipating socialist project, conceived under the influence of myths and expectations typical of the ascendant phase of industrialization that have already been ecologically refuted.

Key words: Marx, socio-ecological crisis, fetishism, thermodynamics, economic structurality.

## NOTA EDITORIAL

Desde sus comienzos, la Teoría Crítica se entiende a sí misma como una actualización del análisis crítico de la sociedad capitalista moderna realizado por Karl Marx. El propio término “teoría crítica” no era sino un modo de aludir, en una constelación socio-política que no permitía un lenguaje más abierto, a la continuidad con la tradición teórico-emancipatoria marxiana. Se trataba de situarla a la altura de una realidad transformada – y en abierta oposición a la tentativa de apropiarse de la teoría de Marx para convertirla en una cosmovisión cerrada al servicio de la legitimación de nuevas estructuras de poder.

Las rupturas de la primera mitad del “breve siglo XX” cambiaron la fisonomía de la sociedad burguesa, y eso exigía desprenderse de algunas seguridades en las que Marx aún había podido apoyarse, y dialogar con otras tradiciones intelectuales: en filosofía y teoría social, pero también con el psicoanálisis y movimientos artísticos, etc. Los autores de la Teoría Crítica incorporaron impulsos de todas estas corrientes, cuya tensa relación con el núcleo teórico marxiano se mantuvo en el tiempo.

Con todo, la relación de la Teoría Crítica con los elementos fundamentales del análisis de Marx y su interpretación de la capacidad de estos elementos para dar cuenta de las transformaciones de la sociedad capitalista moderna son dos cuestiones esenciales para comprender su planteamiento teórico. Un examen riguroso y crítico de la relación de la Teoría Crítica con Marx constituye un requisito imprescindible para clarificar el alcance de dicha teoría. Con todo, el principal propósito de este número de Constelaciones no es contribuir a una clarificación historiográfica de la recepción, transformación y crítica de determinados elementos marxianos en la Teoría Crítica. Se trata más bien repensar la relación entre Marx y la Teoría Crítica desde el punto de vista del presente. En primer lugar, poniendo en relación la controvertida actualidad de Marx en esta fase del capitalismo con las posibilidades de actualizar la Teoría Crítica. Y, en segundo lugar, analizando cómo la recepción crítica de los planteamientos marxianos en la Teoría Crítica puede contribuir al debate sobre la actualidad de Marx.

En ambos casos, se trata de pensar la actualidad de Marx y de la Teoría Crítica para una crítica de la sociedad capitalista, que en la actualidad aparece marcada por una crisis profunda de desenlace incierto y por tendencias cada vez más manifiestas hacia un proceso de descivilización y barbarie extrema.

La recepción crítica de Marx por la Teoría Crítica afecta de modo muy significativo a la concepción de la historia y su significado para una teoría de la sociedad. Los vínculos del pensamiento de Marx con la filosofía de la historia moderna no solo es una de las cuestiones más controvertidas de su legado teórico, también constituye uno de los puntos de

fricción y tensión con la Teoría Crítica y plantea interrogantes ineludibles sobre la actualidad de Marx.

Otra de las cuestiones de enorme relevancia tiene que ver con la relación entre estructura y acción, es decir, con la constitución de una objetividad producida y reproducida por la acción de los individuos y, sin embargo, que se emancipa y autonomiza frente a ellos, determinando su acción y subordinándola a la reproducción de las estructuras objetivas del modo de producción capitalista.

Esta relación entre estructura y acción ha desencadenado encendidas controversias en torno a la dialéctica y su papel en una teoría crítica de la sociedad.

Derivadas de esta cuestión, pero con relevancia propia, están las cuestiones de la forma específica de dominación abstracta en el capitalismo, de la estructura y el conflicto de clases, de la integración del proletariado y de los posibles sujetos de emancipación. ¿Cabe una integración total en una sociedad antagónica? ¿Qué relación ha de mantener la teoría de la sociedad con una praxis emancipadora?

Esta pregunta nos lleva a su vez a interrogarnos por el significado y la transformación del concepto de ideología. ¿Cómo se relaciona con el fetichismo de la mercancía? ¿De qué manera se transforman las ideologías con la evolución del capitalismo? ¿Se puede hablar de la industria de la cultura como forma actual de lo ideológico?

Este número es doble y corresponde a los años 2016-2017.

Dr. Jordi Maiso (Universidad Complutense de Madrid)  
Dr. José A. Zamora (Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid)

*Coordinadores del número*

# OBJETIVIDAD ECONÓMICA Y DIALÉCTICA NEGATIVA: SOBRE LA LUCHA

*Economic Objectivity and Negative Dialectics: On Struggle*

WERNER BONEFELD\*

[werner.bonefeld@york.ac.uk](mailto:werner.bonefeld@york.ac.uk)

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2016

Fecha de aceptación: 22 de septiembre de 2016

## RESUMEN

El título del artículo contiene dos afirmaciones poco comunes. En primer lugar, sostiene que la dialéctica negativa de Adorno implica una crítica de las relaciones constituidas de la objetividad económica. En segundo lugar, el subtítulo “sobre la lucha”, se opone a la concepción generalizada de la teoría crítica como una crítica inmanente de conceptos filosóficos y fenómenos sociales, no una dialéctica negativa de la lucha social. El artículo está dividido en tres apartados. En primer lugar, introduce el concepto de dialéctica negativa como una crítica de la objetividad económica. A continuación, se expone la crítica de Adorno de las relaciones de intercambio capitalistas. La sección final analiza el significado de la clase en la dialéctica negativa.

*Palabras clave:* Adorno, dialéctica negativa, objetividad económica, abstracción económica, clases sociales.

## ABSTRACT

The title of the article contains two uncommon assertions. First it asserts that Adorno's negative dialectics amounts to a critique of the constituted relations of economic objectivity. Further, the subtitle, 'on struggle', opposes to the common generalized view of Critical theory as an immanent critique of philosophical concepts and social phenomena, not as a negative dialectics of social struggle. The article is divided in three sections. It first introduces negative dialectics as a critique of economic objectivity. It then develops Adorno's critique of the capitalist exchange relations. The final section explores the meaning of class in negative dialectics.

*Key words:* Adorno, negative dialectics, economic objectivity, economic abstraction, social classes.

---

\* Department of Politics, University of York (Reino Unido).

El título del artículo contiene dos afirmaciones poco comunes. En primer lugar, sostiene que la dialéctica negativa de Adorno implica una crítica de las relaciones constituidas de la objetividad económica. Esta no es una visión común. Nada menos que Martin Jay y Jürgen Habermas han afirmado que la teoría crítica de Adorno no se ocupaba de economía política ni de economía en general, ya fuera economía burguesa o marxiana<sup>1</sup>. Sin embargo, ¿qué sería de una teoría crítica de la sociedad si no se ocupara del modo en que la sociedad se sostiene? ¿Por qué este contenido, la reproducción social humana, adopta la forma de fuerzas económicas que aparentemente se mueven por sí solas?<sup>2</sup> La caracterización que Adorno hace de la dialéctica negativa como una crítica de la “ontología del falso estado de cosas”, que establece que “todos los conceptos, incluidos los filosóficos, se refieren a elementos no-conceptuales”<sup>3</sup>, no excluye de su crítica a los conceptos económicos. ¡Ni siquiera los conceptos filosóficos están excluidos! La crítica de Adorno deja claro que la “apariencia domina la realidad”, y lo hace porque el “valor de cambio, que es una mera configuración mental en comparación con el valor de uso, domina las necesidades humanas y las reemplaza”<sup>4</sup>.

El subtítulo, “sobre la lucha”, implica la segunda afirmación poco común. Por lo general se considera que la teoría crítica es una crítica inmanente de conceptos filosóficos y fenómenos sociales, no una dialéctica negativa de la lucha social. Sin embargo, lo cierto es que Jürgen Habermas puso en marcha una teoría de la práctica social como acción comunicativa. La acción comunicativa es un medio de la razón que se expresa en el discurso y el pronunciamiento públicos y en la deliberación parlamentaria. Es una acción completamente civilizada. En cambio, la lucha de clases forma parte de una sociedad incivilizada, en la que la clase encadenada al trabajo lucha por ganarse la vida. Ciertamente, cabría afirmar que la acción comunicativa es el medio para superar una sociedad basada en la escisión de clase a

<sup>1</sup> De acuerdo con Martin Jay, “Horkheimer y Adorno, al margen de lo amplio que fuera el espectro de sus intereses y sus conocimientos, nunca estudiaron seriamente la economía, marxista o de otro tipo” (Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, Londres: University of California Press, 1972, pág. 152). En palabras de Habermas, “Adorno no se ocupaba de economía política” (Jürgen HABERMAS, *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, pág. 198).

<sup>2</sup> La pregunta la plantea el propio Marx, véase el capítulo “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” (*Das Kapital*, en Marx-Engels-Werke, vol 23, Berlín: Dietz, 1962, págs. 49-159).

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, ed. R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, pág. 23.

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung” (1957), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *Soziologische Schriften I*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 209.

través de la aplicación de la razón a la sociedad. Esto permitiría civilizar las características asociales de la sociedad capitalista por el bien de una humanidad universal, de la paz y la tranquilidad. De modo que la acción comunicativa es considerada una teoría crítica de la sociedad capitalista. La teoría del reconocimiento de Honneth se desarrolla y expande a partir del planteamiento de Habermas. De acuerdo con Axel Honneth la sociedad alberga en su seno una “promesa de libertad”<sup>5</sup>. Esto insinuaría que la sociedad alberga también la “promesa” de una libertad respecto a la necesidad, y por tanto respecto de la lucha por ganarse la vida. Por mor de esta libertad, Honneth señala que la sociedad existente ha de desarrollar al máximo sus potencialidades para poder hacer realidad esa promesa. Desde esta perspectiva, la lucha por la subsistencia no es inherente a la sociedad capitalista. Más bien manifestaría una patología social. La sociedad debe liberarse de ella, y puede hacerlo a través de la aplicación de la razón y en aras de una humanidad universal. ¿Quién podría oponerse a eso? Pero, ¿qué significa eso exactamente?<sup>6</sup>. El objetivo de la crítica de la economía política es la humanización de las relaciones sociales. Sin embargo, ese empeño de humanización presupone condiciones inhumanas, que son precisamente las que provocan la tentativa de humanizarlas. Las condiciones inhumanas no son solo un impedimento para la humanización, sino la premisa de su concepto. A diferencia de Honneth, y también de Habermas, Adorno afirmaba que en la sociedad capitalista “las necesidades de los seres humanos, la satisfacción de los seres humanos, no tienen más que un rol secundario”<sup>7</sup>. Por eso afirmaba que “la abolición del hambre requiere un cambio en las relaciones de producción”<sup>8</sup>. Además, afirma que “el movimiento total de la sociedad” es “antagonista desde el comienzo”<sup>9</sup>. Por tanto, en la teoría crítica de Adorno, “toda sociedad sigue siendo sociedad de clases”<sup>10</sup>, y por tanto lo que promete la sociedad

<sup>5</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011, pág. 57.

<sup>6</sup> Por supuesto, podría ser que la concepción que Honneth tiene de la “libertad” no incluya la libertad respecto a la necesidad. Si ese fuera el caso, esa libertad no prometería gran cosa, si es que promete algo en absoluto.

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit (1964/1965)*, ed. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, pág. 76.

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 347.

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 299.

<sup>10</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft” (1965), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 15.



existente no es la libertad respecto a la necesidad. Más bien promete que los pobres continuarán teniendo que “masticar palabras para poder llenar sus barrigas”<sup>11</sup>.

El artículo está dividido en tres apartados. En primer lugar, introduce el concepto de dialéctica negativa como una crítica de la objetividad económica. A continuación, se expone la crítica de Adorno de las relaciones de intercambio capitalistas. La sección final analiza el significado de la clase en la dialéctica negativa.

## 1 OBJETIVIDAD ECONÓMICA Y DIALÉCTICA NEGATIVA

La dialéctica negativa de Adorno implica una crítica de la sociedad burguesa en la forma de objetividad económica. La sociología es la ciencia que estudia la sociedad. De acuerdo con la visión establecida, se ocupa de las relaciones entre las personas. Analiza las relaciones interpersonales “sin prestar demasiada atención a sus formas objetivadas en la economía”<sup>12</sup>. Observa las relaciones sociales, analiza los hechos sociales y les atribuye significado, y luego clasifica sus atribuciones sociales en modelos de interacción social basados en tipos ideales, pero sin preguntarse en ningún momento por qué la sociedad organiza su reproducción en categorías económicas independientes, como son precio y beneficio, pago en efectivo y producto. Considera la comprensión de las formas de riqueza social, su producción y su distribución como cuestiones que conciernen a la economía. Sin embargo, al igual que la sociología, la economía, como ciencia dedicada a la materia económica, no toma en consideración las formas económicas cosificadas. En realidad, la economía reconoce magnitudes económicas, representa sus movimientos con exactitud matemática, racionaliza los aspectos económicos de la sociedad con la ayuda de fórmulas algebraicas, realiza predicciones sobre el comportamiento de los mercados basándose en los datos económicos disponibles, describe el modo en que los agentes humanos se adaptan a las exigencias del mercado con miras a lograr una mayor eficiencia económica y analiza los medios de regulación por parte del Estado, en tanto

<sup>11</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, ed. R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, pág. 115.

<sup>12</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, vol. 15, ed. Ch. Gödde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pág. 238. Incluso el interés de Weber en la relación entre economía y sociedad ha desaparecido a todos los efectos de la sociología contemporánea. Para Weber esta relación es un problema sociológico central. Sin embargo, su sociología no conceptualiza las categorías económicas como formas históricamente específicas de reproducción social. Más bien las considera como dos ámbitos separados, como dos esferas de acción diferenciadas, y analiza sus interrelaciones. Estas reflexiones provienen de Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, ibid.

que autoridad pública, para obtener un coeficiente óptimo de eficiencia; todo ello por mor del progreso económico medido en la tasa de crecimiento.

Para el pensamiento económico, la esencia de la economía no es el ser humano. La esencia de la economía es más bien la naturaleza económica, que se acepta como válida en sí misma. Sin embargo, no se nos dice en qué consiste. La economía atribuye un poder subjetivo a entidades económicas y afirma que los movimientos de las magnitudes económicas expresan preferencias de valor que revelan una racionalidad de acción económica que se expresa por movimientos de precios, que manifiestan una dinámica de competencia que “ha de mantener en marcha el proceso en su conjunto e incluso hacerlo avanzar, como si lo moviera una ‘mano invisible’”<sup>13</sup>. Como por arte de magia, la mano invisible del mercado transformaría los vicios privados en virtudes públicas, y se ocuparía “tanto del rey como del mendigo”<sup>14</sup>. En tanto que ciencia llamada a ocuparse de la materia económica, la economía traduce las cantidades de “capital” en álgebra y, bajo el supuesto de una competencia libre y sin distorsiones en un mercado indiviso, asigna la regulación económica a una mano invisible y omnipotente que dice a los individuos sociales qué comprar, dónde invertir y cómo lograr un coeficiente óptimo de eficiencia para su capital humano<sup>15</sup>.

Como Dirk Braunstein señala lacónicamente<sup>16</sup>, Adorno no era un economista. Tampoco era exactamente un sociólogo. De acuerdo con Adorno, la dialéctica negativa “infringe la tradición”<sup>17</sup>, y señala también que la división entre economía y sociología “deja de lado los intereses realmente centrales de ambas disciplinas”<sup>18</sup>. No analiza el modo en que la sociedad organiza la satisfacción de las necesidades ni se ocupa de las formas específicas de riqueza capitalista y de su producción. En

---

<sup>13</sup> Ibid., pág. 116.

<sup>14</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 248.

<sup>15</sup> Joan Robinson ha expresado con gran claridad la incapacidad de la economía para instaurarse como una ciencia de la materia económica: “K es capital y  $\Delta K$  es inversión. Entonces, ¿qué es K? ¿Por qué? Capital, por supuesto. Ha de significar algo, así que sigamos con el análisis y no nos molestemos con estos pedantes de oficio que nos piden que digamos qué significa” (Joan ROBINSON, *Economic Philosophy. An Essay on the Progress of Economic Thought*. Londres: Watts, 1962, pág. 68). Sobre la economía como ciencia de “conceptos incomprensibles” (ibid., pág. 88), cfr. Hans-Georg BACKHAUS, “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory”, en W. Bonefeld, R. Gunn, and K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism*, vol. I., Londres: Pluto Press, págs. 54-92; Werner BONEFELD, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, Londres: Bloomsbury, 2014, págs. 21-51.

<sup>16</sup> Dirk BRAUNSTEIN, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript, 2011, pág. 10.

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 9.

<sup>18</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 241.

lugar de ello, en manos de los economistas las leyes económicas quedan mistificadas como una supuesta “ley natural”<sup>19</sup> y para los sociólogos “la sociedad no es nada más que el promedio de las formas individuales de reaccionar”<sup>20</sup>. Ambas disciplinas reconocen que los conflictos sociales tienen que ver con las luchas competitivas por la distribución de la riqueza –¿quién obtiene qué y cuánto?–, y sin embargo ninguna analiza las relaciones sociales de producción. “Lo que se pasa completamente por alto es que este conflicto de intereses, tal y como se manifiesta en la competencia, es un derivado diluido de conflictos mucho más profundos: los conflictos de clase. Los conflictos de intereses se producen una vez que el conflicto central sobre el control de los medios ya está decidido, de modo que la competencia tiene lugar dentro de un marco en el que ya está teniendo lugar la apropiación de plusvalor”<sup>21</sup>. Aparte de unas pocas notables excepciones, apenas hay libros o artículos que analicen la objetividad económica y su carácter de clase como un tema de la dialéctica negativa, y esto a pesar de la insistencia de Adorno de que “la teoría de Marx representa de forma prototípica la teoría crítica de la sociedad”<sup>22</sup>. Adorno señala que Marx dirigía su crítica de la economía política “a la sustancia misma” de la sociedad, es decir, a la “producción y reproducción social de la vida en la sociedad como un todo”<sup>23</sup>. Para Marx, el ámbito de la crítica son las relaciones sociales de producción, es decir, “las formas de vida existentes, dadas, que ... han llegado a su apoteosis”<sup>24</sup> en forma de fuerzas económicas aparentemente autotraces, que la ciencia económica trata de calcular con precisión matemática y que la sociología no logra reconocer cuando investiga las relaciones interpersonales basadas en los ingresos, la posición en el mercado laboral, el nivel de formación, la salud, etc.<sup>25</sup>. Adorno capta este proceso de inversión de las relaciones sociales que

<sup>19</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 170.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 198.

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 116.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 243. Para una crítica de las categorías económicas, cfr. Hans-Georg BACKHAUS, “Between Philosophy and Science”, op. cit.; id., “Some Aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory”, en W. Bonefeld y K. Psychopedis (eds.), *Human Dignity, Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Aldershot: Ashgate, 2005, págs. 13-29; Helmut REICHELDT, *Die neue Marxlektüre*, Hamburgo: VSA, 2008; Werner BONEFELD, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, op. cit.

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 237.

<sup>24</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol. I, op. cit., pág. 393, nota 89.

<sup>25</sup> De acuerdo con Adorno, el error “del pensamiento tradicional es que toma la identidad como su meta” (Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 152). ¿Qué se identifica y qué constituye la identidad de una cantidad económica o de una posición de mercado? El pensamiento de la identidad afirma lo que disuelve la dialéctica negativa: la autarquía de la cosa en sí misma.

las convierte en fuerzas económicas que aparentemente se mueven por sí mismas cuando señala que “la racionalidad objetiva de la sociedad, que es la del intercambio, continúa distanciándose del modelo de la razón lógica en su propia dinámica. De acuerdo con ello, la sociedad –lo que se ha autonomizado– ya no es inteligible; sólo es inteligible la ley por la que se autonomiza”<sup>26</sup>. Reconocer la sociedad como un sujeto económico autónomo implica ya criticarla<sup>27</sup>. ¿Qué se manifiesta en la apariencia de la sociedad como un movimiento de abstracciones económicas reales, del cual “depende la vida de todos los seres humanos”<sup>28</sup>?

La reproducción social gobernada por “abstracciones económicas reales” implica tanto azar como necesidad: ambas se viven como “destino”. La idea mitológica del destino no se vuelve menos mítica cuando se desmitologiza para convertirse “en una ‘lógica de las cosas’ secular” que juzga las acciones de los individuos mediante signos de precios en competencia<sup>29</sup>. El destino es una categoría propia de una sociedad espectral<sup>30</sup>. Sin embargo, su secreto no consiste en una mano invisible que regula el progreso económico de la sociedad como por arte de magia. Más bien lo que se manifiesta “a espaldas de los sujetos que actúan ... es su propia obra”<sup>31</sup>, y es su obra lo que les condena como “máscaras de funciones económicas”<sup>32</sup> o “personificación de categorías económicas”<sup>33</sup>.

Ni el capitalista ni el banquero, ni tampoco el trabajador, pueden salirse de la realidad en la que viven y que se afirma no sólo contra ellos, sino también a través de ellos y por medio de ellos. En esta sociedad “las relaciones sociales ... no aparecen como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en su trabajo, sino por el contrario como relaciones cosificadas entre las personas y

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 296.

<sup>27</sup> Esta parte de la argumentación va en la línea de Lotz (Christian LOTZ: *The Capitalist Schema*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005). Sin embargo, se distingue en que Lotz sostiene que Adorno “identifica el capitalismo con el principio de intercambio” y, por tanto, no conceptualiza el carácter de la escisión de clase de las relaciones sociales capitalistas (ibíd., pág. 22), algo que tengo la intención de discutir en este artículo. Debo este punto a Patrick Murray.

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 314.

<sup>29</sup> Ibid., pág. 313.

<sup>30</sup> Sobre el carácter invisible del valor “económico”, cfr. Riccardo BELLOFIORE, “A Ghost Turning into a Vampire”, en R. Bellofiore and R. Fineschi (eds.), *Re-reading Marx, New Perspectives after the Critical Edition*, Londres: Palgrave, 2009, págs. 178-194; Werner BONEFELD, “Abstract Labour: Against its Nature and on its Time”, *Capital & Class* 34(2), 2010, págs. 257-276.

<sup>31</sup> Herbert MARCUSE, “Philosophie und Kritische Theorie” en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), pág. 643.

<sup>32</sup> Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung”, op. cit., pág. 207.

<sup>33</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, op. cit., pág. 16.

relaciones sociales entre las cosas”<sup>34</sup>. La concepción adorniana de la dialéctica ha de entenderse desde aquí. Se trata de averiguar qué es lo que está activo en las cosas y las domina. Su teoría crítica, por tanto, se niega a “contentarse con sancionar las cosas tal y como son”. Concebida como una teoría sin “rasgos afirmativos”, se propone desmitificar relaciones sociales rígidas, cosificadas, congeladas, haciendo transparente su inmediatez en tanto que cosas socialmente constituidas. Por ejemplo, Marx escribe que, en el fetiche del dinero, “una relación social, una determinada relación entre individuos ... aparece como un metal, como una piedra preciosa, como una cosa externa, puramente física, que puede encontrarse en la naturaleza y cuya forma es indiferenciable de su existencia natural”<sup>35</sup>. Sólo hay un mundo, y es un mundo de apariencias. Sin embargo, ¿de qué es apariencia la apariencia y qué es lo que aparece en la apariencia? La objetividad social “no lleva una vida propia”<sup>36</sup>. Es decir, la relación entre las monedas es una relación socialmente constituida que aparece en forma del objeto económico y se afirma en forma de una relación entre cosas económicas. El objeto económico no se deriva de una supuesta naturaleza económica. En su apariencia económica, las relaciones sociales se desvanecen como si fueran una relación entre metales acuñados, y esa apariencia es real. La objetividad económica se impone a los individuos sociales porque impera sobre ellos y a través de ellos. Lo que en la apariencia social se manifiesta como una “metal precioso” o una “moneda” es por tanto una determinada relación social entre individuos que se manifiesta como una relación entre “monedas”. En esta relación “acuñada” los individuos sociales desaparecen, y sólo reaparecen como personalidades dotadas de una *ratio* económica, que calculan el movimiento de magnitudes económicas, beneficios y pérdidas, y que luchan por acceder a los medios de vida. Los individuos llevan su relación con la sociedad en sus carteras.

Como ya se ha señalado, para Adorno “todos los conceptos, incluidos los filosóficos, se refieren a elementos no-conceptuales”<sup>37</sup>. Es decir, el concepto económico de beneficio implica algo más allá del concepto mismo; implica determinadas relaciones sociales entre individuos como premisa oculta de su fuerza económica. Lo que ha desaparecido no puede conceptualizarse. Esto es, “relaciones sociales entre seres humanos que adoptan, para ellos, la forma fantástica de una relación entre

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 87.

<sup>35</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, en Marx-Engels-Werke, vol 42, Berlín: Dietz, 1983, págs. 165.

<sup>36</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 550.

<sup>37</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 23.

cosas”, de modo que los seres humanos, en sus relaciones sociales, aparecen como un mero derivado económico, como una mera encarnación de su mundo social: como mero “material humano” al servicio de “dinero que es inmediatamente más dinero, valor que es mayor que sí mismo”, capital que engendra beneficio<sup>38</sup>. En el movimiento de magnitudes económicas los individuos sociales no resultan visibles. De hecho, para el análisis económico aparecen como distracciones metafísicas de los asuntos económicos. Esta distracción es lo único que importa. El capital no es “una verdadera entidad mística” de la naturaleza. Es una entidad mística propia de determinadas relaciones sociales<sup>39</sup>. Desde un punto de vista crítico, el materialismo histórico desentraña “lo no conceptual por medio del concepto, sin reducirlo al concepto”<sup>40</sup>. Es decir, analiza el concepto económico desde dentro y, de este modo, “elimina la autarquía del concepto y nos quita la venda de nuestros ojos. El hecho de que el concepto sea un concepto incluso cuando se ocupa de las cosas que existen realmente no cambia el hecho de que, por su parte, está imbricado en una totalidad no-conceptual”; es decir, el ser humano como el sujeto ausente en sus actuales relaciones de vida<sup>41</sup>.

Para Adorno, por tanto, la noción de materialismo histórico entendido como el materialismo de unas fuerzas productivas en proceso de desarrollo está completamente vinculada a la apariencia natural de las relaciones sociales existentes. En su mejor versión, el materialismo histórico no consiste en una metafísica de la naturaleza económica y del desarrollo objetivo de sus fuerzas productivas que impacta sobre las relaciones sociales, como si el mundo de la vida fuera colonizado por la lógica económica. Más bien es una crítica de la naturaleza económica, una crítica que disuelve el dogma de la necesidad natural desde una base social. La naturaleza económica es una naturaleza social, y las fuerzas económicas, aparentemente independientes, manifiestan así las relaciones de vida existentes bajo la forma de fuerzas económico-naturales<sup>42</sup>. Adorno sostiene por tanto que el materialismo histórico es “una disolución de los dogmas”<sup>43</sup>. Entiende las relaciones de producción como

<sup>38</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol. I, op. cit., pág. 170.

<sup>39</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol. 3, en Marx-Engels-Werke, vol 25, Berlín: Dietz, 1964, pág 835.

<sup>40</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 21.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 22.

<sup>42</sup> Las relaciones de vida existentes son la premisa no conceptual de las categorías económicas. Cfr. al respecto Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 392s., nota 89.

<sup>43</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialectics*, ob. cit., pág. 196 *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 197.

constituyentes de las fuerzas productivas<sup>44</sup>. El ser humano desaparece en su apariencia económica, y su propia práctica sensible se manifiesta como una práctica suprasensible de cosas económicas que pone el mundo en funcionamiento, no a pesar de los individuos, sino más bien a través de ellos y por medio de ellos. Aquello que impera sobre la sociedad existe a través de la sociedad. En su conjunto, el mundo de la objetividad económica es un mundo de la práctica humana<sup>45</sup> y, aunque se corrompa en forma de cosas económicas que aparentemente se mueven por sí mismas, el mundo económico sigue siendo un mundo humano que incluye determinadas relaciones sociales entre los compradores de la fuerza de trabajo y los productores de plusvalor. Es decir, “la sociedad se mantiene en vida no a pesar de sus antagonismos, sino a través de ellos”<sup>46</sup>. Por tanto, frente a las propiedades y fuerzas económicas míticas, frente al “valor como una cosa-en-sí, como ‘naturaleza’”, la teoría crítica de Adorno rechaza la “doctrina científica de las invariantes” que identifica una naturaleza económica históricamente activa que se desarrolla según sus leyes inmanentes de desarrollo. En lugar de ello “aspira a la cosa misma” desde su propio contexto, “incluso si al final niega la esfera misma dentro de la cual se mueve”<sup>47</sup>.

El hecho de que las relaciones de vida existentes se manifiesten como un objeto económico define el carácter negativo de la dialéctica de Adorno. La dialéctica piensa en contra del deslumbrante hechizo del mundo suprasensible de la objetividad económica. Es decir, piensa contra el curso del mundo, “en contradicciones, por mor de la contradicción que se experimentara en la cosa y contra dicha contradicción”. Sospecha “de toda identidad”, y por tanto se resiste a la tentación de identificar las cosas (económicas) reificadas<sup>48</sup>. ¿Qué es lo que se manifiesta en la reificación?<sup>49</sup> Lo que aparece es una relación social entre una serie de objetos

---

<sup>44</sup> De acuerdo con Adorno (ibid., pág. 197), “la expresión de Horkheimer ‘teoría crítica’ ... aspira, no a hacer el materialismo aceptable, sino a usarlo de modo que los seres humanos sean teóricamente conscientes de lo que distingue el materialismo de las explicaciones del mundo de carácter amateur y de la ‘teoría tradicional’ de la ciencia”. La noción habermasiana del mundo de la vida y de la lógica del sistema se basa en una concepción de la sociedad completamente tradicional.

<sup>45</sup> Cfr. Theodor W. ADORNO, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pág. 173.

<sup>46</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 314.

<sup>47</sup> Ibid., pág. 197.

<sup>48</sup> Ibid., pág. 148.

<sup>49</sup> Adorno señala que la reificación es la “forma reflexiva de la falsa objetividad”, que “la protesta contra la reificación pasa a reificarse ella misma, a divorciarse del pensamiento y a convertirse en algo irracional” en tanto que afirmación sobre la sociedad como un objeto “en sí mismo” (ibid.,

económicos y sus etiquetas de precio. La apariencia es real. La verdad existe como una no-verdad existente. El fetichismo de la mercancía no encubre las relaciones sociales “reales” en el capitalismo. Más bien, el fetichismo de la mercancía expresa las relaciones sociales “reales” en forma del capital como sujeto automático de la sociedad. El individuo social está gobernado por el mecanismo del precio, forma parte del mecanismo del precio y actúa a través del mecanismo del precio en tanto que forma económica de las relaciones sociales capitalistas.

El movimiento independiente de las fuerzas económicas, del dinero y del producto, revela la “necesidad objetiva” de las relaciones de reproducción social existentes, “a las que debemos todo y que al mismo tiempo [amenazan] con enterrar-nos a todos”<sup>50</sup>. La intención crítica de lo que Adorno denominaba la crítica *ad hominem* de la economía política<sup>51</sup> es la desmistificación de las categorías económicas como entidades sensibles y suprasensibles. Éstas contienen en sí mismas, como su premisa constitutiva, la práctica sensible de las relaciones de vida existentes. La práctica sensible existe en y a través de esas mismas entidades suprasensibles que gobiernan la vida de los individuos sociales en tanto que personificaciones de su propio mundo social. En lugar de sustituir al objeto por el sujeto, ya sea el sujeto de la historia como una fuerza objetiva que se desarrolla o el ser humano alienado, o un ser económico como una fuerza ontológica que –en última instancia– coloniza un mundo de la vida supuestamente separado de la acción social, la teoría dialéctica de Adorno –como la de Marx– se propone comprender al sujeto social bajo la forma del objeto, que es el modo de existencia del sujeto. Del mismo modo que la objetividad sin sujeto no es nada, la subjetividad separada de su objeto es ficticia. El ser humano es un ser social en tanto que se objetiva. El ser humano es siempre un ser humano objetivado. Es decir, la desmitologización de la sociedad en tanto que objeto económico es por tanto algo más que una mera *reductio ad hominem* de la fuerza coercitiva autonomizada que ejerce sobre los individuos sociales. Es también una “*reductio hominis*, que permite comprender el engaño de un sujeto que se estiliza a sí mismo como absoluto”<sup>52</sup>. Subjetividad significa objetivación. Estar objetivado es parte del significado de subjetividad. Lo que pone de manifiesto la crítica

---

págs. 116). Para un análisis en detalle, cfr. Werner BONEFELD, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, ob. cit., págs. 53-75.

<sup>50</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 83.

<sup>51</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, op. cit., pág. 565.

<sup>52</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 187.



del fetichismo no es la objetivación del sujeto, sino su modo cosificado. ¿Qué está cosificado? La apariencia “es el encantamiento del sujeto en su propio mundo”<sup>53</sup>.

En definitiva, en la forma invertida del objeto económico, la sociedad está hechizada. Está gobernada por el movimiento incomprensible de magnitudes económicas. La identidad del mundo hechizado es completamente abstracta. A diferencia de la teoría tradicional, que analiza la veracidad empírica de fuerzas económicas incomprensibles, la teoría crítica se propone disolver su apariencia dogmática negando “toda la esfera en la cual se mueve”<sup>54</sup>. Al igual que la crítica de la religión no critica a Dios basándose en Dios, la crítica de la economía política no critica las abstracciones reales económicas en base a las abstracciones reales económicas. Más bien, la crítica de la religión descifra las relaciones sociales que adoptan la forma de Dios y se ocultan en la idea de Dios, sólo para reaparecer en forma de creyentes acobardados, meros derivados humanos de una ley divina. Análogamente, la crítica de la objetividad económica no es una crítica desde el punto de vista de la naturaleza económica. Al igual que la crítica de la religión, esta crítica descifra también las relaciones sociales que se manifiestan en formas y fuerzas económicas aparentemente extramundanas que dominan a los individuos sociales y a través de ellos, en tanto que personificaciones vivientes de los movimientos independientes del beneficio y el precio. Explora por tanto el concepto económico desde dentro para comprender las relaciones de vida existentes que se manifiestan en la forma del valor como algo “natural”<sup>55</sup>. Esta apariencia del valor es real: se trata de una naturaleza social constituida en la que la esencia de la sociedad se manifiesta en forma de “calamidad fatal de un mundo que degrada al ser humano a un medio” para el movimiento de abstracciones económicas reales que se afirman sobre ellos y a través de ellos al precio de la ruina y el desastre<sup>56</sup>.

En conclusión, la *dialéctica negativa* es la presentación de un estado de cosas erróneo. Sostiene que la idea de sociedad, en tanto que algo “sujeto a leyes económicas, es ideología cuando se hipostasía como algo dado inmutablemente por naturaleza”<sup>57</sup>. En lugar de ello, sostiene que las fuerzas económicas, de suyo incomprensibles, encuentran su explicación racional en la práctica humana y en la

<sup>53</sup> Theodor W. ADORNO, “Zu Subjekt und Objekt”, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, vol. 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pág. 749.

<sup>54</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 197.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 348.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 169.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pág. 349.

comprensión de dicha práctica. De este modo afirma que las relaciones de la objetividad económica revelan el carácter de un mundo invertido y corrompido en determinadas relaciones sociales. Es decir, se trata “de la praxis conceptualizada” de las relaciones sociales capitalistas<sup>58</sup>. La dialéctica negativa es la astucia de la razón en una sociedad hechizada.

## 2 ABSTRACCIÓN ECONÓMICA Y CLASE

He señalado que la teoría crítica de Adorno sostiene que la sociedad no es inteligible bajo la forma de categorías económicas automotrices. Lo que sigue siendo inteligible es la ley de autonomización económica en forma de relaciones de intercambio objetivamente válidas entre una cantidad económica y otra<sup>59</sup>. La forma de la mercancía desaparece como relación social, y en lugar de ello afirma una lógica económica abstracta que manifiesta el sujeto social oculto como personificación de categorías económicas. El sujeto capitalista es un sujeto de relaciones de intercambio de equivalentes susceptibles de generar beneficios. La argumentación de este apartado expone el sentido de esta última frase. Parte de un análisis del carácter contradictorio de las relaciones de intercambio capaces de generar beneficio. En el intercambio, o bien se intercambian equivalentes o bien se producen beneficios; en la sociedad burguesa se dan ambas cosas: una contradicción en los términos que es “inmanente a su realidad”<sup>60</sup>. A continuación, el apartado explora el sujeto del valor como un sujeto de clase, que implica una consideración sobre la clase como una categoría social negativa.

En la argumentación de Adorno, “la ley que determina cómo se desarrolla la fatalidad de la humanidad es la ley del intercambio”<sup>61</sup>. Las relaciones de intercambio son relaciones de intercambio de equivalentes, que implican un intercambio entre dos valores iguales. Entre dos cosas de igual valor no hay diferencia alguna. El intercambio de equivalencias es completamente abstracto y, en ese sentido, la utilidad concreta de las cosas que se intercambian es completamente indiferente. “No hay diferencia ni distinción entre cosas de igual valor. Cien libras esterlinas de plomo o de hierro tienen el mismo valor que cien libras esterlinas de plata o de

---

<sup>58</sup> Alfred SCHMIDT, “Praxis”, *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, pág. 207.

<sup>59</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’*, op. cit., pág. 296.

<sup>60</sup> Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung”, op. cit., pág. 209.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pág. 209.

oro". Cada unidad es "lo mismo que cualquier otra"<sup>62</sup>. El intercambio de equivalentes implica por tanto "la reducción de los productos intercambiados a su carácter de equivalentes, a algo abstracto, pero de ningún modo -como sostendría la posición tradicional- a algo material"<sup>63</sup>. La fundamentación de la equivalencia del valor no puede encontrarse en ninguna "propiedad geométrica, física, química o de ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Dichas propiedades solo cuentan en la medida en que contribuyen a la utilidad de las mercancías, es decir, en la medida en que las convierten en valores de uso"<sup>64</sup>. Por tanto, la equivalencia del valor es expresión de algo invisible que no es de carácter natural ni divino. Más bien "domina en la cosa misma"<sup>65</sup> y se hace visible en la forma dinero, en la cual el valor de cambio de una mercancía se manifiesta como una determinada cantidad de dinero. La forma dinero manifiesta así la "realización del valor en un continuo proceso de desaparición"<sup>66</sup>. Una vez que el valor se ha expresado en forma de dinero, ha de postularse una y otra vez para mantener su "habilidad oculta de añadirse valor a sí mismo"<sup>67</sup>. El valor se arroja a la circulación para engendrar más dinero en forma de beneficio, que se realiza a través de un intercambio de equivalentes (D...D', o lo que es lo mismo £100=£120). La conceptualidad de esta realidad "hechizada" es independiente "de la conciencia de los seres humanos sujetos a ella", al mismo tiempo que se impone solo en los individuos sociales y a través de ellos<sup>68</sup>. No generar beneficio en el intercambio de equivalentes de dinero por más dinero significa la ruina y pone en peligro el acceso a los medios de subsistencia a través del salario. Algo abstracto adquiere la validez del valor en un intercambio que parece regulado por una mano invisible, más allá del control humano. Aquello que no se valida en forma de beneficio se devalúa o se destruye, independientemente de las necesidades humanas que pudiera satisfacer. El valor da validez al valor de las cosas. Para Adorno este carácter de la "sociedad capitalista es al mismo tiempo real y una ilusión necesaria. La ilusión significa que, en el seno de esta sociedad, las leyes sólo pueden implementarse como procesos naturales que van más allá de las cabezas de la gente, mientras que su validez surge de la forma de las

<sup>62</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 52s., 54.

<sup>63</sup> Theodor W. ADORNO, "Soziologie und empirische Forschung", op. cit., pág. 209.

<sup>64</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 51.

<sup>65</sup> Theodor W. ADORNO, "Soziologie und empirische Forschung", op. cit., pág. 209.

<sup>66</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, en Marx-Engels-Werke, vol 42, Berlín: Dietz, 1983, págs. 141.

<sup>67</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 169.

<sup>68</sup> Theodor W. ADORNO, "Soziologie und empirische Forschung", op. cit., pág. 209.

relaciones de producción dentro de la cual tiene lugar la producción”<sup>69</sup>. La comprensión de las relaciones de producción es clave para resolver la constitución social del dinero como el fetiche automático de la riqueza capitalista, como dinero que lleva siempre a más dinero.

La dialéctica negativa de Adorno presenta la constitución social de la ley del valor remitiendo al concepto marxiano de tiempo de trabajo socialmente necesario. En palabras de Adorno, “la sociedad ... determinada ... por el intercambio” implica “un elemento abstracto” que no manifiesta algo material en el sentido tradicional de la palabra<sup>70</sup>. De hecho, lo que se intercambian son “cantidades medias de tiempo de trabajo necesario”<sup>71</sup>. Esta reducción del producto a “tiempo de trabajo social [pasa necesariamente por alto] las formas específicas del objeto intercambiado...; en lugar de ello se las reduce a una unidad universal”<sup>72</sup>. La conocida definición de Marx de la constitución social del valor –“el tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo requerido para producir cualquier valor de uso en las condiciones normales de producción de una sociedad dada y en el grado medio de desarrollo técnico y de intensidad de trabajo dominante en dicha sociedad”– expresa el carácter social de las relaciones capitalistas bajo la forma de la conmensurabilidad universal de un tiempo que se vuelve abstracto<sup>73</sup>. Este tiempo aparece en unidades homogéneas que se suman, aparentemente desde un pasado remoto hasta la eternidad. El tiempo aparece como la fuerza de su propio progreso, que avanza incesantemente añadiéndose a sí mismo unidades de tiempo, como si fuera una fuerza natural que marca las relaciones sociales de producción disociadas del tiempo del gasto real de trabajo. Esta apariencia es real. En el capitalismo “el tiempo se ontologiza”<sup>74</sup>. Este tiempo ontologizado es el tiempo del valor, y el tiempo del valor es el tiempo de trabajo socialmente necesario. La santísima trinidad de trabajo social, tiempo de trabajo socialmente necesario y validez del valor del intercambio es invisible. Su objetividad es espectral. Con todo, esta objetividad espectral del valor se hace visible en la forma del dinero; en la producción, el espectro se convierte en un vampiro que se alimenta del trabajo vivo como material humano

<sup>69</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 170.

<sup>70</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 58.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 59.

<sup>73</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 53.

<sup>74</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 325.

del valor, que engendra un excedente y que por tanto es mayor que sí mismo<sup>75</sup>. El tiempo de trabajo socialmente necesario no es fijo ni está dado de forma definitiva. El tiempo de trabajo que “ayer era socialmente necesario para la producción de una yarda de lino hoy deja de serlo”<sup>76</sup>. Si el gasto concreto de tiempo de trabajo es válido como tiempo de trabajo socialmente necesario es algo que solo puede establecerse *post festum*, en el intercambio. A riesgo de arruinarse, el gasto de trabajo vivo se realiza con la esperanza de que se revelará socialmente necesario y adquirirá por tanto validez de valor al intercambiarlo por dinero. “El tiempo es dinero”, dijo Benjamin Franklin, y uno podría añadir por tanto que el dinero es tiempo. Si el capitalismo lo reduce todo al tiempo, a un tiempo abstracto, divisible en unidades iguales, homogéneas y constantes que se mueven de una en una, al margen de las circunstancias y propósitos humanos, entonces el tiempo en realidad lo es todo. Si “*el tiempo lo es todo, [entonces] el hombre no es nada; a lo sumo la personificación del tiempo*”<sup>77</sup>. El gasto de tiempo de trabajo socialmente válido no ocurre en su propio tiempo. Ocurre dentro del tiempo, que es el tiempo del valor como gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario. La abstracción del proceso de intercambio “no consiste por tanto en el modo de pensamiento abstracto del sociólogo, sino en la sociedad misma”<sup>78</sup>. Se trata de algo abstracto, intangible e invisible que domina la sociedad<sup>79</sup>. Es decir, “la conversión de todas las mercancías en tiempo de trabajo no es más que una abstracción, pero no es menos real que la resolución de todos los cuerpos orgánicos en el aire”<sup>80</sup>. El tiempo del trabajo capitalista aparece como

<sup>75</sup> Cfr. Riccardo BELLOFIORE, “A Ghost Turning into a Vampire”, ob. cit., pág. 185.

<sup>76</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 121.

<sup>77</sup> Karl MARX, *Das Elend der Philosophie*, en Marx-Engels-Werke, vol 4, Berlín: Dietz, 1977, págs. 85.

<sup>78</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 58.

<sup>79</sup> De acuerdo con Sohn Rethel, que fue el primero en proponer la noción de abstracción real, ésta consiste en un proceso real y concreto (Alfred SOHN-RETHEL, *Intellectual and Manual Labour*, Londres: Macmillan, 1978). En la terminología de Adorno, la conceptualidad objetiva de la sociedad implica una abstracción real de categorías económicas aparentemente automotrices que, a pesar de que están socialmente constituidas, se imponen sobre los sujetos que actúan como si fuera por fuerza de la naturaleza. A este respecto, cfr. Helmut REICHEL, “Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx’s Conception of Reality”, en W. Bonefeld and K. Psychopedis (eds.), *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Aldershot: Ashgate, 2005, págs. 31-67. Sobre la deuda de Adorno con la interpretación de Sohn-Rethel de la abstracción real, cfr. Helmut REICHEL, “Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im Kapital”, en I. Fettscher and A. Schmidt (eds.), *Emanzipation als Versöhnung: zu Adornos Kritik der Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*. Frankfurt: Neue Kritik, 2002, pág. 181, nota 5.

<sup>80</sup> Karl MARX, Zur Kritik der politischen Ökonomie, en Marx-Engels-Werke, vol. 13, Berlín: Dietz, 1961, págs. 18.

una acumulación capaz de generar beneficios, como una forma abstracta de riqueza, dinero que engendra más dinero. Lo que no puede convertirse en beneficio se quema.

Las relaciones de intercambio capitalistas presentan el intercambio de dinero por más dinero como un intercambio de equivalentes (D...D'). En lugar de entregarse a la deslumbrante apariencia del sujeto dinerario “que da a luz a retoños vivientes”<sup>81</sup>, es esencial negar las cosas tal y como aparecen<sup>82</sup>. Lo que aparece en la apariencia de un intercambio de equivalentes como intercambio de dinero por más dinero es la “diferencia entre el tiempo de trabajo gastado por el trabajo y el requerido para la reproducción de su vida”<sup>83</sup>. La relación fundamental es por tanto la que se da entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor producido por el consumo de la fuerza de trabajo, entre trabajo necesario y trabajo excedente. El carácter misterioso del intercambio de equivalentes que es el intercambio de dinero por una cantidad de dinero mayor tiene que ver por tanto con la transformación de la mercancía fuerza de trabajo en una actividad que produce plusvalor (D...P...D')<sup>84</sup>. De cara a producir más dinero, es esencial reducir el tiempo de trabajo gastado por el trabajador para reproducir su vida. Esa es la condición para extender el tiempo de trabajo más allá del tiempo necesario para la reproducción (simple) de la sociedad. Este tiempo de trabajo ampliado abarca el tiempo de trabajo excedente que amplía la riqueza social, produciendo un excedente de valor, la fundamentación del beneficio. Por tanto, la comprensión del carácter enigmático de un intercambio de equivalentes entre dos valores desiguales reside en “el concepto de plusvalor”<sup>85</sup>. Adorno sostiene por tanto que la equivalencia de las relaciones de intercambio se fundamenta “en la relación de clases” entre los propietarios de los medios de producción y los productores de plusvalor, y sostiene que esta relación social desapa-

<sup>81</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 169.

<sup>82</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, pág. 203.

<sup>83</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., pág. 81.

<sup>84</sup> D...P...D' y D...D' son expresiones clásicas para referirse, en el primer caso, a la transformación de una cantidad de dinero (D) en la producción de plusvalor (P) que se realiza en el intercambio en forma de una cantidad mayor de dinero (D') que expresa el plusvalor extraído en forma de beneficio. En el segundo caso, la fórmula D...D' expresa la relación de intercambio entre una cantidad de dinero (D) y una cantidad de dinero mayor (D'), pongamos 100 £ (D) = 120 £ (D'). Para un análisis más detallado, véase Werner BONEFELD, “Money, Equality and Exploitation”, en W. Bonefeld y J. Holloway (eds.), *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Londres: Palgrave, págs. 178-209.

<sup>85</sup> Theodor W. ADORNO, “Seminar Mitschrift von 1962”, apéndice en H. G. BACKHAUS, *Dialektik der Wertform*, Friburgo: Ça Ira, 1997, pág. 508.

rece en su manifestación económica como un intercambio de una cantidad de dinero por otra<sup>86</sup>.

El pensamiento económico identifica las propiedades de las categorías económicas como la verdad revelada de la sociedad. Reconoce la acumulación rentable de una forma abstracta de riqueza, del dinero como más dinero, como una necesidad social. Su falsedad contiene una verdad social. La incapacidad de generar beneficios implica un gran peligro. La vida de aquellos que venden su fuerza de trabajo depende –hasta el extremo de la muerte– de su capacidad para convertir su fuerza de trabajo en un medio rentable para el comprador. La rentabilidad de su trabajo es la condición fundamental para lograr y mantener un empleo asalariado. La lucha de clases para lograr el acceso a los medios de subsistencia y mantener las condiciones laborales es implacable. La apropiación rentable del trabajo excedente de una persona ayer es lo que permite hoy comprar la fuerza de trabajo de otra persona; para el comprador se trata de generar un nuevo beneficio que evite la bancarrota y le permita enriquecerse, para el comprador se trata de ganarse la vida. Por el bien de su vida, evitar el desempleo depende del consumo rentable de su fuerza de trabajo en competencia con todos los demás vendedores de fuerza de trabajo.

A diferencia de lo que sostienen las concepciones marxistas tradicionales, ser un trabajador productivo no significa ocupar una posición ontológica de privilegio. “Es una gran desgracia”<sup>87</sup>. En *El capital*, Marx desarrolla las relaciones de clase capitalistas a partir de la venta de la mercancía fuerza de trabajo. En realidad, sin embargo, “la venta de la fuerza de trabajo presupone la coerción como fundamento de su venta”<sup>88</sup>. El mercado de trabajo es la institución que regula la compulsión económica por llegar a fin de mes bajo la forma de una relación de intercambio de equivalentes entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo. Detrás de la libertad del trabajo, hay una lucha diaria por asegurarse los medios de subsistencia mediante el salario. Esta lucha adopta la forma de una competencia entre los vendedores de fuerza de trabajo para lograr y mantener sus ingresos. Para el vendedor de fuerza de trabajo la competencia no es una ley abstracta. Experimenta su concepto a través de mercados laborales precarios, presión salarial, riesgo en el empleo

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 506.

<sup>87</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, vol I, op. cit., pág. 532.

<sup>88</sup> Theodor W. ADORNO, citado en Dirk Braunstein: *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., pág. 217. Sobre la coerción como la fuerza secreta de la ley del valor, cfr. Werner BONEFELD, “Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation”, *Science & Society* 75(3), 2011, págs. 379-399.

y peligro de desempleo, y por tanto como una lucha por mantener el acceso a la subsistencia.

Para la ciencia de los asuntos económicos, los desempleados son un cero económico, puesto que carecen tanto de una contribución productiva como de una demanda efectiva. El cálculo económico de los desempleados no es falso. Revela que la vida de los que venden su fuerza de trabajo realmente “depende” de la extracción rentable de plusvalor<sup>89</sup>. Trabajar para producir un plusvalor es inherente al concepto de trabajador. Éste forma parte de un sistema de riqueza en el que su trabajo sólo es útil como medio de producción de plusvalor; su subsistencia depende de ello. La actividad sensible no sólo desaparece en el mundo suprasensible de las entidades económicas, también aparece en ella: como lucha por evitar el riesgo de la quiebra y de verse privado del acceso a los medios de subsistencia. El “movimiento de la sociedad”, por tanto, no es solo “antagonista desde el comienzo”, sino que “solo se mantiene a través del antagonismo”<sup>90</sup>. Es decir, la lucha de clases es la necesidad objetiva de una sociedad falsa. Forma parte de su concepto de libertad en tanto que compulsión económica que lleva a a vender la fuerza de trabajo para subsistir y a producir plusvalor para lograr un empleo estable.

Frente a toda una tradición de teoría marxista, y también frente a la teoría crítica de Habermas a Honneth, las relaciones sociales de producción no albergan en sí una resolución “progresista”. Lo que albergan es la demanda de plusvalor para fundar el beneficio. La extracción de plusvalor es la condición de la reproducción social en la sociedad capitalista. Los compradores de fuerza de trabajo que no son rentables salen del negocio; los que son rentables mantienen su demanda de fuerza de trabajo. La acumulación rentable de plusvalor lograda ayer es la condición para acceder a los medios de subsistencia. La explotación rentable de su trabajo es la condición del acceso asalariado a los medios de subsistencia por parte de los vendedores de fuerza de trabajo. La clase trabajadora no lucha por ideas abstractas. Lucha por ganarse la vida. “El lenguaje proletario está dictado por el hambre”<sup>91</sup>. La lucha de clases es una categoría completamente negativa. Forma parte de una sociedad falsa. A diferencia de Honneth y Habermas, lo falso no es una aberración patológica que quepa corregir mediante la acción comunicativa de la razón y el reconocimiento. Cuando se sustituye la crítica de la sociedad de clases por el análisis de

<sup>89</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 314.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pág. 298, 306.

<sup>91</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., pág. 115.



las necesidades básicas en términos de ingresos, por muy buenas que sean sus intenciones, el pensamiento no alcanza la realidad. En la dialéctica negativa de Adorno lo que es falso es falso y seguirá siendo falso hasta que haya pasado su tiempo.

### 3 TEORÍA CRÍTICA Y CLASE: REAFIRMANDO LA CRÍTICA DE LA OBJETIVIDAD ECONÓMICA

Lo contrario de la teoría crítica no es la teoría acrítica. Es la teoría tradicional. Al menos de acuerdo con Horkheimer, que expuso la noción de teoría crítica en su ensayo pionero “Teoría tradicional y teoría crítica”, de 1937. Según él, la teoría crítica piensa contra el curso del mundo, cepillando sus categorías a contrapelo para revelar que han surgido en unas relaciones sociales precisas. Como ya se ha señalado, la teoría crítica no afirma que las fuerzas aparentemente ineludibles de las relaciones existentes de necesidad económica no sean reales. Tampoco niega que estas fuerzas se manifiesten como por voluntad propia de espaldas a los sujetos que actúan. De hecho, acepta que en la sociedad capitalista los individuos están gobernados por el producto de sus propias manos, que se afirma no sólo sobre los individuos, sino también a través de ellos y por medio de ellos. La sociedad capitalista está gobernada por leyes económicas abstractas en las que las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas económicas que aparentemente se mueven por sí mismas. Aceptar que es así no quiere decir afirmarlo. Más bien, el carácter aparentemente cósico de la sociedad da lugar a una crítica completamente negativa. Recelosa de toda naturalización de la sociedad, la teoría crítica rechaza como pura idolatría la comprensión de la economía como una fuerza natural gobernada por principios invisibles. La teoría crítica es crítica en la medida en que disuelve la apariencia dogmática de la sociedad como algo natural. Consiste, como Sohn-Rethel afirmó concisamente, en un anámnesis del origen social, o de la génesis, de la abstracción económica real<sup>92</sup>. Es decir, el mundo social se manifiesta a espaldas de los individuos, y al mismo tiempo esta manifestación es su propio producto; no es el producto de una naturaleza económica entendida como algo transhistórico, que se mueve a través de la historia hacia el capitalismo (y más allá, como sostenían los creyentes en la lógica material de la historia).

---

<sup>92</sup> Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, pág. 139. El original alemán dice: “el materialismo histórico es anámnesis de la génesis”.

Para una teoría tradicional de la sociedad, la noción de una necesidad socio-económica es una afrenta. Huele a determinismo económico, excluye las ideas de contingencia y construcción, creación y esfuerzo, e insinúa una reducción de la sociedad al efecto económico. Sin embargo, la teoría de la sociedad tradicional está completamente fundada en la presunción de que la sociedad está basada en una estructura económica. Es decir, la sociedad se identifica según sus propiedades estructurales, y el estudio de las mismas caracteriza el ámbito de la teoría de sistemas. La idea de que la sociedad está gobernada por fuerzas económicas lleva a introducir la teoría de la acción social para dar cuenta de los comportamientos y conflictos que caracterizan las propiedades subjetivas de la acción humana en el mundo de la vida<sup>93</sup>. En la teoría social tradicional, la sociedad se considera bien como un sistema de propiedades estructurales o como un mundo de acción social, y la cuestión es si predomina la sociedad como sistema o si lo decisivo es la sociedad como mundo de acción. Sin embargo, la idea de que la sociedad exista dos veces, una como estructura (económica) y otra como sujeto (que actúa) no capta realmente la apariencia de la sociedad como una realidad escindida en estructura y agencia. El dualismo de esta forma de pensar es más aparente que real. Dada la disyuntiva entre la sociedad como estructura y la sociedad como acción, la teoría social opta inequívocamente por el desatino de una sociedad como manifestación de fuerzas económicas<sup>94</sup>. Y con razón: el movimiento de las fuerzas económicas exige sumisión; de lo contrario amenaza la ruina. El predominio de las fuerzas económicas no se impone sobre los individuos, sino a través de ellos, gobernando su mentalidad y sociabilidad. En el mundo gobernado por fuerzas económicas, la praxis sensible de los seres humanos es el objeto, no el sujeto, de su propio mundo social. De ahí que su existencia parezca gobernada por el destino. La sociedad aparece como un movimiento de categorías económicas de precio y beneficio, dinero y producto, y este movimiento no sólo es completamente incontrolable para los individuos que componen la sociedad. También es hostil a ellos. En un abrir y cerrar de ojos el movimiento económico de la sociedad puede cortar el acceso a los medios de subsistencia a toda una clase de individuos; así de sencillo, independientemente sus necesidades y al margen de sus esfuerzos. Como no hay un responsable individual, no se puede culpar a nadie por ello. El destino económico reemplaza la magia de la

<sup>93</sup> Sobre la distinción entre sistema y mundo de la vida en la teoría social de Habermas, cfr. Helmut REICHEL, "Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism", en W. Bonefeld and K. Psychopedis (eds.), *The Politics of Change*. London: Palgrave, 105-145.

<sup>94</sup> Werner BONEFELD, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, ob. cit.

religión en su propio concepto. Bajo la forma del destino económico, la magia aparece desencantada.

No hay más que un mundo, y es el mundo en el que vivimos. La vida de todos los seres humanos –incluso su muerte– depende de las fuerzas de la naturaleza económica capitalista. La idea de que la teoría crítica contraviene el pensamiento tradicional es por tanto más verdadera de lo que se esperaba. Solo “contraviene la tradición” en la medida en la que se mantiene consciente de su propia imbricación en el mundo económico invertido<sup>95</sup>. Solo puede mantener esta conciencia mientras se resista al encanto de la ciencia. La ciencia piensa sobre la sociedad como si fuera un objeto de cálculo y de juicio hipotético. La teoría crítica piensa en la sociedad y a través de ella. Pensar en y a través de la sociedad permite capturar el sujeto oculto en el momento en que desaparece en su propio mundo, un mundo de dinero, precio y beneficio. El concepto económico no tiene un contenido o una sustancia económica discernible. Su contenido es el ser humano en sus relaciones sociales. Es decir, las relaciones sociales son la premisa no conceptual del concepto económico. Su desaparición en el objeto económico implica su aparición como un recurso económico que viene junto con la etiqueta del precio.

La concepción de la teoría crítica de Horkheimer, por tanto, rechaza como tradicional toda teoría social que naturalice la sociedad y considere la dinámica económica de la sociedad como algo que ofrece oportunidades a sus agentes socio-económicos –beneficio a los capitalistas, rentas a los inversores y salarios a los productores de riqueza–. En su manifestación más crítica, la teoría tradicional piensa en términos normativos. Frente a la pobreza, construye un argumento normativo con miras a liberarse de la miseria sin preguntarse siquiera por la forma capitalista de la riqueza, que contiene en su mismo concepto al trabajador sin bienes. Luego está la idea de que la economía capitalista presenta una economía irracional del trabajo, y de aquí el pensamiento normativo deriva la demanda de una economía del trabajo basada en el ideal de justicia social. El pensamiento normativo condena a la realidad sin haberla comprendido. Sus orientaciones normativas derivan de la misma sociedad que condenan y están completamente vinculadas a ella. Identifican la pobreza masiva y las demandas de acabar con la pobreza por parte de los trabajadores. Identifican la miseria del desempleo y demandan pleno empleo para la clase encadenada al trabajo. Identifican a los malos y se proponen hacer las cosas

---

<sup>95</sup> Esta caracterización de la teoría crítica y la advertencia de sus límites la desarrolla Adorno en *Dialéctica negativa*.

bien. Es decir, la crítica de la condición capitalista se articula como la demanda de un capitalismo mejor, socialmente justo y que funcione en beneficio de los trabajadores, no de los capitalistas. La crítica de Marx a Proudhon se centraba en esto. Proudhon sustituía la crítica del capitalismo por la crítica del capitalista, intentando liberar el capital del capitalista para utilizar el poder del capital en beneficio de una sociedad bien ordenada, invirtiendo en sociedad<sup>96</sup>.

La demanda de un capitalismo que haga justicia a los trabajadores da por supuesto el hecho observable de la división en clases, clasifica a los individuos según sus posiciones en el mercado y calcula de forma predictiva las posibilidades de conflicto y aquiescencia. Declara la existencia de clases y afirma lo que está declarando como existente. En su dimensión práctica se reduce a lo que Horkheimer y Adorno denominaran la “mentalidad del ticket”. Se trata de una mentalidad “unidimensional”. Rechaza la crítica de la sociedad de clases apelando al pleno empleo de la clase trabajadora. Su acción comunicativa reconoce la injusticia social y clama por la justicia. En su versión más radical, reclama un cambio en el equilibrio de fuerza entre las clases para favorecer a la clase trabajadora y mejorar su situación. La mentalidad del ticket declama la “falsedad”<sup>97</sup>. “No hay que analizar lo peor, sino quedarse con lo positivo”<sup>98</sup>, afirmando que la hegemonía del trabajo en el capitalismo es el medio para progresar. Para una teoría crítica de la sociedad, el concepto crítico de investigación no es hegemonía. Es gubernamentalidad. Cada individuo lleva su vínculo con la sociedad en la cartera. La lucha por acceder a los medios de subsistencia es lo que constituye la fuerza de este vínculo. El dinero no solo pone el mundo en movimiento: poseerlo permite acceder a los medios de vida. De ahí que la lucha por la vida sea una lucha por el dinero: gobierna la mentalidad de la sociedad burguesa. Qué miseria. Frente a la gran riqueza social, los vendedores de fuerza de trabajo luchan por cantidades efímeras de dinero para mantenerse como productores de plusvalor. La mentalidad del ticket hace que su lucha parezca

---

<sup>96</sup> Sobre la idea de que los “dominadores” están seguros mientras los “dominados” deban luchar bajo el encanto de un mundo invertido en el que la causa de las crisis financieras, la recesión económica, las condiciones de austeridad y la pobreza abstracta se atribuye a la codicia de algunos vendedores de miseria, cfr. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, vol. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, 234.

<sup>97</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 43.

<sup>98</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., pág. 130.

innecesaria. Su ilusión de tranquilidad social se alimenta de la imagen del malvado responsable<sup>99</sup>.

En definitiva, solo una conciencia cosificada puede declararse en posesión del conocimiento, la capacidad política y la pericia técnica requerida, no sólo para resolver la crisis capitalista, sino también para hacerlo en beneficio de la clase trabajadora. Su visión del mundo describe la economía capitalista como una economía del trabajo organizada de modo irracional y dice lo que hay que hacer. Se presenta como si tuviera la capacidad, la habilidad, los conocimientos y los medios para resolver la crisis de la economía capitalista en beneficio de los trabajadores, asegurando el pleno empleo de la clase encadenada al trabajo. Adorno rechaza esta forma de pensar como “negatividad abstracta”<sup>100</sup>. La “negatividad abstracta” es el sabueso del pensamiento<sup>101</sup>. Ladra constantemente. Rastrea un mundo de miseria desde fuera, pero no comprende la realidad. En lugar de pensar en la sociedad y a través de ella, mira al lado positivo y proclama que no sólo sabe cómo arreglar las cosas, sino que puede hacerlo “en beneficio de los trabajadores”<sup>102</sup>. La negatividad abstracta describe la teología del anti-capitalismo. Si se lo concibe de forma teológica, el capitalismo carece de tiempo-ahora. En lugar de ello concibe el presente como una transición hacia un futuro de progreso, y promete la liberación de la miseria en medio de un “montón de escombros” que “crecen hacia el cielo”<sup>103</sup>. Es decir, promete una libertad sin compulsión económica como si fuera el futuro perfecto de una clase satisfecha de productores de plusvalor. En esta libertad, todos tienen permiso para trabajar en beneficio de la economía nacional.

#### 4 CONCLUSIÓN

La dialéctica negativa de Adorno se resiste a adoptar la visión del lado positivo. Se niega a convertirse en “una parte de la política con la que supuestamente quería

<sup>99</sup> Desde 2008, el nacionalismo populista de Le Pen a Trump se ha convertido en el ticket de una negación ilusoria del antagonismo de clase. Nacionaliza las relaciones sociales identificando al enemigo nacional: el enemigo del pueblo.

<sup>100</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 39.

<sup>101</sup> Werner BONEFELD, “From Humanity to Nationality to Bestiality: A Polemic on Alternatives without Conclusion”, *Ephemera* 12(4), 2012, págs. 445-553.

<sup>102</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 39.

<sup>103</sup> Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, pág. 689.

romper”<sup>104</sup>. La dialéctica negativa critica las relaciones sociales de objetividad económica. He sostenido que la objetividad económica tiene lugar “en y a través de” la “totalidad” corrompida en la que vivimos<sup>105</sup>. Las fuerzas de producción no son manifestación de una naturaleza económica abstracta. Más bien manifiestan “relaciones congeladas que se han autonomizado y han adquirido un carácter objetivo frente a los seres humanos”<sup>106</sup>. Adorno rechaza la concepción ortodoxa de una dialéctica entre las fuerzas productivas como una naturaleza económica de carácter transhistórico y las relaciones de producción específicas: las considera una “perversión de los motivos marxianos” y las critica en tanto que “metafísica”. Sostiene que esta visión niega “la espontaneidad del sujeto, un *movens* de la dialéctica objetiva de las fuerzas y relaciones de producción”<sup>107</sup>. Afirma por tanto que las fuerzas productivas manifiestan “relaciones entre seres humanos y no, tal y como se nos aparecen, las propiedades de las cosas”<sup>108</sup>. Por tanto, lo que aparece en la apariencia de la sociedad como un objeto de fuerzas económicas no es una naturaleza económica que se imponga a espaldas de los individuos como una ley natural. Lo que aparece, más bien, son las relaciones sociales existentes en forma de fuerzas económicas independientes. Las abstracciones económicas no existen como tales, excepto como ontología negativa de relaciones sociales enloquecidas.

La categoría crucial de la objetividad económica es el concepto de beneficio. La forma de riqueza capitalista se presenta en ella bajo la forma de dinero como más dinero. Su fundamento es el vendedor vendedor de su fuerza de trabajo como productor de plusvalor. El trabajador forma parte de un mundo que es “hostil al sujeto”<sup>109</sup>. La sociedad burguesa no alberga en su seno la promesa de una sociedad sin clases. Lo que alberga son productores de plusvalor desposeídos que luchan por llegar a fin de mes. Su libertad se manifiesta en la forma de una compulsión económica. La crítica de la libertad capitalista solo adquiere una resolución positiva en una sociedad sin clases, no en una sociedad de clases “más justa”.

*Traducción del inglés de Jordi Maiso*

<sup>104</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 146.

<sup>105</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, op. cit., pág. 71.

<sup>106</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 140.

<sup>107</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 205.

<sup>108</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 141 (citando a Marx).

<sup>109</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 169.

# MARX 2000. LA IMPORTANCIA DE UNA TEORÍA DADA POR MUERTA PARA EL SIGLO XXI

*Marx 2000. The Importance of a Dead-declared Theory for the 21st Century*

ROBERT KURZ\*

## RESUMEN

La teoría de Marx no representa una teoría positiva de la “construcción del socialismo”, sino muy al contrario una teoría negativa de las crisis del sistema productor de mercancías. Frente al Marx “exotérico” del movimiento obrero y la lucha de clases es preciso reivindicar la actualidad de un Marx “esotérico” crítico del fetichismo, del trabajo abstracto y de la forma valor que definen el sistema productor de mercancías. El objetivo de una teoría crítica del capitalismo es acabar con la autonomización de ambos y del proceso de valorización que ha entronizado al “sujeto automático” que amenaza arrastrar en su caída a la sociedad y su reproducción.

*Palabras clave:* Marx, trabajo, valor, capitalismo, crisis, marxismo, sujeto automático.

## ABSTRACT

Marx's theory is not a positive theory for the "construction of socialism", but a negative theory of crises of the commodity-producing system. Rather than the "exoteric" Marx of the labor movement and class struggle, this paper claims actuality of an "esoteric" Marx that criticizes fetishism, abstract labor and the form of value as the defining moments of the commodity-producing system. Critical theory of capitalism is about putting an end to the autonomy of abstract labor and value, it is about ending with an "automatic subject" that threatens to drag down the whole of society and its reproduction in its fall.

*Key words:* Marx, work, value, capitalism, crisis, marxism, automatic subject.

Después del hundimiento de los socialismos de Estado, el capitalismo ha dado la vuelta a la conocida sentencia marxista del sepulturero y la ha integrado en su

---

\* Filósofo, escritor y teórico social fallecido en julio de 2012. Ha sido uno de los principales impulsores de la Crítica del Valor. El artículo que reproducimos es una traducción del aparecido en *Zeitschrift für kritische Theorie*, 7/1998, pág. 85-103. Con ello ofrecemos en lengua castellana un texto básico de la interpretación de Marx en la “crítica del valor”. Agradecemos a Roswitha Scholz el permiso para publicar el texto. El resumen y las palabras clave provienen de la redacción de *Constelaciones*.

repertorio. Pero si por enésima vez se vuelve a cavar una fosa para la teoría de Marx, lo que la ciencia académica oficial entierra es con toda seguridad el cadáver equivocado. Aunque haya sido desguazada para fines de legitimación por las dictaduras burocráticas de los socialismos de Estado, si nos atenemos a su auténtico contenido la obra de Marx no representa una teoría positiva de la “construcción del socialismo”, sino muy al contrario una *teoría negativa de las crisis* del sistema productor de mercancías. El campo lógico y analítico de referencia es, por tanto, el capitalismo presentado desde el punto de vista de su futura culminación en una crisis.

La instrumentalización ideológica para los problemas de una “modernización rezagada” en la periferia subdesarrollada del mercado mundial –desde la Revolución de octubre hasta los así llamados movimientos de liberación del Tercer Mundo– ha oscurecido completamente ese núcleo teórico. Pero no se trata de un “error” intrateórico, sino del curso de la historia real. De hecho, el siglo XX no estuvo dominado por una crisis sustancial del modo de producción capitalista, sino por las crisis de asincronía histórica que generó la disparidad global en la intensidad del capital y en la productividad dentro del sistema. Cuando los rezagados históricos apelaban a un Marx recortado y desfigurado como soporte ideológico legitimador para presentarse como socios independientes y aptos capaces de participar activamente en el universo burgués del mercado mundial, en cierta medida estaban en su derecho. Pero el intento tenía necesariamente que fracasar en razón de los criterios de un sistema que se creía poder domesticar a través de la moderación estatal.

El colapso de los sistemas de mercado de planificación estatal ha dejado al capitalismo occidental a solas consigo mismo. Se ha convertido en un sistema total, unipolar, globalizado y “sincronizado” y ya no tiene ninguna posibilidad más de cebarse ideológicamente con las estructuras externalizadas de su propia asincronía histórica, elevadas desorbitadamente a supuesto contra-sistema. Pues la autolegitimación occidental ha vivido de los déficits de la “modernización rezagada” juzgada en relación con el estadio evolutivo de los países capitalistas más desarrollados (ideología del consumo de mercancías, campañas de derechos humanos, etc.). Ahora el capitalismo tiene que hacerse valer por sí mismo, y ahí fracasa miserablemente. Cada año se vuelve más inverosímil vender el incremento imparable y masivo de la miseria en el Este y en el Sur como mera “herencia” de los extintos sistemas socialistas. Sería completamente irrisorio querer hacer responsable al viejo y mal-



vado enemigo de la creciente pobreza y de la degradación social en Occidente. Lo que sucede ahora es producto exclusivo de la única e inimitable “economía de mercado”.

En esta engañosa situación social no solo no habría que olvidar a Marx, sino que habría que descubrirlo por fin y leer su teoría con nuevos ojos, como una teoría del desarrollo y de las crisis del sistema moderno de producción de mercancías (un concepto que, desde un punto de vista lógico, abarca tanto al capitalismo occidental como a los sistemas de modernización rezagada de los socialismos de estado). Semejante lectura de la teoría de Marx, “a contrapelo” de su interpretación habitual, exige sin duda dos cosas. En primer lugar, su historización; es decir, quitarle el polvo de aquellos elementos en los que el propio Marx pensaba aún dentro del horizonte de la modernización burguesa. Pero, en segundo lugar, esa lectura requiere dar un giro de ciento ochenta grados a la teoría de Marx; esto es, no entenderla ya como una representación positivista de las categorías capitalistas (que a continuación habría que “dominar” en la forma no revocada de subjetividad burguesa), sino –al contrario– como su crítica inmanente radical. En otras palabras, habría que reconocer en la teoría de Marx las contradicciones históricamente condicionadas y superarlas. Solo con un signo negativo en vez de uno positivo puede convertirse esta teoría de nuevo en una carga teórica explosiva.

## 1 EL CONTENIDO DE LA TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO

El concepto de “trabajo” es constitutivo para todas las sociedades modernas en un doble sentido, esto es, en un sentido económico-estructural y en un sentido ético-moral. La ética protestante del trabajo, en cuanto secularización del masoquismo cristiano del sufrimiento, fue asumida por el liberalismo ilustrado y se incorporó al marxismo como herencia burguesa. Lo mismo ocurrió con la economización de la categoría positiva de trabajo heredada del protestantismo, economización realizada por los clásicos de la doctrina económica burguesa y, siguiendo su estela, por Marx. No obstante, no se trata de meros asertos teóricos de carácter especulativo, sino de la reflexión teórica del modo de producción capitalista en su desarrollo real. El “trabajo”, esto es, el gasto de energía humana para los objetivos de la (re-)producción social, aparece en esta interpretación como la *sustancia* del valor económico que se representa a su vez en la forma fenoménica del dinero (la “mercancía uni-

versal” segregada). En cuanto objetos del trabajo, las mercancías son objetos de valor y tienen precio monetario.

La subjetividad burguesa interpreta esta conexión como algo positivo y ya interiorizado. Y en la medida en que Marx argumenta desde una perspectiva de teoría de la modernización, también encontramos en él esta positivización. En este sentido la obra de Marx se revela como descendiente de la ideología liberal y de la doctrina económica clásica; aunque dé muerte a la teoría-madre, su obra sigue llevando los rasgos maternos. Pero precisamente este Marx positivista es el conocido Marx “exotérico” del movimiento obrero y la lucha de clases. El modo de hablar del plusvalor como la forma de un “plus-trabajo no remunerado” y de una “explotación” de los trabajadores por los capitalistas determinada estructuralmente lleva a reclamar “todo el valor” para la “clase trabajadora”. De esta manera se positivizan el valor y el “trabajo” como categorías de la forma y la substancia de la sociedad capitalista, convirtiéndolas en condiciones de existencia a la vez ontológicas y suprahistóricas.

El problema de la contradicción social se disuelve de esta manera en *relaciones subjetivas de voluntad*, dado que las categorías estructurales mismas, en cuanto categorías neutrales, positivas y ontológicas se han convertido en un a priori mudo. Parece como si el capitalismo consistiera en que una clase de sujetos dominadores hiciese trabajar a otra clase oprimida de sujetos trabajadores en provecho de la “clase dominante”, que obtendría de ello riquezas materiales y bienestar. Si bien de manera imprecisa y contradictoria en la conceptualidad y en la exposición, la dimensión profunda de la teoría de Marx apunta a una interpretación completamente distinta. En esta lectura el “trabajo” ya no aparece como substancia positiva, sino *negativa*, y el valor, correspondientemente, como la forma de una *socialización negativa*. La sustancia del valor, basada en el trabajo, es objetiva y real, pero solo dentro del sistema moderno de producción de mercancías. En ningún otro modo de producción y de vida ha adoptado la actividad práctica de la sociedad en el “proceso metabólico con la naturaleza” (Marx) el contenido sustancial de la abstracción “trabajo”, un contenido socialmente universal (omniabarcante) que ha dominado, en la forma valor, la totalidad del proceso de reproducción.

En ese sistema, el dinero, la forma palpable de manifestación del valor, se retroalimenta a sí mismo. En el proceso de valorización del capital, que hace del dinero más dinero, éste se convierte en un fin en sí mismo de carácter procesual. Pero si la sustancia del valor, y con ello del dinero, es el “trabajo”, también este

último se define como fin en sí mismo, esto es, como puro gasto de energía humana que se retroalimenta a sí mismo. Solo la retroalimentación sistémica convierte al “trabajo” en “trabajo” y al dinero en dinero, invirtiendo el carácter de medio del “trabajo” en el “proceso metabólico con la naturaleza”, así como el carácter de medio del dinero en el proceso metabólico de la sociedad, convirtiéndolos en un fin en sí mismo. Un fin que siempre se antepone a los sujetos de la acción. Esta paradójica autonomización irracional de los medios o del médium es lo que Marx denomina el “sujeto automático” de la modernidad.

Lejos de ser ellos mismos los sujetos de todo este montaje, los propietarios y gerentes del capital se revelan, más allá de sus objetivos personales, como meros funcionarios de ese “sujeto automático”; además, en relación con el gigantesco despliegue, las gratificaciones para los llamados dominadores parecen directamente irrisorias y quedan muy por detrás del consumo de lujo de todas las élites pre-modernas, incluso se han vuelto más estúpidas y mezquinas con el desarrollo capitalista más avanzado. Mejor que el concepto de “explotación” (concebido de forma subjetiva y restrictiva), lo que se correspondería con esta interpretación de las condiciones de vida y de producción capitalista sería el concepto de “malgasto” de la capacidad de trabajo. No se priva a los asalariados su propio producto social, sino que la producción de riqueza social se subordina a las restricciones sistémicas de un fin en sí mismo de carácter monstruoso

Por el hecho de que el medio autonomizado (“trabajo”) o el médium (dinero) se vuelvan autorreferenciales, se produce una paradójica “relación social entre las cosas” (Marx), al tiempo que los seres humanos no se relacionan directamente entre, sino que permanecen aislados unos de otros y solo se socializan a través del carácter de valor de los productos. Esto es lo que Marx llamó fetichismo de la forma mercancía. El empleo de los recursos sociales no se produce a través de las instituciones mediante una regulación comunitaria consciente, sino mediante un gasto ciego de energías de trabajo para mercados anónimos cuyo ajuste social solo se produce a posteriori y “a espaldas” de los sujetos implicados de manera igualmente ciega y objetivada por las leyes del sistema; es decir, dichos ajustes nunca están garantizados (lo que, como es sabido, fue celebrado por Adam Smith con el *topos* de la “invisible hand”, aunque las fricciones que produce semejante constitución ciega de lo social son evidentes).

En el fetichismo de una socialización de las cosas muertas y no de los individuos vivos, que es lo que constituye la esencia del “sujeto automático”, se produce una

relación entre forma y contenido sustancial que es a la vez real y fantasmagórica. La actividad humana concreta en la transformación de la naturaleza es asocial y particular (“empresarial”), aunque no es autárquica en ningún momento, sino que está organizada desde una dependencia universal y recíproca. La socialización secundaria a través del mercado requiere dos cosas: primero, la actividad productiva queda desprovista de toda determinación concreta, convertida en una actividad de mero “gasto de nervio, músculo y cerebro” (Marx) generadora de abstracción y, solo de esta manera, en “trabajo” abstracto, con el fin de hacer conmensurables las actividades y los bienes cualitativamente diferentes en el intercambio de equivalentes; segundo, este gasto abstracto de energía social y humana (en la cuantificación válida para el correspondiente estándar de productividad), aunque en cuanto proceso real ya pertenezca al pasado, aparece ahora como una propiedad social y como la sustancia de los productos, que a su vez recibe a través de la “mercancía universal” segregada que es el dinero su expresión en la forma de precio monetario.

Sin embargo, dado que el dinero, en cuanto capital monetario, representa en la “valorización del valor” el factor general y autorreferencial (y en cuanto tal también el punto de partida), la actividad concreta de la relación productiva de los hombres con la naturaleza tiene lugar desde el principio solo con vistas a (y para el fin en sí mismo de) la abstracción que se ha materializado literalmente en el valor y el dinero. La inversión entre el fin y los medios se corresponde, por tanto, con una inversión entre lo concreto y lo abstracto; lo concreto ya solo es expresión de lo abstracto en vez de al revés. El llamado “trabajo concreto” y el correspondiente espectro de “valores de uso” no son el lado “bueno” del sistema, es decir, el lado orientado a las necesidades, sino solo la forma concreta de manifestación de una abstracción real. Porque la actividad productiva concreta aparece socialmente solo como “soporte” de esa abstracción. No existe por sí misma, sino que está sometida al dictado de la “valorización del valor”. De ahí que el “trabajo concreto” produzca también resultados irracionales y destructivos por el lado del valor de uso; y ciertamente contra la mejor intención de los implicados, que a pesar de todo permanecen encadenados a la coacción estructural del sistema.

Naturalmente, lo fantasmagórico es la dimensión de valor de los productos en cuanto portadores de la “substancia de trabajo” gastada y convertida en algo abstracto. Pues, primero, en cuanto gasto abstracto de energía, la actividad productora no puede separarse realmente de la figura material y sensible del “trabajo con-

creto". Este proceso, en cuanto automatismo implícito, solo tiene lugar en el inconsciente social que produce la abstracción, aunque en el dinero esa abstracción adquiere realmente forma de cosa. A través del dinero la sociedad se enfrenta con su propia abstracción inconsciente como un poder autonomizado y extraño. En segundo lugar, la actividad productora, dado que se trata de un proceso vivo, tampoco puede retenerse realmente en los productos como un "material sui generis" abstracto en forma "solidificada". Los integrantes de la sociedad, separados socialmente unos de otros y solo a posteriori vinculados a través de los productos, deben alucinar que el "trabajo" que han realizado es una cualidad de los productos (y dar comienzo a su actividad productiva en la retroalimentación sistémica ya desde la perspectiva de esta cosificación abstracta y alucinatoria). Solo una criatura socializada en las categorías del sistema productor de mercancías podrá percibir la propiedad alucinatoria del valor y del precio, que no puede identificarse materialmente en ninguna parte. Sin embargo, esta alucinación fetichista no es arbitraria ni accidental. La cantidad de trabajo socialmente válida de acuerdo con el correspondiente estándar de productividad ha de gastarse efectivamente. El fin en sí mismo del capitalismo, que se manifiesta como un sistema productor de mercancías, solo adquiere consistencia y puede reproducirse en cuanto relación de proporción social-alucinatoria de *quanta* de trabajo gastadas efectivamente (en forma concreta y física).

El análisis marxiano de la estructura profunda capitalista y del fetichismo incluido en ella, análisis que desvela el carácter negativo de la substancia de trabajo y de su forma valor, ha sido ignorado de manera vergonzante por el marxismo del movimiento obrero, y la economía oficial lo ha rechazado como una "chorrada filosófica". En su rechazo de la teoría de Marx, la ciencia académica recusó incluso la enseñanza de los clásicos burgueses que identifica la cantidad de trabajo empleada como contenido del valor económico. Del concepto positivo de trabajo la conciencia dominante sólo ha conservado la significación ética represiva y la moralidad coactiva, acorazándose así en su ignorancia frente al conocimiento de la constitución social irracional que ya latía en el concepto marxiano de fetiche. La doctrina económica se trivializó en una teoría de la utilidad marginal o en una doctrina subjetiva del valor, que disuelve el concepto de valor en la manifestación del precio y deriva a su vez el precio del cálculo de utilidad puramente subjetivo de los participantes en el mercado (a los que supone como tales a priori). Esta teoría posclásica ya no puede ni quiere realmente explicar nada, sino solo representar mate-

máticamente los cálculos de los sujetos que actúan en el mercado. En las ciencias sociales la matemática entra siempre en escena una vez que se ha perdido el concepto crítico y ha de posibilitarse el manejo de la descripción de una estructura social que carece de concepto.

Sin embargo, que el precio no tenga nada que ver con una substancia objetiva del valor, sino que coincida exactamente con las valoraciones subjetivas de utilidad, es algo que solo puede parecer plausible en situaciones extremas fuera de las relaciones sociales implícitamente aceptadas; por ejemplo, en el famoso “vaso de agua en el desierto”, cuya utilidad marginal se elevaría casi hasta el infinito. Pero estos ejemplos no son serios, porque están fuera de las prácticas ordinarias de las acciones socioeconómicas y, con ello, del área temática de la doctrina económica. Por el contrario, en la socialidad real del sistema productor de mercancías, el valor explicativo de las apreciaciones de utilidad marginal de los valores de uso es completamente nulo. Pues, ciertamente, los participantes en el mercado sopesan en la compra su utilidad subjetiva y el precio a pagar, pero no lo hacen libres de condicionantes, sino bajo condiciones objetivas que les han sido impuestas y que se introducen en su cálculo a priori y de modo irreflexivo. La doctrina subjetiva del valor o del precio trastoca así causa y efecto. Pues normalmente solo se dispone de un bien en gran abundancia porque aumenta la productividad, es decir, porque se reduce la cantidad de trabajo por ejemplar y, de este modo, se puede reducir el valor objetivo de la mercancía singular por medio de una disminución de su substancia de trabajo. En el mejor de los casos la ponderación subjetiva de la utilidad tan solo sigue el curso de la productividad social en el gasto de la substancia de trabajo.

Sin embargo, la sensación de mayor o menor utilidad en función del grado de la propia necesidad no regula en absoluto la producción de bienes. Cuando, por ejemplo, para gran número de desempleados y receptores de ayuda social aumenta la apreciación subjetiva de la utilidad de bienes inalcanzables para ellos, los precios de esos bienes no aumentan, sino que más bien caen, porque pese a la creciente necesidad del producto la demanda ha disminuido por falta de poder adquisitivo. Sería puro cinismo buscar la causa de la caída de los precios (por ejemplo, en un golpe deflacionario) en el hecho de que la utilidad marginal de los bienes ha disminuido por la satisfacción de las correspondientes necesidades. Y, al contrario, una escasa demanda tampoco llevaría a la caída discrecional de los precios muy por debajo de la substancia de trabajo objetivada a través del estándar de productivi-

dad, sino más bien a un cese de la producción a pesar de que las necesidades (incluso las más elementales) queden sin cubrir y de que exista una capacidad productiva más que suficiente.

La escuela de la utilidad marginal o la doctrina subjetiva del valor, junto con sus diversos desarrollos en el siglo XX, ignora completamente que el orden social capitalista basado en la economía de mercado no está determinado por los sujetos que actúan en la esfera de la circulación, sino por el irracional fin en sí mismo de la producción. La inversión que el capitalismo produce entre el fin y los medios, analizada por Marx, lleva a que los seres humanos no puedan aparecer como demandantes en los mercados antes de haberse dejado primero la piel en los mercados de trabajo en nombre del fin en sí mismo del sistema. De ello se sigue que el mercado no es el lugar en el que se acoplan las estimaciones de la utilidad de los valores de uso de los diferentes sujetos productores. El mercado, el lugar de la aparente “libertad” compra y venta en el ámbito de la circulación, solo representa la esfera de “realización de la plusvalía”, es decir, de la reconversión de aquellos *quanta* de trabajo gastados en la forma del capital monetario. Por tanto, el mercado de mercancías es solo una etapa de paso del fin en sí mismo del capitalismo, en palpitación incesante, y está muy lejos de constituirse por una suma de estimaciones subjetivas de utilidad. Al contrario, esas estimaciones de utilidad solo pueden moverse en el marco de las leyes sistémicas dadas en el capitalismo. El concepto mismo de utilidad está determinado por ellas y no por el bienestar y la satisfacción de necesidades de los participantes en el mercado.

## 2 LA CAÍDA TENDENCIAL DE LA TASA DE BENEFICIO Y LA LEY DEL COLAPSO DEL CAPITAL

Lo que preocupa a los ideólogos de la ciencia económica en su negación de la sustancia objetiva del trabajo resulta fácilmente reconocible. El problema de la sustancia debe ser eliminado porque el capitalismo posee una tendencia inherente a hacer innecesaria y obsoleta esa sustancia, pero por ello tiende también a destruirse a sí mismo. Por ello, para una conciencia que solo puede y quiere pensar en las categorías burguesas de la forma (circulación, intercambio de mercancías y sus “relacionalidades”), la forma ha de mantenerse desvinculada e –independientemente de con qué ilusiones pseudoemancipatorias– eternizarse, mientras que ideológicamente se priva de realidad al contenido sustancial para no tener que admitir la poten-

cialidad catastrófica de su desarrollo real y, con ello, el hecho de que el intercambio de mercancías y su formas de conciencia se vuelven inexorablemente obsoletos.

La autocontradicción sistémica que lleva al capitalismo a destruir su propia sustancia fetichista viene dada precisamente por el ensalzado mecanismo de la competencia que impulsa la dinámica capitalista. La competencia entre los empresarios particulares, producida a través de mercados anónimos, exige incrementar constantemente la productividad, algo que a la larga solo puede lograrse sustituyendo la fuerza de trabajo humana por formas de “agencia técnico-científicas” (Marx). Esto significa que la mercancía singular, lógicamente, “vale” cada vez menos, porque representa cada vez menos “sustancia de trabajo”. De este modo se puede extrapolar un punto final absoluto en el que toda la sustancia de trabajo social quede reducida a una cantidad tan insignificante que la capacidad alucinada de los productos de representar valor se desmorone de manera real y se lleve al absurdo.

Si el modo de producción capitalista pudo reproducirse pese a esta autocontradicción lógica, fue solo gracias a su constante expansión. Cuanto menos valor – alias sustancia de trabajo – representaba cada mercancía tantas más mercancías debían producirse y venderse. Mientras la cantidad de mercancías producidas se expandiera más deprisa de lo que se reducía la sustancia de trabajo y valor de cada mercancía, el colapso del sistema se aplazaba. Se trataba de atiborrar el mundo con mercancías y de condicionar a los seres humanos de acuerdo con ello, organizando su vida desde una producción incesante de mercancías y un consumo cada vez mayor. A decir verdad, en la historia interna del capitalismo y de su imposición histórica, el movimiento de expansión experimentó estancamientos y crisis, pero siempre consiguió ponerse de nuevo en marcha.

En este nivel se ubicaba la famosa “ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio” de Marx. La tasa de beneficio es la relación de la ganancia empresarial respecto al conjunto de costes previos. Al final del proceso de reproducción de un capital hay que recuperar los costes previos y, además, conseguir un excedente. Los costes previos tienen dos componentes: los costes del capital físico (edificios, máquinas y material de procesamiento) y los costes de los asalariados. Dado que el valor de los componentes materiales muertos se reproduce en los productos de manera invariable a través del proceso de producción (o, dicho en el lenguaje de la alucinación fetichista, la sustancia del valor se “traslada” en cierta medida a los productos a través del desgaste de los materiales), el excedente solo puede provenir de la fuerza



de trabajo viva, que produce substancia de valor adicional más allá de su propia reproducción, alimentando así a los autómatas sociales.

De mismo modo que la sustancia del valor de cada mercancía se reduce a causa de la sustitución de la fuerza de trabajo por los agregados científico-técnicos, por el mismo proceso cae también la tasa de beneficio del correspondiente capital monetario de una determinada magnitud. Pues si se incrementa la parte relativa de los componentes materiales muertos que solo se reproducen y no crean ninguna substancia de valor excedente, mientras disminuye correspondientemente la parte relativa de la fuerza de trabajo, que es la única que añade substancia de valor, entonces también la ganancia ha de reducirse cada vez más en relación con el conjunto de capital empleado. En otras palabras, para conseguir el mismo beneficio se precisan costes previos cada vez mayores.

Pero, como dice la propia expresión, la “caída tendencial de la tasa de beneficio” solo es una magnitud relativa, que por tanto no marca en modo alguno (como se supone a menudo equivocadamente) el límite absoluto del modo de producción capitalista. La caída de la tasa de beneficio no es más que la forma en que se manifiesta la autocontradicción capitalista en el movimiento de expansión compensatorio. Al igual que la reducción de la sustancia del valor en cada mercancía es compensada –y sobrecompensada– porque la producción de más mercancías se expande más deprisa, de modo que a pesar de todo se “produce” más sustancia de valor, por el mismo proceso se compensa –y sobrecompensa– la caída de la tasa de beneficio invirtiendo más capital monetario de lo que se reduce la tasa de beneficio del capital monetario singular en cada caso. La tasa (relativa) de beneficio puede caer, pero a pesar de ello la masa (absoluta) de beneficio aumenta.

Este carácter puramente relativo de la caída de la tasa de beneficio se revela también en lo que Marx llamara las “causas que contrarrestan”, la más importante de las cuales es el abaratamiento del “capital constante” (es decir, el capital físico muerto). Cuando el aumento de la productividad en la producción de medios de producción (bienes de inversión) es mayor que el aumento de la productividad en conjunto, los bienes de capital físico se abaratan más de lo que se reduce la parte de fuerza de trabajo viva por capital monetario. De modo que la tasa de beneficio puede detenerse en su caída o puede incluso aumentar pese a que la “masa técnico-material” de capital físico muerto se siga incrementando en relación con la fuerza de trabajo empleable de forma rentable. Sin embargo, como las categorías capitalistas se refieren exclusivamente a la abstracción real de la sustancia del valor, tan

solo importan sus relaciones cuantitativas. Si el rápido abaratamiento del capital físico puede parar la caída de la tasa de beneficio, al mismo tiempo -visto de manera absoluta- ésta es parte integrante de la reducción de la sustancia del valor por mercancía, ya que tiene validez tanto para el aumento de la productividad en la producción de bienes de inversión como en la producción de bienes de consumo.

Lo que se produce en las crisis no es una caída reforzada de la tasa relativa de beneficio, sino una caída de la masa absoluta de beneficio; esto es, se detiene el movimiento de expansión compensadora y, con ello, la producción a nivel social general. Lo único relativo en esas crisis es que están limitadas en el tiempo, es decir, que se refieren a una determinada constelación de un desarrollo capitalista que aún no se ha cerrado. Marx consideró como posibilidad abstracta (y en los *Grundrisse* como punto final lógico) una constelación sin salida en la que el movimiento de expansión compensadora ya no pudiera ponerse en marcha, la masa absoluta de beneficio se desplomara y la mayoría de la población quedara “fuera de circulación”, porque en el grado alcanzado de cientifización (y con ello de sustitución de fuerza de trabajo por agregados técnicos) la producción de “sustancia del valor” ya no alcanza una dimensión socialmente relevante.

El desmoronamiento de la sustancia del valor pasa entonces de manera definitiva e irreversible de un estatus relativo (caída de la tasa de beneficio) a uno absoluto (caída de masa de beneficio); algo visible en la suspensión masiva de la producción y en un desempleo masivo y duradero. Si se mantienen las formas de relación capitalista basadas en el intercambio universal de mercancías, el mercado de trabajo y el “ganar dinero”, se produciría la absurda situación de que la sociedad caería en la miseria pese a que todos los factores materiales de producción de riqueza están sobradamente disponibles.

A esta absurdidad nos lleva hoy a pasos agigantados la tercera revolución industrial de la microelectrónica. Lo que Marx expresó de manera lacónica como una “lógica final” abstracta y aún lejana, aparece en la realidad social en forma de nuevos potenciales de racionalización y automatización que empiezan a surtir efecto después de un largo periodo de incubación (los primeros debates al respecto datan de los años 1950 y 1960), aunque dichos potenciales están lejos de estar agotados. El desempleo estructural masivo (otros fenómenos a tener en cuenta son los bajos salarios, la ayuda social, la producción de vertedero y otras formas análogas de miseria) revela que el movimiento histórico de expansión compensadora del capital está llegando a un punto muerto.

Si esa paralización se manifiesta de entrada solo en el plano social y no como desplome de la masa absoluta de beneficio, generándose así la ilusión de una acumulación de capital sin la correspondiente substancia de trabajo, esto ocurre porque la reproducción ampliada de la substancia del valor y del trabajo, que ya no funciona en el plano de la economía real (de la producción y venta de bienes), es simulada por un cierto período de tiempo por medio del sistema de crédito y el desacoplamiento de los mercados financieros especulativos. El crédito (es decir, la masa de los ahorros monetarios de una sociedad, recogidos en el sistema bancario y prestados a cambio de intereses para objetivos de inversión o consumo) es ciertamente un fenómeno capitalista completamente normal, pero ha ido ganando relevancia con la creciente velocidad del movimiento de expansión capitalista. Consiste en echar mano de futuros ingresos monetarios (es decir, también del gasto futuro de fuerza de trabajo y la futura formación de sustancia del valor), para mantener en marcha el funcionamiento actual. En este fenómeno, así como en la “desubstancialización” del dinero a través de su desacoplamiento de la substancia real del valor del oro desde la I Guerra Mundial, se esboza ya desde comienzos del siglo XX el límite interno del proceso de valorización que hoy se nos aproxima de modo más real.

La expansión compensadora y, con ella, la constante ampliación de la masa de beneficio a la vez que la tasa de beneficio tiende a caer pudo continuar mientras los futuros ingresos monetarios se produjeran efectivamente sobre la base de una substancia real del valor (e incluso de la condición de los intereses). Entretanto, cuanto más se ve imposibilitado todo esto por la tercera revolución industrial, cuando ya no se realiza la sustancia real del valor, tanto más intensa y masiva se vuelve la huida al crédito, tanto más abrupta y profunda ha de ser entonces la caída en una crisis financiera generalizada. El consumo estatal financiado a crédito ya ha llegado en todo el mundo al límite de esta reproducción simulada; pero también el consumo de masas privado financiado a crédito y el saqueo de los ahorros, herencias, etc. para poder consumir, así como la disolución de las reservas ocultas en las empresas, el constante descenso de la cuota de capital propio y, sobre todo, la creación de “capital ficticio” a través de una subida sin precedentes de los precios de las acciones (en relación con el crecimiento de la economía real) revela que la prolongación simulada de la expansión capitalista comienza a alcanzar su zona límite extrema.

La grotesca ilusión de una forma de proceso infinito sin contenido sustancial pudo aparentar solidez en la actual época del “capitalismo de casino” y de la “vida a crédito”, porque el derrumbe de la superestructura financiera desvinculada y sin sustancia solo se produce tras un cierto tiempo de incubación. Los tiempos de ejecución del sistema de crédito se mueven entre los extremos de un día y de varios años o décadas, y además esporádicamente es posible volver a “renegociar las deudas”; y la burbuja del valor de las acciones que se hincha de modo aparentemente discrecional necesita de una causa externa para que se produzca su inevitable estallido. Pero en la medida en que se haga realidad la “desvalorización del valor”, se revelará también para todos el fin en sí mismo fetichista del modo de producción en su conjunto –y con ello quedarán históricamente en ridículo tanto el pensamiento teórico como también el sentido común en las formas “relacionales” del intercambio omniabarcante de mercancías–.

### 3. UTOPIA Y ECONOMÍA PLANIFICADA

No es en absoluto casual que el movimiento obrero histórico, con su carácter positivista, no se dirigiera a liberar la producción de riqueza de la forma restrictiva y –en sus efectos– absurda del “trabajo” y su forma valor, sino a la supuesta “liberación” de la substancia fetichista misma (“liberación del trabajo”) y a la propia “participación justa” en las ganancias del gasto irracional de energía humana. Por ello este gran movimiento social se convirtió involuntariamente en promotor del modo de producción capitalista, logrando establecer las condiciones para su universalización combatiendo a los torpes representantes de las relaciones capitalistas subdesarrolladas. La “lucha de clases” marxiana resultó ser el movimiento Inmanente del propio capitalismo y no un movimiento de abolición capaz de trascenderlo, como creía Marx.

El movimiento obrero se constituyó en sujeto y –al mismo tiempo– en el idiota del sistema moderno del fetichismo de la mercancía. Junto con la substancia de trabajo abstracta y la forma universal de valor de la reproducción social positivizó todas las categorías estructurales de la sociedad capitalista, se las apropió y las convirtió hiperbólicamente en condiciones ontológicas de la existencia humana. De la misma manera que se asumió el mercado de trabajo, el salario y el intercambio de mercancías, también se asumieron el aparato de Estado (la administración abstracta de seres humanos), la nación y la economía nacional, la economía de em-

presa y la policía secreta, la pequeña familia y sus lazos de sangre y la automobiliación, etc., y se les dotó de un carácter “socialista”. Figuras como Blair, Schröder, Clement o, al otro lado del mundo, Gorbatschow, Yeltsin y Cía. no son sino la etapa final de ese malentendido histórico. Desde esta perspectiva inmanente al sistema, la crisis no podía expandirse hasta llegar al desmoronamiento absoluto y sin salida de la producción sustancial de “valor”, porque en ese caso todo el constructo de la autocompresión positivista quedaría obsoleto. En lo que se refiere a la conservación de la sustancia del trabajo que debía dar soporte al socialismo en un futuro incierto, la ideología del movimiento obrero fue casi ingenuamente optimista.

Esta comprensión deficiente del capitalismo no podía dejar de repercutir en las ideas acerca de una sociedad postcapitalista. El propio Marx solo mencionó en unos pocos pasajes que la sustancia del trabajo y la forma de valor debían desaparecer con la superación del fetichismo social. Por lo demás, se obstinó en mantener una ontología sustancial del “trabajo”, incluso y sobre todo en el socialismo, frente al que la superación de la forma fetiche en una “asociación de hombres libres” queda más bien poco clara. Dado que el movimiento obrero, en cuanto agencia de modernización, volvía a hundirse en la inconsciencia de la forma social, al socialismo no le quedaba otra opción que la idea de una planificación estatal de los *quanta* de trabajo de la sociedad. La pretendida planificación social “por adelantado” quedó paradójicamente remitida a las categorías fetiche de una socialización “a posteriori”. Precisamente por ello tuvo que ser asumida por una burocracia estatal moderna. En la teoría de Marx, el aparato del Estado se define como un órgano especial separado, que por esa razón no puede actuar como institución de una sociedad organizada conscientemente, sino solo como agencia de administración externa de seres humanos en nombre del fin en sí mismo del capitalismo, que se da por supuesto.

Tanto la comprensión programática del socialismo de la socialdemocracia occidental como la praxis real del socialismo de Estado en los países del Este fueron, en este sentido, malas “utopías del trabajo”, esto es, manifestaciones paradójicas de un “país de nunca jamás” salidas del paradójico proceso de modernización, en el que el fetichismo no superado del fin en sí mismo de la sustancia del trabajo y la forma valor en la “ciudad del sol proletaria” no sólo debía acabar con las absurdas restricciones capitalistas de la producción de riqueza, sino también llevar a un paradisiaco final de la historia. Esta elevación metafísica de la finalidad resultaba

necesaria por la sospecha de que todo era un autoengaño, que debía resonar sin cesar en el universo imaginario de las utopías del trabajo. En la medida en que se intentó “realizar” ese “país de nunca jamás”, fue bien en formas de terrorismo de Estado que en último término fracasaron, o bien –como hizo la socialdemocracia occidental– llevar directamente a la integración en el aparato burocrático y estatal capitalista.

Las ideas aparentemente más radicales en esta historia quedaron atrapadas en los fenómenos de la superficie del capitalismo, de modo que solo pudieron absolutizar las categorías subyacentes o las conformadoras del otro polo de la misma socialización negativa; pero esto fue así porque en realidad no eran suficientemente radicales. Sobre todo, la idea de “eliminar del dinero”, en cuanto radicalismo superficial que emergía esporádicamente, solo pudo presentarse como destrucción de un factor mediador en el contexto del persistente movimiento fetichista de la substancia, movimiento que entonces únicamente podía encontrar realización como terrorismo directo de Estado. En este sentido, el régimen terrorista de un Pol Pot repetidamente evocado es más bien el extravío de una dictadura de la modernización “rezagada” que un intento fracasado de superar el sistema productor de mercancías. Una “eliminación del dinero” emancipadora solo se podría conseguir eliminando la substancia del trabajo, su forma valor y el aparato del Estado, que forma parte de ella y es externo a la sociedad. No es precisamente el Marx “esotérico” y crítico del fetichismo el que se habría realizado en cierta medida en Pol Pot y al que por ello habría que rechazar con todos los signos del espanto. Ese Marx es precisamente aquel para quien la superación de la forma mercancía (y con ella del dinero en cuanto fin en sí y médium) no solo es idéntica con la obsolescencia del “trabajo” abstracto, sino también con un “repliegue del Estado en la sociedad”. La teoría de Marx, en su lectura no positivista, define el dinero y el Estado como los dos polos de la universalidad negativa y abstracta en una sociedad que no tiene conciencia de sí misma ni es dueña de sí, porque en su reproducción se ha producido una inversión entre el fin y los medios, entre lo abstracto y lo concreto.

Si en lugar de una superación emancipadora de la totalidad negativa ha de mobilizarse al Estado absolutizado contra el dinero, ese intento llevará a la catástrofe social y moral, lo mismo que la absolutización inversa del dinero frente a la regulación estatal. Pero el actual consenso de las élites neoliberales está acometiendo precisamente ese intento, que es como una imagen invertida de Pol Pot. El trabajo burocrático forzado para quienes reciben ayudas sociales, las restricciones en la

provisión de medicamentos y los ataques de Skinheads a hogares de discapacitados son también “rastros de Pol Pot” en la sociedad democrática occidental, y también lo es el odio pragmático que se extiende por doquier contra la reflexión intelectual. Se trata de la rabia del dinero desbocado y sin sujeto, rabia que, en definitiva, en una crisis de la sociedad del trabajo cada vez más sin salida, amenaza con empujar al régimen liberal-democrático occidental hacia la producción de calvarios como aquel salvaje régimen total en Asia Oriental.

La débil nostalgia keynesiana que actualmente se extiende por Europa no puede dar cuenta de la amenaza histórica, pues ella misma no es sino el reflejo cadavérico de un reflejo descolorido del marxismo positivista del trabajo, un marxismo él mismo originalmente cadavérico; sin embargo, presente la amenaza, y por ello quisiera restablecer el equilibrio de ambos polos de la socialización negativa sobre la base de la substancia del trabajo, que implora casi con fervor. Pero cuando esa substancia se desmorona irreversiblemente, y por ello el dinero y el Estado, como polos de la universidad abstracta, no pueden ya dar soporte a la reproducción social, no tiene ningún sentido apelar a “alianzas por el trabajo” y a un “retorno a la regulación estatal”.

Históricamente resulta ineludible una negación de la socialización negativa misma, esto es, la liberación de la producción de riqueza de las restricciones del sistema moderno de producción de mercancías. Bajo las condiciones de la tercera revolución industrial tanto la planificación de “*quanta* de trabajo” se ha vuelto obsoleta y absurda, como también el reparto según “*quanta* de rendimiento” de los individuos singulares que gastan energía productora de abstracción (esto es, según la participación real o supuesta en la masa de sustancia de la sociedad). El grado de socialización ha alcanzado un nivel tal que el “rendimiento” no es individualmente atribuible ni tiene un peso decisivo. Más bien se trata de un uso razonable de los agregados científico-técnicos y de su empleo planificado. En este sentido, un acuerdo consciente en sociedad no es posible ni en la forma fetichista del valor ni por medio de un aparato burocrático estatal, sino solo más allá del mercado y el Estado, a través de la decisión “por adelantado” sobre el flujo de recursos con la participación de todos los miembros de la sociedad. El activo social de tiempo necesario para ello existe ya sobradamente gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, pero en las condiciones de un sistema productor de mercancías no puede aparecer más que en la forma negativa de “desempleo masivo”.

Para el modo de producción capitalista el comunismo de Marx es y permanece el espectro de la crítica radical. Sin embargo, mientras la teoría de Marx se siga interpretando en la vieja lectura obsoleta del marxismo obrero, ese espectro está condenado a ser inofensivo. La ley objetiva del colapso de la substancia fetichista se cumple igualmente sin crítica, pero entonces también sin esperanza.

*Traducción del alemán de José A. Zamora y Jordi Maiso*



# ACCIÓN COMUNICATIVA – SISTEMA – CRÍTICA. OBSERVACIONES SOBRE LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA DEL SISTEMA EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

*Communicative Action - System - Critique.  
Observations on the Sociological System Critique  
in Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action*

LARS HEITMANN\*

[l\\_heitmann@web.de](mailto:l_heitmann@web.de)

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2016

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2016

## RESUMEN

Este artículo analiza la constitución de la crítica del sistema de la *Teoría de la acción comunicativa*. El núcleo temporal de esta teoría es diferente del que encontramos en la “antigua” Teoría Crítica. Habermas pretende realizar una síntesis crítico-sociológica de la “Crítica de la economía política” de Marx y la “Teoría de los sistemas sociales” de Luhmann. Con su concepción ni hace justicia al concepto de crítica de la “antigua” Teoría Crítica, ni a su propia pretensión de dar continuidad al “Materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer.

*Palabras clave:* capitalismo, Teoría Crítica, sistema, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

## ABSTRACT

This paper analyzes the constitution of the system critique in Habermas' *Theory of Communicative Action*. The temporal core of this theory is not the same as in the “old” Critical Theory. Habermas intends to elaborate a critical-sociological synthesis of Marx's “Critique of Political Economy” and Luhmann's “Theory of Social Systems”. But his conception does not do justice to the concept of critique in the “old” Critical Theory, and does not fulfill his own claim to give continuity to Horkheimer's “Interdisciplinary Materialism”.

---

\* Gesellschaft zur Förderung sozialökonomischer Handlungsforschung (SEARD).

*Key words:* Critical Theory, System, Karl Marx, Niklas Luhmann, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

El pensamiento conocido como “Teoría Crítica” se entiende en sentido propio como una teoría crítica *de la sociedad*. “Sociedad” no significa aquí la suma de individuos e instituciones –es decir, de personas “naturales” y “jurídicas”– y sus relaciones “interpersonales”, sino que es pensada en todo caso como algo que se diferencia de los individuos, que va más allá de ellos y que les precede. En este sentido, los autores que han dado su impronta a la Teoría Crítica como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas hablan sin excepción de “sistema” y lo convierten en objeto de su crítica.

En el debate sobre la Teoría Crítica (*de la sociedad*) existe un consenso sobre la existencia de “paradigmas” esencialmente diferentes de “crítica del sistema”. Paradigmas que se pueden posicionar a un lado u otro la de la línea divisoria entre la “antigua” y la “nueva” Teoría Crítica. Y especialmente se ha criticado a menudo y de manera incisiva<sup>1</sup> la crítica del sistema desarrollada por Habermas en el marco de su *Teoría de la acción comunicativa*.<sup>2</sup> Se la ha criticado sobre todo por ser poco “radical” y demasiado “idealista”, poco “marxista” y demasiado “sociológica”. Frecuentemente se le imputa una ruptura decidida con el “núcleo del paradigma” de la “antigua” Teoría Crítica –es decir, con la crítica del valor de Marx– e incluso se rechaza la teoría de manera provocadora como “acrítica”.<sup>3</sup>

Me parece que estas críticas, aunque en principio sean correctas en su orientación, en parte son demasiado generales e imprecisas. Por tanto, a continuación, pretendo volver a analizar más profundamente la constitución de la crítica del sistema en la TAC y mostrar:

– que la concepción de la teoría de la sociedad en la TAC, así como su concepto

<sup>1</sup> Josef KEULARTZ, *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg: Junius, 1995; Simone DIETZ, *Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993; Rolf JOHANNES, “Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt”, en Gerhard Bolte (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg, Zu Klampen, 1989, págs. 39-66; Veit Michael BADER, “Schmerzlose Entkopplung von System und Lebenswelt? Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas’ Zeitdiagnose”, *Prokla*, 16, n° 64, 1986, págs. 139-149; Stefan BREUER, “Die Depotenziierung der Kritischen Theorie. Über Jürgen Habermas’ ‘Theorie des kommunikativen Handelns’”, *Leviathan*, 10 (1982), 1, págs. 132-146.

<sup>2</sup> En lo que sigue nos referiremos a esta obra con la abreviatura TAC.

<sup>3</sup> Cf. Gerhard BOLTE (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 1989. Sobre el “núcleo del paradigma” de la Teoría Crítica, cf. Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme”, *Soziale Welt*, n° 34 (1983), págs. 22-56.

fundamental de “acción comunicativa” no se derivan de manera Inmanente del discurso de la Teoría Crítica, sino que provienen en lo esencial de un “núcleo temporal” modificado frente a la “antigua” Teoría Crítica (II);

- que Habermas *mismo* ha realizado radicalizaciones de su concepto de sociedad en dirección a una interpretación “fuerte” de la objetividad en el curso de la confrontación en torno a la TAC (III);
- que Habermas no pretende sustituir la “Crítica de la economía política” de Marx por la “Teoría de los sistemas sociales” de Luhmann, sino realizar una síntesis crítico-sociológica de ambas teorías (IV);
- que Habermas, sin embargo, a fin de cuentas, con esa concepción (y completamente en contra de su autocomprensión) ni hace justicia al concepto de crítica de la “antigua” Teoría Crítica, ni a su propia pretensión de dar continuidad al “Materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer (V).
- Para fundamentar estos argumentos voy a traer a la memoria de manera somera las formas de concebir la crítica de la sociedad y del sistema de la “antigua” Teoría Crítica (I). Lo que pretendo es recapitular los respectivos perfiles de las concepciones, los conceptos de sociedad, las ideas de método y crítica, así como sus “núcleos temporales”. De cara a situar y criticar la TAC, quisiera aclarar que, de todas formas, también dentro de “antigua” Teoría Crítica existen claras diferencias de concepción de la “Teoría Crítica”.<sup>4</sup> Como se verá, Habermas es muy consciente de estas diferencias y, en relación con ellas, lleva a cabo un claro posicionamiento de la TAC.

## 1 PARADIGMAS DE LA CRÍTICA DEL SISTEMA EN LA “ANTIGUA” TEORÍA CRÍTICA

A diferencia de lo que sugiere la atribución del término, la así llamada “antigua” Teoría Crítica no constituye un planteamiento unitario. Más bien es posible distinguir al menos tres planteamientos diferentes: (a) la concepción de análisis del capitalismo de Horkheimer en los años 1930, (b) la concepción defendida por Horkheimer y Adorno en la “Dialéctica de la Ilustración” publicada conjuntamente

<sup>4</sup> Breuer habla a este respecto de “diferencias en el núcleo del paradigma”, cf. Stefan BREUER, “Horkheimer o Adorno: diferencias en el núcleo del paradigma de la Teoría Crítica”, *Leviathan*, 1985/3, págs. 357-276. Breuer se refiere aquí a Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft”, op. cit.

te en 1944 y (c), finalmente, la concepción defendida por Adorno ya en los años 1930 y desarrollada consecuentemente a partir de 1945.

(a) En el año 1930, Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigación Social ubicado desde 1923 en la Universidad de Fráncfort y con ella la cátedra de “filosofía social” asociada al cargo y creada expresamente para él en la Facultad de Filosofía de la Universidad.<sup>5</sup> Horkheimer forja en el ejercicio de estas funciones ante todo un marco programático para la investigación futura del Instituto.

Horkheimer bosqueja en este punto una “Teoría Crítica –todavía no se habla aquí de “Teoría Crítica”, sino de “filosofía social materialista” y de “teoría materialista de la sociedad”–, que no está empeñada tanto en la realización de una historiografía de los trabajadores y del movimiento obrero, como era el caso con sus predecesores Gerlach y Grünberg, cuanto en la ejecución de investigaciones sobre la conexión entre economía, cultura y psique guiadas por una filosofía social, investigaciones que apuntan a una teoría de la “totalidad” social y poseen una base empírica.<sup>6</sup> Había que averiguar de qué manera se desarrolla y reproduce la “totalidad” capitalista por medio de las formas empíricas de subjetividad y de sus formas culturales de evolución.

El trasfondo de este programa lo constituye la experiencia histórica (corroborada también empíricamente por medio de las investigaciones de Erich Fromm) de que los trabajadores no revolucionan el “sistema”, sino que, al tender entre otras cosas hacia el autoritarismo, se comportan de manera reaccionaria tanto en la teoría como en praxis. En este contexto Horkheimer plantea una serie de nuevos inte-

<sup>5</sup> Para la exposición del planteamiento de Horkheimer que viene a continuación, si no se indica otra cosa, sigo las presentaciones de Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – politische Bedeutung*. München: dtv, 1988; Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978; Martin JAY, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 -1950*. Frankfurt/Main: Fischer, 1976.

<sup>6</sup> Remito en este lugar de modo lateral a la variación histórica de las nomenclaturas del Instituto de Investigación Social: hasta 1937, momento en el que Horkheimer acuña el término “Teoría Crítica”, se habla de “Teoría materialista de la sociedad” o de “Filosofía social”; desde el retorno del Instituto del exilio y de la organización de la formación en ciencias sociales en el “Instituto de Investigación Social” se habla de la “Escuela de Fráncfort” o de la “Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort”. Esta solo existe realmente hasta aprox. 1970, cuando la formación en sociología de la Universidad de Fráncfort se segrega en una especialidad propia. Con la muerte de Adorno en 1969 se produce un vacío en la teoría de la sociedad en el que se adentra Habermas. En Starnberg pone los fundamentos de la “nueva” Teoría Crítica con su “giro hacia la teoría de la comunicación” (gracias a lo cual la “antigua” Teoría Crítica puede ser diferenciada bajo la denominación de “antigua”), que hoy con Axel Honneth también juega un papel determinante en el Instituto de Investigación Social.

rrogantes para la investigación: ¿Por qué “el capitalismo” tiene tanta capacidad de resistencia? ¿Por qué lo secundan tantos seres humanos (y, sobre todo, justamente los trabajadores)? ¿Qué papel juega al respecto la “cultura”? ¿Qué papel juega la constitución psico(social) de los seres humanos? Lo que busca Horkheimer con estas cuestiones es entender aquello que impide y aquello que favorece la liberación de los seres humanos.

Los interrogantes y el programa de investigación de Horkheimer están asociados al presupuesto de teoría social de que tanto lo “social” o la “cultura” como la “psique” poseen una “autonomía relativa”, con lo que Horkheimer se coloca en una posición a igual distancia del idealismo y de un Marx interpretado de manera determinista:

“Las ideas, los contenidos “intelectuales”, irrumpen en la historia y determinan la acción de los seres humanos, ellas son lo p r i m a r i o , la vida material, por el contrario, es lo s e c u n d a r i o , d e r i v a d o ; el mundo y la historia se fundan en el espíritu: esto sería un Hegel abstracto y, por ello, mal entendido. O se cree, al contrario, que la e c o n o m í a , en cuanto ser material, es la única realidad auténtica; la psique de los seres humanos, la personalidad tanto como el derecho, el arte y la filosofía se d e d u c e n c o m p l e t a m e n t e de la economía, son el p u r o r e f l e j o de la economía; esto sería un Marx interpretado de manera abstracta y, por ello, errónea.”<sup>7</sup>

La relevancia práctica de este supuesto de una “autonomía relativa” de la “psique” y la “cultura” resulta inmediatamente reconocible: si el desarrollo de la “cultura” o la “psique” transcurre de manera relativamente autónoma, también se ofrece la posibilidad de transformarlas o influir sobre ellas de manera emancipadora.

Desde el punto de vista *metodológico*, el análisis de la sociedad o de la situación social general se produce por la vía de una síntesis analítica de la investigación teórica y empírica de las ciencias particulares (sociología, psicología, economía, ciencias políticas) y de la teoría del materialismo histórico. En todo ello la “teorización materialista” ha de guiar a la “investigación”. Sin embargo, no ha de imponerse dogmáticamente, sino, dado el caso, también corregirse en relación con los resultados de las ciencias particulares. En estos momentos, Horkheimer mantiene una posición acrítica frente a la metodología empírica en cuanto tal. Esta solo se vuelve

<sup>7</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, en Id., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer, 1981 [1937], págs.12-56, pág. 43. Los énfasis de palabras y frases en citas, que provienen del autor del artículo y no del autor de la cita aparecen con espacio expandido [nota del traductor].

problemática cuando es usada para la consecución de objetivos falsos, es decir, anti-emancipadores.

Con la pretensión de que la teorización materialista guíe a la “investigación” se evidencia al mismo tiempo una cierta persistencia de la filosofía de la historia: Horkheimer entiende su planteamiento como una contribución a la explicación racional o ilustración de la sociedad sobre sí misma y, con ello, como contribución al establecimiento de una subjetividad (o una “cultura”) racional y, en ese sentido, como contribución a revolucionar la situación.

Ese programa de “materialismo interdisciplinar”, que encontraría su realización más elaborada en los estudios sobre “Autoridad y familia” publicados en 1936, se irá transformando a lo largo de los años 1930 a la luz de las experiencias históricas del fascismo y el exilio ligado a él, la estalinización de la Unión Soviética, la sociedad de masas norteamericana y la cultura científica positivista en la investigación estadounidense. Estas transformaciones se expresan con toda claridad en su escrito programático “Teoría tradicional y teoría crítica” y abarcan varios aspectos:

- Se constata un abandono del exigente concepto de investigación del “materialismo interdisciplinar”, abandono que encuentra expresión sobre todo en una “empiría revisada”<sup>8</sup> así como en la renuncia a la pretensión de interdisciplinariedad (que no puede ser realizada de manera realista bajo las condiciones modificadas del exilio en el “Instituto de Investigación Social”). Aunque la Teoría Crítica deba seguir teniendo una base empírica, sin embargo, la fundamentación empírica del análisis de la sociedad es entendido de manera diferente y ya no es concebido como un elemento del proceso de investigación “materialista-interdisciplinar”, sino de manera más amplia: el programa ya no consiste en la obtención precisa y cuantificadora de datos empíricos en el marco de una investigación social interdisciplinar que apunta al conocimiento general de la “totalidad” capitalista, sino en la realización de análisis concretos sueltos correlacionados “bajo el supuesto del conjunto del saber disponible y de la incorporación del material obtenido a partir de investigaciones ajenas y propias”.<sup>9</sup>
- Además, se constata desde el punto de vista del contenido una transformación de uno de los presupuestos básicos centrales de teoría de la sociedad: la “psique” y la “cultura” ya no son percibidas como realidades relativamente

<sup>8</sup> Wolfgang BONß, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982, pág. 186.

<sup>9</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., p. 43. Todas las cursivas en las citas son mías (L. Heitmann).

“autónomas”, porque las relaciones de dominación político-económicas estrechan cada vez más los espacios de libertad de los individuos (en cuanto “portadores” de “autonomía” cultural):

“Sin embargo, bajo las relaciones del capitalismo monopolista tampoco se cuenta ya con tal autonomía relativa del individuo. Este ya no posee pensamientos propios. El contenido de la creencia de las masas, en la que nadie cree de verdad, es un producto directo de las burocracias dominantes de la economía y el Estado, y sus adeptos siguen secretamente solo sus intereses atomizados y, por ello, falsos; actúan como puras funciones del mecanismo económico”.<sup>10</sup>

Y Horkheimer es completamente consciente del alcance de esta concepción para una teoría de la sociedad, cuando también dice que “la fuerza relativa de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales están desapareciendo”<sup>11</sup>:

“Por tanto, el concepto de dependencia de lo cultural respecto a lo económico se ha transformado. Con la aniquilación del individuo típico habría que interpretar ese concepto como quien dice de manera más materialista vulgar que antes”.<sup>12</sup>

- Y habría que consignar otra diferencia más, que representa una radicalización frente al programa de comienzos de los años 1930: Horkheimer se ocupa por primera vez del concepto de “crítica”. Caracteriza el concepto de “crítica” como “comportamiento crítico” en el sentido de Marx. La Teoría Crítica no es, según esto, una crítica moral “constructiva”, es decir, una crítica valorativa, que busca “eliminar anomalías” concretas, sino un “juicio existencial desplegado”, que descansa sobre la crítica *de la sociedad* que, *en cuanto crítica*, evidencia la *condicionalidad estructural* de las “anomalías” y, con ello, su necesidad:

“Existe un comportamiento humano\* cuyo objeto es la sociedad misma. No está dirigido a subsanar algunas anomalías, estas le parecen estar más bien conectadas de manera necesaria con la organización global de la construcción de la sociedad.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 52.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

\* “Este comportamiento es caracterizado en lo que sigue como comportamiento crítico. La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, cuanto en el de la crítica dialéctica de la economía política. Designa una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad” [nota en el texto original de M. Horkheimer].

Aunque se origine a partir de la estructura social, sin embargo, ni atendiendo a su intención consciente ni a su significación objetiva, apunta a hacer funcionar mejor alguna cosa en esa estructura.”<sup>13</sup>

Y, a pesar de todo, esa crítica no se limita solo a la “descripción” de las anomalías como resultados necesarios de la estructura básica capitalista de la sociedad, sino que incluye la “construcción del curso histórico como producto necesario de un mecanismo económico”.<sup>14</sup>

- Junto a una concepcionalización transformada de su base empírica, así como a una transformación de los presupuestos centrales de teoría de la sociedad y, en consonancia con ella, la comprensión de la Teoría Crítica esbozada de este modo contiene, finalmente, una concepción transformada en relación con su relevancia práctica: como consecuencia de las tendencias autoritarias de la evolución histórica se renuncia según la propia pretensión a realizar una contribución al proceso histórico de emancipación contemporáneo.<sup>15</sup> Aunque la Teoría Crítica siga pretendiendo contribuir a la emancipación de los seres humanos, sencillamente va perdiendo sus destinatarios como consecuencia de actitudes crecientemente autoritarias. La Teoría Crítica se concibe a partir de ahora como un proyecto teórico que no se dirige a destinatarios actuales, sino que reserva sus propios resultados para un ámbito indeterminado de una posible concienciación.<sup>16</sup> En este sentido ya en “Teoría tradicional y teoría crítica” está insinuada la “Dialéctica de la Ilustración”, que se entiende a sí misma de modo resignado como “mensaje en la botella”.<sup>17</sup>

b) La “Dialéctica de la Ilustración” puede interpretarse como un “cambio de paradigma” dentro de la “antigua” Teoría Crítica. En la “Dialéctica de la Ilustración” la teoría materialista de la sociedad capitalista es sustituida por una “filosofía negativista de la historia” (Honneth) del proceso evolutivo de la humanidad, por una crítica radical de la “razón instrumental” que traza una línea desde la “honda”

<sup>13</sup> Ibid., pág. 27.

<sup>14</sup> Ibid., pág. 45.

<sup>15</sup> Cf. Stefan MÜLLER-DOOHM, “Wie kritisieren? Gemeinsame und getrennte Wege in der Frankfurter Tradition der Gesellschaftskritik”, en Felicitas HERRSCHAFT und Klaus LICHTBLAU (eds.), *Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz*. Wiesbaden: Springer, 2010, págs. 141-161, pág. 142s.

<sup>16</sup> Cf. Wolfgang BONß, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, op. cit., págs. 186ss.

<sup>17</sup> La posición de Horkheimer todavía no es completamente “resignada”. La Teoría Crítica se sigue concibiendo como contribución a la transformación históricamente posible y deseable de las estructuras de dominación con un fundamento capitalista. Es en los años siguientes cuando se abandona esa esperanza y la autocomprensión vinculada con ella, claramente en el escrito de Horkheimer “Los judíos y Europa” (1939).



a la “megabomba”, y sustituye la esperanza revolucionaria por una duda fundamental sobre la posible emancipación de la humanidad.<sup>18</sup>

Ese “cambio de paradigma” se debe, sobre todo, a un trasfondo de experiencia histórica específico: la evolución histórica a finales de los años 1930 y comienzos de los años 1940 es interpretada como creciente “barbarización” del mundo, con la que el mundo se transforma en un “sistema de horror”<sup>19</sup>. En el prólogo a la “Dialéctica de la Ilustración” se dice: “el progreso da un vuelco en regresión”. Para Horkheimer y Adorno, los índices históricos de esa “calamidad” son la “reducción de la razón humana a formas de pensamiento puramente instrumentales”, la “mercantilización de la cultura (industria cultural)”, un “creciente antisemitismo”, así como la “subordinación de los intereses humanos a las prioridades económicas”<sup>20</sup>. A esto se añade la II Guerra Mundial, incluida la “masacre de los judíos” en los campos de concentración nacionalsocialistas, la “progresiva estalinización de la Unión Soviética” así como la “movilización ideológica en los EEUU”<sup>21</sup>. La universalización de la “razón instrumental” de la que es índice todo esto y que a partir de ahora domina a la naturaleza, a la sociedad y al sujeto, constituye el contenido de experiencia, “el núcleo temporal”, que no puede ser ignorado si se quiere entender la “Dialéctica de la Ilustración”.

En este contexto, la cuestión que guía el conocimiento de la Teoría Crítica ya no es: ¿Cómo funciona el *capitalismo* moderno? ¿Por qué no se produce la revolución? Más bien es: ¿Qué produce la “barbarie” o la “quiebra civilizatoria” (Arato)? ¿Cómo se explica el curso fatal de la “trayectoria de la civilización europea” (Horkheimer/Adorno)?

La idea fundamental que Horkheimer y Adorno formulan como respuesta a esta pregunta viene a decir que la “Ilustración” está determinada desde el comienzo por la falta de libertad, debido a la absolutización de una concepción específica, esto es, la de que la Ilustración es idéntica con una dominación racional de la naturaleza, de la sociedad y la personalidad. Al mismo tiempo, la Ilustración contiene la falsa autocomprensión de que supera las formas de conciencia míticas, pues, de un lado, la “Ilustración” misma es “mito”, en la medida en que se constituye como racionalidad instrumental y dominación absolutizadas, y, de otro lado,

<sup>18</sup> En la presentación de la “Dialéctica de la Ilustración” sigo a Stefan MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, págs. 425ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 432.

<sup>20</sup> Wilhelm van REIJEN, *Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1987, pág. 45.

<sup>21</sup> Stefan MÜLLER-DOOHM, *Adorno*, op. cit., pág. 428.

el “mito” contiene ya momentos “ilustrados”, en la medida en que ya está implícita en las visiones míticas del mundo la idea de dominación del mundo. La historia de la humanidad se revela de esta manera como marcada por la imposición creciente y cambiante en sus formas de la “razón instrumental”. El capitalismo es, consecuentemente, tan solo un episodio de esa historia y con ello resultado y no causa (última); la cultura actual está trufada completamente de dominación.

En relación con la implementación sistemática de esta idea en la “Dialéctica de la Ilustración” habría que hacer notar que la crítica radical de la “razón instrumental” también encuentra un reflejo metodológico. Como expresión de la protesta contra el racionalismo de las ciencias, que no ha contribuido a la liberación del ser humano o a la constitución de una convivencia racional, sino más bien a su opresión o a una constitución completamente “irracional” del mundo, Horkheimer adopta la metodología que Adorno había desarrollado desde el comienzo de los años 1930 siguiendo a Walter Benjamin y frente a la cual, hasta ese momento, Horkheimer se había mostrado escéptico: el método de la “interpretación”. De acuerdo con este método de la “interpretación”, en las “presentaciones” de la “Dialéctica de la Ilustración” se combina un pensamiento experimental, más bien tentativo, asistemático y sinuoso con exageraciones lingüísticas y giros literarios en el marco de una composición general que se mantiene (de manera consciente) más bien “fragmentaria”.<sup>22</sup>

El que la “Dialéctica de la Ilustración” se considere a sí misma una crítica consecuente de la dominación universal de la naturaleza encuentra finalmente reflejo también en la autocompresión práctico-política. La “Dialéctica de la Ilustración” – que se entiende a sí misma como Ilustración de la Ilustración– ya no reconoce, de acuerdo con ello, ningún destinatario directo y se convierte en un “mensaje en la botella”. Sin embargo, la “Dialéctica de la Ilustración” no es la última palabra de la Teoría Crítica. Después de 1945, Adorno vuelve a dar un nuevo impulso a la Teoría Crítica.

c) Después de 1945, es decir, después del final de la II Guerra Mundial, del retorno a Alemania y de la consolidación del capitalismo en la figura de una sociedad post-fascista centrada en el trabajo y el consumo con actitudes, normas y culturas relativamente rígidas y conservadoras, Adorno vuelve a empezar. Desde el punto de vista de la teoría social, conecta a partir de ahora en lo esencial con la

---

<sup>22</sup> Sobre el método de la “interpretación”, cf. la presentación más detallada a continuación de la “Dialéctica Negativa” de Adorno.

perspectiva inaugurada por Horkheimer con su programa de “materialismo interdisciplinar” de un análisis de la estructura de la sociedad capitalista con una base empírica (aunque en una versión reducida que se corresponde con la posición en “Teoría tradicional y teoría crítica”) y no con la orientación de filosofía de la historia de la “Dialéctica de la Ilustración”<sup>23</sup>. En lo que respecta a la ejecución sistemática de su análisis de la sociedad, Adorno se mantiene fiel a su *propio* planteamiento: realiza el análisis de la “totalidad” capitalista de manera consecuente por medio de una “interpretación” materialista. Para este planteamiento Adorno encuentra un concepto tan ambiguo como apropiado, “dialéctica negativa”. Obedece al programa de “retraducir” las categorías de la filosofía de Hegel “a partir del contenido de experiencia de las que provienen” (Adorno), esto es, de la negatividad constitutiva de la sociedad capitalista irracional. Su centro conceptual es el concepto de sociedad en cuanto “totalidad antagonista”.

El concepto de sociedad como “totalidad antagonista” expresa la concepción de Adorno según la cual en la sociedad moderna la subjetividad, las relaciones sociales y las relaciones de los seres humanos con la naturaleza están modeladas de manera creciente por una estructura social de producción capitalista de mercancías omniabarcante, heterónoma y con una dinámica irracional autonomizada. De este modo, la sociedad –unificada por el intercambio capitalista de mercancías y girando en torno a él– evoluciona hacia una “estructura funcional” de subsunción “total” de los hombres y de las relaciones humanas bajo la relación del capital. Adorno subraya al respecto que esa “estructura funcional” –esa “totalidad”– no existe en absoluto desligada de los “fenómenos singulares”, sino que solamente se mantiene *en ellos*: en el pensar, actuar y sentir de los “seres humanos singulares”, en las “situaciones singulares” y en las “instituciones singulares”. Así pues, los seres humanos producen y reproducen en su acción una estructura político-económica autonomizada frente a ellos, que conforma a su vez tanto la subjetividad como las relaciones sociales y las praxis culturales.

En relación con el estadio histórico del desarrollo social que Adorno tiene ante sí, esto significa que, unificada e impulsada por la irracionalidad de proceso capitalista de revalorización, la sociedad se convierte en un “mundo administrado” (“total”) al que se someten los seres humanos en su actitudes y comportamientos.

<sup>23</sup> Sobre la exposición de la “Dialéctica negativa” de Adorno que hago a continuación, cf. mi presentación detallada en Lars HEITMANN, “Gesellschaft als ‘Totalität’. Zur negativ-dialektischen Darstellung kapitalistischer Vergesellschaftung”, en Werner Bonefeld, Beverley Best u. Chris O’Kane (eds.), *The Sage Handbook of Critical Theory*, London: SAGE, aparece previsiblemente en 2017.

La concepción de la sociedad como “totalidad” se acompaña de un concepto específico de investigación que encuentra expresión singular en el concepto de “Dialéctica Negativa”. Los elementos centrales de este concepto de investigación son “la interpretación sociológica”, la “experiencia no reglamentada” y el “pensamiento conceptual en constelaciones”. El concepto adornoiano de investigación podría ser esquematizado como sigue:

Adorno parte de un concepto de sociedad como “totalidad” que es interpretada exclusivamente como “pre-aprensión teórica” (Habermas) y que, en cuanto tal, se puede fundamentar a partir de experiencias “no reglamentadas”, es decir, no desde experiencias limitadas de antemano por la absolutización de teorías y/o prejuicios (como subraya Adorno, por ejemplo, en su confrontación con Karl Mannheim).

El supuesto de una conformación de los fenómenos singulares por la estructura “sistémica” del capital, supuesto implícito en el concepto de “totalidad”, debe ser evidenciado en objetos concretos en el marco de análisis “interpretativos” en perspectiva sociológica: lo “universal”, la estructura autonomizada, debe mostrarse en lo “singular”. También aquí es necesaria la capacidad para una “experiencia no reglamentada”. Es importante sensibilizarse para los factores sociales en las situaciones concretas<sup>24</sup>.

La representación precisa de la mediación social (experimentable) de los elementos singulares en el marco de una “interpretación” necesita de una formulación conceptual. Esta la concibe Adorno como un “pensamiento en constelaciones”. Conceptos y representaciones teóricas no deben proyectarse *desde fuera* sobre el objeto o, dicho de otra forma, el objeto no debe ser subsumido en ellas, sino que los conceptos y las representaciones interpretativas deben ser acopladas al objeto “en una constelación” a través de un proceso creativo y experimental<sup>25</sup>. Haciendo esto, el pensamiento “constelativo” explicita la “mediación” de lo que aparece “en su inmediatez”, y esto no se muestra más que como la historicidad de la

<sup>24</sup> Por ejemplo, que en unas carcajadas colectivas sobre un individuo está contenido un factor social, que precisamente en la situación concreta resuena la identificación de los que rien con su sumisión colectiva. O, por ejemplo, que una señora mayor que vocifera por el jaleo de unos niños en realidad está descargando sobre los niños su frustración por su propia impotencia. O, de modo más general, que en situaciones específicas están actuando coacciones estructurales (y en sí mismas irracionales).

<sup>25</sup> Müller-Doohm hace referencia al ejemplo de una corteza de nuez. No se debería sacar el contenido de la nuez –la historicidad (heterónoma) del fenómeno– por medio de un cascanueces, sino que se deberían recoger las nueces caídas y golpearlas unas con otras hasta que se abran. Cf. Stefan MÜLLER-DOOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Campus, 1996, pág. 165.

cosa o, dicho de modo más preciso, como su inserción constitutiva en la estructura capitalista (en su correspondiente conformación histórica concreta).

Si contemplamos los diferentes “modelos” desarrollados por Adorno en este contexto, entonces se evidencia que Adorno recurre en ellos –esto es, en la realización “constelativo-conceptual” de la “interpretación” de un objeto histórico concreto– a diferentes formas de captación *conceptual* y a los “conceptos singulares” que van asociados a ellas. Al respecto cabe enumerar:

- la reflexión de estructuras y de hechos político-económicos *generales* que pueden mostrarse en relación con el objeto, por ejemplo, las diferencias de “libertad” y “trabajo”, “esfera pública” y “privacidad”, asimismo hechos como la “dominación de la naturaleza”, la “cosificación”, la “racionalidad”, la “racionalización”, la “fuerzas productivas” y las “relaciones de producción”.
- la reflexión de dinámicas político-económicas, relaciones de poder y estrategias del capital *concretas* como “monopolio”, “industria cultural”, “crisis”, “administración”.
- La dimensión psicosocial (en la que se condensa a su vez la historia de la dominación): “debilidad del yo”, “inconsciencia”, “neurosis”, “represión” e “identificación con el agresor”.
- la dimensión sociológica en sentido estricto: “dominación”, “instituciones”, “organización”, “burocratización”, “adaptación”, “integración”, “desintegración”, “control social”, “socialización”, “personificaciones de funciones sociales” (*Charaktermasken*), “pseudo-individualización”, “fetichismo” e “ideología”.

Estas categorías son examinadas críticamente en su “constelación” y, dado el caso, reinterpretadas y, de esa manera, empleadas con un sentido específico apropiado. Adorno consigue de este modo captar cómo están “mediados” los diferentes elementos entre sí, esto es, que los fenómenos económicos, por ejemplo, contienen elementos psicológicos, y de qué manera concreta los contienen, y, al contrario, cómo la estructura económica troquela la psique.

Este procedimiento “constelativo” en el marco de una “interpretación” sociológica se corresponde con el sesgo “fragmentario” y “constelativo” de la “Dialéctica Negativa” en su conjunto: el análisis materialista que procede de manera histórico-concreta y dialéctica ya no apunta a configurarse como una gran teoría (como todavía lo hacía Horkheimer), sino que se adquiere su forma en el desarrollo de “análisis de modelos” y su “constelación”; la “Dialéctica Negativa” es, según Adorno, un “conjunto de análisis de modelos”. Su forma literaria no es la gran inves-

tigación sistemática, sino el ensayo de crítica de la sociedad. Para Adorno esta es la (única) forma de representación acorde con el objeto bajo las condiciones de diferenciación social avanzada (es decir, de inmediatez aparente de los fenómenos singulares) y de irracionalismo (es decir, de experiencia de creciente autonomización).

Finalmente, para Adorno, el procedimiento de análisis de la sociedad que acabo de describir es idéntico con la “crítica”. En sus clases sobre “La introducción a la doctrina de la historia y la libertad”, que coincidieron con el proceso de elaboración de la “Dialéctica Negativa”, Adorno decía:

“Interpretación (...) es crítica de los fenómenos inmovilizados por medio del desvelamiento en lo inmovilizado de la dinámica retenida en él, esto es, del desvelamiento de la historia en aquello que es naturaleza segunda; pero, por otro lado, también por medio de que lo devenido pierda la apariencia de esencialidad y sea representado en su haber llegado a ser, tal como, sobre todo, (...) es el procedimiento de la crítica de Marx, que consiste generalmente en mostrar que todos los elementos sociales y económicos imaginables, que tienen una apariencia natural, son devenidos e históricos”<sup>26</sup>.

Así pues, Adorno (de mismo modo que Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”) coloca su concepto de crítica de manera expresa en máxima proximidad con el concepto de Marx de una “crítica por medio de la representación”, tal como es empleado en la “Crítica de la Economía Política”. Y esa crítica como “negación determinada” de los fenómenos en su aparente inmediatez o en su conexión meramente externa constituye el presupuesto del desarrollo de representaciones de una “vida lograda”, que Adorno capta en diferentes conceptos: “mímesis”, “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, “reconciliación”, “ser diferente sin temor”.

A pesar de todas las diferencias metodológicas respecto al “Materialismo Interdisciplinar” de Horkheimer, y en consonancia con este en lo esencial, para Adorno la “crítica” de la “sociedad” o del “sistema” consiste, pues, en el análisis sistemático (“representación”) de la sociedad *existente*, y esto quiere decir mostrar que el individuo, la sociedad y la cultura están troquelados por la estructura capitalista

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, págs. 190s.

irracional y autonomizada. Las categorías normativas surgen tanto para Adorno como para Horkheimer de esa crítica “mediante la representación”, y una sociedad “racional” no puede pensarse en absoluto sino con una transformación de la estructura capitalista de la sociedad. Con ello, ambos planteamientos se diferencian de manera clara de la actualización habermasiana de la “Teoría Crítica”, pues en la TAC Habermas critica “la sociedad” o “el sistema” justo al contrario: sobre la base de una reconstrucción de la “razón” tal como ésta *se encuentra ya en la sociedad existente en forma de instituciones y de modos de interacción específicos*, pero que hay que realizar todavía más, se critica “el sistema” como algo que meramente hay que refrenar. Sin embargo, este “cambio de paradigma” no se efectúa arbitrariamente, sino que se piensa y fundamenta de manera *sistemática e histórica*.

## 2 CRÍTICA DEL SISTEMA COMO “VINCULACIÓN NO TRIVIAL DE TEORÍA DE LA ACCIÓN Y TEORÍA DEL SISTEMA”

La meta de explicación de Habermas, claramente modificada respecto a la “antigua Teoría Crítica”, proviene en lo esencial de un contexto experiencial diferente en el que se desarrolla el pensamiento de Habermas, esto es, se trata en lo esencial del contexto de la disolución del fascismo (especialmente del nacionalsocialismo), así como de la dinámica de las sociedades occidentales de postguerra hasta bien entrados los años 1980. Al respecto, Habermas establece una diferencia entre experiencias positivas y negativas.

De entrada, en la introducción de su TAC de 1981, Habermas fundamenta la necesidad o la motivación de formular una teoría de la sociedad genuinamente *crítica* como sigue:

“El motivo histórico es evidente: las sociedades occidentales se aproximan desde finales de los años 1960 a un estadio en el que la herencia del racionalismo occidental ya no es incuestionable. La estabilización de la situación interna alcanzada sobre la base del pacto del Estado social (especialmente impresionante quizás en la República Federal) exige ahora crecientes costes psicosociales y culturales (...)”<sup>27</sup>.

Se refiere con esto a la devastación de las estructuras de comunicación y solidaridad en la vida cotidiana a través de la “economización” y la “juridización” de las

<sup>27</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. T. 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, desde ahora cit. como TAC I.

relaciones sociales (por ejemplo, en la familia y en el sistema educativo). Lo problemático de estos “costes” se revela sobre todo en el hecho de cómo contradicen el desarrollo de una sociedad “ilustrada” y “activa” en cuanto base del sostenimiento del Estado democrático de derecho.

Habermas se refiere en otro pasaje a otras dos experiencias que le motivan: por un lado, la aparición de una “ideología neoconservadora” anti-democrática en la República Federal de Alemania al comienzo de los años 1970 y, por otro, la “significación de nuevos potenciales de protesta, de nuevos movimientos” o también los “críticos del crecimiento”, que se van surgiendo en los años 1970 y 1980<sup>28</sup>. Habermas mantiene respecto a los segundos una relación ambivalente. Los juzga positivamente en tanto que urgen a la participación en los procesos políticos de decisión y en tanto que con sus formas de vida también refuerzan la conciencia democrática “en el centro de la sociedad”. Lo contempla de manera crítica en tanto que son anti-racionalistas y críticos de la modernización y la democracia, es decir, en tanto que se enfrentan económica, política y culturalmente a la creciente diferenciación social.

Aparte de esto (y por encima de todo), la experiencia de la derrota del nacional-socialismo en Alemania y el surgimiento de un Estado de derecho democrático poseen una significación decisiva para Habermas. Teniendo esto en cuenta, por tanto, Habermas parte de la experiencia de una sociedad específicamente *ambivalente*. De un lado, parece que existen democratizaciones, procesos de Ilustración, etc. De otro lado, sin embargo, existen también movimientos ideológicos reaccionarios, una expansión burocrática de la estatalidad y, no menos importante, una expansión de las relaciones capitalistas de dominación. Por eso, dice Habermas:

“No tengo una relación no ambivalente con nada, si acaso solo en contados momentos. Por eso, mi relación ingenua con las relaciones sociales no es propiamente ingenua, sino profundamente ambivalente. Esto tiene que ver con experiencias personales sobre las que no quiero hablar, pero también con momentos críticos –por ejemplo, con la coincidencia de grandes acontecimientos y de la pubertad en 1945. Soy también ambivalente, porque tengo la impresión de que algo en la sociedad

<sup>28</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, en Id., *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, págs. 167-208, págs. 181s. Cf. además la entrevista con Jürgen Habermas en *die Tageszeitung*, “Vier Jungkonservative beim Projektleiter der Moderne”, I. Parte, 3.10.1980; II. Parte, 21.10.1980



racional en la que he crecido y vivo está profundamente equivocado. Por otro lado, he conservado otra cosa de aquella experiencia de 1945 y después, que ciertamente algo ha mejorado. Realmente algo ha mejorado. También hay que apoyarse en algo; y para ello busco entonces una prehistoria, que quedaría demasiado fácilmente desechada con el concepto ‘Ilustración’<sup>29</sup>.

“Que busque el destello de una razón casi extinguida en la solidaridad de una praxis cotidiana remitida en última instancia al entendimiento mutuo puede que esté inspirado por experiencias biográficas: por la humillación y el ultraje universales que han perpetrado los nazis contra todo lo que tiene rostro humano - pero también por la experiencia de que después de aquello sobre el mismo suelo, o sea, en la República Federal, también algo ha mejorado”<sup>30</sup>.

El objetivo de la TAC es explicar racionalmente esas experiencias ambivalentes, es decir, la relación entre liberación y opresión, autodeterminación y heterodeterminación, progreso y regresión, con vistas a definir analíticamente con precisión la “evolución de la especie” en su conjunto. El foco normativo de esta teoría es el concepto de una sociedad “racional” que Habermas considera a continuación como “consumación de la modernidad”<sup>31</sup>, es decir, como una sociedad completamente diferenciada y con una división del trabajo, una economía capitalista regulada, instituciones políticas y democráticas vivas y una cultura y una sociedad plural<sup>32</sup>.

Esta orientación fundamental motivada histórica y políticamente va acompañada de una ubicación científico-sistemática específica del propio planteamiento. Con su análisis y crítica de la sociedad concebidos así, Habermas quiere, por un lado y de modo fundamental, conectar con la “antigua” Teoría Crítica; esto se sustancia para él en una teoría de la “cosificación”, así como en una teoría (crítica) de la “racionalización” (es decir, de la “evolución de la especie”); de otro lado, contempla los conceptos analíticos de la “antigua Teoría Crítica” así como de la teoría

<sup>29</sup> Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., págs. 203s.

<sup>30</sup> Jürgen HABERMAS, “1968 - Zwei Jahrzehnte danach. Interview mit Robert Maggiori”, en Id., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990, págs. 29-36, pág. 32.

<sup>31</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “Die Moderne - ein unvollendetes Projekt”, en Id., *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, págs. 444-464.

<sup>32</sup> Habermas rechaza expresamente las ideas de una autogestión obrera y de una democracia directa. Cf. Jürgen HABERMAS, “Ein Interview mit der *New Left Review*”, en Id., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, págs. 213-257, pág. 255.

de Marx a la luz del “linguistic turn” –del “giro desde la teoría del conocimiento hacia la teoría de la comunicación”<sup>33</sup>– como unos conceptos obsoletos. Habermas considera que el análisis del “entendimiento” entre seres humanos no solo renueva las ciencias sociales en general, sino que permite en particular disipar los problemas de la Teoría Crítica en la línea de Marx. A esto se añade que con el debate científico de los años 1960/70, por el que se abandona un concepto enfático de objetividad científica, la crítica del “cientificismo” (todavía esencial para la “antigua” Teoría Crítica) pierde su vigencia, y nuevos planteamientos científicos pueden ahora más libremente conectar con el estadio históricamente dado de la investigación<sup>34</sup>, teniendo en cuenta que siempre hay que reflexionar (críticamente) sobre el “contexto de surgimiento y aplicación” de las teorías adoptadas<sup>35</sup>.

Habermas resume ese posicionamiento *sistemático* en cuatro motivos teóricos:

“Existen en lo esencial cuatro motivos que he colocado en ese monstruo [se refiere a la TAC, L.H.]. El primer motivo es el intento de una *teoría de la racionalidad*. (...) El segundo (...) motivo lo desarrollo en forma de una *teoría de la acción comunicativa* (...). Deseaba mostrar ante todo que un comienzo de este tipo situado en la acción orientada al entendimiento mutuo es útil para objetivos de teoría de la sociedad. (...)”

Me importaba un tercer motivo, esto es, la *dialéctica de la racionalidad social*. Esto ya fue el tema central de la *Dialéctica de la Ilustración*. Quería mostrar que se puede desarrollar una *teoría de la modernidad* en conceptos de una teoría de la comunicación, que poseen la necesaria precisión analítica para fenómenos socio-patológicos, es decir, para aquello que en la tradición de Marx se ha concebido como *cosificación*. Para este objetivo *he desarrollado un concepto de sociedad* –y quizás esto sea un cuarto motivo– *que reunifique la teoría del sistema y la teoría de la acción*. Puesto que la teoría de la sociedad desarrollada en categorías de la totalidad hegeliano-marxistas se ha desmembrado en sus elementos, esto es, por un lado, en teoría de la acción y, por otro, en teoría del sistema, la tarea actual consiste en *reunir ambos paradigmas de una forma no trivial, es decir, no de manera meramente ecléctica o aditiva*. Así se puede dar a la crítica de la razón instrumental, a la que ya no

<sup>33</sup> Jürgen HABERMAS, “Vorwort zur Neuausgabe”, en Id., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982, págs. 7-11, pág. 10.

<sup>34</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 184s.

<sup>35</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “Nachwort”, en id., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, págs. 367-420, pág. 371s.

se podía hacer avanzar con los medios de la antigua Teoría Crítica, la forma adecuada de una crítica de la razón funcionalista”<sup>36</sup>

El análisis del “entendimiento” entre seres humanos –es decir, el así llamado “giro comunicativo” de la Teoría Crítica– posibilita a Habermas tanto la nueva fundamentación de la crítica de la sociedad (que en su opinión representa un déficit en la “antigua Teoría Crítica”), así como un concepto preciso de democracia (que en su opinión también representa un déficit en la “antigua Teoría Crítica”<sup>37</sup>) y, no menos importante, dar explicaciones de qué aspecto tendrá una sociedad emancipada:

“Las estructuras de una razón, a las que Adorno meramente *apunta*, solo se vuelen accesibles al análisis si las ideas de reconciliación y de libertad son desentrañadas como codificaciones de una forma de alguna manera utópica de intersubjetividad, que posibilita tanto un entendimiento mutuo de los individuos en el trato de unos con otros, como la identidad de un individuo que se entiende consigo mismo libre de coacción –socialización sin represión. Esto significa un cambio de paradigma en la teoría de la acción: de una acción orientada a un fin a una acción comunicativa. El fenómeno necesitado de explicación ya no es, tomado en sí mismo, el conocimiento y la *puesta a disposición* de una naturaleza objetivada, sino la intersubjetividad de un posible *entendimiento mutuo* (...). El foco de la investigación se desplaza (...) de una *racionalidad cognitivo-instrumental* hacia una *comunicativa*. Paradigmático para esta racionalidad no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo que puede ser representado y manipulado, sino la relación intersubjetiva que inician sujetos con capacidad lingüística y de acción, cuando se comunican entre sí sobre algo”<sup>38</sup>.

Con un perfil de Teoría Crítica de la sociedad concebida de esta manera, Habermas se posiciona al mismo tiempo dentro del abanico de planteamientos de “antigua” Teoría Crítica: con la concepción de la crítica como “crítica de la razón funcional”, que reclama la capacidad de separar “lo racional” de “lo irracional”, desaparece efectivamente tanto la necesidad como la posibilidad de retomar una

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 180

<sup>37</sup> Respecto a los puntos de crítica mencionados, cf. ibid., págs. 173ss.

<sup>38</sup> TAC I, págs. 524s.

concepción de “totalidad” social y, con ello, la necesidad de mostrar (empíricamente) la “estructura total” inclusive “en lo más pequeño”:

“[En la TAC, L.H.] hay dos temas que se *han dejado de lado* sin elaborar: el intento de asegurar un lugar en la teorización de las ciencias sociales al concepto dialéctico de totalidad y el esfuerzo de mostrar tipos de experiencia no recortada en formas alternativas de investigación de las ciencias sociales. Estos dos temas he podido dejarlos de lado porque hasta ahora no se me ha planteado la necesidad de una reconstrucción de los conceptos fundamentales de la lógica hegeliana”<sup>39</sup>

En esta reformulación, tal como él mismo la entiende, Habermas no sigue explícitamente el planteamiento adorniano de la “Dialéctica Negativa”, sino que se rige por la concepción de Materialismo Interdisciplinar de Horkheimer:

“La filosofía que se refugia tras las líneas del pensamiento discursivo en la ‘rememoración de la naturaleza’ [se refiere a la *Dialéctica Negativa*, L.H.] paga la fuerza reavivadora de su ejercicio espiritual con el abandono de la meta de un conocimiento teórico -y, con ello, de aquel programa de ‘materialismo interdisciplinar’ en cuyo nombre se puso en marcha la Teoría Crítica de la sociedad a comienzos de los años treinta”<sup>40</sup>

Y Habermas formula de manera programática:

“Mostraré que un cambio de paradigma hacia la teoría de la comunicación permite un retorno a un proyecto que en su momento fue interrumpido con la crítica de la razón instrumental; esa teoría permite retomar las tareas de una teoría crítica de la sociedad dejadas de lado”<sup>41</sup>

Está claro que Habermas piensa aquí en el programa inicial de teoría social de Horkheimer, que parte de una “relativa autonomía” de lo “social” / “cultural” y se entiende a sí mismo como una contribución para ampliar una “cultura” / “sociedad” socialista-democrática, pero cuyo fundamento crítico había quedado sin aclarar. Habermas caracteriza este planteamiento en la introducción de la TAC del siguiente modo:

<sup>39</sup> Jürgen Habermas, “Vorwort zur Neuausgabe”, op. cit., pág. 9.

<sup>40</sup> TAC I, págs. 516s.

<sup>41</sup> Ibid., págs. 717s.

“La teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el comienzo de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar cuenta de sus criterios críticos”<sup>42</sup>

Se puede constatar en relación con la orientación fundamental de la TAC, tal como aparece aquí, que, aunque Habermas no quiera formular una “metateoría” y su planteamiento del problema –como hemos visto más arriba– está fuertemente marcado por experiencias históricas, sin embargo, no parte de la realidad de la sociedad capitalista actual, sino que desarrolla conceptos y teoremas teóricos fundamentales de carácter general (es decir, suprahistórico), sobre cuya base se analizan o critican a continuación la evolución del género humano y, con ello, también la sociedad actual. La “razón” en la “acción comunicativa” no es evidenciada en actos de habla *empíricos* –precisamente esto podría resultar de entrada problemático, porque, por ejemplo, una “interpretación” del lenguaje cotidiano siempre podría mostrar su deformación estructuralmente inducida–, sino que el concepto de una “acción comunicativa” racional se proyecta *desde fuera* sobre la praxis lingüística cotidiana y, de ese modo, se la idealiza<sup>43</sup>.

El progresivo desarrollo teórico conceptual de una Teoría Crítica desplegada en conceptos de teoría de la comunicación se produce en la TAC, por tanto, por la vía de una “reflexión de la reflexión”, es decir, Habermas reflexiona sobre una multitud de teorías y, por cierto, siempre con vistas a cómo sirven las ideas que se encuentran en ellas para la reformulación de la Teoría Crítica. La recepción de las teorías, los teoremas y los conceptos no se produce por medio de una *crítica Inmanente* como ocurría siempre en Adorno en el marco de la crítica del positivismo y

<sup>42</sup> Ibid., pág. 7.

<sup>43</sup> También habría que recordar aquí un comentario de Adorno posiblemente referido al análisis crítico de Habermas en “Historia y crítica de la opinión pública”: “[...] hay que [...] saber que el carácter de mercancía que se generaliza cada vez más con el despliegue de la sociedad burguesa y, sobre todo, la creciente dificultad de revalorizar el capital han conducido a que también la opinión pública misma haya sido manipulada y finalmente monopolizada y, además, que, en cuanto mercancía, en cuanto algo producido y tratado propiamente con el objetivo de ser vendido, se haya convertido justamente en lo contrario de aquello que en realidad es inherente a su propio concepto. Cuando tan solo se estudian los fenómenos actuales de la opinión pública sin pensar al mismo tiempo lo que significaba su concepto y en lo que se ha transformado este concepto bajo qué coacciones, entonces se acaba en aquella constatación completamente inútil y carente de concepto que es propia de lo que hoy se denomina en general investigación en comunicación; en la palabra comunicación ya está inscrita entretanto esa neutralización por la que parece como si no se tratara de otra cosa que de que unos comuniquen algo a otros, les hagan saber algo, pasando por alto que en las formas de esa comunicación ya está contenido el conjunto de relaciones de dominación, y ciertamente de una manera históricamente constitutiva”. Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie* (1968). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, págs. 247s.

del “pensamiento en constelaciones”, esto es, como formas específicas de autorreflexión de la (experiencia de la) sociedad, sino que tan solo son discutidas de *manera externa* en relación a su “contexto de formación y aplicación” y, por tanto, de manera constitutivamente acrítica<sup>44</sup>.

### 3 RADICALIZACIONES EN EL CONCEPTO DE SOCIEDAD DE LA TAC

En el centro (o al comienzo) de la teoría de la acción que está en la base de la TAC se encuentra la ampliación del concepto clásico de racionalidad y de acción que Habermas ve obrar en Marx, Weber y en la “antigua” Teoría Crítica en Horkheimer y Adorno. El concepto de “acción comunicativa” o de “racionalidad comunicativa” designa “el entendimiento mutuo racional que se puede producir en principio entre participantes en la comunicación sobre hechos, normas y subjetividad”<sup>45</sup>. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, por tanto, Habermas diferencia fundamentalmente entre “acción” “comunicativa” y acción según “una racionalidad de objetivos” –orientada “instrumentalmente” a las cosas o “estratégicamente” a las personas– en cuanto formas basales de la “racionalidad de la acción”. Al ejecutar acciones según “una racionalidad de objetivos”, los individuos en su actuar adoptan frente a otros actores y frente al mundo natural una actitud objetivadora y “orientada al éxito”, mientras persiguen en la “acción comunicativa” un “consenso racional” y, por tanto, actúan “orientados al entendimiento mutuo”. En las “acciones comunicativas” y “orientadas al entendimiento mutuo” se formulan “pretensiones de validez” referidas al “mundo objetivo, social y subjetivo”, que pueden ser sometidas a examen en el discurso. La “acción comunicativa” o un discurso desarrollado con argumentos conducen a una “motivación racional” de los individuos en su actuar, opuesta a una “motivación empírica” en el caso de la acción según una racionalidad de objetivos.

Aunque las acciones “comunicativas” y las que siguen una “racionalidad de objetivos”, las “orientadas al entendimiento mutuo y al éxito” no puedan ser realizadas *al mismo tiempo de manera directa* en la ejecución de una acción, tampoco

<sup>44</sup> Cf. a este respecto mi detallada interpretación en Lars MEYER, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript, 2005.

<sup>45</sup> Helga GRIPP, Jürgen Habermas. *Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*. Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB, pág. 92.

queda excluido que “la *comunicación* pueda servir como *medio e instrumento de coordinación de la acción orientada al éxito*”:

“La acción comunicativa como medio de coordinación intersubjetiva de la acción orientada al éxito liga la realización de las acciones según una racionalidad de objetivos a la consecución de un consenso intersubjetivo sobre el cumplimiento irrestricto de todas las pretensiones de validez que están conectadas con los actos de habla realizados en cada caso”<sup>46</sup>

Por el contrario, no está excluido –aquí está actuando obviamente la experiencia de la realidad del lenguaje en el capitalismo– que una “acción comunicativa” se lleve a cabo como medio para conseguir un objetivo estratégico, es decir, con el objetivo de “influir”. Bajo las condiciones (frecuentemente dadas desde el punto de vista empírico) de asimetrías de poder entre los participantes en la comunicación tiene lugar el “establecimiento de un consenso por medio del lenguaje que cumple las condiciones de una acción implícitamente estratégica”<sup>47</sup>.

A continuación, Habermas entrelaza su concepto de racionalidad de la acción con un concepto sociológico de “mundo de la vida”. Concibe el concepto de “mundo de la vida” como “concepto complementario al de acción comunicativa”<sup>48</sup>. El “mundo de la vida” está concebido como “una especie de reservorio de convicciones en principio inmovibles (...) del que los sujetos de la acción sacan los supuestos básicos para sus procesos de interpretación”<sup>49</sup>. Las acciones sociales, según Habermas, están integradas siempre en “*contextos pre-interpretados*”<sup>50</sup>. En el caso de las “acciones comunicativas”, sin embargo, siempre es relevante solo una fracción del conjunto del saber del mundo de la vida:

“El centro actual del mundo de la vida es aquella *situación* en la que se actúa de manera comunicativa. La situación abarca el ámbito de las *actuales necesidades de entendimiento mutuo y de las posibilidades de acción*. Constituye una fracción de

<sup>46</sup> Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung: Die Zentrierung von Intersubjektivität auf Begründungsfragen und die Pluralisierung des Rationalitätsbegriffs in der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns”, en Id., *Grundlagen der soziologischen Theorie*, T. 2, Wiesbaden, págs. 185-249, pág. 203.

<sup>47</sup> Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, en A. Honneth, H. Joas (eds.), *Beiträge zu Jürgen Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, págs. 327-405, pág. 383.

<sup>48</sup> TAC I, pág. 182.

<sup>49</sup> Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., pág. 93.

<sup>50</sup> Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit., pág. 208.

contexto global del mundo de vida, que es puesto de relieve por el *tema de comunicación* actual y organizado por los *planes y metas de la acción*”<sup>51</sup>

Los “supuestos de fondo compartidos intersubjetivamente”<sup>52</sup> poseen, por de pronto, el carácter de las evidencias. Pero, en principio, todo saber presupuesto en la “acción comunicativa” es criticable y, por tanto, accesible para el discurso. El saber del mundo de la vida, producido intersubjetivamente, puede transformarse<sup>53</sup>.

Habermas muestra que en el curso de la evolución social el saber del mundo de la vida (“cultura, sociedad, personalidad”) pierde cada vez más su carácter de evidencia y necesita de modo creciente de fundamentación. Esta gradual “racionalización (comunicativa) del mundo de la vida” incluye al mismo tiempo que los aspectos de racionalidad de la “acción comunicativa” que se van diferenciando unos de otros son manejados en discursos especializados y desgajados de la comunicación cotidiana, como son los discursos de expertos científicos o artísticos (algo que es considerado críticamente como expresión de un “empobrecimiento cultural de la praxis comunicativa en la cotidianeidad”<sup>54</sup>).

Habermas vincula ahora de manera específica en la TAC este concepto sociológico integrador de la acción social y el “mundo de la vida” con el “concepto en dos niveles de integración social”, según el cual la sociedad comprende dos formas de integración diferenciadas ontológicamente la una de la otra: “integración social e integración sistémica”. Mientras que la primera parte de las orientaciones para la acción, la segunda trata de una “interconexión funcional de las consecuencias de la acción”:

“En general distinguimos entre mecanismos de integración social que parten de las orientaciones para la acción y una integración *sistémica que alcanza a las consecuencias de la acción a través de las orientaciones para la acción*. En un caso, las acciones de los actores se coordinan a través de una sincronización de orientaciones para acción que está presente a los implicados, en el otro, a través de una *interconexión funcional de consecuencias de la acción, que permanece latente, es decir, que puede ir más allá del horizonte de orientación de los involucrados*. [...] el orientarse por valores y normas posee un carácter constitutivo para producción de orden

<sup>51</sup> Ibid., pág. 209.

<sup>52</sup> Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, pág. 318.

<sup>53</sup> Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., pág. 94.

<sup>54</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. T. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pág. 488 (cit. a continuación TAC II).



por medio de la integración social, pero no posee tal carácter para la integración sistémica”<sup>55</sup>.

Esta distinción propia de la teoría social está motivada por la experiencia de la modernidad, en la que se puede diferenciar una estructura económica autonomizada, así como un aparato estatal diferenciado de ella, respecto a los ámbitos integrados socialmente (contextos sociales y de solidaridad organizados formalmente en torno a la familia, los amigos, los sindicatos o la sociedad civil). Solo con este desarrollo es posible decir, según Habermas, que

“se introduce en la sociedad misma una dinámica de disociación frente a un entorno complejo que caracteriza el carácter sistémico de la sociedad en su totalidad”<sup>56</sup>.

Con esta diferenciada posición, según la cual la teoría de la sociedad ha de recurrir a un concepto de estructuración *objetiva* por razones empíricas, Habermas se posiciona contra un “idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva” al que critica en repetidas ocasiones<sup>57</sup>.

La “evolución social” es concebida como un proceso de gradual diferenciación y desacoplamiento de la “integración social” y la “sistémica” o de “sistema” y “mundo de la vida”<sup>58</sup>. En ese proceso “sistema” y “mundo de la vida” no solo se diferencian *el uno del otro*, sino también *internamente*. Partiendo de las sociedades tribales, esto incluye, de entrada, el surgimiento de estructuras políticas de dominación y, luego, la diferenciación de economía y Estado (así como un aumento de su complejidad interna) frente a un “mundo de la vida” él mismo diferenciado/racionalizado en sí mismo (“cultura”, “sociedad” y “personalidad”). La “reproducción material del mundo de la vida” bajo condiciones pre-modernas está directamente vinculada con los roles sexuales, generacionales y de filiación o con la dominación. Solo en el curso de la “evolución social” se desacoplan la “integración social” y la

<sup>55</sup> Jürgen HABERMAS, “Talcott Parsons – Probleme der Theoriekonstruktion”, en J. Matthes (ed.), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen*, Frankfurt/M.: Campus, 1981, págs. 28-48, pág. 29s. De manera semejante en TAC II, págs. 348s.

<sup>56</sup> Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 384. Habermas también subraya aquí que una idea “esencialista” de la formación del sistema debe conectar con la experiencia de los actores. La idea de que con la economía moderna del dinero se constituye un ámbito “sistémico” que funciona conforme a una lógica y una regularidad propias se alimenta asimismo de los debates de la Economía Política, es decir, de la idea de una economía que funciona según principios propios, supraindividuales y unificadores, tal como encontramos en la autorreflexión científica de esa experiencia. Cf. Jürgen Habermas, “Talcott Parsons”, op. cit., págs. 29s.

<sup>57</sup> TAC II, 226.

<sup>58</sup> Ibid., Capítulo IV, 2.

“sistémica” en ámbitos de realidad autónomos, mediados a través del uso reflexivo y la institucionalización jurídica de los “medios de gestión” (*Steuerungsmittel*) dinero y poder. La diferenciación de la economía como sistema monetario, la “generalización del dinero como medio de intercambio universal”<sup>59</sup>, según Habermas, está vinculada al surgimiento del trabajo asalariado y del “Estado fiscal”<sup>60</sup>. Las estructuras “sistémicas” de acción no se cohesionan, según Habermas, recurriendo al saber del mundo de la vida, sino a través del manejo instrumental y sin mediación por el lenguaje de los “medios de gestión”<sup>61</sup>. En el manejo de los “medios de gestión” se crean “situaciones estándar” en las que la “coordinación de la acción” sucede sin recurrir a la reserva de conocimiento del mundo de la vida. En este sentido, la “integración social” es remplazada por la “sistémica” y el “mundo de la vida” por el “sistema”:

“La trasposición de la coordinación de la acción desde el lenguaje a los medios de gestión significa un desacoplamiento de la interacción de los contextos del mundo de la vida. [...] El mundo de la vida deja de ser necesario para la coordinación de las acciones”<sup>62</sup>.

Así pues, puede decirse:

“Con la transición al modo de producción capitalista y al sistema moderno de Estados, el sustrato material del mundo de la vida puede ser analizado desde el punto de vista de un sistema de acción estabilizado a través de estructuras funcionales, que se ha autonomizado frente al mundo de la vida”<sup>63</sup>.

En relación con la imbricación de la racionalidad de la acción y las lógicas de integración, Habermas considera que entre la “acción comunicativa” y la “reproducción del mundo de la vida” existe una conexión necesaria:

“Solo entre la acción comunicativa y la integración social existe un enlace inequívoco”<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, op. cit., pág. 327.

<sup>60</sup> TAC II, pág. 256.

<sup>61</sup> Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op.cit., pág. 386.

<sup>62</sup> TAC II, pág. 273.

<sup>63</sup> Jürgen HABERMAS, “Replik auf Einwände”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 [1980], págs. 475-570, págs. 564s.

<sup>64</sup> Jürgen HABERMAS, “Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 [1982], págs. 571-605, págs. 603s.

La conexión indisoluble entre “integración sistémica” y “acción estratégica” tan solo existe en un sentido determinado, esto es, en relación a las “interacciones gestionadas por medios”:

“Puesto que los medios de gestión exigen un cambio de la acción comunicativa a interacciones gestionadas por medios, se produce aquí nuevamente una clara conexión entre, por un lado, la acción estratégica y, por otro, los sistemas de acción diferenciados a través de medios”<sup>65</sup>.

En relación con este proceso del “desacoplamiento de mundo de la vida y sistema” Habermas habla al principio de una diferenciación de “subsistemas de acción según una racionalidad de objetivos”<sup>66</sup> (...) frente al “mundo de la vida”. La diferencia concebida de esta manera entre “sistema” y “mundo de la vida” ha sido repetidamente criticada en la literatura secundaria de manera drástica, tanto por marxistas, como por teóricos de sistema o teóricos de la acción<sup>67</sup>. Habermas ha respondido a sus críticos<sup>68</sup>. Al hacerlo, tanto ha fundamentado el mantenimiento de un uso “esencialista” del concepto de sistema, como ha diferenciado sus categorías. Así, ya no habla de “subsistema de acción según una racionalidad de objetivos”, sino de “interacciones gestionadas por medios como encarnaciones de una razón funcionalista inherente a los sistemas autodirigidos”:

“Sin embargo, el cambio a una *interacción gestionada por medios* tiene la consecuencia para él [el actor, L.H.] de un vuelco objetivo entre establecimiento de fines y elección de medios: el medio mismo traslada ahora los imperativos de conservación del sistema correspondiente (aquí del sistema de mercado). Esta inversión de medios y fines es experimentada por el actor, tal como vio Marx, como el carácter cosificado de procesos sociales objetivados. Por lo tanto, las interacciones gestionadas por medios ya no encarnan una razón instrumental localizada en una racionalidad de objetivos de los responsables de tomar una decisión, sino una

<sup>65</sup> Ibid., pág. 604.

<sup>66</sup> Jürgen HABERMAS, “Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, en Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, págs. 571-606, pág. 604.

<sup>67</sup> Para una visión de conjunto de las críticas más relevantes, cf. Martina PARGE, *Steuerung durch Verständigung. Zur Bedeutung „kommunikativen Handelns“ in neue Arbeitsformen*, Berlin: edition sigma, 2004, págs. 127ss., así como Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit., págs. 245ss.

<sup>68</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., págs. 327ss.

razón funcionalista inherente a los sistemas autorregulados mismos”<sup>69</sup>.

Habermas ha acentuado con esto su concepción de la objetividad. Sin embargo, sigue siendo discutible de qué manera se puede explicitar la unidad *objetiva* de todas las acciones económicas-instrumentales concretas anticipada en el concepto de una “razón funcionalista inherente a los sistemas autodirigidos mismos”. Parece lógico buscar la respuesta en Marx y su teoría del capital, según la cual toda acción económica puede ser concebida como elemento de un sistema autonomizado, con lógica y dinámica propios, de ciclos de capital engarzados entre sí, un sistema que se reproduce a través de las acciones conscientes de los actores<sup>70</sup>. La acción económica según una “racionalidad de objetivos” (trabajo, intercambio) lleva a cabo dentro de un “sistema” de este tipo la “reproducción material del mundo de la vida” solo en tanto que esta sea un factor del proceso de revalorización. Así pues, merece la pena abordar aquí la relación de Habermas con la teoría del capital de Marx.

#### 4 TAC, CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA Y TEORÍA DEL SISTEMA

El modo en que Habermas concibe el concepto de trabajo posee un papel central con vistas a la relación de la TAC con la “crítica de la economía política”. El trabajo en cuanto trabajo asalariado se realiza en empresas –dicho sociológicamente, en “organizaciones formales”–. De acuerdo con la distinción entre “integración social” e “integración sistémica” hay que señalar que en el caso de estas acciones laborales organizadas formalmente se trata, para Habermas, de contribuciones a la “conservación del sistema”. No debería pasarse por alto que si, por un lado, desde el punto de vista de la teoría de la acción, Habermas reduce el trabajo a una “acción según una racionalidad de objetivos”, al mismo tiempo, desde el punto de vista de la teoría de la estructura, concibe el trabajo con Marx como “trabajo abstracto”. En este sentido, para Habermas, el trabajo es la expresión de un proceso de “abstracción real”, es decir, de un proceso que no se amolda a las orientaciones del valor de uso, sino al criterio del incremento de riqueza abstracta. En confron-

<sup>69</sup> Jürgen HABERMAS, “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt”, en Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, págs. 63-104, págs. 82s.

<sup>70</sup> Cf. Helmut REICHELT, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg: VSA, 2008.

tación con Marx, Habermas destaca que el trabajo es, al mismo tiempo, un elemento del “sistema” y del “mundo de la vida”. El aspecto del valor del trabajo caracteriza el “trabajo abstracto”, por el contrario, el aspecto material-organizacional, y con ello también del mundo de la vida, caracteriza el “trabajo concreto”:

“Por un lado, la fuerza de trabajo es gastada en *acciones concretas* y en estructuras de cooperación. Por otro lado, en cuanto *rendimiento abstracto* es capturada para un proceso de trabajo organizado desde una perspectiva de valorización. En este sentido, la fuerza de trabajo vendida por el productor constituye una categoría en la que los imperativos de la integración sistémica confluyen con los de la integración social: en cuanto *acción* pertenece al mundo de la vida del productor, en cuanto *rendimiento* a la estructura funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en general”<sup>71</sup>.

Por medio de recurso a Marx se puede concebir la acción del trabajo, en cuanto contribución al “mantenimiento del sistema”, como elemento de un proceso de apropiación privada de un excedente producido socialmente<sup>72</sup>, que es apropiado a través de la esfera de la circulación. Esto caracteriza la “función” objetiva del trabajo o, dicho de otra manera, la mediación de las acciones económicas en un sistema basado en el trabajo asalariado, es decir, en un sistema autodianámico y autorregulado de ciclos de capital engarzados entre sí. Una mediación que se produce más allá de la conexión observable empíricamente de efectos de la acción “a espaldas” de los actores<sup>73</sup>.

En este sentido, Habermas parece conceder a la teoría del valor de Marx su legitimidad<sup>74</sup>. El distanciamiento crítico se manifiesta en otro sentido: Habermas

<sup>71</sup> TAC II, pág. 493.

<sup>72</sup> Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, págs. 42 y 46.

<sup>73</sup> En el intercambio de los productos del trabajo se comprueba si las acciones del trabajo pueden ser realizadas como factor de la totalidad del trabajo de la sociedad. Las acciones de intercambio son elementos de una unidad de procesos de producción y circulación del capital. Cf. Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit., pág. 42. La “integración sistémica” penetra en la misma medida a través del manejo consciente del dinero y del “trabajo concreto”. Las acciones de trabajo e intercambio instrumentales y orientadas al éxito cumplen aquí la función histórica específica de “valorización del valor”. Solo ahora pueden concebirse las “interacciones gestionadas por medios” – el intercambio de productos del trabajo– como “encarnación de una razón funcionalista inherente a los subsistemas autodirigidos”.

<sup>74</sup> Sobre el recurso positivo de Habermas a la teoría del valor de Marx como “núcleo del paradigma de la Teoría Crítica”, cf. Hauke BRUNKHORST, “Paradigmakern”, op. cit.; Moishe POSTONE, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira, 2003, pág. 380; Harry KUNNEMANN, *Der Wahrheitstrichter. Habermas und die Postmoderne*. Frankfurt/M./New York: Campus, 1990, pág. 205. Sobre la concepción habermasiana de la teoría

atribuye a la teoría de Marx en coincidencia con la interpretación de Brunkhorst un doble interés<sup>75</sup>: de un lado, analiza desde una crítica de la economía la funcionalidad interna del sistema económico, de otro, pretende representar la dimensión propia del mundo de la vida de la integración de los individuos en el sistema. Marx hablaría en *El Capital* dos lenguajes, un “lenguaje de la revalorización” desde la teoría del sistema, así como un “lenguaje de clases” desde la teoría de la acción<sup>76</sup>. Mientras que no es puesto básicamente en duda el primer plano de análisis, es decir, el análisis de las “estructuras sistémicas de la revalorización del capital”<sup>77</sup>, el análisis de la integración sistémica en el sentido de un modelo evolutivo de crisis de la acumulación de capital<sup>78</sup>, en cuanto “proceso específico de conservación del subsistema económico”<sup>79</sup> –“el proceso sistémico autonomizado de crecimiento económico”<sup>80</sup>–, lo que se critica es el segundo plano del análisis del capital. Habermas objeta que Marx concibe el proceso de modernización desde el punto de vista de la teoría de la acción demasiado unilateralmente. Se echa de menos en la concepción de Marx

“una separación suficientemente nítida entre el *nivel de diferenciación sistémica* desarrollado en la modernidad y las *formas de su institucionalización específicamente de clase*”<sup>81</sup>

Además, Habermas objeta que Marx no habría podido “diferenciar la destrucción de la formas de vida tradicionales de la cosificación de los mundos de vida posttradicionales”<sup>82</sup>. Habermas formula su acusación de manera enfática:

---

del capital de Marx, cf. TAC II, pág. 463; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, pág. 81, 262 y 305; Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit., págs. 42s.

<sup>75</sup> TAC II, págs. 494s. Cf. también ya Jürgen HABERMAS, “Replik auf Einwände”, op. cit., pág. 493; Jürgen HABERMAS, *Legitimationsprobleme*, op. cit. pág. 43.

<sup>76</sup> TAC II, págs. 494ss.

<sup>77</sup> Ibid., pág. 495.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., pág. 497.

<sup>80</sup> Ibid., pág. 500.

<sup>81</sup> Ibid., pág. 501. Habermas formula esta posición en el contexto de Fordismo-Taylorismo, esto es, en el contexto de la reducción del tiempo de trabajo y del aumento de los salarios reales. Cf. Martina PARGE, *Steuerung durch Verständigung*, op.cit., págs. 104s. También la existencia del capitalismo de Estado sugiere la idea de que es posible el intercambio sin la coacción a la revalorización.

<sup>82</sup> TAC II, pág. 501.

“La teoría del valor no ofrece fundamento alguno para un concepto de cosificación que permita identificar síndromes de la alienación relativos al grado de racionalización del mundo de la vida alcanzado en cada momento”<sup>83</sup>.

Lo que ante todo ha practicado Marx, según Habermas, es un “monismo de la teoría del valor”<sup>84</sup> que le impide disponer de un concepto de los efectos patológicos de la “colonización” inducida burocráticamente<sup>85</sup>.

Habermas califica el proceso de “desacoplamiento” del “sistema” y el “mundo de la vida”, así como la contraofensiva del “sistema” contra el “mundo de la vida” como una “dialéctica de la racionalización”<sup>86</sup>. Esto quiere decir que el “aumento evolutivo de la complejidad sistémica” está vinculada en principio a una “racionalización del mundo de la vida”. Esta puede constatarse, entre otras cosas, en el surgimiento de una moralidad post-convencional y en la institucionalización de formas jurídicas universales. Esta forma específica de derecho (el derecho subjetivo y objetivo establecido democráticamente) posibilita la diferenciación de economía y Estado. Esa diferenciación “sistémica” descarga por su parte al “mundo de la vida” del esfuerzo del entendimiento mutuo. La ulterior racionalización del “mundo de la vida” posibilitada de esta manera es finalmente perturbada en cambio por la dinámica propia del sistema<sup>87</sup>. En este sentido, la modernidad se concibe como “proyecto inacabado”<sup>88</sup>. Solo estaría completada cuando la “colonización” fuera

<sup>83</sup> Ibid., pág. 502.

<sup>84</sup> Ibid., pág. 504.

<sup>85</sup> Por tanto, cuando Habermas habla de la “devaluación del concepto de totalidad” (cf. Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 378), a lo que no se refiere aparentemente es a la argumentación de “teoría del sistema” en cuanto tal, es decir, de la teoría del valor en *El Capital* de Marx, sino a la precaria vinculación, según su consideración, de la teoría del valor y la teoría de clases.

La recepción de Marx por Habermas ha sido criticada especialmente por los defensores de la teoría materialista de la sociedad. Esa crítica no puede apelar a que Habermas haya separado la teoría del valor de la Teoría Crítica –esto no lo hace aparentemente en un sentido de teoría económica, sino solo en un sentido de teoría de la sociedad (cf. Haule BRUNKHORST, “Paradigmakern”, op. cit.)–, sino que más bien se ve provocada porque Habermas parece adoptar en el marco de su crítica de Marx una actitud afirmativa frente al pasado y el presente de la racionalización capitalista: las estructuras de explotación y autonomización, lo mismo que el principio de racionalización (y su praxis a menudo incapacitante), se consideran aceptables mientras que no perturben, sino posibiliten o promuevan la “racionalización del mundo de la vida”. Básicamente se ve aceptable que con la imposición violenta del trabajo asalariado tenga lugar la “colonización” de los mundos de la vida tradicionales, pues esto se ha mostrado como algo conveniente (cf. TAC II, 474). Por ejemplo, la crítica de Bader al “elogio de la diferenciación” de Habermas. Cf. Veit Michael Bader, “Schmerzlose Entkopplung”, op. cit., pág. 144).

<sup>86</sup> Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 178.

<sup>87</sup> Helga GRIPP, *Und es gibt sie doch*, op. cit., págs. 95ss.

<sup>88</sup> Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit.

revocada y el desarrollo del conocimiento, las normas y la identidad –es decir, “cultura, sociedad y personalidad”– se produjese *solamente* gracias a “acciones comunicativas y orientadas al entendimiento mutuo”<sup>89</sup>.

En principio hay que distinguir, según Habermas, entre una “*mediatización*” y una “*colonización*” de “mundo de la vida”<sup>90</sup>. El concepto “*mediatización*” designa la atenuación del esfuerzo de entendimiento a la hora de la organización de la “reproducción material del mundo de la vida” que se produce en el curso del desacoplamiento a través de la introducción de los “medio de gestión” dinero y poder. La institucionalización mediante el derecho privado del medio dinero posibilita la “diferenciación sistémica”, es decir, un “aumento de la eficiencia”. Este “desacoplamiento de sistema y mundo de la vida” no plantea, si seguimos a Habermas, ningún problema desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, incluso aunque se lo conciba como valorización o “abstracción real”, pues el proceso de “desacoplamiento” descarga la “reproducción simbólica del mundo de la vida” y permite de esa manera el desarrollo del “saber cultural”, de la “integración social” y de la “personalidad”, es decir, una expansión de la “racionalización del mundo de la vida”. Solo se vuelve problemática cuando el proceso de racionalización “sistémica” perturba la “reproducción simbólica del mundo de la vida” y, en concreto, del mundo de vida *racionalizado y post-tradicional*<sup>91</sup>.

El concepto de “*colonización*” designa justamente este tipo de dinámica de expansión “sistémica” (“aumento de la complejidad del sistema”) por la que se perturba la “reproducción simbólica” del estadio alcanzado evolutivamente de racionalización del saber del mundo de la vida. Allí donde *debería* actuarse o donde *se ha* actuado de manera comunicativa (orientada al entendimiento mutuo), se actúa de manera instrumental (orientada al éxito). Los procesos de la “reproducción cultural”, de la “integración social” y de la “socialización” se vuelven dependientes de las exigencias económica y/o administrativas. Esto puede significar, por un lado, que las acciones integradas socialmente se convierten en un factor de la “integración sistémica” (bien sea en forma de “comercialización” y/o de “juridización”). Por otro lado, la reproducción del mundo de la vida puede también estar dirigida de *manera directa* por los “imperativos sistémicos”, como cuando, por ejemplo, los

<sup>89</sup> Siehe Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit.

<sup>90</sup> TAC II, pág. 293.

<sup>91</sup> Ibid., pág. 277.



procesos de socialización se configuran de acuerdo con los “imperativos” económicos”<sup>92</sup>.

La constatación de una “colonización del mundo de la vida por el sistema” tiene una dimensión metodológica. Si Habermas, como hemos visto, solo revisa la teoría de Marx en parte, entonces cabe preguntar cómo se compagina esto con la pretensión de integrar la teoría de sistemas en la Teoría Crítica. Habermas critica, como quedó claro, déficits teóricos específicos de la teoría del valor de Marx, es decir, déficits desde el punto de vista de la *teoría de la sociedad*. Habermas toma de Marx el programa de una “conexión no trivial”<sup>93</sup> de la teoría de la acción y la teoría de la estructura. La *crítica* de la TAC trata, según esto, de mostrar las dimensiones estructurales en el análisis de la reproducción de los entramados de acción propios de la integración social o del mundo de la vida.

Pero, ¿cómo es posible resolver con los medios de la teoría de sistemas los déficits de la teoría de Marx, que resultarían de la insuficiente explicación de los “procesos de colonización” mediante los análisis históricos en *El Capital*? Habermas recurre a las categorías de la teoría de sistemas para sustituir de manera sistemática el “discurso de clases” de Marx, y de una manera en la que la configuración empírica de la diferenciación estructural de la sociedad es puesta en relación con los “mundos de la vida post-tradicionales”. Habermas pretende emplear las categorías de la teoría de sistemas como medio analítico para la *descripción* de la dinámica de los sistemas, así como el *análisis crítico* de las patologías del mundo de la vida inducidas “sistémicamente”. Recurre a la teoría de sistemas tanto en un sentido “descriptivo” como en un sentido “crítico”<sup>94</sup>. No se hace ningún uso del concepto de “sistema-entorno” desde el punto de vista de la *teoría económica*. Se usa desde el punto de vista de la *teoría de la sociedad* para superar el reconocido déficit de la teoría del valor de Marx desde esa perspectiva. Los conceptos de teoría de sistemas *no* deben ni pueden servir para explicar la estructura y la dinámica del capitalismo, sino exclusivamente para comprender las relaciones del sistema económico (y además del Estado) con su “entorno”:

“Solo con el capitalismo surge un sistema económico que puede ser descrito (en sentido esencialista) como un subsistema con entornos propios. Regula tanto la circulación interna como el intercambio con los distanciados entornos no

<sup>92</sup> Cf. Wolfgang Ludwig SCHNEIDER, “Intersubjektivität und Geltung”, op. cit.

<sup>93</sup> Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, op. cit., pág. 180.

<sup>94</sup> Jürgen HABERMAS, “Entgegnung”, op. cit., pág. 390.

económicos de los hogares privados y del Estado a través de canales propios, esto es, canales monetarios”<sup>95</sup>.

El desarrollo de los procesos capitalistas de valorización y sus implicaciones estatales pueden ser identificadas *descriptivamente* como “aumento de la complejidad sistémica” e intercambio entre “sistema” y “entorno”. Se puede describir mediante un cambio hacia la perspectiva del observador aquello que desde la perspectiva interna resulta demasiado complejo. Y esto es de modo primario la dinámica interna del sistema económico y administrativo o el intercambio entre economía y Estado. Aunque habría que tener en cuenta que más allá de estas conexiones de acciones económicas “hipercomplejas” desde el punto de vista empírico existen conexiones estructurales *de todas* las acciones económicas solo *lógicamente* deducibles –los mecanismos de producción social y apropiación privada de la plusvalía analizados por Marx. Este proceso fundante de la dinámica económica no puede ser “observado” desde una teoría de sistemas, sino que solo puede *pensado*. Y solo bajo esta premisa es posible en absoluto hablar de “sistema con connotaciones esencialistas”<sup>96</sup>.

A la vista de la precedente recapitulación se puede mantener, sin embargo, que en Habermas los conceptos clave del análisis de la sociedad, “sistema” y “función”, se encuentra en un campo de tensión entre unos contenidos de significación materialistas y otros de teoría de sistemas. En el concepto de sociedad en dos niveles de la TAC no se ha logrado todavía una integración sistemática más precisa de Marx y/o Luhmann.

#### 4 CRÍTICA NORMATIVA VERSUS CRÍTICA DESCRIPTIVA

Si se contempla desde aquí de manera comparativa y crítica la evolución del concepto de crítica en la Teoría Crítica desde una perspectiva de teoría de la sociedad, entonces llaman la atención algunos aspectos.

<sup>95</sup> Ibid, pág. 385.

<sup>96</sup> McCarthy ya subrayó que la teoría de sistemas no ofrecer ninguna alternativa desde el punto de vista de la teoría económica a la crítica de la economía de Marx. Cf. Thomas MCCARTHY, “Komplexität und Demokratie – die Versuche der Systemtheorie”, en Id., *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989 [antes 1985], págs. 580-604, pág. 600. Además, hace referencia básicamente al hecho de que para “identificar las consecuencias no buscadas” no se necesitarían “todos los accesorios de la teoría de sistemas” (ibid., pág. 599).

Las Teorías Críticas de Adorno y Horkheimer parten de manera coincidente de la concepción de Marx de la “crítica mediante representación”. La “crítica” (del “sistema”) significa aquí mostrar la configuración estructural de los fenómenos sociales por las relaciones capitalistas de dominación *de por sí* irracionales (en su figura históricamente desarrollada). No se establece como criterio de la crítica unas normas ya existentes, sino que se “niega de manera determinada” la realidad social, incluidas las normas existentes en ella, a través de una “crítica mediante representación”. Solo de *esa manera* es posible desarrollar principios normativos e ideas de una convivencia humana emancipada.

Se constata a este respecto que existen diferencias en las concepciones de la investigación y los medios analíticos de la “representación” crítica: mientras Horkheimer, en el marco de “materialismo interdisciplinar” pone la mirada en una gran teoría fundamentada por investigaciones empíricas y la lleva a cabo de manera germinal, Adorno practica una filosofía social “interpretativa” que piensa en “constelaciones” y muestra la “sociedad” *en el fenómeno singular* sobre la base de una “experiencia no reglamentada” y cuya comprensión de la “sociedad” en definitiva se aglutina en y a partir de investigaciones singulares “en forma de modelos”.

Aunque Habermas reconoce estas “diferencias” de “paradigma”, sin embargo, no toma en consideración la concepción de la crítica de “la sociedad” “mediante representación” que se encuentra en *ambos* planteamientos y, por el contrario, da por supuesto que Adorno y Horkheimer aplican criterios *normativos* de la crítica de “la sociedad” y crítica que no fuesen capaces de fundamentarlos. En todo esto, Habermas pasa por alto que la “crítica mediante representación” –tanto en Horkheimer como en Adorno– va acompañada de un concepto de “sociedad” que parte de una muy amplia configuración del “individuo” y la “cultura” por el entramado estructural capitalista de carácter irracional, una configuración producida históricamente. Y que, solo por esto, no busca criterios morales de la crítica de la sociedad en la “acción social” de los seres humanos.

Consecuentemente, es preciso constatar en este contexto que, con su planteamiento de un análisis general y abstracto del entendimiento entre seres humanos como fundamento de la crítica de la “sociedad” (del “sistema”), Habermas pretende conectar de manera no justificada con el “materialismo interdisciplinar” o con el Horkheimer de los años 1930. La ruptura con la “antigua” Teoría Crítica habría que situarla en *este* punto y no en la recepción de la “crítica de la economía política”.

El a-historicismo analítico practicado por Habermas tiene en definitiva graves efectos sobre el alcance de la “crítica” de la TAC: sobre la base de esta decisión teórica Habermas renuncia a indagar en qué medida la sistematicidad económica posiblemente *siempre* ha estado incluida en las formas modernas de “racionalización del mundo de la vida”. Así, Habermas tampoco es capaz de explicar la insuficiencia de las configuraciones anteriores de los procesos de “racionalización del mundo de la vida”, que de forma completamente ostensible no han podido mantener a raya al “sistema”<sup>97</sup>.

En este contexto percibo otro problema de la “crítica del sistema” de Habermas. Con su TAC intenta fundamentar un “reformismo radical”. La “modernidad inacabada” aparece aquí como una sociedad compleja y diferenciada en la que instituciones radicalmente democráticas e insertas en “mundo de la vida” racionalizados domesticarían la economía irracional. Pero es precisamente esta idea la que, en mi opinión, no puede fundamentarse desde la TAC y desde el modo desarrollado en ella de “crítica del sistema”, pues si la teoría del capital de Marx sigue siendo válida, entonces resulta difícil de comprender cómo podrían mantenerse la “integración sistémica” y la “complejidad del sistema” *sin* la expansión económica (“valorización del valor”) y, con ello, sin la “colonización del mundo de la vida” y todas las demás consecuencias catastróficas...

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>97</sup> Habermas percibió en torno a 1990 el problema de la creciente “cosificación” también en la absorción sistémica de los movimientos de liberación, sin embargo, para el análisis de este tipo de procesos de trasposición no reforzaría su concepción con la “crítica mediante representación”, sino con el análisis de discurso de Foucault: “La palabra ‘emancipación’ se sigue usando, por ejemplo, para los movimientos de liberación nacional o para el feminismo. Ciertamente hoy se ve de manera más clara la dialéctica de esos movimientos de independencia. Sabemos que los pequeños y dramáticos pasos hacia la igualdad jurídica y social de las mujeres solo ha tenido como consecuencia cargas todavía más sublimes. Resulta (...) ciertamente necesario perseguir esa dialéctica de la liberación bajo el microscopio de un análisis del discurso aleccionado por Foucault hasta en lo más profundo de los capilares del circuito cotidiano de la comunicación.” Jürgen HABERMAS, “1968 - Zwei Jahrzehnte danach”, op. cit., págs. 33s.

# LA TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO

*Critical Theory of Capitalism*

MOISHE POSTONE\*

[mpostone@uchicago.edu](mailto:mpostone@uchicago.edu)

Fecha de recepción: 5 de agosto de 2016

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2016

## RESUMEN

La interpretación marxista tradicional, la teoría crítica de Marx no es, en su nivel más fundamental, una crítica de un modo de explotación de clase que distorsiona la modernidad, llevada a cabo desde un punto de vista de afirmación el trabajo. Por el contrario, de manera más radical, descubre y analiza una forma única de mediación social que estructura la modernidad como una forma históricamente específica de vida social. Esta forma de mediación está socialmente constituida por una forma de trabajo que es única desde el punto de vista histórico y esencialmente temporal.

*Palabras clave:* Teoría crítica, Marx, Capitalismo, Trabajo, Tiempo, Marxismo tradicional.

## ABSTRACT

Contrary to the traditional Marxist interpretation, Marx's critical theory is not, on its most fundamental level, a critique of a mode of class exploitation that distorts modernity, undertaken from a standpoint that affirms labor. Rather, more basically, it uncovers and analyzes a unique form of social mediation that structures modernity itself as a historically specific form of social life. This form of mediation is socially constituted by a historically unique form of labor and is essentially temporal.

*Key words:* Critical Theory, Marx, Capitalism, Labor, Time, traditional Marxism.

## I.

Considero que una comprensión adecuada de cualquier país o zona en el mundo de hoy debe tener como marco de referencia los desarrollos históricos globales del

---

\* University of Chicago. El texto recoge la intervención del autor en el marco del seminario anual de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica en Madrid.

mundo moderno y la mejor manera de iluminar esas formas de desarrollo es una teoría del capitalismo.

Al mismo tiempo, yo diría que tal teoría crítica del capitalismo debe ser repensada de manera que se diferencie de modo fundamental de lo que yo llamo “el marxismo tradicional” –un término que expondré en el curso de mi intervención.

¿Por qué repensar el análisis del capitalismo de Marx?

Al fin y al cabo, son muchos los que han tomado el colapso de la Unión Soviética y del comunismo europeo, así como la transformación de China, como el fin definitivo del socialismo y de la relevancia teórica de Marx –el acto final, por así decirlo, de un hundimiento que ha durado décadas.

Este hundimiento también ha tenido expresión en la aparición de otros tipos de enfoques teóricos críticos, como el posestructuralismo o la deconstrucción, que parecían ofrecer la posibilidad de criticar, por ejemplo, los procesos de racionalización y burocratización tanto en el Este como en Occidente sin afirmar ese tipo de grandes programas de emancipación humana que, con demasiada frecuencia, ha tenido consecuencias negativas, incluso desastrosas.

Estos nuevos enfoques conceptuales, sin embargo, se han visto seriamente cuestionados por la reciente crisis global, que ha puesto de manifiesto dramáticamente sus serias limitaciones como intentos de comprender el mundo contemporáneo.

La continuada erupción de graves crisis económicas, en cuanto característica de la modernidad capitalista, así como la existencia de la pobreza masiva y la explotación estructural a escala global sugieren que las proclamaciones de la muerte de Marx han sido muy exageradas. Sin embargo, sería un error pensar que uno pueda simplemente retornar a Marx, como generalmente se entendía durante gran parte del siglo XX. Tanto la desaparición del marxismo tradicional como las deficiencias cada vez más manifiestas de gran parte del post-marxismo se basan en los acontecimientos históricos que sugieren la necesidad de repensar a Marx, así como reapropiárselo.

Como detallaré, contrariamente a la interpretación marxista tradicional, la teoría crítica de Marx no es, en su nivel más fundamental, una crítica de un modo de explotación de clase que distorsiona la modernidad, llevada a cabo desde un punto de vista de afirmación el trabajo. Por el contrario, de manera más radical, descubre y analiza una forma única de mediación social que estructura la modernidad como una forma históricamente específica de vida social. Esta forma de mediación está socialmente constituida por una forma de trabajo que es única desde el punto de

vista histórico y esencialmente temporal. Se manifiesta en formas peculiares y cuasi-objetivas de dominación que no pueden ser suficientemente entendidas en términos de la dominación de una clase o, más precisamente, de cualquier entidad social y/o política concreta. Estas formas de dominación, captadas por categorías como la de mercancía y la de capital, por otra parte, no son estáticas y no pueden ser adecuadamente conceptualizadas en términos de mercado. Más bien, cobran expresión en una dinámica histórica que está en el corazón mismo de la modernidad capitalista.

## II.

Mi focalización en el carácter históricamente dinámico de la sociedad capitalista responde a las transformaciones masivas globales de las últimas cuatro décadas. Este período se ha caracterizado por la desintegración de la síntesis fordista centrada en el Estado tras la Segunda Guerra Mundial en Occidente, el colapso o la transformación fundamental del Estado de partido único y sus economías planificadas en el Este y el surgimiento de un orden mundial capitalista neo-liberal (que podría, a su vez, ser socavado por el desarrollo de grandes bloques económicos que compiten entre sí).

Estos desarrollos pueden ser entendidos, a su vez, con referencia a la trayectoria general del capitalismo estatocéntrico en el siglo XX desde sus inicios en la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa, pasando por su punto más alto en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta su declive después de 1970. Lo significativo de esta trayectoria es su carácter global. Abarcó los países capitalistas occidentales y los países comunistas, así como los países colonizados y los países descolonizados. Aunque se produjeron diferencias en el desarrollo histórico, por supuesto, aparecen más como inflexiones diferentes de un patrón común que como evoluciones fundamentalmente diferentes. Por ejemplo, el Estado de Bienestar se expandió en todos los países occidentales industriales en los veinticinco años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y luego fue reducido o parcialmente desmantelado a principios de los años 1970. Esta evolución se produjo con independencia de que gobernaran partidos conservadores o socialdemócratas, y se vio acompañada por el éxito de la Unión Soviética en la posguerra y su rápido declive posterior y por las transformaciones de gran calado en China.

Tales desarrollos generales no se pueden explicar en términos de decisiones contingentes, locales y políticas. Dan a entender la existencia de una dinámica histórica, tanto en el Este como en Occidente, que no está totalmente sujeta al control político y que expresa las coacciones sistémicas generales de las decisiones políticas, sociales y económicas.

Tales transformaciones históricas no pueden ser adecuadamente comprendidas por las teorías de la política o de la identidad, y superan el horizonte de una crítica social centrada en la distribución. Indican la importancia de un renovado encuentro con la crítica de la economía política marxiana, puesto que la problemática de las dinámicas históricas y el cambio estructural global están en el corazón mismo de esa crítica. Sin embargo, la historia del siglo pasado también sugiere que una teoría crítica adecuada debe diferir fundamentalmente de las tradicionales críticas marxistas del capitalismo.

Utilizo el término “marxismo tradicional” para referirme a un marco general de interpretación en el que el capitalismo se analiza esencialmente en términos de relaciones de clase basadas en la propiedad privada y mediadas por el mercado. La dominación social es entendida principalmente en términos de dominación de clase y de explotación. Dentro de este marco general, el capitalismo se caracteriza por una creciente contradicción estructural entre la propiedad privada y el mercado (entendidos como las relaciones sociales básicas de la sociedad), y las fuerzas de producción (entendidas en términos de trabajo, sobre todo en cuanto trabajo industrialmente organizado).

El desarrollo de esta contradicción da lugar a la posibilidad de una nueva forma de sociedad, entendida en términos de propiedad colectiva de los medios de producción y de planificación económica en un contexto industrializado. La crítica del capitalismo se lleva a cabo desde el punto de vista del trabajo y el socialismo implica un volver a sí mismo histórico del trabajo.

En el marco básico de lo que he llamado 'marxismo tradicional' ha habido una gran variedad de enfoques teóricos, metodológicos y políticos muy diferentes que han generado poderosos análisis económicos, políticos, sociales, históricos y culturales. Sin embargo, las limitaciones del marco general mismo se han vuelto cada vez más evidentes a la luz de los desarrollos históricos del siglo XX. Estos desarrollos incluyen el carácter no emancipador del “socialismo realmente existente”, la trayectoria histórica de su ascenso y declive, en paralelo con la del Estado intervencionista del capitalismo (lo que sugiere una similitud de ubicación histórica), la



importancia creciente del conocimiento científico y la tecnología avanzada en la producción (que parecía poner en duda la teoría del valor basada en el trabajo), las críticas crecientes del progreso tecnológico y del crecimiento (que se opuso al productivismo de gran parte del marxismo tradicional) y la importancia creciente de identidades sociales no basadas en las clases sociales. En conjunto indican que el marco tradicional ya no puede servir como un punto de partida adecuado para una teoría crítica emancipadora.

Así pues, la consideración de los patrones históricos generales que han caracterizado el siglo pasado pone en cuestión tanto el marxismo tradicional, con su afirmación del trabajo y la historia, como las interpretaciones posestructuralistas de la historia como [un proceso] esencialmente contingente. No obstante, tal consideración no significa necesariamente negar la visión crítica que informa los intentos de tratar la historia contingentemente -a saber, que la historia, entendida como el despliegue de una necesidad inmanente, apunta a una forma de negación de la libertad.

Permítanme explicarlo brevemente: En los *Grundrisse*, Marx caracteriza el capitalismo como una sociedad en la que los individuos tienen mucha más libertad frente a las relaciones de dominación personal que en las formas anteriores de sociedad. Sin embargo, esta libertad, según Marx, se sitúa en el marco de un sistema de “dependencia objetiva”, enraizada en una forma de mediación social que impone restricciones cuasi-objetivas a la acción humana, y se manifiesta del modo más contundente en la existencia de una lógica histórica. Es decir, la existencia misma de una lógica histórica indica la existencia de restricciones a la acción humana.

Así pues, Marx no se limita a desestimar las formas de libertad personal asociadas al desarrollo del capitalismo, pero las caracteriza como fundamentalmente unilaterales e incompletas. Considerar la libertad sólo con referencia a las cuestiones de dependencia personal puede servir para encubrir la existencia de una forma más abarcadora de no libertad, que hunde sus raíces en el hecho de que la gente produce la historia en una forma que acaba por dominarlos y coaccionarlos.

Esta forma de no libertad es el objeto central de la crítica de la economía política de Marx, que busca entender los imperativos y las limitaciones que subyacen a la dinámica histórica y los cambios estructurales del mundo moderno. Su crítica, entonces, no se lleva a cabo desde el *punto de vista* de la historia y del trabajo, como en el marxismo tradicional. Por el contrario, los *objetos* de la crítica de Marx son la

dinámica histórica del capitalismo, la totalidad, y la aparente centralidad ontológica del trabajo.

Debe ser evidente que el impulso crítico del análisis de Marx, de acuerdo con esta lectura, es similar en algunos aspectos a los enfoques posestructuralistas en la medida en que implica una crítica de la totalidad y de una lógica dialéctica de la historia. Sin embargo, mientras que Marx capta esas concepciones críticamente, como expresión de la realidad de la sociedad capitalista, los enfoques posestructuralistas niegan su validez insistiendo en la primacía ontológica de contingencia. La crítica de Marx de la historia heterónoma, por tanto, difiere fundamentalmente de la del post-estructuralismo en la medida que no considera esa historia como una narrativa que puede ser disuelta discursivamente, sino como la expresión de una estructura de dominación temporal. Desde este punto de vista, cualquier intento de recuperar la acción humana insistiendo en la contingencia de manera que niegue u oscurezca la dinámica temporal de la forma de dominación captado por la categoría de capital, es, por decirlo irónicamente, profundamente desempoderadora.

Así pues, en teoría madura de Marx, la historia, entendida como una dinámica direccional impulsada de forma inmanente, no es una característica universal de la vida social humana, pero tampoco contingencia histórica. Al contrario, una dinámica histórica intrínseca es una característica históricamente específica de la sociedad capitalista (que puede ser y ha sido proyectada sobre la vida social humana en general). Lejos de ver la historia afirmativamente, Marx, fundando esta dinámica direccional en la categoría de capital, la interpreta como una forma de heteronomía. Así pues, la teoría madura de Marx no pretende ser una teoría de la historia y de la vida social válida transhistóricamente. Al contrario, es históricamente específica de modo enfático y reflexivo. En realidad, pone en tela de juicio cualquier enfoque que reclame para sí una validez universal y transhistórica.

### III.

Para apoyar estas afirmaciones y, por tanto, para reapropiarse los análisis de Marx, ahora voy reconsiderar brevemente las categorías más fundamentales de su crítica madura, tales como valor, mercancía, plusvalía y capital, y además con referencia a la dinámica heterónoma que caracteriza al capitalismo. Dentro del marco tradicional, la categoría marxiana del valor ha sido considerada como un intento de de-

mostrar que el trabajo humano directo siempre y en todas partes es la única fuente de riqueza social, que en el capitalismo está mediada por el mercado. Su categoría de plusvalor, de acuerdo con estos puntos de vista, demuestra la existencia de la explotación en el capitalismo, mostrando que, a pesar de las apariencias, el producto excedente es generado solo por el trabajo, pero se lo apropia la clase capitalista. La plusvalía, dentro de este marco tradicional, es una categoría de la explotación basada en la clase.

Esta interpretación es, en el mejor de los casos, unilateral. Se basa en una comprensión transhistórica del trabajo en cuanto actividad de mediación de los seres humanos y la naturaleza que transforma la materia de manera intencional y es condición de la vida social. El trabajo, así entendido, se postula como la fuente de riqueza en todas las sociedades y como aquello que constituye lo que es universal y verdaderamente social. En el capitalismo, sin embargo, el trabajo se ve impedido por las relaciones particularistas y fragmentarias de llegar a realizarse plenamente. La emancipación, entonces, se realiza en una forma social en la que el trabajo transhistórico ha emergido abiertamente como el principio regulador de la sociedad. Esta idea, por supuesto, está ligada a la de la revolución socialista como la 'auto-realización' del proletariado. El trabajo proporciona aquí el punto de vista de la crítica del capitalismo.

Una lectura atenta de la crítica de la economía política del Marx maduro, sin embargo, pone en tela de juicio los supuestos transhistóricos de la interpretación tradicional. En los *Grundrisse*, Marx indica que sus categorías fundamentales no deben ser entendidas en términos estrictamente económicos, sino como formas de existencia social que son a la vez objetivas y subjetivas. Por otra parte –y esto es crucial– esas categorías no se deben entender como transhistóricas, sino como categorías históricamente específicas de la sociedad moderna o capitalista. Incluso categorías tales como el dinero y el trabajo, que parecen transhistóricas debido a su carácter abstracto y general, son válidas en su generalidad abstracta, según Marx, sólo para la sociedad capitalista. Si las categorías históricamente específicas del capitalismo pueden parecer válidas para todas las sociedades es a causa de su carácter peculiarmente abstracto y general.

Esto incluye la categoría de valor. En los *Grundrisse*, Marx trata explícitamente el valor como una forma de riqueza históricamente específica del capitalismo, que está constituida por el gasto directo tiempo de trabajo humano, y la distingue de la riqueza material, que se mide por la producción de bienes y es una función de una

variedad de los factores naturales y sociales, incluido el conocimiento. A la base del valor está un sistema de producción –el capitalismo– que genera la posibilidad histórica de que el valor en sí mismo pueda ser abolido y que la producción pueda organizarse sobre una base nueva, que no depende del gasto de trabajo humano directo en la producción. Pero al mismo tiempo, el valor sigue siendo la condición necesaria del capitalismo. Esta contradicción entre el potencial generado por el sistema basado en el valor y su actualización indica que, para Marx, la abolición del capitalismo implica la abolición de valor y del trabajo que crea valor. Lejos de significar la autorrealización del proletariado, la abolición del capitalismo implicaría la auto-abolición del proletariado.

El Volumen I de *El Capital* es la elaboración rigurosa de este análisis. Se inicia con la categoría de mercancía, que, aquí, no se refiere ni a los productos ya que pueden existir en muchas sociedades, ni a un escenario hipotético (e inexistente) pre-capitalista de la simple producción de mercancías. Más bien, la mercancía es tratada por Marx como una forma social históricamente específica que constituye el núcleo que define la modernidad capitalista. Es a la vez una forma estructurada de la práctica social y un principio estructurante de las acciones, las visiones del mundo y las disposiciones de las personas. Es decir, la mercancía es una forma de la subjetividad y la objetividad sociales.

En *El Capital*, Marx trató de revelar la naturaleza y la dinámica subyacente de la modernidad capitalista desde ese punto de partida. Lo que caracteriza a la forma de la mercancía de las relaciones sociales, según el análisis de Marx, es que está constituida por el trabajo. Sin embargo, esto no es sencillo. El trabajo en el capitalismo, según Marx, está marcado por un carácter dualista históricamente específico: es tanto “trabajo concreto” como “trabajo abstracto”. El “trabajo concreto” se refiere al hecho de que alguna forma de lo que consideramos actividad laboral media las interacciones de los seres humanos con la naturaleza en todas las sociedades. El “trabajo abstracto” no se refiere simplemente al trabajo concreto en general, sino que es un tipo de categoría muy diferente. Esto significa que, en el capitalismo, el trabajo también tiene una función social única que no es intrínseca a la actividad laboral como tal: media una nueva forma de interdependencia social.

Permítanme desarrollarlo: En una sociedad en la que la mercancía es la categoría básica de estructuración de la totalidad, el trabajo y sus productos no son distribuidos socialmente según las normas tradicionales o a través de las relaciones de poder y dominación, como ocurre en otras sociedades. En su lugar, el trabajo se

constituye una nueva forma de interdependencia, donde las personas no consumen lo que producen, pero donde, sin embargo, su propio trabajo o los productos del trabajo funcionan como un medio cuasi-objetivo de obtención de los productos de otros. Al servir como un medio tal, el trabajo y sus productos en efecto se adelantan a esa función por parte de relaciones sociales manifiestas; median una nueva forma de interrelación social.

Por tanto, en las obras de madurez de Marx la noción de la centralidad del trabajo en la vida social no es una proposición transhistórica. Lo que significaría que la producción material es la dimensión más esencial de la vida social en general, o incluso del capitalismo en particular. Más bien se refiere a que el trabajo constituye la forma de mediación social históricamente específica del capitalismo, que caracteriza a esa sociedad en sus rasgos fundamentales. Sobre esta base, Marx intenta fundar socialmente las características básicas de la modernidad, tales como su dinámica histórica global y su proceso de producción.

Así pues, el trabajo en el capitalismo es tanto el trabajo tal como lo entendemos transhistóricamente y en un sentido corriente, según Marx, y una actividad históricamente específica de mediación social. De ahí que sus objetivaciones sean tanto los productos del trabajo concreto como las formas objetivadas de mediación social. Esto está en el corazón del análisis de la mercancía y del capital de Marx. De acuerdo con este análisis, entonces, las relaciones sociales que caracterizan de modo más fundamental a la sociedad capitalista son muy diferentes de las relaciones sociales cualitativamente específicas y manifiestas –tales como las relaciones de parentesco o las relaciones de dominación personal o directa– que caracterizan a las sociedades no capitalistas. Aunque este último tipo de relaciones sociales siguen existiendo en el capitalismo, lo que en última instancia estructura esta sociedad es un nuevo nivel subyacente de relaciones sociales que se constituye por el trabajo. Esas relaciones tienen un carácter peculiar cuasi-objetivo y son duales –se caracterizan por la oposición de una dimensión abstracta, general y homogénea y una dimensión concreta, particular y material, que parecen ser en ambos caso “naturales”, en lugar de sociales, y que condicionan las concepciones sociales de la realidad natural.

El carácter abstracto de la mediación social que subyace al capitalismo se manifiesta también en la forma de riqueza dominante en esa sociedad. Como se señaló anteriormente, la “teoría del valor” marxiana, basada en el trabajo, ha sido con frecuencia malinterpretada como una teoría de la riqueza basada en el trabajo, una

que establece el trabajo, en todo momento y en todo lugar, como la única fuente social de la riqueza. Sin embargo, el análisis de Marx no es un análisis de la riqueza en general, no más que del trabajo en general. Analiza el valor como una forma históricamente específica de riqueza, lo que está ligado al papel único en la historia del trabajo en el capitalismo.

Así, en *El Capital*, Marx distingue explícitamente el valor respecto de la riqueza material. Relaciona entonces estas dos formas distintas de riqueza con la dualidad del trabajo en el capitalismo. La riqueza material se mide por la cantidad de productos producidos y es una función de un número de factores tales como el conocimiento, la organización social y las condiciones naturales, además del trabajo. El valor está constituido únicamente por el gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario. Es la forma dominante de la riqueza en el capitalismo. Mientras que la riqueza material, cuando es la forma dominante de la riqueza, está mediada por las relaciones sociales manifiestas, el valor es a la vez una forma de riqueza y una forma de mediación social. Esto es, se trata de una forma auto-mediada de la riqueza.

En el marco de esta interpretación, entonces, lo que fundamentalmente caracteriza al capitalismo es una especificidad histórica, la forma cuasi-objetiva de mediación social que está constituida por el trabajo, es decir, por determinadas formas de práctica social –que se vuelve casi independiente de las personas que participan en dichas prácticas.

El resultado es una nueva forma histórica de la dominación social –que somete a la gente a imperativos y constricciones estructurales, impersonales y cada vez más racionalizadas, que no pueden ser adecuadamente captadas en términos de dominación de clase, o, más en general, en términos de la dominación concreta de las agrupaciones sociales o de las agencias institucionales del Estado y/o la economía. No tiene un lugar determinado y, aunque constituida por determinadas formas de práctica social, no parece ser social en absoluto. Estoy sugiriendo que el análisis marxiano de la dominación abstracta es un análisis más riguroso y determinado de lo que Foucault intentó captar con su noción de poder en el mundo moderno. Además, su análisis revela la parcialidad de la noción de poder capilar de Foucault. La forma de dominación que Marx analiza no sólo es celular y espacial, sino procesual y temporal. Es, al mismo tiempo y en un uno, capilar y global.

Esta forma de dominación es fundamentalmente una forma temporal. El análisis marxiano de la magnitud de valor en términos del “tiempo de trabajo socialmente necesario” delinea una norma social, general y abstracta, a la que la pro-

ducción debe ajustarse. Téngase en cuenta que, en esta estructura, el marco del tiempo (por ejemplo, una hora) se constituye como una variable independiente. La cantidad de valor producido por unidad de tiempo es una función de la unidad de tiempo exclusivamente; sigue siendo el mismo independientemente de las variaciones individuales o el nivel de productividad. Es la primera determinación de la forma abstracta históricamente específica de dominación social intrínseca a las formas fundamentales de mediación social del capitalismo: es *la dominación de las personas por el tiempo*, por una forma históricamente específica de la temporalidad - tiempo abstracto newtoniano- que se constituyó históricamente con la forma de la mercancía.

Sin embargo, sería unilateral ver la temporalidad en el capitalismo sólo en términos de tiempo newtoniano, es decir, como tiempo homogéneo vacío. Una vez que el capitalismo se ha desarrollado plenamente, los aumentos continuos en la productividad sólo obtienen a corto plazo aumentos en la magnitud del valor creado por unidad de tiempo. Una vez que el incremento productivo se convierte en general, la magnitud del valor generado por unidad de tiempo vuelve a caer a su nivel base. El resultado es una especie de cinta rodante. Los niveles más altos de productividad obtienen grandes incrementos en la riqueza material, pero no aumentos proporcionales a largo plazo en el valor por unidad de tiempo. Esto, a su vez, conduce a aumentos aún mayores en la productividad. (Téngase en cuenta que esta peculiar dinámica de rotación está enraizada en la dimensión temporal de valor. Esto no puede ser completamente explicado por la forma en que es generalizado este patrón, por ejemplo, a través de la competencia del mercado.)

Sin embargo, la productividad incrementada tiene un efecto: redetermina qué se considera como una unidad de tiempo dada. Es decir, vuelve a determinar la unidad de tiempo (abstracto), empuja hacia adelante, por así decirlo. Este movimiento es un movimiento *del* tiempo. Por lo tanto, no puede ser aprehendido dentro del marco de tiempo newtoniano, sino que requiere un marco de referencia de orden superior dentro del cual se mueve el marco de tiempo newtoniano. Este movimiento del tiempo puede ser denominado *tiempo histórico*. La nueva determinación de la unidad de tiempo abstracto y constante vuelve a determinar la compulsión asociado a esa unidad. De esta manera, el movimiento del tiempo adquiere una dimensión necesaria. El tiempo abstracto y el tiempo histórico, entonces, son dialécticamente interrelacionados. Ambos se constituyen históricamente con las formas de la mercancía y el capital como estructuras de dominación.

Así pues, en el marco del análisis de Marx la dualidad inestable de la forma mercancía genera una interacción dialéctica entre valor y valor de uso que da lugar a una muy compleja dinámica histórica, no lineal, que marca la modernidad capitalista. Por un lado, esta dinámica se caracteriza por continuas *transformaciones* de la producción y, más en general, de la vida social. Por otro lado, esta dinámica histórica implica la *reconstitución* permanente de su propia condición fundamental como una característica invariable de la vida social –a saber, que el valor es reconstituido y, por lo tanto, que la mediación social en última instancia sigue siendo efectuada por el trabajo y que el trabajo vivo sigue siendo un elemento esencial del proceso de producción (considerado en términos de la sociedad como un todo), independientemente del nivel de productividad. La dinámica histórica del capitalismo genera sin cesar lo “nuevo”, al mismo tiempo que regenera lo “mismo”. Genera a la vez la posibilidad de una nueva organización del trabajo y de la vida social y, sin embargo, al mismo tiempo, impide esa posibilidad sea realizada.

La dinámica generada por la dialéctica de estas temporalidades se encuentra en el corazón de la categoría de capital, que Marx presenta inicialmente como valor que se auto-valoriza. Así pues, para Marx, el capital es una categoría de movimiento, es valor en movimiento. No tiene forma ni encarnación material fijas, sino que aparece como momentos diferentes de su trayectoria en espiral en la forma del dinero y en de las mercancías.

Cabe destacar que, en la introducción de la categoría de capital, Marx la describe con el mismo lenguaje que utiliza Hegel en la *Fenomenología* con referencia a *Geist* –la sustancia con auto-movimiento que es el sujeto de su propio proceso. De este modo, Marx sugiere que, de hecho, existe un sujeto histórico en el sentido hegeliano en el capitalismo: la noción hegeliana de la historia como un despliegue dialéctico de un sujeto es válida, pero sólo para la modernidad capitalista. Por otra parte –y esto es de vital importancia– Marx no identifica este sujeto con el proletariado (como hace Lukács) o incluso con la humanidad. En su lugar, lo identifica con el capital, una estructura dinámica de dominación abstracta que, aunque constituida por seres humanos, se hace independiente de su voluntad.

Así pues, la crítica madura de Marx a Hegel ya no supone una inversión antropológica de la dialéctica idealista de este último. Más bien, es la “justificación” materialista de esa dialéctica. Marx sostiene implícitamente que el “núcleo racional” de la dialéctica de Hegel es precisamente su carácter idealista. Es una expresión de un modo de dominación constituido por relaciones alienadas –es decir,



relaciones que adquieren una existencia cuasi-independiente frente a los individuos, que ejercen una forma de coacción sobre ellos y que, debido a su peculiar carácter dualista, son de carácter dialéctico.

Así pues, en su teoría madura, Marx no postula un meta-sujeto histórico, como el proletariado, que consiguientemente se realiza a sí mismo en una sociedad futura, sino que proporciona la base para una crítica de esta noción. Esto implica una posición muy diferente a la de teóricos como Lukács, para quien la totalidad social constituida por el trabajo proporciona *el punto de vista* de la crítica del capitalismo, y ha de realizarse en el socialismo. En *El Capital*, la totalidad y el trabajo que la constituye se han convertido en los *objetos* de la crítica. El Sujeto histórico es la estructura alienada de la mediación social que está en el corazón de la formación capitalista. Las contradicciones del capital apuntan a la abolición del Sujeto, no a su realización.

Es significativo a este respecto que, cuando Marx desarrolla la categoría de capital, cambia su relación con los productores inmediatos. Inicialmente, el capital no es más que una expresión alienada del trabajo de los trabajadores colectivos. Sin embargo, con la “subsunción real” del trabajo y la creciente importancia de la ciencia y la tecnología en la producción, el capital va dejando de ser la forma mistificada del poder que “realmente” es la de los trabajadores. Al contrario, las fuerzas sociales productivas apropiadas por el capital se vuelven cada vez más fuerzas productivas socialmente generales, que ya no pueden ser entendidas como aquellas de los productores inmediatos. Esta acumulación de conocimiento social general convierte el valor y, por lo tanto, el trabajo proletario, cada vez más en algo anacrónico y, al mismo tiempo, la dialéctica de valor y valor de uso reconstituye el valor y la necesidad de este tipo de trabajo.

Como acotación al margen, cabe señalar que, fundando el carácter contradictorio de la formación social en las formas dualistas expresadas por las categorías de la mercancía y el capital, Marx insinúa que la contradicción social estructural es específica del capitalismo. La idea de que la realidad o las relaciones sociales en general son esencialmente contradictorias y dialécticas parece ser, a la luz de este análisis, una idea que sólo puede ser asumida metafísicamente, no explicada.

Una implicación de este análisis es que el capital no existe como un todo unitario, y que la noción marxista de contradicción dialéctica entre “fuerzas” y “relaciones” de la producción es intrínseca al capital, una función de sus dos dimensiones. Como una totalidad contradictoria, el capital es generador de la dinámica

histórica compleja que comencé a esbozar, una dinámica que apunta a la posibilidad de su propia superación. La contradicción que permite otra forma de vida también permite la posibilidad de imaginar otra forma de vida. Es decir, la teoría fundamenta su propia posibilidad por medio de las mismas categorías con las que capta su objeto —y exige de todos los intentos de la teoría crítica que sea capaz de dar cuenta de su propia posibilidad.

La comprensión de la compleja dinámica del capitalismo que he esbozado permite un análisis crítico y social (antes que tecnológico) de la trayectoria del crecimiento y la estructura de la producción en la sociedad moderna. En Marx, el concepto clave de plusvalía no sólo indica, como harían las interpretaciones tradicionales, que la plusvalía es producida por la clase trabajadora, sino que demuestra que el capitalismo se caracteriza por una forma determinada de “crecimiento” desbocado. En este marco, el problema del crecimiento en el capitalismo no es sólo que sea propenso a las crisis, como a menudo se ha destacado en los enfoques marxistas tradicionales. Más bien es problemática la forma de crecimiento misma, que implica la destrucción acelerada del medio ambiente natural. De acuerdo con este enfoque, la trayectoria de crecimiento sería diferente si el objetivo último de la producción fuese el incremento de la riqueza material y no de la plusvalía.

Este enfoque también proporciona la base para un análisis crítico de la estructura del trabajo socialmente constituido y la naturaleza de la producción en el capitalismo. Indica que el proceso industrial de producción no debe ser entendido como un proceso técnico que, aunque cada vez más socializado, es utilizado por los capitalistas privados para sus propias necesidades. Más bien, el enfoque que estoy esbozando comprende ese proceso como intrínsecamente capitalista. La presión del capital a aumentar continuamente la productividad da lugar a un aparato productivo de sofisticación tecnológica considerable que vuelve la producción de la riqueza material esencialmente independiente del gasto directo del tiempo de trabajo humano. Esto, a su vez, abre la posibilidad de reducciones a gran escala y socialmente generales en el tiempo de trabajo, así como de cambios fundamentales en la naturaleza y la organización social del trabajo. Sin embargo, estas posibilidades no se realizan en el capitalismo. En lugar de eso el valor, que está constituido por el gasto directo del tiempo de trabajo humano, es restablecido como el fundamento del sistema. Por consiguiente, aunque hay un desplazamiento creciente hacia fuera del trabajo manual, el desarrollo de la producción tecnológicamente sofisticada no libera a la mayoría de la gente de trabajo fragmentado y repetitivo.

Del mismo modo, el tiempo de trabajo no se reduce a un nivel social general, sino que se distribuye desigualmente, incluso de manera creciente para la mayoría. Por un lado, las capacidades de la especie constituidas históricamente en la forma del capital abren la posibilidad histórica de futuro –una forma de producción social que ya no se basa en el gasto de trabajo humano directo en la producción, es decir, en el trabajo de una clase. Por otro lado, la necesidad del presente es reconstituida constantemente.

Así pues, de acuerdo con la reinterpretación que he descrito, la teoría de Marx va mucho más allá de la crítica tradicional del mercado y la propiedad privada. No es sólo una crítica de la explotación y la distribución desigual de la riqueza y el poder. Más bien interpreta la sociedad moderna industrial misma como capitalista, y analiza críticamente el capitalismo sobre todo en términos de estructuras abstractas de la dominación, de aumento de la fragmentación del trabajo y la existencia individual, así como de la lógica ciega del desarrollo descontrolado. Trata a la clase obrera como un elemento básico del capitalismo, más que como la encarnación de su negación, e implícitamente conceptualiza el socialismo en términos de la posible supresión del proletariado y de la organización de la producción basada en el trabajo del proletariado, así como de la dinámica sistémica de las coacciones abstractas constituidas por el trabajo en cuanto actividad socialmente mediadora.

Este enfoque reconceptualiza la sociedad postcapitalista en términos de la superación del proletariado y del trabajo que éste realiza –es decir, en términos de una transformación de la estructura general del trabajo y del tiempo. En cierto sentido, se diferencia tanto de la noción marxista tradicional de la realización del proletariado como del modo capitalista de “abolir” las clases trabajadoras mediante la creación de una infraclase en el marco de la distribución desigual del trabajo y del tiempo a nivel nacional y mundial. La posibilidad de un futuro en el que el excedente de producción ya no tenga que basarse en el trabajo de una clase oprimida es, al mismo tiempo, la posibilidad de una evolución desastrosa en la que la superfluidad creciente de trabajo se exprese como la superfluidad creciente de las personas.

Al alejar el foco de la crítica de una preocupación exclusiva por el mercado y la propiedad privada, este enfoque podría proporcionar la base para una teoría crítica de los llamados países “socialistas realmente existentes” como formas alternativas (y fracasadas) de acumulación de capital, más que como formas sociales que representaban la negación histórica del capital, aunque sea de forma imperfecta.

No he tenido tiempo de desarrollar la noción de que las categorías no deben interpretarse como meramente económicas, sino, en términos de Marx, como *Dasein-formen* (formas de existencia), *Existenzbestimmungen* (determinaciones existenciales) –lo que indica que han de entenderse también como categorías culturales que implican determinadas visiones del mundo y determinados conceptos de la personalidad, por ejemplo. Sin embargo, me gustaría sugerir que, al relacionar la superación de capital con la superación del trabajo proletario, esta interpretación podría comenzar a acercarse a la aparición histórica de autocomprensiones y subjetividades post-proletarias. Se abre la posibilidad de una teoría que puede reflejar la historia de los nuevos movimientos sociales de las últimas décadas y las diferentes visiones del mundo históricamente constituidas que encarnan y expresan. También podría ser capaz de acercarse al aumento global de las formas de “fundamentalismo” como formas populistas fetichizadas de oposición a los efectos diferenciales del capitalismo neoliberal global.

#### IV.

Si se considera retrospectivamente, se ha hecho evidente que la configuración social/política/económica/cultural de la hegemonía del capital ha variado históricamente –desde el mercantilismo, a través del capitalismo liberal del siglo XIX y el capitalismo fordista centrado en el Estado del siglo XX, hasta el capitalismo global neo-liberal contemporáneo. Cada configuración ha suscitado una serie de críticas penetrantes –de la explotación y el crecimiento desigual, injusto, por ejemplo, o de los modos tecnocráticos y burocráticos de dominación.

Cada una de estas críticas, sin embargo, es incompleta. Como vemos ahora, el capitalismo no puede identificarse completamente con cualquiera de sus configuraciones históricas.

He tratado de diferenciar entre los enfoques que, de forma más o menos sofisticada, en última instancia son críticas a una configuración histórica del capital y un enfoque que permite una comprensión del capital como el núcleo de la formación social, separable de las distintas configuraciones superficiales.

La distinción entre el capital como el núcleo de la formación social y las configuraciones históricamente específicas del capitalismo se ha vuelto cada vez más importante. Confundir ambas cosas ha dado lugar a falsas interpretaciones de importancia. Recordemos la afirmación de Marx de que la próxima revolución social

deberá sacar su poesía del futuro, a diferencia de otras revoluciones anteriores que, centradas en el pasado, no reconocieron el contenido histórico propio. En este sentido, el marxismo tradicional se colocó de espaldas a un futuro que no entendía. En lugar de apuntar a la superación del capitalismo, al centrarse en la propiedad privada y el mercado, incurrió en una malinterpretación que confundía el capital con su configuración específica en el siglo XIX. Por consiguiente, implícitamente afirmaba la nueva configuración estatocéntrica que surgió de la crisis del capitalismo liberal.

Más recientemente, la afirmación no intencional de una nueva configuración del capitalismo puede observarse en el giro anti-hegeliano hacia Nietzsche característico de gran parte del pensamiento posestructuralista desde los tempranos años 1970. Tal pensamiento, sin duda, vuelve la espalda a un futuro que no comprende adecuadamente. Al rechazar el tipo de orden estatocéntrico implícitamente afirmado por el marxismo tradicional, lo hizo de una manera que era incapaz de comprender críticamente el orden global neoliberal que ha superado el capitalismo estatocéntrico, en el Este y en el Oeste.

Así pues, las transformaciones históricas del siglo pasado no sólo han puesto de manifiesto las debilidades de gran parte del marxismo tradicional, así como de las diversas formas de post-marxismo crítico, sino que sugieren también la importancia central de la crítica del capitalismo para una teoría crítica hoy.

Al tratar de repensar la concepción de Marx del capital como el núcleo esencial de la formación social, he tratado de contribuir a la reconstitución de una crítica sólida del capitalismo actual que, liberada de las ataduras conceptuales de los enfoques que identifican al capitalismo con una de sus configuraciones históricas, podría ser adecuada para nuestro universo social.

*Traducción del inglés de José Antonio Zamora y Jordi Maiso*

# LA PESADILLA DEL MARXISMO TRADICIONAL. LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL GIRO FALLIDO DEL CAPITALISMO POST-LIBERAL (1914-1970)

*The Nightmare of Traditional Marxism. The Frankfurt School  
and the Failed Turn of Post-liberal Capitalism (1914-1970)*

CLÉMENT HOMMS\*

[clementhoms@orange.fr](mailto:clementhoms@orange.fr)

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2016

## RESUMEN

Este artículo analiza la relación de la primera generación de la Teoría Crítica con el marxismo en el marco de la transición de un capitalismo liberal a un capitalismo post-liberal. Se subraya el peso de las tesis de Friedrich Pollock sobre el capitalismo de Estado y sobre la automatización de la producción en los desarrollos teóricos de las figuras más representativas: Horkheimer, Adorno y Marcuse. Lejos de superar los planteamientos del marxismo tradicional a la luz de los cambios en el sistema capitalista, dichos teóricos quedarían atrapados en sus contradicciones. Estas contradicciones y las insuficiencias de la teoría crítica son analizadas desde la perspectiva de la crítica del valor.

*Palabras clave:* Marxismo, Escuela de Frankfurt, Teoría Crítica, Crítica del valor, Técnica, Capitalismo post-liberal.

## ABSTRACT

This paper analyzes how the first generation of Critical Theory approached Marxism in the context of the transition from liberal to post-liberal capitalism. It further focuses on the influence of Friedrich Pollock's theses on state capitalism and the automation of production in the theoretical work of Horkheimer, Adorno and Marcuse. The analysis reveals that, far from overcoming the approaches of traditional Marxism in the light of the historical changes in capitalism, these theorists remain trapped in its contradictions. These contradictions and the insufficiencies of critical theory are analyzed from the perspective of the critique of value.

---

\* Autor y ensayista francés.

*Key words:* Marxism, Frankfurt School, Critical Theory, Critique of Value, Technique, Post-liberal Capitalism.

“La idea según la cual el capitalismo dejó atrás la desregularización de los mercados para dar paso, gracias al papel activo del Estado, a una autorregulación consciente, ha gozado de gran popularidad en el corazón de la izquierda. No obstante, esta visión carece por completo de fundamento. Según Marx, una de las características propias del capitalismo es la de funcionar como un “sujeto automático”, por lo que no cabe esperar que este comportamiento se haya reducido a una fase histórica determinada. Los *procesos fundamentales* determinantes para el desarrollo capitalista, se han desarrollado siempre a espaldas de la sociedad y sin su control. La idea según la cual el sistema capitalista puede ser capaz de autorregularse, adquirió credibilidad precisamente en la época del milagro económico. Esto fue debido, principalmente, a un cambio real y central que permitió la puesta en marcha de un programa keynesiano, que con toda certeza no afectaba nada más que a un segmento muy particular del sistema económico, pero que fue lo suficientemente importante como para generalizarse a todo el conjunto de la estructura capitalista.”<sup>1</sup>

Ernst Lohoff y Norbert Trenkle

## INTRODUCCIÓN

Desde los años 20, y sobre todo durante el decenio posterior a la crisis de 1929, muchos contemporáneos percibieron en las transformaciones sociales que observaban, una ruptura con el capitalismo liberal del siglo XIX, e incluso con el capitalismo en sí mismo. El mundo social se hacía pedazos y cambiaba de rostro: recrudescimiento dentro del proceso de producción de una *economía de guerra total* durante

---

<sup>1</sup> Ernst LOHOFF y Norbert TRENKLE, *La Grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et de la dette de l'État ne sont pas les causes de la crise*, (trad. al francés de Paul Braun y Vincent Roulet), Fécamp: Post-éditions, 2014, pág. 216s.

los conflictos mundiales y nuevas organizaciones fayolistas<sup>2</sup>, tayloristas y posteriormente fordistas del trabajo, mientras que una creciente automatización activaba cada vez más el aparato productivo tras la Segunda Guerra Mundial. En el Este la hipertrofia de la estructura estatal tomaba la forma del “Gran Giro” que Stalin había iniciado en 1929 (planificación y colectivización) y, en Occidente, tras el abandono del “Estado velador”<sup>3</sup> del antiguo liberalismo con el New Deal y el keynesianismo iniciado en los años 30 y a continuación con el estado de bienestar organizado a partir de 1943 por el Plan Beveridge en el Reino Unido, así como en todos los demás países occidentales al final de la guerra, la planificación se convertiría en un vehículo clave para la reconstrucción de una Europa devastada. Una vez superada la crisis de mutación que tuvo lugar entre 1929 y 1945 en la sacudida brutal de la gran depresión, los estados totalitarios y la guerra, las contradicciones objetivas del viejo capitalismo liberal existente hasta ese momento parecían estar superadas, controladas y transformadas. Todavía más, de la matriz de la sociedad capitalista en mutación parecía estar naciendo una nueva sociedad.

Este sentimiento también fue compartido por los actores políticos contemporáneos. Así lo vemos en el mensaje anual pronunciado por Roosevelt en el Congreso, en el año 1935. El presidente norteamericano animaba a los estadounidenses a “abandonar aquella concepción de la adquisición de riquezas que, a través de la acumulación excesiva de beneficios, crea un poder privado que carece por completo de sentido”<sup>4</sup>. Las corrientes más planificadoras de su administración insistieron en que “no se podía seguir confiando en la libre competencia para salvaguardar los intereses de determinados grupos sociales”. A partir de ese momento “la estabilidad residiría en la fusión de las empresas y en la cooperación bajo el *control federal*”<sup>5</sup>. Al otro lado del Atlántico, Adolf Hitler, en el memorándum secre-

---

<sup>2</sup> El fayolismo es una teoría de la gestión y de la organización de la empresa, desarrollada a finales del siglo XIX por el francés Henri Fayol (1841-1925). Sus postulados tuvieron gran éxito entre los ingenieros y directivos de empresas después de la publicación de su obra *La administración industrial y general*, publicada en 1916.

<sup>3</sup> Ernst LOHOFF y Norbert TRENKLE, *La Grande dévalorisation.*, op. cit., pág. 189. A finales del siglo XIX, el “Estado velador” (*Etat-veilleur de nuit*) liberal comenzó a transformarse y a conocer una mayor participación del Estado en la economía, sobre todo en la asunción de *los gastos incidentales* para la producción de riqueza capitalista (principalmente en el dominio del sistema educativo y de las infraestructuras del transporte).

<sup>4</sup> Citado por David HARVEY en *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris: Les prairies ordinaires, 2014, pág. 257.

<sup>5</sup> Arthur SCHLESINGER, *L'Ère de Roosevelt : la crise de l'ordre ancien 1919-1933*, vol. 1, Denoël, 1971 (1re éd. 1956), cursiva de C.H.



to que dio forma al Plan Cuatrienal de 1936 sobre el rearme, apuntaba a que “la nación no vive para la economía [...]. La economía, los dirigentes y las teorías económicas deben ponerse *al servicio* del combate para la afirmación de nuestra nación”<sup>6</sup>. En 1933, Henri de Man logró que el partido obrero belga y después la CGT adoptaran las ideas de la “planificación” que inspiraron la mayor parte de los planes de intervención económica en Europa Occidental, antes y después de la guerra: “el Plan, solo el plan y nada más que el plan”. Esa fue la consigna de los social-demócratas belgas. La intervención del Estado, de manera aún más vigorosa todavía que la propuesta keynesiana, debía ser directa y con capacidad para dividir a la economía en tres sectores: un sector público nacionalizado, un sector controlado por el Estado y un tercer sector “libre”.<sup>7</sup>

Del lado de los intelectuales y teóricos, observadores de un mundo en el que ellos no tenían mucha influencia, cada uno buscaba proponer un nuevo marco, más o menos teórico, para analizar los cambios producidos. En sus análisis, a pesar de la diversidad de puntos de vista, puede apreciarse claramente un sentimiento común. Para el historiador y economista austriaco Karl Polanyi, “la civilización del siglo XIX se había derrumbado” en los años 20-30, dando paso a una “Gran transformación”<sup>8</sup> de la que él mismo podía defender muchos rasgos; para Horkheimer (igual que para Adorno o Marcuse), esos mismos años significaron que “un período con una *estructura social propia* ocupaba el lugar de la economía libre”<sup>9</sup>. El capitalismo liberal y monopolístico cedía su sitio al capitalismo de Estado, también llamado “Estado autoritario”; en el año 1940, al otro lado del Atlántico, en clara oposición al esquema del alumbramiento automático de la sociedad socialista a partir de la sociedad capitalista, el teórico marxista estadounidense James Burnham tiene la impresión de vivir “un período de transición muy rápida entre dos tipos de sociedad”<sup>10</sup>. En su opinión, “el capitalismo ha desaparecido completamente en un

<sup>6</sup> Citado por Ian KERSHAW, *¿Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation* Gallimard, Paris, 1997, pág. 114, cursiva de C.H.

<sup>7</sup> Ver Georges LEFRANC, “Le courant *planiste* de 1933 à 1936”, en *Le Mouvement social*, n°54, 1966 y Jacques AMOYAL, “Les origines sociales et syndicalistes de la planification en France”, en *Le Mouvement social*, n°87, 1974.

<sup>8</sup> Para una crítica del pensamiento de Karl Polanyi, cf. Clément HOMS, “Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi”, en *Sortir de l'économie*, n° 4, 2012, disponible en <http://sortirdeleconomie.ouvaton.org>.

<sup>9</sup> Max HORKHEIMER, “L'État autoritaire” (1940), en *Théorie critique*, Payot, 1978, pág. 330. Existe otra traducción de este texto realizada por Claude Orsini y publicada en el n.º 28-29 de la revista *Études de marxologie*, junio-julio de 1991, que no hemos podido consultar.

<sup>10</sup> James BURNHAM, *L'ère des organisateurs*, Paris: Calmann-Lévy, 1947, pág. 9.

número cada vez mayor de países. Está en retroceso en todas partes en tanto que sistema social, bien porque ha sido suprimido radicalmente o bien por las importantes transformaciones internas a las que ha sido sometido”<sup>11</sup>. Burnham elabora la teoría de la “Revolución gerencial” y pronostica que “la sociedad capitalista se verá sustituida por la ‘sociedad gerencial’ y que, de hecho, la transición entre la sociedad capitalista y la sociedad gerencial ya se está realizando”; George Bataille, por su parte, veía en 1949 en el Plan Marshall “una profunda negación del capitalismo” y por lo tanto una “transición repentina de un mundo a otro, de la primacía de los intereses aislados a la del interés general”<sup>12</sup>. Su compatriota Jacques Ellul, en 1954, sacó conclusiones definitivas sobre estas transformaciones, apuntando que a partir de ese momento “criticar al capitalismo no tenía mucho sentido, ya que *no es él quien crea el mundo, es la máquina*”<sup>13</sup>. A través de la técnica, la política

<sup>11</sup> Ibid., prólogo, pág. XXIII.

<sup>12</sup> George BATAILLE, *La part maudite*, París: Minuit, 1967 (1949), pág. 239, 232. Bataille piensa que es la acción subversiva y agresiva del proletariado mundial y de la URSS la que determina la política norteamericana, que, si los Estados Unidos quieren evitar la revolución mundial, no tiene otra opción más que realizar un vasto plan Marshall para elevar el nivel de vida del mundo, lo que impulsaría, “más allá de los cambios producidos con el reparto de la riqueza, un cambio más profundo de las estructuras” (pág. 241). Bataille, termina por ver en el plan Marshall la condición de posibilidad que va a permitir en el futuro un mundo en el que el crecimiento “se alcance mediante el gasto” (pág. 248). “Sin pretenderlo, Truman, estaría preparado hoy una apoteosis definitiva (y secreta)” hacia la superación del capitalismo (pág. 249). El autor continúa afirmando: “De esta forma comienza [en Europa], un desplazamiento hacia una estructura similar a la de la URSS y hacia una economía relativamente estatal. Los Estados Unidos se debaten en contradicciones irresolubles. Defienden la libre empresa, pero se desarrollan dando importancia al Estado. Sólo están haciendo su camino, tan lentamente como pueden, hacia el punto hacia el que la URSS se ha precipitado”. George BATAILLE, *ibid.*, pág. 242.

<sup>13</sup> Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, París: Armand Colin, 1954, pág. 3. J.-L. Loubet Del Bayle subraya que Ellul permaneció muy marcado por la definición de la técnica propuesta por el grupo *Orden Nuevo*. Ellul definió la técnica, efectivamente, como “la preocupación por investigar con el método más eficaz”. En *La revolución necesaria* (París, 1933), Arnaud Dandieu y Robert Aron, los dos principales intelectuales del *Orden Nuevo*, ya habían escrito que la técnica, definida como “un esfuerzo real de reflexión y de imaginación para poner en marcha una economía de fuerzas”, “es el distintivo del mundo del hombre en tanto que hombre” (Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, “Aux origines de la pensée de J. Ellul ? Technique et société dans la réflexion personaliste de los años 30”, en Patrick TROUDE-CHASTENET (dir.), *Sur Jacques Ellul: un penseur de notre temps*, Bordeaux-le-Bouscat: l'Esprit du Temps, 1994, pág. 201). Del mismo modo que ocurrirá en Ellul, la técnica moderna se comprende entonces de forma ahistórica y descontextualizada, como un simple producto del pensamiento, el resultado de un proceso espiritual profunda y fundamentalmente humano, y no como mediado por formas sociales, es decir, como una relación social históricamente específica que se inscribe en el dinamismo de las formas sociales capitalistas (en el seno de la co-determinación recíproca entre las dos dimensiones del trabajo, que Postone recoge en la categoría de “efecto noria”). El concepto utilizado por el *Orden Nuevo* y Ellul es una fantástica retroproyección sobre las sociedades no capitalistas del trabajo (del que Ellul solo denuncia el culto y la ideología) y de la técnica capitalistas, que ellos ontologizan como parte de un hipotético metabolismo

prevalece sobre la economía, pues “el soberano aleccionado sobre las técnicas económicas determina la economía en mayor medida que esta modela al Estado”<sup>14</sup>. En el extremo opuesto de estos planteamientos interpretativos, encontramos en Alemania, a Axel Honneth, representante del teoreticismo burgués, que cerró este ciclo interpretativo a principios de los años 80, argumentando que “las sociedades contemporáneas no pueden aprender nada de la crítica a la economía política” ...

Podríamos multiplicar los ejemplos de este sentimiento de transformación del capitalismo liberal en otra realidad social, que a veces incluso pudiera parecer diferente al propio capitalismo. Una nueva teoría, con herramientas teóricas innovadoras, como ya ocurrió entre 1914 y 1975<sup>15</sup>, era necesaria para entender mejor esta

---

del hombre y la naturaleza. Ellul sigue la estela de estos dos autores y de su filosofía de la historia tecnocéntrica, que reinterpretaba las transformaciones sociales y “la historia de Europa y Occidente a través de una dialéctica de los cambios materiales y espirituales vinculados especialmente con los cambios en la técnica” (ibid., p. 31). Una técnica entendida siempre “con su doble naturaleza de fenómeno espiritual por sus orígenes y de fenómeno material por sus consecuencias inmediatas en términos ‘de economía de energía’” (ibid., p. 32). Ellul piensa, pues, que hay que distinguir antes 1930 el “capitalismo” como categoría dentro de Occidente y, después de 1930, la “técnica” como categoría que puede englobar los bloques del Este y del Oeste. Porque, para él, el sistema del bloque del Este no forma parte del capitalismo y, en Occidente, donde la búsqueda autonomizada de una “economía de fuerzas” (la eficacia, la racionalización, etc.) parece haber sustituido a la búsqueda del beneficio, desde su punto de vista la categoría “capitalismo” no sirve para nada. El concepto de “técnica” permite captar de manera conjunta el capitalismo burocrático y el capitalismo occidental, que encuentran las mismas soluciones tecnológicas debido a la dinámica inmanente de las formas sociales capitalistas, dinámica a la que Ellul es incapaz de referirse. Ellul no ve que el desarrollo tecnológico –frente Ellul, que habla de “técnica”, es mejor hablar de “tecnología”– y el capitalismo (incluida su forma de “socialismo realmente existente”) están totalmente imbricados: la tecnología necesita determinadas condiciones sociales (personas desarraigadas, por ejemplo) y el plusvalor solo puede obtenerse gracias al crecimiento del uso de la tecnología en el sistema de producción, a expensas del uso decreciente de la fuerza de trabajo. Esta disminución permite al capitalista individual bajar los precios de sus mercancías y ganar momentáneamente espacios de mercado. La lectura de Marx que Ellul hace en sus cursos le impide superar el marxismo tradicional y alcanzar el nivel de la lógica argumentativa más profunda del “Marx esotérico” (R. Kurz), el Marx de la crítica de las categorías/formas sociales básicas del capitalismo. Es por ello que no termina de comprender, por ejemplo, los conceptos de “plusvalor relativo” o de “subsunción real”.

<sup>14</sup> Jacques ELLUL, *L'illusion politique*, Paris: La Table Ronde, 2004 (1965), pág. 32. Para un punto de vista crítico sobre Ellul, especialmente sobre esta cuestión controvertida de “la autonomía de la técnica”, cf. Serge LATOUCHE, *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*, Paris: Le passager clandestin, 2013, págs. 30-50.

<sup>15</sup> A decir verdad, este intervalo es bastante artificial y sólo busca evocar una periodización que continúa sin estar clara. La fecha de 1914 corresponde más bien a *la economía de guerra* que por otra parte fue puesta en práctica sólo a partir de 1915 en los Estados beligerantes. Sin embargo, la misma secuencia de interpretación teórica podría remontarse a la interpretación de la salida de la crisis del capitalismo mundial (1870-1893). Así como ocurre en la generación de teóricos que intentó comprender el después de 1929, a partir de los años 1890 y durante la década siguiente y hasta 1914 se encuentran formulaciones y debates próximos a ciertos aspectos de la post-crisis de 1929. A finales del siglo XIX, las interpretaciones y las consecuencias en el campo teórico de la salida de

realidad. Poco importa si se piensa que el marxismo no ha permitido en absoluto

crisis fueron diversas. 1. En el campo de la economía política burguesa el principal producto de la crisis fue el triunfo del marginalismo –con la teoría subjetiva del valor y su teoría del equilibrio general– puesto en práctica por la economía política clásica; 2. Por otra parte, la década 1890 vio aparecer repentinamente el término de “imperialismo” en el centro de las interpretaciones post-crisis (cf. Eric HOBBSBAWN, *L'ère des empires. 1875-1914*, Paris: Hachette, 2004, págs. 83-84). “En estos 15 o 20 últimos años, observaba Lenin, sobre todo desde las guerras hispanoamericanas (1898) y anglo-bóer (1899-1902), la literatura, y también la política, del Viejo y el Nuevo Mundo se fija cada vez más frecuentemente en la noción de “imperialismo” para caracterizar la época que vivimos” (Vladimir Ilich LENIN, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris: Éditions sociales, 1975, pág. 17). El libro del economista inglés liberal John A. HOBSON, *Imperialism: A Study* (New York: James Pott & Co., 1902) hizo época insistiendo en el nuevo papel del Estado. Todos los contemporáneos vivían una segunda colonización que es la única a la que puede establecerse en el seno de las formas y la dinámica del capitalismo. Mientras que, al término de la primera colonización en 1800, Europa solo poseía el 35 % de la superficie del globo, el viejo continente controlaba el 84 % en 1914 (Geoffrey PARKER, *La révolution militaire*, Paris: Gallimard, 1993, pág. 147). 3. En el campo de la socialdemocracia europea también la post-crisis sacudió el campo teórico. La salida de crisis en 1893 no solo implicará la fuerte conmoción del revisionismo sino también el surgimiento en el corazón de los debates de los tres conceptos de “monopolio”, “capital financiero” e “imperialismo”. Sabemos que la socialdemocracia se apodera entre 1900-1914 el término “imperialismo” para teorizar sobre las características de una nueva fase del capitalismo distinguiéndose de las teorías imperialistas burguesas del poder: el fenómeno imperialista fue así el centro de las reflexiones de Lenin (*El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1916), por supuesto de Rosa Luxemburg en su teoría de la crisis de realización del plusvalor y hasta de Georg Lukacs, que todavía hablaba en 1919 de “fase final imperialista del capitalismo” (en *Histoire et conscience de classe*, Paris: Ed. de Minuit, 1960, pág. 261). Junto a las tesis revisionistas, la interpretación de la salida de la crisis de 1893 también conduce a las tesis “neo-armonicistas” como las de Karl Kautsky, Rudolf Hilferding y Otto Bauer (ver su polémica con Henryk Grossmann), que ya pensaban que la acción del Estado podía eliminar las crisis económicas, crisis que interpretaban como la consecuencia de un desequilibrio entre diferentes industrias y sectores de la producción. El subtítulo del libro de Hilferding *El capital financiero* (1910) era “la fase más reciente del desarrollo del capitalismo” (hacemos notar por otra parte que, en su crítica de la Escuela de Fráncfort, Jean-Marie Vincent atribuirá de un modo un tanto severo y un poco injusto a Adorno y Horkheimer una mera repetición de las tesis de Hilferding). Para Lenin, “el antiguo capitalismo tiene los días contados. El nuevo constituye una transición” (op. cit., pág. 66), “se puede establecer con bastante precisión el momento en que el nuevo capitalismo definitivamente sustituyó al antiguo: es a principios del siglo XX” (ibid., pág. 26), “el capitalismo se transformó en imperialismo” (pág. 28), “el siglo XX marca el cambio donde el antiguo capitalismo abre paso al nuevo, donde la dominación del capital financiero sustituye la dominación del capital en general” (pág. 67). “El imperialismo es el capitalismo llegado a un punto de desarrollo en el que se ha afianzado la dominación de los monopolios y del capital financiero, donde la exportación de los capitales ha adquirido preponderancia, donde ha comenzado un reparto del mundo entre los trusts internacionales y se ha concluido el reparto de todo el territorio mundial entre los países capitalistas más grandes” (ibid., pág. 131; Lenin replica en las págs. 132-142 a la polémica de Kautsky con esta definición del imperialismo). En las teorizaciones “neo-armonicistas” del período anterior a la guerra, las tesis de Eduard Bernstein fueron refutadas afirmando finalmente que no había teoría del colapso en Marx. Se puede consultar sobre estas cuestiones el artículo de Karl Korsch que presenta numerosos aspectos de los debates marxistas de estos años. Estas premisas sentadas en los años 1890-1914 de la secuencia teórica de 1914-1975, que se desplegó sobre todo a partir de los años 1920, están vinculadas a un primer aumento de los gastos públicos y a un abandono de ciertos aspectos del Estado liberal “velador” a finales del siglo XIX. El Estado empezó a asumir grandes sectores del coste inducido (gastos incidentales) por la segunda revolución industrial a finales del siglo XX.

comprender el período precedente o si se le reconoce haber sido adecuado para pensar la sociedad burguesa del siglo XIX. Las mutaciones contemporáneas que demuestran el supuesto economicismo de la teoría de Marx habrían hecho necesario abandonar la antigua crítica de la economía política marxista o bien revisarla y completarla mediante otros enfoques, abordando otras metodologías y objetivos para adecuarla a las transformaciones observadas. De esta forma, apareció un crisol de campos semánticos con nuevas teorizaciones y nuevos conceptos, que intentaron explicar y categorizar la naturaleza profunda de la nueva sociedad. Así se acuñaron los conceptos de: “capitalismo colectivo” de tipo monopolista (Hilferding), de “racionalización” y de “poder carismático” (Weber), de “crisis de civilización” (Freud), de “Gran mutación” hacia la “organización total” por medio de “estructuras de organización” (Charbonneau), de “Estado autoritario” y de “razón instrumental” (Horkheimer y Adorno), de “Gran transformación” (Polany), de “sistema técnico” (Ellul), de “sociedad unidimensional” (Marcuse). Sin olvidar los de “economía de guerra”, “sociedad gerencial” (Burnham), “Molussie” (Anders), “sociedad industrial” (Aron), “megamáquina” (Munford), “Estado-providencia” y los “sistemas totalitarios” (Arendt), “capitalismo burocrático” (Castoriadis), “capitalismo monopolístico” (Baran y Sweezy), “monopolio radical” (Illich) o “tecnoburocracia” (ciertos medios anarquistas, durante los años 70), “sociedad programada” (Touraine), etc. Para muchos autores, desde los liberales a los marxistas, el punto en común de este campo conceptual interpretativo producido entre 1914 y 1975 fue la idea fundamental de que *la política en forma de intervencionismo estatal y expandida al fenómeno burocrático, incluso a la técnica –o al menos al aparato organizativo e instrumental del que pocos eran conscientes–, podría ser ahora, a raíz de la superación del Mercado, el principio más profundo de la estructuración de la sociedad moderna*<sup>16</sup>. Se trató de la idea de una

<sup>16</sup> El historiador británico Ian Kershaw habla en 1985 a propósito de la Alemania nacionalsocialista de la naturaleza “policrática” de un “cártel de poder”, cuyas relaciones entre sus componentes (bloque nazi, gran empresariado, militares) habrían evolucionado en los últimos años de la guerra. De totalmente interdependientes en 1933, las relaciones entre estos componentes habrían abocado a una nueva configuración, a una “autonomía relativa” del bloque nazi y más particularmente del complejo SS-Policía-Servicio de Seguridad. Según él, no hay pues de entrada primacía de la política sobre la economía, como lo piensan los liberales, incluso aunque al final de la guerra compruebe un “primado de los objetivos ideológicos y políticos sobre los fines y los intereses económicos” (IAN KERSHAW, op. cit., p. 96). Este autor señala: “ambas tesis opuestas –primacía de la política o primacía de la economía bajo el III Reich– [...] siguen siendo un tema central de controversia en la interpretación de la dictadura. Los historiadores continúan estando profundamente divididos sobre la cuestión –debido a divergencias a la vez político-ideológicas e histórico-filosóficas” (ibid., pág. 100). “Es verdad que las repetidas intervenciones del Estado tanto en el mercado de trabajo como en el del capital, añadidas a la retirada autárquica del nuevo imperio alemán de los mercados mundiales,

suerte de vuelco del modelo de la producción capitalista, que, dejando atrás la anarquía de los mercados, se elevaría gracias al papel activo de las “estructuras” (el Estado y la técnica, esencialmente) hasta una autorregulación consciente e, incluso, hasta una formación social inédita, que no podría ser calificada como propiamente *capitalista*.

Como no podemos abarcar la totalidad diversa y en ocasiones opuesta de las tesis referidas *al primado de la dimensión política y técnica sobre la económica*, nos centraremos en la primera generación de lo que se ha venido llamando “la Escuela de Fráncfort”<sup>17</sup>. Una crítica de izquierdas a ella ha sido durante décadas la denuncia de revocación, traición y abandono a finales de los años cuarenta de la crítica marxista de la economía política<sup>18</sup>. Como contrapunto a éstas tesis, el historiador estadounidense Moishe Postone defendió que *el desplazamiento de una crítica de la economía política hacia una crítica de la razón instrumental, de la industria cultural y de la dominación política*, “no significaba, en ningún caso, el abandono de la crítica de la economía política, sino que reflejaba una cierta concepción de la dimensión

---

ciertamente habían engendrado un capitalismo muy diferente del analizado por Marx. Sin embargo –prosigue Kershaw–, sería vano especular con lo que habría podido ser la naturaleza y el papel del capitalismo en un ‘nuevo orden’ nazi victorioso porque, después de todo, la dinámica loca y nihilista del nazismo era incompatible con la construcción y la reproducción de un orden económico sostenible, cualquiera que sea” (pág. 126).

<sup>17</sup> Recordemos que esta denominación apareció al regreso del Instituto a Alemania después de la Segunda Guerra Mundial y que era al principio un atajo –finalmente aceptado– utilizado por los medios conservadores para estigmatizar en el panorama académico a un instituto que habría sido de inspiración marxista en el período anterior a la guerra. Este término plantea hoy un problema doble, de una parte, sugiere una unidad verdadera y teórica de sus miembros –mientras que todo prueba lo contrario– y, por otra parte, pretende fijar de manera estática un corpus teórico olvidando su carácter fuertemente procesual y evolutivo desde los años 1920 a los años 1970.

<sup>18</sup> No obstante, sería muy caricaturesco reducir la obra de Jean-Marie VINCENT, *La théorie de l'Ecole de Francfort* (Paris: Galilée, 1976) y su texto “Adorno ou la stagnation de la dialectique” (en *Fétichisme et société*, Paris: Anthropos, 1973) a esta posición. El punto de vista de la crítica realizada por Vincent contra la Escuela de Fráncfort no es el de la ortodoxia marxista y, en concreto, de su tendencia marxista revolucionaria trotskista, que afirmaría que “uno no se aleja impunemente los modos de análisis proporcionados por la crítica de la economía política”, como defienden precipitadamente numerosos comentaristas tales como Gilles MOUTOT (*Essai sur Adorno*, Paris: Payot, 2010, pág. 10). El punto de vista de Vincent –que atravesará por otra parte toda su obra, que fue muy solitaria en la galaxia de los marxismos– será el de una refundación radicalizada de la crítica de la economía política más allá de su comprensión clásica y errónea entre los marxistas. Vincent tiene razón sobre un punto, hay que buscar en un tal Marx los medios para corregir los defectos de Adorno y Horkheimer, y este es el punto sobre el que hay que discutir a Vincent de manera crítica cuando no se aparta todavía suficientemente del marxismo tradicional en ciertos aspectos.

político-económica de la transformación del capitalismo [...]”<sup>19</sup>.

«La transformación de la teoría crítica –el paso del análisis de la economía política a una crítica de la razón instrumental– no significa que los teóricos de la Escuela de Fráncfort hubieran *abandonado la primera, en beneficio de la segunda*. En realidad, esta transformación deriva y se asienta en un análisis particular de la economía política y, más concretamente, en una comprensión tradicional de la crítica marxiana de la economía política»<sup>20</sup>.

La interpretación de esta mutación hacia el capitalismo postliberal “se enraíza profundamente en numerosos supuestos tradicionales sobre la naturaleza y el curso del desarrollo capitalista”<sup>21</sup>. Lejos de haberlos abandonado, paradójicamente, siguen siendo fieles a una interpretación tradicional de la crítica a la economía política que debería concluir, lógicamente, en buscar su centralidad y llevarnos hasta los rincones más escondidos de sus presupuestos<sup>22</sup>. Por ello, es indispensable volver al marxismo tradicional y analizar “el grado en el que la teoría crítica ha permanecido siendo prisionera de él”<sup>23</sup>.

En continuidad con el análisis de Moishe Postone, insistiremos –más de lo que se ha propuesto en *Tiempo, trabajo y dominación social*– en el contexto y el tenor de

<sup>19</sup> Moishe POSTONE, “La Théorie critique et le XX<sup>e</sup> siècle”, en *History and Heteronomy: Critical Essays*, Tokyo: The University of Tokyo, 2009, subrayado por el autor (traducción de Stéphane Besson, en internet).

<sup>20</sup> Moishe POSTONE, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. de O. Galtié y Luc Mercier, Paris: Mille et une nuits, 2009, pág. 181 (abreviado posteriormente en *TTDS*).

<sup>21</sup> Moishe POSTONE, *ibid.*, pág. 133.

<sup>22</sup> No desarrollaremos aquí numerosos aspectos de las reflexiones de Postone sobre la teoría crítica. Para él, “la ampliación” o el “descentramiento” de la crítica de la esfera económica a la crítica de la política, la ideología y la razón instrumental, no sólo conlleva numerosas dificultades teóricas insalvables debido a que la primera generación de la Escuela de Fráncfort sigue siendo prisionera del marxismo tradicional, sino que además debilita la capacidad de comprender ciertos aspectos del capitalismo que constituyen el núcleo de la crítica de la economía política (y que han escapado tanto a la Escuela de Fráncfort como al marxismo tradicional). Además, dado que este nuevo análisis está vinculado fundamentalmente a la idea de una realidad social no contradictoria y sin dinámica interna, también acaba en una posición fundamentalmente pesimista y arruina la posibilidad de que la Teoría crítica sea autorreflexiva de modo coherente en tanto que crítica inmanente. Sobre todos estos puntos, hay que rescatar a Postone, *ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 135. “Los esfuerzos de Pollock y Horkheimer para analizar el carácter modificado del capitalismo postliberal revelan que las categorías de la crítica tradicional no son la expresión adecuada del núcleo del capitalismo [...]. Aunque hubieran mostrado que estas categorías eran inadecuadas, Pollock y Horkheimer posteriormente no pusieron en tela de juicio los presupuestos tradicionales. El resultado es que no llegaron a reconstruir una crítica social adecuada. Es la combinación de estos dos elementos de su enfoque lo que llevó al pesimismo de la Teoría crítica”, *ibid.*, pág. 140.

los debates sobre el capitalismo que se generaron en el seno de la “Escuela de Fráncfort” en los años 30. De esta manera podríamos comprender con mayor precisión la interpretación del capitalismo postliberal de Friedrich Pollock y su influencia determinante hasta 1968 en Adorno, Horkheimer y Marcuse. Una identificación que los dejará completamente atrapados en contradicciones que sólo la constitución de una metafísica de la historia problemática tratará de superar especialmente en los dos primeros autores.

Para finalizar mostraremos, siguiendo a Postone y a la corriente de la “crítica del valor” (*Wertkritik*) y la crítica de la “disociación del valor” (*Wert-Abspaltungskritik*), constituida en torno a Robert Kurz y las revistas *Krisis* y *Exit!* en Alemania<sup>24</sup>, que las estructuras estatales, políticas, técnicas, industriales, burocráticas y organizativas, lejos de ser externas a la forma de vida social capitalista y de constituir una posibilidad para su superación, encuentran su lugar de ser en la trayectoria histórica que recorre la dinámica inmanente y no lineal que constituye la relación-fetichismo propia del capital. A través de la reinterpretación teórica de las formas sociales capitalistas propuesta por Postone, intentaremos demostrar aquí la naturaleza intrínsecamente capitalista tanto del Estado moderno como del modelo industrial productivo, cuyo despliegue desde la década de 1930 no constituye un alejamiento de la dinámica histórica inmanente al capitalismo, sino una de sus configuraciones históricas particulares. Contrariamente a lo que pudieron pensar numerosos teóricos en el período que va de 1914 a 1975, es más la configuración de la relación entre el estado y la economía la que cambia que la sociedad capitalista en su conjunto, que permanece atrapada por una dinámica destructiva, no lineal y en constante aceleración. Esta dinámica debería entenderse en el plano de las formas cate-

<sup>24</sup> Sobre esta corriente, podremos ver en francés, además de la obra de Postone ya mencionado, su última obra *Critique du fétiche capital. Le capitalisme, l'antisémitisme et la gauche* (Paris: PUF, 2013, trad. de L. Mercier et O. Galtier); Ernst LOHOFF y Norbert TRENKLE, *La Grande dévalorisation*, op. cit.; así como del grupo KRISIS, *Le manifeste contre le travail* (Paris: Lignes, 2002), las obras de Anselm JAPPE, *Guy Debord. Essai* (Paris: Denoël, 2001), *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Paris: Denoël, 2003) y *Crédit à mot. La décomposition du capitalisme et ses critiques* (Paris: Lignes, 2011), las obras de Robert KURZ, *Avis aux naufragés* (Paris: Lignes, 2005), *Vies et mort du capitalisme* (Paris: Lignes, 2011), *Lire Marx* (Paris: La balustrade, 2013); del colectivo QUELQUES ENNEMIS DU MEILLEUR DES MONDES, *Sortir de l'économie* (Vierzon: Le pas de côté, 2013); también ver en la obra de R. POULIN y P. VASSORT (dir.), *Sexe, capitalisme et critique de la valeur. Pulsions, dominations et sadisme social*, Mont-Royal (Québec): M éditeur, 2012, el artículo de Roswitha SCHOLZ, miembro de *Exit!*, “Le sexe du capitalisme. Remarques sur les notions de ‘valeur’ et ‘dissociation-valeur’” y un resumen de sus tesis en el artículo de Johannes VOGELE en la misma obra, “Le côté obscur du Capital. ‘Masculinité’ et ‘féminité’ comme piliers de la modernité”; así como la obra de Roswitha SCHOLZ, *Simone de Beauvoir aujourd’hui* (Lormont: Le Bord de l’eau, 2014).



goriales duales y fetichistas modernas, la mercancía, el trabajo abstracto, la forma valor, el plus-valor y el dinero. Lejos de haber sido superada hoy, la trayectoria de esta “forma-contexto” cambiante que estructura a priori la actuación social contemporánea se encuentra actualmente agotada. La relación del capital, en tanto fetiche (o “sujeto automático”, como dice Marx) que reproducimos sin cesar en miles de acciones, se encuentra en una crisis estructural cada vez más insuperable.

## 1 LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL GIRO DEL CAPITALISMO POSTLIBERAL

Como sabemos, en el año 1924, Félix Weil, Friedrich Pollock y Max Horkheimer, inauguraron el Instituto de Investigación Social y el 22 de junio su primer director, el historiador y economista austriaco Carl Grünberg, cuyos alumnos de Viena fueron el origen de la corriente austro-marxista, “concluyó su discurso de inauguración afirmando explícitamente su adhesión personal al marxismo”<sup>25</sup>. Así mismo, precisó que el Instituto no debía convertirse en un canon inamovible de verdades eternas, lo que constituye el primer signo de este marxismo “abierto” que atribuimos a la “Escuela de Frankfurt” de postguerra<sup>26</sup>. Pero si bien dentro del Instituto fue criticado el dogmatismo de la II y la III Internacional, no es menos cierto que la mayoría de sus componentes, a mediados de los años 20, estaban inscritos en el USPD y en el KPD, o bien eran simpatizantes del movimiento comunista. La lectura asidua de las obras de Rosa Luxemburgo, Karl Korsh y Georg Lukács, que realizaban algunos jóvenes investigadores del Instituto, iba acompañada de su participación con diversos grados de implicación en la revolución alemana de 1918-1919 (de carácter consejista) y en su fracaso<sup>27</sup>.

No obstante, los primeros años del Instituto estuvieron marcados por un debate

<sup>25</sup> Martin JAY, *L'imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort*, Paris: Payot, 1977, pág. 27.

<sup>26</sup> Sabemos que Grünberg había publicado en su revista marxista en 1923 el texto poco ortodoxo de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*.

<sup>27</sup> Ver sobre esta revolución, Jan APPEL, Hermann GORTIER, Heinrich LAUFENBERG [et al.], *Ni parlement ni syndicats : les conseils ouvriers ! : les communistes de gauche dans la Révolution allemande, 1918-1922*, pref. y ed. D. Authier y G. Dauvé, Paris: les Nuits rouges, 2003. Pollock y Horkheimer ambos asistieron en Múnich a las actividades revolucionarias y, aunque indirectamente, participaron en ellas contribuyendo a esconder a víctimas de izquierda de la represión. La implicación del joven Herbert Marcuse fue más directa, se adhirió en 1917 al SPD y participó en un consejo de soldados, antes de dejar el partido socialdemócrata en respuesta al asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, considerando que este partido, según sus propias palabras, “trabajaba en colaboración con fuerzas reaccionarias, destructoras y represivas” (Gérard RAULET, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Paris: PUF, 1992, pág. 23).

interno sobre la naturaleza de la URSS y la teoría de la crisis de Marx. Un debate que encubre probablemente en parte un conflicto de generaciones, como apunta acertadamente Martin Jay. En el enfrentamiento principal se oponían las tesis de Henryk Grossmann (1881-1954), frente a las de Friedrich Pollock, los dos economistas más importantes del Instituto en esa época. Grossmann, había sido alumno de Carl Grünberg en Viena. Este último le invitó en 1925 a incorporarse al Instituto, lo que supuso para él la oportunidad de huir de la policía que le tenía en arresto domiciliario en Polonia debido a su simpatía hacia el régimen soviético. Su obra, en contra del rumor que se ha dejado correr, no estuvo marcada por un marxismo ortodoxo heredero del marxismo positivista y mecanicista de Engels y Kautsky<sup>28</sup>. Centra sobre todo su reflexión en la secuencia de réplicas al revisionismo de Bernstein y desarrolla una crítica a los comentarios que hizo Rosa Luxemburgo sobre los esquemas de reproducción elaborados por Marx en el Libro II del *Capital*. En 1926-1927, Grossmann impartió unos cursos en el Instituto, que fueron recopilados en 1929 bajo el título *La ley de acumulación y la caída del capitalismo*<sup>29</sup>. La publicación de esta obra maestra de Grossmann coincidió con el inicio de la crisis mundial de 1929 y se vio revestida por ello de una gran importancia. Este autor devolvía al centro de la teoría marxista la cuestión de los *límites objetivos* al desarrollo del capitalismo, retomando la cuestión que Luxemburgo había vuelto a plantear en *La Acumulación del capital*, pero a su parecer, generando una nueva polémica con la teoría de Marx. Grossmann deseaba retomar este asunto para centrarse en la producción y no solo en el plus-valor, como pensaba Luxemburgo. Desarrolló pues una teoría del “colapso del capitalismo” provocado por una “falta de valorización en relación con la sobreacumulación”<sup>30</sup>. En 1940, Grossmann

<sup>28</sup> Esta visión de un marxismo mecanicista, atribuida a Grossmann por sus detractores, es rechazada muy acertadamente por Paul Mattick en estos términos: “el reproche hecho en Grossmann de haber interpretado de modo esquemático y mecanicista la teoría marxista de la acumulación no está justificado; es posible que solo estuviera relacionada con el modo de presentación y no con el contenido. [...] en el espíritu de Grossmann, ‘no existe un colapso automático de un sistema económico por fiable que sea; hace falta que lo derriben’, escribe”, prefacio a Henryk GROSSMANN, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris: Champ Libre, 1975, pág. 25.

<sup>29</sup> Henryk GROSSMANN, *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, London: Pluto Press, 1992.

<sup>30</sup> La teoría del colapso de la modernización a causa de la existencia de un “límite interno absoluto” alcanzado por el capital, elaborada hoy en la revista *Exit!* en torno a la obra de R. Kurz y de manera un poco diferente en el seno de la revista *Krisis*, es, sin embargo, distinta de la de Grossmann, que todavía se queda a medio camino en su teoría de la crisis. Para una crítica de las tesis todavía “circulacionistas” que postulan las obras de Isaak Roubine, Grossmann o Postone, de cuya “*wertkritik*” específica se desmarca la revista *Exit!*, cf. el texto de Robert KURZ “La substancia del capital”,

siguió sus reflexiones publicando *Marx, la economía política clásica y el problema de la dinámica*, con una tirada limitada y cuya lectura es interesante<sup>31</sup>. Igual que la tesis de Rosa Luxemburgo levantó una auténtica agitación general en todos los marxistas, la teoría de la caída del capitalismo de Grossmann supuso de forma rápida y evidente un punto de discordia en el seno del Instituto.

Por otro lado, el joven Friedrich Pollock (1894-1970), principal enemigo de la “tesis del colapso”, destacó lo que le parecieron las insuficiencias del concepto del “trabajo productivo” de Marx y presentó en 1929 sus críticas a Grossmann en *Experiencias de la planificación económica en la Unión Soviética (1917-1927)*, que escribió tras un viaje a la URSS donde pudo frecuentar a la oposición minoritaria dentro del partido comunista soviético. Los fuertes desacuerdos internos sobre el trabajo de Pollock (que no se publicaron nunca) y el apoyo incondicional de Grossmann a la URSS, que le aislaba entre sus colegas, hicieron que este autor cayera progresivamente en el olvido a partir de 1929. Desde el primer número de la revista del Instituto en 1932, dos contribuciones, una de Grossmann y otra de Pollock, trataron de la “economía marxista”, de la teoría de las crisis y de las “alternativas” planificadas al capitalismo, pero cada una de estas tesis se esforzó por ignorar completamente la de su adversario. En esta línea de fractura, Horkheimer se inclinó muy rápidamente hacia el lado de Pollock, su amigo de la infancia. Cuando se convirtió en director del Instituto en 1931, se consideró que el marxismo de Grünberg y Grossmann era muy teórico y militante, que ya no era apropiado. Y la orientación del Instituto fue la de “re-examinar las bases del marxismo”, idea que no compartían en absoluto los integrantes de los primeros años del Instituto, como afirma, Martin Jay. La llegada de Marcuse al Instituto en 1932, seguida de la de Adorno (oficialmente, en 1938), que apuntalaron el campo teórico de Pollock y Horkheimer, evidenció aún más los desacuerdos existentes. Desde la llegada del nazismo a Alemania, este conflicto interno cristalizó en torno a Grossmann y Pollock. Auto-

---

publicado en alemán en dos fragmentos en los nº1 y 2 de la revista *Exit!* (números de 2004 y 2005): “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion ‘Arbeit’. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik”. En francés, también remitimos al comentario crítico sobre Grossmann en el libro de Robert KURZ, *Vies et mort du capitalisme*, op. cit., págs. 11-13.

<sup>31</sup> Es el único texto traducido en francés. Para una biografía reciente y una presentación de su obra teórica, cf. Rick KUHN, *Henryk Grossman and the Recovery of Marxism*, Urbana: University of Illinois Press, 2007.

res, el uno, de la teoría del colapso y, el otro, de la interpretación de la naturaleza de la URSS, ambos obstaculizaron el análisis teórico del fascismo. Todos los artículos de la revista se discutían en el despacho de Horkheimer; este modo de funcionamiento fijó la cuestión del fascismo en dos campos teóricos (Kirchheimer, Neumann y Grossmann, por un lado, y Pollock, Löwenthal, Adorno, Marcuse y Horkheimer, por otro), que parcialmente se superponían a la oposición anterior. En este contexto de tensión, al final, Grossmann no participó en ninguno de los proyectos de investigación empírica del Instituto<sup>32</sup> y mantuvo una posición marginal en los años 30 en razón de su especialidad. De una forma muy paradójica en relación con una situación de crisis económica sin precedentes, los problemas de la teoría crítica relativos a la economía política y en particular a la cuestión de la acumulación y del colapso del capitalismo solo tuvieron un lugar muy secundario en el programa definido por Horkheimer. En 1949, Grossmann terminó encontrando un puesto como profesor de economía en la Universidad de Leipzig y dejó el Instituto un año antes de morir.

En base a su estudio de 1929 sobre la planificación soviética, Pollock va a intentar comprender desde el comienzo de los años 30 las transformaciones del capitalismo en Occidente, con el colapso del viejo capitalismo liberal del siglo XIX, la Gran Depresión y la llegada del Estado Intervencionista. Otros dos miembros del Instituto, Gerhard Meyer y Kurt Mandelbaum, participaron también en este proyecto publicando varios artículos en la revista del Instituto. Entre 1932 y 1933, Pollock se centró en el marco general de su interpretación de la Gran Depresión y del capitalismo postliberal y, durante todo el decenio siguiente, sus textos se consagraron exclusivamente a esta temática. Su análisis se concretó finalmente en 1941 en dos ensayos, "State Capitalism. Its Possibilities And Limitations" y "Is National Socialism a New Order?" que comentaría detalladamente Moishe Postone en su obra. Estos textos consolidan la interpretación de las mutaciones del capitalismo hacia un capitalismo postliberal y conseguirán influir de forma considerable en los demás miembros del Instituto, como apuntaron numerosos comentaristas. El conjunto de las publicaciones de Horkheimer, Adorno o Marcuse, que no tenían una formación como economistas en sentido estricto, tomaron como referencia las tesis de Pollock.

---

<sup>32</sup> Stefan MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Une biographie*, Paris: Gallimard, 2004, pág. 544, nota 403.

### 1.1 Friedrich Pollock y el análisis del capitalismo postliberal

Numerosos analistas (como, por ejemplo, Jean-Marie Vincent) explicaron el “giro pesimista” de la Escuela de Frankfurt a final de los años 1930 aludiendo a las circunstancias históricas de Alemania, de Europa o del exilio del Instituto a los Estados Unidos. Sin embargo, la tesis de las circunstancias históricas no lo explica todo. Según Moishe Postone hay que buscar los orígenes de este pesimismo en la propia teorización. La “relectura de las bases del marxismo” que reclamaba el nuevo equipo a la cabeza del Instituto no llegó realmente a triunfar. Para comprender la incapacidad de Horkheimer –Adorno está relativamente a salvo– el giro del “capitalismo postliberal” que se produce entre 1914 y los años 70, Postone, en el capítulo 3 de su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*, dará marcha atrás retomando los materiales de los estudios de Pollock. Volviendo a ese *punto de partida*, nos muestra cómo se equivocaron y fueron demasiado de prisa al elaborar conclusiones teóricas rígidas sobre los cambios producidos, mientras que seguían prisioneros de muchas de las presuposiciones del marxismo tradicional, de las que ellos creían haberse liberado<sup>33</sup>.

El comienzo del Estado intervencionista y la experiencia soviética de la planificación llevaron a Pollock a pensar, desde los años 30, que la esfera política, convertida en el ámbito de regulación económica y de resolución de los problemas sociales, se había puesto por encima de la esfera económica. En su ensayo de madurez en 1941, en el que reunió sus análisis precedentes, caracterizó este cambio

<sup>33</sup> En 2009 en un ensayo titulado “La Teoría Crítica y el siglo XX”, Postone anuncia querer ampliar en una futura obra su interpretación de la Teoría Crítica, de sus errores y su fracaso a la hora de comprender el capitalismo postliberal, por medio de la investigación de la obra del joven Georg Lukács, “el más grande precursor de la Teoría Crítica” de cara a la comprensión del capitalismo postliberal. Es en *Historia y Conciencia de clase* donde Lukács ya trató, a través de una síntesis de Weber y de Marx, rendir cuentas “de la transición histórica del capitalismo de una forma centrada en el mercado a una forma burocrática” (Moishe POSTONE, op. cit.). Sabemos que, en otra parte del libro de Lukács, quien a pesar del mérito inmenso de haber puesto en el centro de la teoría marxista la teoría del fetichismo y las discusiones alrededor del concepto de trabajo abstracto, este último ha sido particularmente mal interpretado (un hecho común de toda la tradición marxista). Lukács abandonó el concepto de “trabajo abstracto” en favor del de “racionalización” de Weber, que no es, sin embargo, la misma cosa. El trabajo abstracto es una forma social para Marx y es distinto verdaderamente de una abstracción racionalizada de actos o movimientos que tendrían el objetivo de intensificar su productividad de valor de uso por cada unidad de tiempo. Finalmente, Lukács asimiló de manera errónea el trabajo abstracto a la dimensión social del aspecto concreto adoptado por el trabajo. De lo que Lukács está hablando es en realidad del devenir concreto del trabajo abstracto, especialmente en la lógica dinámica del “efecto noria” (*treadmill effect*) de que habla Postone.

como la primacía de lo político sobre lo económico. La crítica de Postone se apoya sobre los cimientos teóricos de la génesis de esta tesis. Lejos de apuntar correctamente a la incapacidad del marxismo para captar la sociedad post-liberal y permitir así su completa superación, argumenta que esta tesis, por el contrario, será meramente el resultado lógico de muchas de sus presuposiciones. Lejos de superar el marxismo tradicional, Pollock seguirá siendo prisionero de él. Los presupuestos teóricos de Pollock constituyen, en efecto, una doble asimilación muy típica en el marxismo tradicional. Por un lado, se asimila las fuerzas productivas al desarrollo industrial y al trabajo, supuestamente heterogéneos al capitalismo. Por otro, se asimila las relaciones sociales de producción a un modelo de distribución basado en el mercado y la propiedad privada y, de manera errónea, se toma a estos como la naturaleza profunda del capitalismo. En el marco de esta doble asimilación, todas las categorías utilizadas por Marx para describir el capitalismo siguen comprendiéndose como descripciones del mercado, es decir, se sigue entendiendo al capitalismo como un simple modo de distribución particular (el mercado) de bienes, necesidades y recursos. Lo que aparece como contingente, histórico y artificial es este modo de distribución, mientras que el trabajo (además de la industria) se considera como no específicamente capitalista. Este aparece como la auténtica sustancia eterna y transhistórica de todas las sociedades humanas. De esta doble asimilación resulta también que, al igual que el marxismo tradicional, Pollock realiza una crítica de las relaciones sociales capitalistas identificadas con el mercado *desde el punto de vista del trabajo y de la industria*. Porque la base teórica de Pollock sigue estando en la afirmación de la primacía de la distribución como característica esencial del capitalismo. El capitalismo postliberal se comprenderá, este es el primer error, como una *simple mutación de la forma de distribución*.

Y esta concepción distorsionada y errónea de la naturaleza del capitalismo, propia del marxismo tradicional, sigue siendo mantenida por Pollock íntegramente cuando describe el surgimiento del capitalismo postliberal desde la matriz del viejo capitalismo liberal a punto de derrumbarse. De manera muy clásica, se empeña en creer que la contradicción fundamental del capitalismo se sitúa entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación. Pollock nos explica entonces que las relaciones sociales de producción, identificadas con el mercado y la propiedad privada, se vuelven cada vez más disfuncionales, anacrónicas e inadecuadas con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas heterogéneas al capitalismo. Esta aparente contradicción desemboca en crisis desintegradoras y cada vez más

destructivas. Dicha contradicción se expresa en forma de una depresión mundial y una crisis de sobreproducción que conduce, a la vez, a una reducción violenta de las fuerzas productivas (subutilización de las máquinas, destrucción de materias primas, aumento de personas en paro) y a un debilitamiento de las barreras a esas fuerzas productivas por un cambio en las relaciones de producción (mercado y propiedad privada), gracias a una nueva lógica de intervención de los Estados, los únicos capaces de llevar a término la lógica de la creciente contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Es la misma lógica del viejo capitalismo liberal la que empuja hacia una economía planificada, según afirma Pollock. En esta mecánica implacable que forma parte de una dinámica lineal, el Estado se convierte, a partir de entonces, en el agente lógico y necesario de la distribución, en lugar del mercado que se ha quedado obsoleto. Al final, en este capitalismo postliberal nacido de la lógica capitalista por fin se domina la economía, ya que un modo consciente de distribución y de regulación va a sustituir al modo inconsciente que el mercado había puesto en marcha.

En el marco de este esquema de dinámica y mutación, que conserva todos los rasgos del marxismo tradicional, Pollock, en los años 30, analiza las múltiples formas que toma este capitalismo postliberal. El desarrollo de las fuerzas productivas, identificadas con el modelo de producción industrial, hace que sean posibles y necesarias *dos formas de economía planificada*, que opone todavía de modo tentativo:

“Una economía capitalista planificada en base a la propiedad privada de los medios de producción (por tanto, en el marco de la sociedad de clases) y una economía socialista planificada, caracterizada por la propiedad social de los medios de producción (en el marco de una sociedad sin clases)”<sup>34</sup>.

En 1941, en su “teoría de madurez”, Pollock ya no opone economía capitalista planificada y economía socialista planificada, sino que habla de *dos tipos-ideales de capitalismo postliberal*:

- el capitalismo de estado totalitario
- el capitalismo de estado democrático.

Toda la regulación de la producción y de la distribución se ven aseguradas ahora, según Pollock, por el Estado y su Plan, y no por “la anarquía del merca-

---

<sup>34</sup> Friedrich POLLOCK, “Die gegenwärtige Lage”, págs. 19-20, citado por Moishe POSTONE, *ibid.*, pág. 142.

do”<sup>35</sup>. La economía está definitivamente bajo control estatal, por lo que ya no es una esfera autónoma que se regula por sí sola. Bajo las dos formas ideal-típicas del capitalismo de Estado, el Estado y, en particular, la jerarquía de las estructuras políticas y burocráticas se convierten en la nueva base de la estructuración de la vida social. En esta visión, muy común en la época, “las relaciones de mercado –apunta Postone– se sustituyen por las de una jerarquía de gestión en la que [...] reina una racionalidad técnica unilateral”<sup>36</sup>. Toda esta secuencia de interpretación se apoya en la “tesis de la regulabilidad de la económica”.

La segunda característica de esta mutación hacia el capitalismo postliberal, para Pollock, es que no tiene nada de emancipador. El dominio y la crisis adquieren formas diferentes a las adoptadas bajo el capitalismo liberal. La dominación se hace directa y el manejo de la población se consigue desde el terror político y la manipulación psicológica de las masas, en particular en la variante totalitaria del capitalismo de Estado. Sin embargo, esta forma de dominación sigue siendo engañosa y opaca porque permanece oculta a los individuos. La pérdida de autonomía de los individuos se ve compensada por la transgresión aceptada de ciertas normas sociales, en particular las sexuales, lo que anticipa muy directamente el concepto de Marcuse de “tolerancia represiva”, que se encuentra ya implícito en la teoría de Pollock, en la que Marcuse se inspirara. Con la supremacía de lo político sobre lo económico, el sistema, volvemos sobre ello, se describe como careciendo de contradicciones internas, porque “los problemas de administración han sustituidos a los del proceso de cambio”<sup>37</sup>. Es decir, para Pollock el Estado dispondrá de todos los medios para dominar las causas económicas de las depresiones económicas. Por tanto, también vuelve a teorizar sobre la posibilidad de una crisis en el capitalismo postliberal. Y, como ya no reconoce ninguna contradicción en el seno de la economía, la crisis ya no puede ser entendida propiamente como una crisis económica. Se convierte en la crisis de la nueva forma de dominación directa, en una crisis política, en una crisis de la legitimidad del Estado.

Debido a que preserva muchos presupuestos teóricos del marxismo tradicional, esta teorización del capitalismo post-liberal plantea, según Postone, dos dificultades

---

<sup>35</sup> Incluso si esta puede subsistir, ya no regula la economía. Esta tesis se vuelve a encontrar en la distinción de Ponlanyi entre el Mercado con “M” mayúscula, comprendido como mercado autorregulado, y el mercado como institución social inserta dentro de las relaciones sociales no-económicas, por ejemplo, en las sociedades antiguas.

<sup>36</sup> Moishe POSTONE, *ibid.*, pág. 145.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 145.



insuperables que la dañan y debilitan fuertemente gran parte del aparato teórico de la primera generación de la Teoría Crítica. Por un lado, si, como defiende Pollock, el capitalismo se confunde con las relaciones de producción identificadas con el mercado y la propiedad privada, entonces una vez que el mercado y la propiedad privada hayan sido superados no hay razones para seguir calificando la situación postliberal de “capitalismo”. Aquí encontramos un callejón sin salida que choca con los postulados marxistas tradicionales. Sin embargo, Pollock no cede en esto: “lo que toca a su fin no es el capitalismo, sino su fase liberal”<sup>38</sup>. Pero si esta constatación es cierta, *la naturaleza capitalista* del “capitalismo de Estado” nunca ha estado seriamente fundamentada, el “capital”, que a partir de ahora es *regulado políticamente*, según Pollock, nunca se define realmente. Mantiene que, a través del período liberal y post-liberal, siempre hay una constante, el apetito por el “beneficio”; sin embargo, nunca se aclara esta noción, Pollock la deja de modo indeterminado en un “contenido superficial”<sup>39</sup>. Finalmente, llegamos a comprender que la búsqueda del beneficio sería sencillamente una forma específica y derivada de la *búsqueda transhistórica del poder por el poder*. En esta forma de teorización, “las categorías económicas (el beneficio), destaca Postone, se han convertido en sub-rúbricas de las categorías políticas (el poder)”<sup>40</sup>, lo que constituye un giro hacia una metafísica del poder externo a la especificidad de una forma de síntesis social determinada.

Pero incluso en esta definición el carácter capitalista del “Capitalismo de Estado” no es realmente necesario. Pollock intenta, con acierto, demostrar que la situación postliberal debe seguir siendo calificada de “capitalista”, pero su único argumento es el de constatar que la sociedad postliberal sigue siendo una sociedad antagonista, es decir, desde su punto de vista, una sociedad de clases. Esta identificación del concepto transhistórico de “antagonismo social” y el concepto de “clase”, específico de la sociedad capitalista-mercantil y de una forma histórica particular de antagonismo social, es demasiado precipitada. Este sigue siendo uno de los principales postulados del marxismo tradicional que todavía no entiende que el antagonismo social -interpretado como una contradicción social entre el proletariado y la clase capitalista- no permite distinguir en absoluto el capitalismo de las otras formaciones sociales no capitalistas, ya que muchas sociedades no capitalistas también conocen la presencia de un antagonismo social a veces incluso más visible y brutal.

<sup>38</sup> Citado por Moishe POSTONE, *ibid.*, pág. 143.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 153.

El núcleo del capitalismo es, en realidad, mucho más específico que eso y no se distingue de otras sociedades solo por esa característica<sup>41</sup>. Hace falta distinguir claramente, según Postone, la diferencia entre antagonismo social y contradicción social, ya que “la contradicción fundamental de la sociedad capitalista debe concebirse como inherente al reino de la producción en sí mismo y no simplemente como una contradicción entre las esferas de la producción y de la distribución”. Una dinámica inmanente contradictoria y que escapa al control consciente es remitida por Pollock al único modo de distribución mediado por el mercado, visto como el origen de estructuras sociales no conscientes. En cuanto expresión del nuevo principio de dominación, la planificación entraña, por el contrario, el control social total (a través de la burocracia, los trust, etc.), de modo forzoso el desarrollo histórico se ha vuelto conscientemente regulado. Pollock representa la nueva sociedad como una sociedad antagonista, pero sin dinámica inmanente. Una sociedad que no es libre, pero que no posee una contradicción inherente. Las fuentes del pesimismo de Pollock y de la “Escuela de Frankfurt” habría que situarlas en la idea de una ausencia de dinámica inmanente del capitalismo de Estado en estos autores. Estamos ante las fuentes teóricas, y no solo históricas, del pesimismo de la primera generación y en los fundamentos del futuro concepto de “sociedad unidimensional”.

Casi quince años después de su gran estudio sobre el capitalismo de Estado, Pollock realizó, en 1955, un estudio sobre la automatización en los Estados Unidos para Horkheimer y el Instituto. Se trata de una de sus escasas publicaciones traducida al francés, con el título *L'automation. Ses conséquences économiques et sociales*. En ella Pollock da un giro completo y sorprendente; no solo es que en este estudio sociológico ya no encontremos ningún rastro de su concepto de “capitalismo de Estado”, es que el término “capitalismo” desaparece totalmente para dar paso a la categoría de “países industriales organizados según la economía de mercado”<sup>42</sup>. Toda la obra describe una economía de post-guerra, que ahora se centra en el mercado y no en la forma burocrática organizada por los Estados. Esta última

---

<sup>41</sup> Esto hace que sea errónea igualmente la visión de la historia como una eterna lucha de clases. La lucha de clases corresponde, por supuesto, solamente a una sociedad estructurada por la forma mercancía, porque el concepto de “clase” –que se refiere en sus supuestos al trabajo llamado “libre”, en la condición social del grupo al que se le explota su plus-trabajo ...– debe ser utilizado para describir los antagonismos sociales en el seno de una sociedad capitalista. No debemos realizar “proyecciones” sobre sociedades pre-capitalistas, como lo ha hecho el materialismo histórico.

<sup>42</sup> F. Pollock, *L'automation. Ses conséquences économiques et sociales*, Paris: éditions de Minuit, 1957, pág. 16.

forma, que le permitió describir el capitalismo postliberal de 1926 a 1941, ya no parece ser, bajo su mirada, la realidad presente –que sigue centrada finalmente en torno al mercado–, pero sí aquello en lo que podría convertirse el capitalismo si se deja actuar libremente a las fuerzas movilizadas por el mercado y, sobre todo, a su utilización de la automatización<sup>43</sup>. En este estudio muy minucioso en cuanto al material empírico que reúne, le interesa muy poco la elaboración de una teoría de la automatización de la producción y prefiere volcarse sobre las consecuencias económicas y sociales de dicha automatización<sup>44</sup>. Sin embargo, cuando sí le interesa, evoca dos razones para el surgimiento de la automatización de la producción: “la automatización se impulsa irresistiblemente por la lucha competitiva y por la carrera armamentística más mortífera”<sup>45</sup>. Evidentemente estamos en el contexto de la Guerra Fría, en lo que se refiere a la militarización de las economías y a la constitución de complejos militares e industriales muy poderosos. En lo relativo a la determinación de la competitividad de los mercados, menciona que “gracias a la nueva técnica, en general, se pueden bajar los precios, fabricar en grandes series nuevos productos y aumentar, así, la capacidad de los mercados”<sup>46</sup>. Sin embargo, Pollock trata aquí de la automatización –como del trabajo y la industria– en cuanto algo que forma parte de las fuerzas productivas que no son intrínsecamente capitalistas, sino que serían simples instrumentos captados desde fuera por las relaciones sociales capitalistas que se identifican con el mercado. Marcado por el signo del individualismo metodológico, su explicación del surgimiento de la automatización se basa en simples “robinsonadas” que demuestran solamente las formas de conciencia y las estrategias patronales empíricas, sin desarrollar, por tanto, una teoría adecuada de la automatización que explique las formas fenoménicas y empíricas a partir de la dinámica de las formas sociales duales propias del inicio del capitalismo en su

<sup>43</sup> “Permítasenos denunciar otra vez los peligros que existen en introducir la automatización en todas partes dónde promete beneficios para la empresa privada, ignorando las imperfecciones de la autorregulación del mercado, sin preocuparse de las consecuencias sociales.” Ibid., pág. 199.

<sup>44</sup> “Son en definitiva sus efectos sobre la estructura de la economía y de la sociedad los que proporcionan a la automatización su verdadero significado y su mejor definición.” Ibid., pp 25-26.

<sup>45</sup> Ibid. p. 73.

<sup>46</sup> Ibid. 69. “Cuando se puede emplear racionalmente la automatización, ofrece ventajas decisivas respecto al antiguo sistema de producción [la racionalización]; con gastos equivalentes, se podrían fabricar más productos y de mejor calidad; o, si se quiere, la misma cantidad de calidad superior podría ser producida con menos gastos. No solo se ahorra en salarios y sueldos, sino también en capital en circulación. La reducción de los stocks, las materias primas utilizadas en la fabricación y la supresión de los residuos influyen en la reducción del capital en circulación. Las economías de capital fijo se han obtenido gracias al menor tamaño de sus instalaciones y gracias a la reducción de las inversiones por unidad de producto fabricado” (pág. 70).

núcleo social más profundo. La sociología empírica de la automatización, que hace que Pollock ignore la presencia de la totalidad social en fenómenos considerados de manera aislada, es simplemente contraria a su crítica en Adorno; esto le lleva a una mera constatación de la apariencia tecnológica del último capitalismo, en la que no ve en absoluto una forma específica de relaciones sociales. La automatización es solamente reconocida como el empleo de la técnica que se presenta como una potencia neutra y se convierte así en la aplicación de una racionalidad reductora. La técnica, por lo tanto, no es comprendida como una relación social mediada por el capital, como resultado y presupuesto intrínseco a su lógica interna, sino como un instrumento al servicio de la expresión directa del deseo de poder. Pero, paradójicamente, también una herramienta que podría tener un uso emancipador, dando por supuesta una ambivalencia de la técnica que siempre fue la marca de los presupuestos teóricos del marxismo tradicional<sup>47</sup>. En su relato, toda la historia de las diferentes formas de producción durante los siglos XIX y XX queda reducida a la historia de “una larga serie de descubrimientos científicos y de invenciones técni-

<sup>47</sup> “Solo un Plan global, elaborado para un largo periodo, puede –sostiene Pollock– alcanzar la automatización en una sociedad libre y contribuir a hacer realidad la segunda revolución industrial, la promesa de un orden social racional” (ibid., pág. 204), pues “la automatización no significa necesariamente el fin de la libertad personal. Si el sistema de producción automática se pone conscientemente al servicio del hombre, puede ayudar a eliminar rápidamente la miseria económica del mundo [...]. Pero es fácil ver que este objetivo no puede alcanzarse si la dirección de las fuerzas puestas en marcha se abandona al mecanismo clásico del mercado. Esto también sería consentir una destrucción de fuerzas productivas de tal magnitud que la devastación de la crisis de los años treinta parecería pequeña en comparación. Las intervenciones de los gobiernos en la política económica y social, que ahora se consideran prácticamente inevitables en todos los estados industriales, podrían ayudar al mecanismo del mercado a promover a largo plazo una recolocación de los excedentes de mano de obra y una elevación del nivel de vida general (...). Si hubiera una determinación decisiva a nivel social para explotar el sistema de producción automática directa y metódicamente en beneficio de la humanidad, la automatización podría dar lugar a la prosperidad” (ibid, págs. 199-200 y 202). Y para concluir: “¿Cuál fue hasta aquí [en el mercado] el mayor obstáculo que obstruyó la dirección racional de una economía orientada a fines no militares? La dificultad de proporcionar a los servicios responsables de decidir [la administración] todas las informaciones necesarias. Si tuvieran que tenerse en cuenta los deseos de los consumidores en el establecimiento y la ejecución de los Planes, la tarea habría sido casi imposible. Hoy en día, el poder de los supercomputadores electrónicos ha roto esa barrera. Los “*giant brains*” pueden ser instalados con el fin de planificar la producción y la distribución (...). Solo un plan global, elaborado con la ayuda de los nuevos métodos y diseñado para un largo periodo podría hacer compatible la automatización con una sociedad libre y hacer de la segunda revolución industrial el motor de un orden social racional” (ibid, págs. 203-204). Nos volvemos a encontrar con la utopía de la abundancia gracias a la tecnología de producción capitalista que ha marcado a todo el movimiento obrero y a sus líneas programáticas desde el siglo XIX. Esta utopía, todavía suscrita por Pollock y Horkheimer, está muy próxima gracias al uso de macrocalculadoras al “distribucionismo” de la revista *Prosper*. Para una crítica de esto, cf. DEUN, “El distribucionismo o la esclavitud logística”, *Sortir de l'économie*, nº 2, 2008 (<http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/sde-n2.pdf>).

cas que se ‘concentran’ en un nuevo sistema de producción, generándose así profundas transformaciones en la estructura de la economía y de la sociedad”<sup>48</sup>. Pero si en este escrito de posguerra las dos formas ideal-típicas del “capitalismo de Estado” explicitadas en 1941 ya no están presentes para describir el presente, inmediatamente reaparecen cuando se trata de hacer prospectiva, centrándose en mostrar cómo, debido a la automatización, “se cuestiona la estructura de la economía y la sociedad”<sup>49</sup>. Si no prestamos atención y si el Estado no establece rápidamente por medio del Plan el marco de las fuerzas del mercado, entonces veremos surgir una “sociedad de la automatización”<sup>50</sup>, que funcionará sobre sus propias bases y que tendrá todas las características del “capitalismo de Estado totalitario” descrito por Pollock en 1941:

“En una economía de mercado, caracterizada por el predominio de la automatización, podría constituirse una sociedad en la que la mejor expresión de su estructura sería la formación de una jerarquía militar autoritaria. En la cima de esta pirámide social encontraríamos un ‘estado-mayor general’ económico, compuesto por verdaderos expertos en máquinas y en hombres. Este grupo relativamente restringido, con su ‘cuerpo de oficiales’ [que incluye gerentes, obreros especialistas muy cualificados e ingenieros], va a ser el único en condiciones de abarcar al conjunto de fenómenos técnicos y económicos y de tomar todas las decisiones que afecten a la política económica. Gracias a las computadoras dispondría de la información que le pondría al corriente con exactitud de todos los fenómenos económicos y de las posibilidades de aplicación y los costes de un proyecto complejo. [...] Ya que todo parece calculable, esta capa social dirigente adoptará, naturalmente, el punto de vista del dominador que disfruta manejando a las masas humanas. El peligro está en pasar por alto las consecuencias de una masa sin juicio, fácilmente influenciable por las modernas técnicas de propaganda, a la que se mantiene contenta gracias al consumo de una cantidad cada vez más elevada de bienes”<sup>51</sup>.

La pesadilla de esta sociedad futura se caracterizaría por la preponderancia de la política y la tecnología, la “regularización económica” gracias a las “máquinas de gobernar” (superordenadores) y, sobre todo, por la estructuración de la sociedad por la dominación directa. La sociedad de la automatización será la auténtica socie-

<sup>48</sup> Friedrich POLLOCK, op. cit., pág. 76.

<sup>49</sup> Ibid., pág. 30.

<sup>50</sup> Ibid., pág. 194.

<sup>51</sup> Ibid., págs. 188-189.

dad totalitaria:

«El ingeniero de la automatización [...], tiene su pensamiento orientado a dominar la naturaleza. [...] La apariencia de ‘objetividad rigurosa’ que consigue atribuirse oculta en realidad una enorme voluntad de poder, la perfecta excentricidad de sus planes y construcciones que dan soporte a esta voluntad de poder. El instrumento que ha construido... es un dispositivo que permite a su dueño, situado en una posición central, tratar al hombre mismo como un instrumento más. Un vistazo a la literatura de los ‘tecnócratas’ y a la afinidad de muchos ingenieros con los déspotas totalitarios muestra que no se trata, en efecto, de un fenómeno nuevo.”<sup>52</sup>

En esta sociedad tendríamos “al estado mayor general” en lo alto de la pirámide, seguido por el “cuerpo de oficiales”, después estarían los “suboficiales” y, en la base, una gran masa de trabajadores “liberados del trabajo en cadena” por la automatización<sup>53</sup>.

«Los cambios estructurales de la sociedad que se esbozan aquí, se producirán sin duda si no se toman contramedidas enérgicas a tiempo. Se trata, en resumen, de un movimiento desencadenado hace mucho tiempo en la sociedad industrial: la separación de la población activa en dos categorías. Por un lado, la minoría, los que ejecutan las funciones esenciales dentro de la ‘producción’ y la ‘administración’, los que pertenecen por su estatus a los *profesionales* (profesiones liberales y otros servicios muy cualificados). Por otro lado, la triste mayoría, los que no tienen cualificación, los que no son capaces de comprender ni el funcionamiento de la economía ni el de la sociedad y que efectúan, en su mayoría, un trabajo ‘improductivo’, en el sentido que se entiende desde la economía clásica. En el sistema de producción automática plenamente desarrollado, la minoría ‘productiva’ de ingenieros, administradores, obreros especializados y del resto de los obreros cualificados encargados de la producción produciría todos los bienes necesarios para su propio mantenimiento y, si es posible, para el aumento de su propio nivel de vida y el de la gran mayoría de personas que trabajan fuera de la producción propiamente dicha. [...] Y la gran mayoría de hombres debería proporcionar a esta minoría servicios a cambio. Evidentemente, una estructura social de este tipo ofrecería una base muy frágil a una sociedad libre. El poder, cada vez mayor, de la minoría y el empobrecimiento de la mayoría podrían, an-

---

<sup>52</sup> Ibid., págs. 192-193.

<sup>53</sup> Ibid., pág. 195.

tes de alcanzar el fin de la evolución, dar lugar a un sistema social autoritario.”<sup>54</sup>

## 1.2 De Pollock a Horkheimer, Adorno y Marcuse

Hay un hecho que suele pasar inadvertido, y es que el equipo del Instituto solo tuvo dos grandes economistas (Pollock y Grossmann), ya que los principales dirigentes tuvieron, esencialmente, una formación filosófica. Como remarcó Martin Jay, en toda la historia del “Escuela de Frankfurt”:

“Sería un error afirmar que estos análisis económicos se integraban de forma efectiva en el núcleo teórico de la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno, a pesar de su gran curiosidad intelectual y de sus amplios conocimientos, nunca tuvieron un conocimiento profundo de economía, marxista o no marxista. De hecho, cada vez que Horkheimer abordaba el terreno de la teoría económica, sus esfuerzos en ese sentido nunca fueron tomados muy en serio por los miembros marxistas más ortodoxos del Instituto”<sup>55</sup>.

Puede afirmarse que no existe ningún texto teórico de Adorno o de Horkheimer sobre la crítica marxiana de la economía política, y más específicamente sobre la crítica de las formas sociales capitalistas. Sin embargo, “su compromiso con la teoría del valor como fundamento del análisis de la sociedad contemporánea – como apuntaba Jean-Marie Vincent– surgió en mayor medida de una petición de principio que de la reflexión rigurosa”<sup>56</sup>. Los dos principales dirigentes del Instituto, siguiendo a Korsch en *Marxismo y filosofía*, tratan de manera muy pertinente las cuestiones filosóficas relacionadas con el marxismo (la historia de la filosofía burguesa, la epistemología y la sociología del conocimiento, la dialéctica, etc.) y desplazan radicalmente su objeto de reflexión hacia lo que el marxismo ortodoxo llama “la superestructura”. Lo fundamental sobre las cuestiones teóricas de la economía política se delega en Pollock y Grossmann<sup>57</sup>. Y como hemos visto, sus debates, desde 1926, se centraron en la naturaleza del sistema soviético, en la teoría de Grossmann y en la teoría de Pollock referida a la mutación postliberal del capitalis-

<sup>54</sup> Ibid., págs. 196-197.

<sup>55</sup> Martin JAY, op. cit., pág. 179.

<sup>56</sup> Jean-Marie VINCENT, op. cit., pág. 89.

<sup>57</sup> Martin JAY, op. cit, continúa: “Incluso un economista no marxista como Gerhard Meyer recuerda todavía hoy las difíciles relaciones entre los líderes intelectuales del Instituto con quienes se dedicaban al análisis económico. Parece que los primeros no lograron desembarazarse totalmente del desprecio que inspiró a los filósofos alemanes el mundo banal y realista de los intercambios económicos.”

mo. Hubo, innegablemente, tensiones muy fuertes entre los miembros “economistas” y los “filósofos” del Instituto, y no exclusivamente con Grossmann. “Con la sustitución de los economistas de la primera generación por los filósofos en la dirección del Instituto”, destaca G. Raulet, “la economía va a ser analizada dentro de un contexto general y va a ser considerada como una disciplina entre otras muchas”<sup>58</sup>. En este marco general, desde finales de los años 20, el núcleo en torno a Horkheimer es favorable a las reflexiones llevadas a cabo por Pollock y, a finales de los años 30, el director del Instituto siguió a su amigo al defender la primacía de lo político y la tesis de una nueva forma de dominación social. Si recorremos los escritos de Horkheimer en los años 30, constatamos una evolución entre “Teoría tradicional y teoría crítica”, en 1937, donde aún no afirma que la esfera política ha sustituido a la esfera económica, 1938, en que sigue pensando que nos encontramos en unas “relaciones sociales propias del capitalismo monopolista”<sup>59</sup>, y en “Estado totalitario”<sup>60</sup>, en 1940, donde aparece, por primera vez, la tesis de la nueva fase del capitalismo de Estado cuya naturaleza sería la supremacía de lo político. Una posición “[que] es fundamentalmente idéntica a la de Pollock”<sup>61</sup>.

Horkheimer distingue con bastante claridad diferentes “fases” en el capitalismo. Distingue cronológicamente un “período mercantilista”, un “período liberal”<sup>62</sup> y, antes de los años 30, un “período monopolístico” (o liberal-monopolístico), en el que el “control privado y el control del Estado sobre el trabajo alienado se interrelacionan”<sup>63</sup>. En los años que siguieron a la crisis de 1929, Horkheimer señala que no se había producido el colapso provocado por la crisis económica anunciada por el marxismo y que, por el contrario, lo que se ha producido es “el mantenimiento de la situación por el Estado autoritario”<sup>64</sup>: es decir, “el capitalismo de Estado, suprimió al mercado y conjuró la crisis a través de la firmeza de la Alemania imperecedera”<sup>65</sup>. Diagnostica, pues, una “transición del monopolio al capitalismo de Esta-

<sup>58</sup> Gérard RAULET, op. cit., pág 110.

<sup>59</sup> Max HORKHEIMER, “La philosophie de la concentration absolue” (1938), en *Théorie critique*, op. cit., pág. 324.

<sup>60</sup> Este texto está traducido del francés en Horkheimer, *Théorie critique*, ibid.

<sup>61</sup> Moishe POSTONE, op. cit., p. 168.

<sup>62</sup> Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 336.

<sup>63</sup> Ibid, pág. 333. En la etapa liberal del siglo XIX, “el combate socialista contra la anarquía de la economía de mercado ataca al elemento privado”, mientras que, en la etapa monopolística, “la resistencia a la última forma de explotación ataca al momento privado y al momento estatal a la vez” (ibid).

<sup>64</sup> Ibid., pág. 330.

<sup>65</sup> Ibid.



do”<sup>66</sup>, que es la “fase más joven” del capitalismo y esto es, a su parecer, una “escalada”, un “segundo impulso en la dominación”. Más precisamente, Horkheimer aprecia en esta última fase una auténtica “desintegración de la burguesía”<sup>67</sup> (diezmada por la guerra, en su opinión), que desde entonces pierde toda autonomía, se ve sujeta a los trust o al Estado: “El Dorado de las existencias burguesas, *la esfera de la circulación, es eliminado*”<sup>68</sup>. El *rol de la burguesía* es asumido, por una parte, por los trust y, por otra, por “el Estado, quién se hará cargo de los asuntos económicos”<sup>69</sup>. Dicho de otra forma, la administración tiene completamente bajo su control a las grandes industrias y a la burguesía. Dando por supuesto, de forma errónea, que la finalidad del capitalismo es la producción de riquezas materiales y no el incremento de valor como relación autotélica del trabajo abstracto consigo mismo, Horkheimer señala que, de ahora en adelante, “la economía adecuadamente planificada puede alimentar mejor a la masa y dejarse mejor alimentar por ella que por los restos del mercado. Un período con *su propia estructura social* ha ocupado el lugar de la libre economía”<sup>70</sup>. Ahora, “la burocracia *recupera el control del mecanismo económico* que, bajo el reinado del principio de beneficio, escapa a la burguesía”<sup>71</sup>, aunque son “los cárteles [igualmente] los que dominan el mundo en el momento actual”<sup>72</sup>. La tesis de la supremacía de lo político que avanzaba Pollock se va a confirmar en términos muy similares en “El Estado autoritario” y en los textos posteriores: “solo en el siglo XX, [las leyes del mercado] se convierten en [...] *asuntos controlables, objetos de manipulación*”, demostrando “la transformación de los grandes poderes económicos en *instituciones* y la recuperación de innumerables funciones económicas por el Estado”<sup>73</sup>:

---

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid, pág. 333

<sup>68</sup> Ibid, pág. 329. Subrayo para mostrar como Horkheimer sigue siendo prisionero de la imagen del marxismo tradicional, de una visión circulatoria y distributiva de la naturaleza social profunda del capitalismo.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid, pág. 330. Horkheimer cita un extracto de *Socialismo utópico y socialismo científico* de Engels, que interpreta anacrónicamente como una reflexión que anticipa lo que sería sólo una fase completa del capitalismo, no la verdadera naturaleza del Estado y la política en todas las fases de la sociedad capitalista. Para una presentación de la cuestión de la teoría del Estado dentro de la sociedad capitalista, cf. Clément HOMS, “Pour une théorie de l’Etat dans la modernité capitaliste”, *Entropia* n° 13, Parangon, 2012, también disponible en <http://palim-psao.over-blog.fr/>.

<sup>71</sup> Horkheimer, op. cit., pág. 345.

<sup>72</sup> Ibid., pág. 344.

<sup>73</sup> Un ejemplo de la supremacía de la política sobre la economía en Horkheimer: ciertamente, “el hambre, el control policial y la obligación de ser soldado existen tanto en la fase liberal como en la

“Las cuestiones económicas se vuelven cada vez más *cuestiones técnicas*”, señala Horkheimer. “La superioridad de la posición de los empleados en la administración, de los técnicos y de los ingenieros encargados de planificar la economía perderá en el futuro su base racional: la *fuerza* será ya su único argumento»<sup>74</sup>.

De esta forma, este principio de la “fuerza pura” terminará por estructurar la nueva sociedad, según él. Volvemos a caer, así, en una metafísica del poder en la que el beneficio, comprendido de manera muy superficial y nunca de forma históricamente específica, se deriva del principio transhistórico del afán de poder, que a fin de cuentas no explica nada. No obstante, a diferencia de Pollock, que se contentó con describir una sociedad racional y represiva, pero no irracional, Horkheimer (y luego, Adorno) profetizará dos etapas en el capitalismo de Estado: una etapa con una base racional y otra etapa acompañada de una base irracional que correspondería a la estructuración de la sociedad únicamente a través de la “fuerza pura”, y lo argumenta afirmando que “la racionalidad de la dominación está en vías de desaparición cuando el Estado autoritario se hace cargo de la sociedad”<sup>75</sup>.

Con esta tesis de la supremacía de la política, la influencia de Pollock –economista y amigo de infancia de Horkheimer– será determinante para algunos miembros del Instituto. En el sentido de que su “estudio del cambio en la relación entre el Estado y la sociedad civil”, subraya Postone, “puede considerarse como la dimensión político-económica de una teoría crítica general del capitalismo post-liberal que Horkheimer, Marcuse y Adorno desarrollaron ampliamente”<sup>76</sup>. Adorno, hasta el final de su vida y de acuerdo en todo con sus colegas, seguirá escribiendo que “la perspectiva de ver pasar la dirección de los procesos económicos *a manos del poder político* es, ciertamente, *la consecuencia de la dinámica deducible del sistema*, pero dibuja, a la vez, el punto de fuga de una irracionalidad objetiva”<sup>77</sup>. También en el caso de Marcuse, como destaca G. Raulet, desde su estudio de 1934 podemos constatar que “desarrolla un punto de vista filosófico, con tesis próximas a la concepción del

---

fase autoritaria” (ibid., pág. 338), pero “mientras que en la libre economía el hambre y el peligro de guerra eran las consecuencias necesarias, no controladas ni queridas, en el Estado autoritario se utilizan a propósito, como tendencias” (pág. 337). Otro ejemplo de la supremacía de la política es que “el despilfarro sin medida no es provocado por los mecanismos económicos en un sentido clásico; se produce, más bien, por las desvergonzadas necesidades del aparato de poder y la aniquilación de toda iniciativa procedente de los dominados” (pág. 337).

<sup>74</sup> Ibid, pág. 339, subrayado de C.H.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 144.

<sup>77</sup> Theodor W. ADORNO, “Capitalisme tardif ou société industrielle ?” en id., *Sociedad : integración, desintegración*, op. cit., pág. 91.

capitalismo de Estado de Pollock”<sup>78</sup>. En este estudio, Marcuse desgrana la concepción del mundo de la “nueva filosofía política” (el “realismo heroico-popular”), que se corresponde a partir de ahora con el “Estado autoritario total que dota al capitalismo monopolista de *una organización y una teoría de la sociedad idóneas*”:

“Las bases económicas de esta evolución de la teoría liberal hacia la teoría totalitaria –apunta Marcuse– se darán por conocidas<sup>79</sup>: en lo esencial ambas se sitúan en una trayectoria que conduce a la sociedad capitalista desde el capitalismo comercial e industrial, fundado sobre la libre competencia de empresarios individuales e independientes, al capitalismo moderno de los monopolios, en el que la transformación de las relaciones de producción (y en particular las grandes “unidades” constituidas por los cárteles, los trust, etc.) requieren *una fuerte autoridad que movilice a todos los poderes*”<sup>80</sup>.

Como ocurre en Pollock, la mutación se inicia como *continuidad* y finalmente termina como *ruptura*. En un primer momento, la naturaleza del mecanismo de la mutación es la del “liberalismo en sí mismo, que engendra al Estado autoritario total, el cuál aparece como liberalismo en un estado de desarrollo más avanzado”<sup>81</sup>. Según Marcuse, en esta fase, las nuevas formas del “Estado autoritario total” dejan intacta la estructura social fundamental del liberalismo. Así, con el estadio del capitalismo monopolístico existe una “unicidad de base económica”, es decir, que se conserva la iniciativa privada de la empresa y la propiedad privada de los medios de producción. En este momento, el Estado autoritario total en ciernes existe, sobre todo, “bajo el aspecto de una lucha entre diferentes concepciones del mundo”<sup>82</sup>. Marcuse muestra la dimensión ideal, y en particular filosófica, de las mutaciones recogidas en la teoría económica de Pollock<sup>83</sup>. Pero después aparecen “elementos ‘nuevos’ que *van más allá* del antiguo orden social liberal y de su *negación*”: “elementos que necesitan para su realización la *supresión de las bases económicas y*

<sup>78</sup> Gérard RAULET, op. cit, pág. 31. Este autor observa igualmente que en la obra *El marxismo soviético* de 1958 “la influencia de las tesis de Pollock es notoria” (pág. 33).

<sup>79</sup> En una nota a pie de página redirige al lector al estudio de Pollock publicado en el número 3 de la revista del Instituto.

<sup>80</sup> Herbert MARCUSE, “La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l’Etat” en Id., *Culture et société*, Paris: Les éditions de Minuit, 1970, pág. 78

<sup>81</sup> Ibid, pág. 78.

<sup>82</sup> Ibid. pág. 69.

<sup>83</sup> Marcuse identifica tres fuentes filosóficas en esta visión del mundo “heroico-popular” impulsada por el “Estado autoritario total”, a saber: el universalismo, el naturalismo (organicista) y el existencialismo.

*sociales que el Estado autoritario total sigue teniendo*<sup>84</sup>. Para Marcuse la mutación no se produce por un “proceso de adaptación ideológica”, sino por una ruptura en el núcleo de la estructura económica y social. Así, según él, la mutación postliberal se presenta en tres momentos relacionados entre sí: en un primer momento el liberalismo, que dará lugar al capitalismo monopolista, y éste, a su vez, va a desembocar en el “Estado autoritario total”. Encontramos en estas afirmaciones el trasfondo de lo que Marcuse teorizará más adelante como “sociedad unidimensional”:

«Para Pollock, apunta Raulet, el fascismo es una variante autoritaria del capitalismo de Estado: el uno y el otro *garantizan el dominio de las leyes económicas y bloquean, a la vez, toda oposición política* [...]. Marcuse y Horkheimer [...] apoyan el análisis de Pollock, pero a pesar de ello todavía no habían captado el concepto de “sociedad unidimensional” referido a que la economía retrocede por su relación con lo político»<sup>85</sup>.

## 2 LA TEORÍA CRÍTICA O LA PESADILLA DEL MARXISMO TRADICIONAL

No es en absoluto el abandono del marxismo tradicional lo que llevó a las principales figuras de la primera generación de la “Escuela de Frankfurt” a plantear un paso del capitalismo liberal-monopolista al “capitalismo de Estado”. Horkheimer no cuestiona en modo alguno “el presupuesto, según el cual el modelo de producción industrial planificado, sin propiedad privada, es la condición material suficiente del socialismo. Tampoco se pregunta si la producción industrial en sí no estaría mejor definida en términos sociales, tal como está configurada por la forma social del capital”<sup>86</sup>.

“La afirmación de Horkheimer”, señala Postone, “según la cual ‘el capitalismo de Estado se parece, a veces, a la parodia de una sociedad sin clases’, implica que el capitalismo de Estado represivo y el socialismo emancipador tengan la misma base material, mostrando, así, el callejón sin salida de la teoría marxista tradicional llevada a sus límites. Sin embargo, Horkheimer (y también Pollock) no vuelve a teorizar sobre las determinaciones de base de esta teoría. En lugar

<sup>84</sup> Ibid, pág. 78.

<sup>85</sup> Gérard RAULET, op. cit, pág. 32, subrayado de C.H. (Postone hace la misma observación).

<sup>86</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit, pág. 171.

de ello, continúa identificando las fuerzas productivas con la forma de producción industrial”<sup>87</sup>.

En el “Estado autoritario”, las fuerzas productivas son siempre identificadas, según Horkheimer, como un proceso de producción social constituido no de manera capitalista sino transhistórica. Un proceso que se encuentra con la incapacidad de desarrollar todo su potencial debido a relaciones sociales capitalistas identificadas con el mercado y la propiedad privada. De acuerdo con este enfoque, estas relaciones fragmentan y ocultan la totalidad y la síntesis del universo social constituido por el trabajo, que muy bien podría realizarse sin ellas. Como en el caso del marxismo tradicional, el punto de vista de su crítica (y podemos decir lo mismo de Adorno) del orden existente, en nombre de la razón y de la justicia, siempre es proporcionado por el “trabajo”. En primer lugar, Horkheimer fundamenta la posibilidad de emancipación en el “trabajo” que llega a ser él mismo y se manifiesta como aquello que constituye la totalidad social. Sin embargo, esta afirmación del trabajo en el marxismo tradicional –la condición de la emancipación– conduce finalmente a un *incremento de la represión*. Es necesario añadir, no obstante, que Horkheimer distingue asimismo una forma de capitalismo de Estado que intenta defender, concretamente el socialismo de Estado, en el cual el dominio del Estado no llegara a ser integral (si no una “posibilidad fallida”) y habla entonces de la necesidad de una “democratización de la administración”<sup>88</sup>.

Sin embargo, debido a la concentración y a la creciente centralización del capital, la década de 1930 dio lugar a nuevas posibilidades de *dominación social*, y será a partir de estos momentos cuando esta intervención se “pondrá en práctica conscientemente”<sup>89</sup>. Horkheimer habla también de un “Estado autoritario de dominación abierta”<sup>90</sup> por parte de pequeños círculos muy poderosos. Nueva dominación, que Horkheimer y Adorno intentan captar por medio de una crítica de la dominación política, de la manipulación ideológica y de la industria cultural. Las antiguas relaciones sociales capitalistas mediadas por el mercado son ahora sustituidas por una “autoridad organizativa” bajo la forma de un “mecanismo social perfectamente jerarquizado” que invade el conjunto del espacio social, bajo el efecto del “capitalismo de organización” y de la pérdida de autonomía de la esfera de la circulación, controlada a partir de ahora por el Estado y los monopolios. “Las rela-

<sup>87</sup> Ibid., pág. 170.

<sup>88</sup> Max HORKHEIMER, *Théorie critique*, op. cit., pág. 336.

<sup>89</sup> Ibid., pág. 337, ver las ilustraciones que da el autor págs. 337-338.

<sup>90</sup> Ibid., pág. 343.

ciones de producción burguesas, aceleraron primero y después frenaron, la expansión de la producción (...). Hoy esta expansión ha conducido *del beneficio a la dominación*<sup>91</sup>. Ahora, “la burocracia retoma de nuevo el control de los mecanismos económicos, que bajo el reinado del principio del beneficio escapa al control de la burguesía”<sup>92</sup>. Aquí se ve claramente que el concepto ahistórico de “dominación”, que va a convertirse junto con el “principio de intercambio” en una de las categorías fundamentales de Adorno y Horkheimer, deriva directamente de su interpretación marxista tradicional de la transformación hacia el capitalismo post-liberal. “Este cambio”, observa Postone, “propuesto en el objeto de estudio de la Teoría Crítica, es decir, el hecho de insistir más en la dominación y la manipulación conscientes, está vinculado con la idea de que el mercado –y más concretamente en su modalidad indirecta y oculta– no juega el mismo papel que en el capitalismo liberal”<sup>93</sup>. De forma simplificada, Horkheimer terminará comprendiendo el capitalismo postliberal en términos de unas relaciones de poder más concentradas que antes y de unas prácticas políticas particularistas de los “dirigentes de la economía”:

“La burguesía del período liberal se caracterizaba por el número relativamente elevado de existencias independientes. El proceso económico operó una concentración de poder en manos de los monopolios, hoy de los *rackets* en los diversos sectores industriales, de los expertos y de los políticos, que presionan a través de los canales de una estructura fuertemente jerarquizada para que se produzca una determinada gestión rígidamente organizada, que se va a corresponder con la sociedad automatizada propiamente dicha”<sup>94</sup>.

El análisis de Horkheimer, prisionero de los presupuestos del marxismo tradicional, revela entonces lo que sería la pesadilla de éste último. Realiza la crítica desde el punto de vista del trabajo y de las fuerzas productivas, pero se trata de una crítica desilusionada, desencantada y horrorizada ante un futuro devastador. El potencial emancipador de las fuerzas productivas no se ha producido como esperábamos. “Las máquinas, escribe Horkheimer, se han convertido en un medio de destrucción, (...) En el lugar del trabajo, son los trabajadores mismos los que ahora se han vuelto innecesarios”<sup>95</sup>. Las nuevas relaciones sociales de producción estable-

<sup>91</sup> Ibid., pág. 344.

<sup>92</sup> Ibid., pág. 345.

<sup>93</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 167.

<sup>94</sup> Max HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969)*. *Sur le temps présent*, Paris: Payot et Rivages, 2009, pág. 285.

<sup>95</sup> Max HORKHEIMER, *Théorie critique*, op. cit., pág. 329.

cidas por el Estado, tan anacrónicas y superfluas como las relaciones sociales de producción establecidas por el mercado, deben mantenerse de forma autoritaria a través de la guerra o de una amenaza permanente de guerra. Lejos del paraíso de la emancipación, el desarrollo de las fuerzas productivas extrínsecamente vinculadas a las relaciones sociales capitalistas, ha terminado al servicio de la dominación establecida por las nuevas relaciones sociales de producción, mediatizadas por el Estado y por lo que Adorno llama el “mundo administrado”. Esta pesadilla es claramente expresada por Adorno, que pone en evidencia todo aquello que los mantiene unidos a la antigua interpretación.

“La expectativa de Marx ha sido *demasiado optimista*, ya que, desde un punto de vista histórico, no tenía ninguna duda de la supremacía de las fuerzas productivas (tecnología e industrialización), que necesariamente harían saltar en pedazos las relaciones de producción”.

“Frente a este desarrollo tecnológico, las relaciones de producción han puesto en evidencia más *flexibilidad* de la que Marx les creía capaces”<sup>96</sup>.

Horkheimer señaló en los mismos términos:

“Originariamente [en los años de 1920], se pensaba que cada ejecución de un nuevo elemento de planificación eliminaría una nueva parte de represión. En su lugar, el control de la planificación ha cristalizado en una represión cada vez más fuerte”.

Las “necesidades humanas”, en este marco, no son siempre la finalidad de una producción entendida con demasiada ligereza como metabolismo con la naturaleza y no como base de la valorización. Además, esta nueva realidad social postliberal es siempre interpretada como no-contradictoria: no hay, a sus ojos, contradicción ni disyunción entre las fuerzas productivas desarrolladas (en el sentido tradicional) y la dominación política autoritaria que constituye el nuevo contexto social. Y aquí, la historia, en cuanto desarrollo necesariamente represivo de fuerzas productivas transhistóricas, aparece a partir de ahora totalmente determinada; la libertad y la teoría crítica ya no se encuentran en una relación autorreflexiva respecto a las formas sociales que intentan captar, puesto que ya no existe contradicción: “La libertad”, observa Postone, “queda [a partir de ahora] fundada como un acto puramente voluntario, como un acto de voluntad contra la historia”<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Theodor W. ADORNO, “Capitalisme tardif ou société industrielle ?”, op. cit., pág. 95 y 87.

<sup>97</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 171.

## 2.1 De la pesadilla a una metafísica frankfurtiana de la historia

Si bien todavía encontramos en los escritos de Horkheimer de 1935 la reafirmación de que “las formas sociales presentes se captan en la crítica de la economía política”<sup>98</sup>, hemos visto hasta qué punto esa incitación no termina de ser central. En los años de 1930, observa Jean Marie Vincent, existen “*dudas a la hora de utilizar las herramientas críticas disponibles sobre una parte de la realidad, esto es, sobre las relaciones entre política y economía*”<sup>99</sup>. Aunque las relaciones en transformación son el principal objeto de reflexión durante estos años, sin embargo, hay cierta incertidumbre sobre sus teorizaciones. Adorno y Horkheimer oscilan, por un lado entre la conservación de la teoría crítica marxista del valor, que ellos leen superficialmente sin llegar a trabajar en profundidad, convirtiendo el valor en un simple elemento parcial, “económico”, y no en una categoría de la totalidad social que incluye también al sujeto, y, por otro lado, la tesis de la desaparición de la realidad dialéctica del capitalismo, respaldada por nuevas tesis que no tendrán nada que ver con una crítica de la economía política<sup>100</sup>. Esta indecisión termina por constituir un vacío que se llenará progresivamente por un *doble descentramiento* de la teoría crítica: un primer descentramiento hacia nuevos objetivos (la política, la ideología y la razón instrumental); un segundo descentramiento que consiste en abarcar, no solo la sociedad capitalista, sino *el conjunto de la historia humana* (y por lo tanto bascular hacia una teoría que no es históricamente específica). En este marco, su reflexión se focaliza, a partir de ahora, sobre la siguiente tríada de conceptos: “principio del intercambio”, principio de “dominación” y principio de “razón”, en los que los restos de la crítica de la economía política solo serán los derivados de escasa magnitud. Se produce, a juicio de J. M. Vincent, la constitución de una nueva “*filosofía de la historia* que explica la automatización de las relaciones sociales únicamente a partir de las relaciones entre las personas, sin hacer una crítica (...) de las

<sup>98</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, cit. Jean-Marie VINCENT, *La théorie critique de l’Ecole de Francfort*, op. cit., pág. 79.

<sup>99</sup> Ibid., pág. 88.

<sup>100</sup> “Su compromiso con la teoría del valor”, escribe J. M. Vincent, “como fundamento del análisis de la sociedad contemporánea, depende más de una petición de principio, que de una reflexión rigurosa. En cierto nivel de elaboración la teoría del valor es satisfactoria (crítica de la reificación), y por lo tanto no debe ser abandonada. Sin embargo, esta terquedad no impide una lenta contaminación de la teoría crítica por la metafísica, que había sido rechazada conscientemente antes” (ibid, pág. 89).



relaciones de producción”<sup>101</sup>. Filosofía de la historia que, involuntariamente, adquiere la forma de una metafísica frankfurtiana de la historia:

“Toda teoría que suponga una lógica inmanente de la historia en cuanto tal –ya se trate de una lógica dialéctica o evolucionista–, sin que esta lógica se base en un proceso determinado por la constitución social, (...) proyecta como historia de la humanidad aquello que es específico del capitalismo. Este tipo de proyección disimula la base social real de la dinámica direccional de la historia. El proceso histórico es transformado así de objeto de análisis social en su presupuesto metafísico.”<sup>102</sup>

Los fundamentos de esta metafísica de la historia, aparecen por primera vez en Adorno, en su texto de 1932 sobre “La idea de historia natural”<sup>103</sup>, donde desarrolla una filosofía negativa de la naturaleza y de la historia y afirma que no es la sociedad (y, dentro de la historia actual, la sociedad capitalista) la que posee una naturaleza dialéctica, sino que es la naturaleza en sí misma en sus relaciones con el ser humano. En el corazón de las sociedades humanas, sean cuales sean, hay una apropiación de la naturaleza por parte los hombres. Es de esta relación “instrumental” con la naturaleza, que se remonta al comienzo de los tiempos, de donde surgirán todos los cambios posteriores. Horkheimer, que sigue los pasos de Adorno, trata de comprender la historia de la humanidad como historia natural. La evolución alocada de la técnica es el resultado de la indescriptible necesidad de expansión propia de la humanidad y constituye un signo de brutalidad si comparamos al hombre con el resto de seres vivos de la naturaleza. Todas las características específicas del capitalismo que le distinguen radicalmente de otras sociedades humanas desaparecen en sus análisis<sup>104</sup>. Adorno y Horkheimer no priorizan el análisis crítico de la vida social moderna y la peculiaridad que adquiere la producción en la misma, prefieren analizar los modos atemporales que han circulado indistintamente en todas las sociedades humanas. *El intercambio no se estudia ya en sus determinaciones dentro del capitalismo y se convierte en una categoría suprahistórica* referida a la socia-

<sup>101</sup> Ibid. págs. 89-90.

<sup>102</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 450

<sup>103</sup> Theodor W. ADORNO, *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris: éditions Rue d'Ulm, 2008.

<sup>104</sup> Para una teoría y una metodología que se centran tanto en el carácter históricamente específico de las formas sociales capitalistas, como en su dinámica intrínseca y, por lo tanto, anticipan una diferencia abismal con las sociedades pre o no-capitalistas, ver Robert KURZ. *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin: Horleman, 2012.

lización humana como tal, en la que el intercambio de mercancías no es nada más que un ejemplo histórico entre otros.

Aunque Adorno, Horkheimer y Marcuse han criticado (al igual que hizo Ellul) el culto al trabajo, proyectan anacrónicamente el trabajo –en parte de manera explícita, en parte de manera implícita– a la historia pasada y lo aplican de manera errónea a las sociedades no capitalistas. Como en el caso del concepto de la razón moderna que se entiende transhistóricamente<sup>105</sup>, hay en Horkheimer y Adorno una ausencia de la conceptualización que sería válida sólo para una determinada formación social histórica en favor de grandes principios transhistóricos e invariantes (aunque no ontológicos o antropológicos) cuyo origen se encuentra en períodos muy remotos (la racionalidad moderna encuentra entonces su origen en la antigüedad griega en lugar de situarla en el proceso de constitución de la modernidad capitalista). El punto culminante de esta constitución de una metafísica de la historia es el capítulo de la *Odisea* en *La dialéctica de la razón*, que hace de la astucia de Ulises una figura característica de la racionalidad calculada –que borraría la especificidad del espíritu de cálculo racional del empresario capitalista moderno. Finalmente, como en el caso de Pollock o Sohn-Rethel, estos autores no ven que, así como en las demás categorías/formas sociales fundadoras del capitalismo (la mercancía, el valor, el capital) hace falta una especificación histórica, el trabajo en cuanto tal expresa una forma fetichista de relaciones sociales capitalistas y no el metabolismo con la naturaleza<sup>106</sup>. No constituye, pues, una forma social transhistórica, sino social, cultural e histórica. Es una actividad específicamente capitalista, que a partir del siglo XIV, en el marco de lo que el historiador americano Geoffrey Parker ha llamado la “revolución militar”<sup>107</sup>, se va a separar de otras actividades, en

<sup>105</sup> Para una crítica de la retroproyección transhistórica y totalmente anacrónica de la noción específicamente moderna de la razón y de *Aufklärung* en las obras de Adorno y Horkheimer, ver Norbert TRENKLE, “Négativité Brisée. Remarques sur la critique de l’*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer”, en *Lignes*, n°11, 2003; ver también Norbert TRENKLE, “Critique de l’*Aufklärung* : 8 thèses”, *Streifzüge*, n°56, Austria, 2012; así como Anselm Jappe “Sic transit gloria artis. La ‘fin de l’art’ chez Theodor W. Adorno et Guy Debord”, en *L’avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord*, Paris: éd. Léo Scheer-Lignes, 2004, pág. 74-75.

<sup>106</sup> Para una crítica de la comprensión del concepto de “trabajo abstracto” en Alfred Sohn-Rethel, cf. el prólogo de Anselm JAPPE en Alfred SOHN-RETHEL, *La pensée-marchandise*, Bellecombe-en-Bauges: éditions du Croquant, 2010.

<sup>107</sup> Geoffrey Parker, *La révolution militaire. La guerre et l’essor de l’Occident, 1500 – 1800*, Paris: Gallimard, 1993. La interpretación de este libro por la “crítica del Valor” en el sentido de una tesis sobre los orígenes destructivos del capitalismo se encuentra en Robert KURZ, “La modernité á explosion. L’innovations par les armes á feu, l’expansion par la guerre: un regard sur la préhistoire du travail abstrait”, en *Jungle Word*, Alemania, 9 de enero de 2002.

el tiempo y en el espacio, en el seno del surgimiento radical de una realidad económica específica de la forma de vida social capitalista<sup>108</sup>. La forma concreta del trabajo, solo existe donde existe la cara abstracta del trabajo y del valor. Cada una de las dos caras del trabajo viene determinada por la existencia de la otra y, por lo tanto, no pueden existir independientemente. Co-emergen como las dos caras indisolubles de una misma actividad histórica, que debería considerarse, en un sentido moderno, como una actividad del trabajo<sup>109</sup>. Decir que el “trabajo concreto” existe antes que el “trabajo abstracto” es un anacronismo, ya que el hecho de reunir bajo el mismo concepto (“el trabajo”) un conjunto de actividades sociales con sus particularidades concretas, sociales y vivas, que no tienen nada en común, no puede considerarse como un hecho natural o como algo que siempre ha existido en la historia, sino, más bien, como una abstracción llevada al extremo que surge únicamente en la modernidad capitalista. De esta forma hablar de “trabajo” es un indicativo de la indiferencia hacia el contenido concreto de las actividades sociales pre-capitalistas y hacia su contexto/forma históricamente determinado, es decir, hacia su determinación particular a través de la forma en que se “articula” (Polanyi) en el seno de la totalidad de las relaciones sociales no-económicas, que constituyen y reproducen una sociedad pre o no capitalista<sup>110</sup>. Para que se pueda abstraer de los contenidos particulares, sociales y vivos de diversas actividades sociales entrelazadas, una dimensión común que es ya la marca de una abstracción sin límite, haría falta, si se sigue la terminología de Postone, que estas actividades se

<sup>108</sup> “La ‘crítica de la economía política’ de Marx, no es solo una crítica de las doctrinas económicas burguesas, sino que constituye especialmente una crítica de la existencia de la ‘economía’ en sí misma. En ninguna parte en Marx la palabra ‘economía’ sugiere un significado positivo, en ninguna parte se califica su teoría de ‘doctrina económica’ o de cualquier cosa de este género.” Anselm JAPPE, *Les Aventures de la marchandise*, op. cit., pág. 213.

<sup>109</sup> Repasemos aquí las páginas “El trabajo es una categoría capitalista”, en A. JAPPE, *ibid*, págs 118-129, así como el texto de Norbert TRENKLE, “Qu’est-ce que la valeur ? Qu’en est-il de sa crise ?” en *Streifzüge*, n° 3, 1998.

<sup>110</sup> “Es, pues, importante subrayar que nuestra crítica afecta al concepto de “trabajo” en sí mismo, pero sólo al “trabajo abstracto”. No se puede simplemente oponer el trabajo abstracto y el trabajo concreto, y mucho menos como si fueran el “mal” y el “bien”. El concepto de trabajo concreto es en sí mismo una abstracción, porque se separa el espacio y el tiempo, ciertas actividades de un campo entero de actividades humanas: el consumo, el juego y la diversión, el ritual, la participación en asuntos comunes, ... Un hombre de la época pre-capitalista no habría tenido jamás la idea de colocar al mismo nivel del ser, en cuanto “trabajo” humano, la fabricación del pan, la ejecución de una pieza de música, la dirección de una campaña militar, el descubrimiento de una figura geométrica y la preparación de una comida. La categoría del trabajo no es ontológica, sino que existe solamente allí donde existe el dinero como forma habitual de la mediación social [la sociedad capitalista]”, Anselm JAPPE, *ibid*, pág. 119.

colocaran en la situación/posición de poseer un rol socialmente mediatizado, central y estructurador en el seno de las relaciones sociales. Ese es el “desanclaje” al que se refiere Polanyi de muchas prácticas sociales heterogéneas incrustadas en el seno de relaciones sociales no-económicas en las sociedades pre o no capitalistas. Estas prácticas sociales, debido a la “disociación del valor” (Roswitha Scholz), van a tener lugar de aquí en adelante en el mismo nivel de ser y serán consideradas entonces como “trabajo”.

Esto es así, particularmente, porque existe un conjunto de actividades no relacionadas dentro de un papel socialmente mediador (de ahí que tengan un lado abstracto), que se reducen a la abstracción de tener un lado concreto (“trabajo concreto” en la terminología clásica del marxismo). Al no existir más que como trabajo concreto indiferente a su contenido, aparecerían ya en su otra cara, la del trabajo abstracto y viceversa. Podría decirse, que la cara abstracta de la actividad específicamente moderna *precipita* una cara concreta que no es más que una sombra. Dentro del capitalismo, la cara concreta del trabajo desempeña el rol de apoyo material de una cara abstracta indisociable. Sin embargo, el trabajo como tal no es entendido en la primera generación de la “Escuela de Frankfurt” como una forma de mediación social históricamente específica de la sociedad capitalista.

Adorno y Horkheimer suelen pensar en general que es el intercambio –y no el valor, la cara abstracta de todo trabajo– el “hecho básico” social para la modernidad, que en último término define a la sociedad burguesa. Este concepto de “principio de intercambio” viene de la lectura errónea que hizo Adorno del primer capítulo de *El Capital* de Marx referido al valor. Él lo interpreta como la reducción de un hipotético “trabajo humano” transhistórico al concepto abstracto de tiempo de trabajo promedio. Esta reducción, que se formula según Adorno en la esfera de la circulación, reduce al capitalismo a un modo de distribución (y así, su teoría de la circulación se ve truncada). El principio del intercambio de equivalentes lo va a proyectar, de manera anacrónica, a las sociedades pre-capitalistas (como el marxismo tradicional proyectó sobre las mismas el valor y el trabajo), principio del que espera una permanencia en la sociedad post-capitalista, aunque bajo una forma corregida, esto es, la “realización del intercambio” (Alex Demirović) en cuanto realización del principio de igualdad del que es portador el principio de intercambio y que sólo ha sido violada por la usurpación del plus-valor. Dicho de otro modo, si los salarios, como sostiene Adorno, se establecen en función de la fuerza de trabajo empleada y si los trabajadores no fueran desposeídos de una parte de su producto,

entonces ya no habría más plus-valor, ni beneficios, ni acumulación de capital<sup>111</sup>. Así, mientras que para Postone, la constitución de la estructura de la vida social en el capitalismo depende del trabajo, que mediatiza a la vez las relaciones de los hombres entre ellos y las relaciones de los hombres con la naturaleza, para los Frankfurtianos el trabajo es una función de esta última y la única mediación: el “trabajo” en el sentido transhistórico. Su crítica permanece realizada *desde el punto de vista del trabajo*.

La metafísica frankfurtiana, forjada alrededor de un nuevo concepto de dominación, que será el centro de la *Dialéctica de la razón*, aparece también muy claramente en el texto ya citado de 1940 (Horkheimer). En él, el autor, comienza a forjar un concepto transhistórico de “Estado autoritario”. Este concepto no específico de dominación es conducido por el autor a través de diferentes épocas, según su deseo y sus conocimientos históricos muy aproximados: si “el capitalismo de Estado es el *Estado autoritario del presente*”<sup>112</sup>, hay entonces otras formas históricas de “Estado autoritario”. Escribe entonces una serie de páginas sobre sus orígenes, tanto por el lado de las organizaciones proletarias como por el de los “partidos radicales [de la época burguesa] cuyo destino siempre ha sido el Estado autoritario”<sup>113</sup>. En esta dialéctica histórica, Horkheimer piensa que el capitalismo de Estado es “también una forma antagonista, perecedera”<sup>114</sup>, y que haría falta, “predecir el colapso: provocado por los obstáculos que la burocracia opone a la productividad”<sup>115</sup>. Pero aquí Horkheimer entra en una anacrónica digresión transhistórica mediante la retro-proyección de todas las categorías y formas sociales capitalistas a sociedades antiguas y medievales, pensando que ya hay ejemplos de regresiones en las que a “una gran interdependencia de sujetos dependientes [que identifica con la fase liberal] sucede un largo período de opresión reforzada”<sup>116</sup> y ve ya volver a emerger un “esclavo moderno” que ya había mostrado su nariz en otros mundos históricos. Horkheimer se embarca aquí en la construcción de un concepto de “dominación” ahistórica, que traslada de sociedad a sociedad de acuerdo con su estado de ánimo, lanzando entre ellas puentes cada vez más anacrónicos.

<sup>111</sup> Cf. Alex DEMIROVIĆ, “Liberté et humanité”, *Variations. Revue internationale de théorie critique*, Parangon, otoño 2005, “La Théorie critique. Héritages hérétiques”, págs. 10-13.

<sup>112</sup> Max HORKHEIMER, “L’État autoritaire”, op. cit., pág. 330.

<sup>113</sup> Ibid., pág. 334.

<sup>114</sup> Ibid., pág. 344.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid.

## 2.2 Adorno en el laberinto del marxismo tradicional

Los callejones sin salida a los que se dirigieron Adorno y Horkheimer fueron más evidentes durante la década de 1960. Muchos de sus textos intentaron navegar por los meandros de una definición de la nueva sociedad y fueron empleados muchos calificativos con el fin de identificarla: “capitalismo tardío”, “sociedad industrial”, “sociedad automática”<sup>117</sup>, “mundo administrado” o, de nuevo, “mundo automatizado”<sup>118</sup>. No hay nada más obvio sobre estas dificultades teóricas insuperables que surgen del marxismo tradicional que la conferencia de Adorno en 1968 en el XVI Congreso de sociólogos alemanes: “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”<sup>119</sup>. Sin embargo, Adorno trató de superar ciertas aporías de Pollock sosteniendo una concepción mucho más dialéctica de las fuerzas productivas.

Retomando el hilo del primer cuestionamiento de Pollock, habría que averiguar, según Adorno, si “el sistema capitalista continúa dominando conforme a su modelo, por modificado que esté, o si el desarrollo de la industria, por el contrario, ha dejado obsoleto el concepto mismo de capitalismo, la diferencia entre Estados capitalistas y no capitalistas, esto es, la crítica realizada al capitalismo. Dicho de otra manera, se trataba de averiguar si es justa la tesis de que Marx habría sido superado”<sup>120</sup>.

Partiendo de que la contradicción y el antagonismo se encuentran en el corazón de la estructura de toda sociedad, Adorno se negó a dar una respuesta simple (“se negó a simplificar”) rechazando la pregunta planteada sobre el principio de la no-contradicción que procede por alternativas. La tesis en boga en la sociología alemana de la época sobre la superación de las relaciones sociales capitalistas en favor de un mundo ahora determinado completamente por el despliegue de la tecnología (se puede pensar también en Ellul) es criticada todo el tiempo por el autor<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Max HORKHEIMER, *Observaciones críticas*, op. cit., pág. 285.

<sup>118</sup> Ibid, pág. 283

<sup>119</sup> Dos artículos que parecen ser traducciones bastante diferentes de un mismo texto son publicados después de esta conferencia: “Marx est-il dépassé ?” (*Diogène*, n° 64, 1968) y “Capitalisme tardif ou société industrielle ?”, op. cit.

<sup>120</sup> Theodor W. Adorno, “Capitalismo tardío o sociedad industrial”, op. Cit., P. 85 (señalo).

<sup>121</sup> El cambio de Jacques Ellul con respecto a su propia tesis sobre la autonomía de la tecnología data de 1988 en el famoso capítulo III “Los costes: la nueva relación entre la tecnología y la economía política”, en la tercera parte de su obra *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988). En su teoría de las cuatro etapas en las relaciones entre “tecnología” y “economía”, en la 3ª (1955-1975) y la 4ª etapa (después de 1975), Ellul observa que la tecnología “ha dejado de ser autónoma respecto de la economía, la realidad económica y el funcionamiento de la economía” (págs. 446-447). Sin

Su punto de partida es la crítica del título mismo de su conferencia:

“El dialéctico, por otra parte, es el último en tener derecho a imponerse una clara disyunción entre el capitalismo tardío y la sociedad industrial. [...] No se trata de elegir entre las dos fórmulas en función del punto de vista o de los gustos científicos: es más bien al contrario su relación la que expresa la contradicción que caracteriza al estado actual y que corresponde a la sociología articular teóricamente”<sup>122</sup>.

Sin embargo, no se trata, en un primer momento, de hacer un balance de los pronósticos de la teoría marxista clásica. Adorno explica que la teoría del plus-valor no se ha demostrado, a su entender, porque “debería explicar las relaciones de clase y la intensidad del antagonismo de clase” y, puesto que la teoría del proletariado no ha sido verificada (ni empobrecimiento, ni conciencia de clases, integración del proletariado en la sociedad burguesa), entonces “el núcleo de la teoría [marxista], a saber, la teoría del plus-valor, se ve afectado”<sup>123</sup>. Considerándola inválida simplemente porque la teoría del proletariado que debía expresarla no ha sido verificada, Adorno piensa entonces “que hace falta actualmente una teoría objetiva del valor”. Pero esta situación de orfandad de la teoría está justificada porque “la irracionalidad de la estructura social actual [la economía de mercado está tan agujereada, advierte, que] impide cualquier despliegue racional en la teoría.”<sup>124</sup> Dado que este mundo muestra tal “irracionalidad objetiva”, una teoría del valor se vuelve imposible<sup>125</sup>.

“Apoyándose en las categorías de la teoría-crítica dialéctica” es como Adorno va cuando menos a esbozar una respuesta a la pregunta planteada. Es así como en este nivel de su argumentación toda la prisión de los presupuestos del marxismo tradi-

---

embargo, esta nueva relación, considerada solamente en términos de “costes” de la técnica, es entendida de manera igualmente limitada por Ellul que en *La tecnología o el reto del siglo* (1954) o en *El sistema tecnológico* (1977). No se comprende porqué estos “costes” serían más determinantes después, que antes de 1955. Ellul piensa que la técnica es exterior a las relaciones sociales capitalistas y que solamente está “limitada” por éstas. A pesar de este giro, pierde la oportunidad de formular una teoría de la especificidad histórica y social de la tecnología de producción en concreto.

<sup>122</sup> Theodor W. Adorno, “Capitalisme tardif ou société industrielle ?”, op. cit., pág. 89.

<sup>123</sup> Ibid., pág. 91.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> En 1961, Adorno observa que “la irracionalidad de la sociedad burguesa en su etapa tardía es refractaria a su comprensión. *Eran buenos tiempos en los que se podía escribir una crítica de la economía política de esta sociedad, a partir de su propia razón*, porque después prescindió de ella y la reemplazó virtualmente por un poder de disposición directa”. O todavía, “la perspectiva según la cual la orientación de los procesos económicos pasa a manos del poder político es una consecuencia que se puede deducir de la naturaleza dinámica del sistema [en su modelo clásico], pero que desemboca, al mismo tiempo, en una irracionalidad objetiva”.

cional se cierne sobre él, en el sentido de que es preciso reconocer que resultados de su demostración no derivan de ellos. La sociedad postliberal es descrita como una sociedad paradójica, una especie de punto intermedio, una hidra de dos cabezas, una de las cuales sigue siendo aquella sociedad capitalista y la otra, otra cosa, la “sociedad industrial”<sup>126</sup>.

Estos dos aspectos de la sociedad presente quedan, no obstante, intrínsecamente relacionados, pero de una manera fundamentalmente transitoria y no fijada:

“La sociedad actual es sin duda una sociedad industrial si nos referimos al nivel de sus fuerzas productivas [...]. Sin embargo, una sociedad capitalista en cuanto a sus relaciones de producción se refiere”<sup>127</sup>.

Las dos características que permiten definir a las sociedades contemporáneas como “sociedades industriales”, son las siguientes:

1. La sociedad industrial es indiferente a los “sistemas políticos” (USA/URSS).
2. El trabajo industrial se convierte en “el *patrón común* de la sociedad”. En ese sentido “se desarrolla hasta convertirse en *totalidad*”. “Los procedimientos que equiparan aquella industria se extienden” a la producción, a la administración, a la distribución y a la cultura (convertida en “industria cultural”).

Puesto que Adorno identifica, al igual Pollock, las fuerzas productivas como no pertenecientes a la especificidad del capitalismo, entonces el auge del trabajo industrial y de la tecnología en la sociedad (taylorismo, fordismo, automatización, ...) muestra, por un lado, que la sociedad postliberal ya no es una sociedad capitalista, sino una “sociedad industrial”. Por otro lado, los otros elementos permiten decir a Adorno que, a pesar de todo, las relaciones de producción siguen siendo capitalistas (expresan los “aspectos estáticos” de la sociedad actual):

1. Dentro de un mecanismo social que los sobrepasa, los individuos (trabajadores y capitalistas) siguen siendo fundamentalmente unos portadores de

<sup>126</sup> Jacques Ellul se opondrá a este concepto utilizado en Francia por Raymond Aron: “Es evidente que la sociedad occidental ha sido una sociedad industrial en el siglo XIX (...). Observamos que el hecho industrial está caracterizado por la multiplicación de las máquinas y por cierta organización de la producción [...]. Pero hoy, el hecho industrial, que es siempre considerable, tiene poco en común con lo que era en el siglo XIX, y sobre todo se ahoga en una serie de otros fenómenos igualmente importantes, los cuales han determinado que son independientes de él, adquiriendo un volumen y una fuerza transformadora que escapa a la industria en sentido estricto. La sociedad actual sigue siendo industrial, pero esto no es lo más esencial.” Jacques ELLUL. *Le système technicien*, Paris: Le cherche midi, 2012 [1977], págs. 13-14.

<sup>127</sup> Theodor W. Adorno, “Capitalisme tardif ou société industrielle?”, op. cit., pág. 93. Señalado por el autor.



un rol, unos soportes, unas funciones, unos apéndices del proceso económico que los subsume<sup>128</sup>.

2. “Se produce, a lo largo del tiempo, para obtener beneficio”.
3. Las necesidades se convierten en soportes para la reproducción tautológica del aparato de producción (“de ahora en adelante el ‘valor de uso’ de las mercancías ha perdido todo lo que quedaba de la evidencia de “naturaleza primera”; “solo se tienen en cuenta en razón del interés por el beneficio –en detrimento de las necesidades objetivas de los consumidores–”; “en las necesidades se oculta siempre, para bien o para mal, toda la sociedad”).

Sin embargo, estas relaciones no saltaron por los aires por la dinámica de las fuerzas productivas; han mostrado una “elasticidad” que no había sido prevista:

“Ya no son relaciones de producción basadas únicamente en la propiedad, sino en la administración, incluyendo, en lo más alto de la escala, el papel del Estado como capitalista global”<sup>129</sup>.

Se produce, a juicio de Adorno, una nueva co-determinación recíproca de fuerzas productivas y relaciones de producción, aunque dándole siempre la primacía a estas últimas. En cierto sentido, observa que “la racionalización de las relaciones de producción empieza a parecerse a la racionalidad técnica y consiguientemente a las fuerzas productivas” (menos estáticas y más flexibles). Pero, en sentido inverso, “los acontecimientos no han tomado la dirección esperada”<sup>130</sup> porque las relaciones de producción han resistido y no han colapsado, como se pensaba: “es debido a la pura y simple conservación de uno mismo, por lo que las relaciones de producción han continuado sometiendo a las fuerzas productivas desatadas, a través de parches, remiendos y medidas particulares. La signatura de la época fue la supremacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas, que, sin embargo, han desafiado desde hace tiempo cualquier comparación con esas relaciones”<sup>131</sup>. Y, por lo tanto, refiere la técnica a las relaciones de producción tal como las definió:

“La fatalidad no es la técnica en sí misma, sino el hecho de que esté intrínsecamente ligada a relaciones sociales por las que está atrapada. Recordemos simple-

<sup>128</sup> Aquí Adorno se burla de la teoría de la “Revolución gerencial” de Burnham, afirmando que, dada la permanencia de esta constitución de los individuos-soporte del proceso económico, el hecho de que el poder pase de manos de los propietarios legales de los medios de producción a la burocracia es algo totalmente secundario.

<sup>129</sup> Ibid, pág. 95.

<sup>130</sup> Ibid, pág. 96.

<sup>131</sup> Ibid.

mente que han sido el *interés por el beneficio y la dominación* los que han canalizado el desarrollo tecnológico: este último, hasta el momento, se asocia de manera fatal a las *necesidades de control*<sup>132</sup>.

Sin embargo, se produce una doble problematización de la teoría en un punto intermedio que Adorno, de algún modo, quiere conciliar. Conserva el término de “beneficio” sin referirse a la teoría marxista de la explotación del plus-valor y al lado de esta categoría indeterminada de “beneficio” introduce la nueva metafísica de la historia en el tema de la dominación de la naturaleza por la tecnología, que termina en la dominación del hombre por el hombre. La teoría de la naturaleza profunda de la forma industrial de las fuerzas productivas oscila, según Adorno, entre estos dos polos. Su concepto de “beneficio” sigue siendo borroso y poco preciso. Él no ve que la estructura de la industria está de cabo a rabo *constituida siguiendo los parámetros del capitalismo*. Sobre esto, insistirá Postone en la tercera parte de su obra.

Hay dos razones principales para explicar, según Adorno, porqué las relaciones de producción no han saltado por los aires, sino que han mostrado una gran “elasticidad”. Por una parte, porque debido su carácter industrial el desarrollo de las fuerzas productivas ha permitido una abundancia de bienes tal, que la clase baja se ha incorporado al consumo y no ha tenido, en efecto, ningún interés en transformar las relaciones de producción existentes. Pero de ninguna manera este desarrollo ha dado lugar a la primacía de la tecnología sobre las relaciones de producción. La tecnología no ha sido automatizada, como llegaron a decir ciertos sociólogos (Ellul en Francia), porque se he perdido la voluntad subjetiva de la clase baja para que las relaciones de producción dejaran escapar a las fuerzas productivas industriales. Por otra parte, en el contexto de la Guerra Fría, “los antagonismos internacionales (...) conectado de manera flagrante con las relaciones de producción (...). Estas difícilmente se podrían haber afirmado con tanta obstinación sin provocar la agitación apocalíptica que representaban las nuevas crisis económicas, de no haber sido porque una parte importante del producto social –que no encontraba mercado– no hubiera sido utilizada para la producción de medios de destrucción”<sup>133</sup>. La modificación decisiva es idéntica a las tesis de Pollock: es a través de un control ejercido por el Estado sobre la economía como se supera el mercado y su

---

<sup>132</sup> Ibid, págs. 94-95

<sup>133</sup> Ibid, págs. 98-99.

dinámica identificada con la propiedad privada y con las relaciones sociales capitalistas en sentido clásico.

Continuando con esta reflexión, Adorno critica el término de “sociedad industrial”, que sugiere de manera simplista que “la sociedad deriva directamente del nivel de las fuerzas productivas, independientemente de las condiciones sociales de las mismas”<sup>134</sup>. En este momento toma el contrapunto de la tesis de la autonomía de la técnica y señala que es necesario “renunciar a la dirección en la que la crítica se limitaba a culpar a la tecnología”<sup>135</sup>:

“Contraoponer las fuerzas productivas a las relaciones de producción, polarizándolas simplemente, es fragilizar la teoría dialéctica. Los dos momentos se entrecruzan; uno contiene al otro. Es justamente esto lo que incita a recurrir únicamente a las fuerzas productivas allí donde las relaciones de producción toman ventaja. Más que nunca las fuerzas productivas están mediatizadas por las relaciones de producción; de manera tan completa que quizás sea precisamente por ello por lo que estas últimas aparezcan como la esencia; verdaderamente se han transformado en segunda naturaleza”<sup>136</sup>.

Unas semanas después de la muerte de su amigo, Horkheimer reconstruye en 1970 la historia de la evolución de su reflexión desde finales de los años 1920. Se produce aquí una identificación total con las reflexiones de Pollock de 1955:

“Vemos hoy el futuro de la sociedad de una manera bien diferente de aquella que comenzamos a ver en nuestra época. Hemos llegado a la convicción de que la sociedad va evolucionando hacia un mundo totalmente administrado; que todo va a ser resuelto, ¡todo! Y precisamente entonces habrá llegado el momento donde los hombres dominaran la naturaleza, donde cada uno tendrá suficiente para comer, donde unos vivirán mejor o peor que otros, pero todos vivirán bien y agradablemente. Entonces, que uno sea ministro y otro solamente secretario, no tendría ninguna importancia, porque finalmente, todos seríamos iguales. Sería posible resolverlo todo automáticamente, ya se trate de la administración del Estado, de la circulación o del consumo. Se trata de una tendencia inmanente al desarrollo de la humanidad”<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Ibid, pág. 97.

<sup>135</sup> Ibid, pág. 94.

<sup>136</sup> Ibid., págs. 97-98.

<sup>137</sup> Horkheimer, “La Teoría crítica ayer y hoy”, en Teoría crítica, op. Cit, p. 359

Para Adorno, en la sociedad postliberal, las relaciones de producción continúan predominando sobre las fuerzas productivas. No se produce un primado de la técnica, como sostenía Ellul, sino de la política, porque estas relaciones de producción se interpretan con frecuencia como mediatizadas por el Estado, a pesar de que el mercado siga estando presente al margen. Ellul y Adorno tienen indudablemente puntos en común en este nivel, en el que las lógicas y tecnologías industriales se extienden más allá de la producción a la administración, al consumo, al ocio o a la cultura. Mientras que Adorno y Horkheimer remiten el primado de la política a la dominación de una clase humana que dirige el “mundo administrado” con los medios de la razón calculadora, de la técnica o de la administración, ..., Ellul, sin embargo, no defiende la supremacía de la política, porque piensa que la técnica puede desestabilizar la esfera de la política. Esta última ha quedado reducida a simples problemas técnicos generados por el sistema tecnológico y gestionados por técnicos e ingenieros. Problemas que la libre elección de los representantes políticos a través de la soberanía democrática del pueblo no controla (cf. *La ilusión política*). Mientras que Ellul alega la autonomía de la técnica, Adorno rechaza esta tesis y devuelve la técnica a la supremacía de la política. Estas relaciones de producción mediatizadas por el Estado y el mercado son las que atrapan todavía a la técnica. Con el tiempo, se puede decir que Ellul se acerca a la posición de Adorno, incluso si reduce la cuestión de las relaciones entre técnica y economía a la cuestión de los costos de la primera. Adorno, por el contrario, defiende una visión más amplia y general de esta relación, aunque no llegue a identificarla.

*Traducción del francés de M<sup>a</sup> Dolores Martín-Consuegra Martín-Fontecha*

# LA TEORÍA CRÍTICA COMO PROGRAMA DE UNA NUEVA LECTURA DE MARX

*Critical Theory as a Program of a New Reading of Marx*

HELMUT REICHELT\*

## RESUMEN

Adorno utiliza como sinónimo de sociedad las expresiones “totalidad” y “estructura objetiva”, aunque subraya repetidamente que esta concepción de la sociedad está vinculada a un tipo determinado de sociedad. El elemento decisivo en el concepto de objetividad es la autonomización objetiva frente a los sujetos que la producen. En este sentido la Teoría Crítica puede entenderse como actualización de la crítica de la economía política como forma específica de reelaboración teórica de objetividad experimentada.

*Palabras clave:* Teoría crítica, Adorno, Hegel, Totalidad, Objetividad, Positivismo, Abstracción.

## ABSTRACT

Adorno uses the expressions "totality" and "objective structure" as a synonym of society, although he repeatedly emphasizes that this conception of society refers to a particular type of society. The decisive point in the concept of objectivity is its objective autonomization against the subjects who produce it. In this sense, Critical Theory can be understood as an update of the critique of political economy as a specific form of theoretical re-elaboration of experienced objectivity.

*Key words:* Critical Theory, Adorno, Hegel, Totality, Objectivity, Positivism, Abstraction.

Adorno no deja duda al respecto: cuando habla de objetividad social, se refiere siempre a un sistema real. Todos los enunciados de teoría social –su confrontación con la sociología, la crítica del positivismo, el concepto de ideología, las cuestiones

---

\* Economista y sociólogo alemán. Uno de los autores centrales del Nueva Lectura de Marx. El artículo es una traducción del primer capítulo de H. REICHELT, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Freiburg i.Br.: ça ira, págs. 22-39.

relativas a los procesos de constitución, su concepto de dialéctica- solo son pensables y entendibles en el marco de este teorema central de la objetividad de dicha estructura, de la totalidad social. La Teoría Crítica, incluso el concepto mismo de crítica, solo tiene sentido desde este presupuesto.

Aunque este concepto se encuentre en el centro de la Teoría Crítica, resulta muy difícil hacerse de él. Hans Albert lo descartó con el comentario de que dicho concepto no viene a decir mucho más que “todo está conectado con todo”. Adorno era consciente de este peligro, pues, como expuso repetidamente, la sociedad no se puede atrapar en una definición enunciativa. Se refiere a Nietzsche, quien da cuenta de ello: allí donde “se sintetiza semióticamente todo un proceso”, las definiciones siempre fracasan. También en el caso del concepto de sociedad. Ella es “esencialmente proceso”<sup>1</sup>, constata Adorno, y “solo una (teoría) completamente elaborada de la sociedad podría decir lo que la sociedad es”<sup>2</sup>.

Sin embargo, ¿cómo habría que proceder si solo la teoría elaborada puede considerarse una definición y no obstante es necesario decir algo sobre ese objeto? Adorno se las arregla, como subraya en su *Introducción a la sociología (1968)*, presentado tan solo “fragmentos” de esa teoría<sup>3</sup>, como quien dice, formulaciones abreviadas, que poseen un carácter orientador para formulaciones posteriores. Adorno utiliza como sinónimo de sociedad las expresiones totalidad y estructura objetiva, aunque subraya repetidamente que esta concepción de la sociedad está vinculada a un tipo determinado de sociedad. Adorno refiere el concepto de sociedad a la sociedad burguesa. Cuando hablamos “de sociedad en el *sentido enfático* que ha adquirido ese concepto desde el siglo XIX”<sup>4</sup>, entonces estamos ante algo distinto a la sociedad en “épocas pasadas”.<sup>5</sup> Esta sociedad burguesa se distingue de esos otros “tipos de sociedad” porque

“[...] entre los seres humanos existe una conexión funcional que, sin embargo, luego varía de manera considerable según las etapas históricas, que en cierta medida no deja a nadie fuera, en la que todos los miembros de la sociedad se encuentran interconectados y que adquiere frente a ellos una cierta forma de auto-

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft” (1965), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Soziologische Schriften I, ed. R. Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 11.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, vol. 15, ed. Ch. Gödde, Frankfurt am Main: Suhrkemo, 1993, pág. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, págs. 54s. Cursiva de H. Riechelt.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 9. Adorno habla de la sociedad en “sentido fuerte” en su *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 55.

nomía; mientras que aquellos otros tipos de sociedad, tal como se los he enumerado, poseen por el contrario un carácter mucho más laxo, esto es, poseen un carácter en el que no se encuentra una conexión funcional de ese tipo, una interacción de esta clase entre los individuos singulares y el todo...”<sup>6</sup>.

Tales paráfrasis de sociedad, aunque concebidas como explicaciones de la exigente concepción de totalidad proveniente de la filosofía de Hegel, pueden provocar malentendidos del tipo que he mencionado más arriba; pero ya en la formulación citada se apunta a algo más, que se suele pasar por alto porque Adorno solo menciona de pasada ese aspecto, esto es, la autonomía de esa totalidad. Pero se trata del elemento decisivo en el concepto de objetividad de Adorno: cuando se habla de autonomización, Adorno se refiere a una autonomización real, un tipo de proceso producido por la acción de los seres humanos mismos, que adquiere vida propia, da un vuelco en unidad dinámica propia frente los actores y degrada a los seres humanos a órganos ejecutores de esa “totalidad”. Y esto solo es así en la sociedad burguesa. Tan solo en el contexto de esta concepción de una estructura social objetiva adquiere su significación precisa la expresión totalidad, aunque entonces cargue con una extraordinaria hipoteca: la teoría de la sociedad ha de desarrollar la manera como se pueden inferir –en palabras de Adorno– “relaciones autonomizadas a partir de relaciones entre seres humanos”<sup>7</sup>; dicho de otra manera, cómo se constituye la autonomización real.

Los sujetos constituyentes siempre forman parte de este concepto de sociedad, sin subjetividad no hay objetividad; pero esto no significa que esta estructura producida por los seres humanos que actúan deba ser comprensible de hecho. Ocurre lo contrario, lo incomprensible es justo una dimensión constitutiva de esa totalidad, que, sin embargo, debe ser desarrollada a partir de la acción comprensible. “La racionalidad objetiva de la sociedad, la racionalidad del intercambio, se aleja por su dinámica cada vez más del modelo de la razón lógica. Por ello la sociedad”, se dice de manera concisa en la *Introducción a la “Disputa del positivismo en la sociología alemana”* (1969), “lo autonomizado, no es ya comprensible; únicamente la ley de la autonomización. Incomprensibilidad no solo designa algo esencial de su estructura, sino al mismo tiempo la ideología...”<sup>8</sup>.

El núcleo de esta teoría dialéctica de la sociedad habría que verlo, por tanto, en

<sup>6</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, ibid.

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 12.

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 296.

esta dimensión de la objetividad autonomizada que no se puede desentrañar heme-néuticamente y en un proceso de constitución del que forma parte esencial la desa-parición de la génesis en el resultado, en el que esa génesis ha sido “negada y supe-rada” -como diría Hegel-. En una formulación pregnante que se encuentra en “Noticias de una conversación” (1965) con Sohn-Rethel, Adorno resume esta cuestión así: “El materialismo histórico es anamnesis de la génesis.”<sup>9</sup> La sociedad queda directamente caracterizada como aquello que se sustrae al comprender: “... La refle-xión sobre la sociedad arranca allí donde acaba la comprensibilidad” y la tarea de la teoría de la sociedad consistiría en “comprender la incomprensibilidad”<sup>10</sup>. En la estructura de la sociedad está “incorporada” su impenetrabilidad y resulta crucial desentrañar teóricamente esta dimensión de objetividad opaca y mostrarla como constitución subjetiva.

A cualquier conocedor de Hegel le llamará inmediatamente la atención que en estos pensamientos Adorno repita temas de la *Fenomenología* de Hegel. El programa de Hegel, esto es, concebir “la sustancia igualmente como sujeto”, disolver teórica-mente toda sustancialización en cuanto objetualidad de un movimiento concep-tual, incluye el reverso de una nueva sustancialización del sujeto; en la cada nueva etapa la experiencia de la etapa anterior le sale al encuentro a la conciencia como nuevo objeto, esto es, como inescrutablemente sustancial. Por tanto, este proceso dialéctico de experiencia “funciona” solo en el contexto de una “conciencia natu-ral” que se vuelve a constituir en cada una de las etapas. La conciencia natural sig-nifica que, en la distinción entre conciencia y cosa, entre sujeto y objeto, el objeto -aunque es algo constituido, esto es, la objetualidad de un movimiento concep-tual- le aparece siempre a la conciencia como un en-sí, que se le presenta desde fuera, experimenta ese objeto como independiente de ella y, como dice Hegel en el contexto de la certeza sensible, puede pensarse sí misma como ausente mientras que el objeto permanece.

Esta distinción entre sujeto y objetividad en la forma de un en-sí, y del corres-pondiente método, de la distinción entre el filósofo “espectador” que “contempla” como la conciencia hace su experiencia, también se encuentra en la Teoría Crítica. El filósofo, la conciencia observadora que despliega el concepto, es la Teoría Críti-ca; pero, ¿quién juega el papel del saber fenoménico? ¿Quién hace la experiencia de

<sup>9</sup> “Notizen von einem Gespräch zwischen Th.W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4.1965”, en: Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*. Con dos anexos, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pág. 139.

<sup>10</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 12.



la objetividad social y, sobre todo, cómo la hace?

Esta cuestión no puede ser separada de la referida a las condiciones de constitución de la teoría misma. Tal como se subrayó al comienzo, Adorno presupone que solo la sociedad burguesa moderna sería una “sociedad en sentido enfático”. Solo aquí puede hablarse de objetividad, de una autonomización real frente a los sujetos que actúan. Pero también significa que solo aquí se puede experimentar la “sociedad” en cuanto tal. Adorno animó continuamente en sus seminarios a los estudiantes a desarrollar una “mirada malévola”, a sensibilizarse para la experiencia de la sociedad y a continuación reelaborar teóricamente lo experimentado, como, al contrario, a agudizar la sensibilidad para la experiencia a través de la apropiación de la teoría crítica. Pues, en última instancia, la teoría no puede ser otra cosa que una forma específica de reelaboración de la objetividad experimentada; si se acerca esta reflexión consciente sobre la experiencia, la teoría pierde algo decisivo. Esta es la crítica de Adorno a la sociología positivista. Ella es una de esas figuras del saber fenoménico.

El “doble carácter (de la sociedad), sin embargo, modifica la relación del conocimiento de las ciencias sociales respecto a su objeto, y el positivismo no lo tiene en cuenta. Trata la sociedad, potencialmente el sujeto que se determina a sí mismo, sencillamente como si fuera objeto, a determinar desde fuera. ... Una sustitución de este tipo de la sociedad en cuanto sujeto por una sociedad en cuanto objeto constituye la conciencia cosificada de la sociología.”<sup>11</sup>

El positivismo recorta la experiencia de autonomización real y, con la renuncia a la reconstrucción teórica de la génesis de la objetividad se impide a sí mismo también la reflexión sobre su propia procedencia. Por tanto, podemos hablar de un doble planteamiento de tareas de la sociología dialéctica: es reconstrucción teórica de la génesis real de la sociedad como estructura objetiva y totalidad y es crítica de la ciencia en cuanto “saber fenoménico”, falsa conciencia de la objetividad. Esto es –en pocas frases– el contenido nuclear de concepto dialéctico de sociedad, en cierta medida el programa de una teoría a realizar, y ahora queremos abordar la pregunta de si Adorno en sus realizaciones posteriores precisó este programa o si quedó por detrás de él. Adorno acude a un lenguaje especulativo sobre todo cuando tematiza la objetividad de la estructura, la unidad real del sistema en cuanto totalidad. Habla incluso –de manera completamente hegeliana– de la sociedad como

---

<sup>11</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 316.

lo “que objetivamente aparece”<sup>12</sup> o –un giro análogo– de que la sociedad “*aparece* en una situación social fáctica”<sup>13</sup>. Naturalmente, en la discusión de teoría sociológica, estas formulaciones son descartadas como reliquias filosóficas, como restos de pensamiento especulativo, incompatibles con la ciencia. Una teoría para la que una “conceptualidad objetiva” que domina a los individuos es “lo más real”, para la que el sistema objetivo mismo es caracterizado como algo que “objetivamente aparece”, es vista por la teoría dominante como “esencialismo”, especulación sobre un “trasmundo” (Nietzsche) proveniente del siglo XIX. Adorno insistiría frente a esto en que el materialismo de la teoría social solo despliega su fuerza explosiva cuando puede desarrollar esa forma de realidad social como un concepto objetivo.

¿Puede hacerlo? Como se insinuó más arriba, Adorno habla de la sociedad en “sentido enfático” solo en relación con la sociedad burguesa-capitalista, a la que denomina también sociedad de intercambio. Naturalmente, esta denominación no significa que comparta el imaginario de los economistas que, en sus robinsonadas o en las figuras actuales de ese teorema, esto es, en el individualismo metodológico, parten de unos individuos como previamente dados que luego se encuentran en el mercado y realizan intercambios. Adorno critica esta concepción calificándola de nominalismo social.<sup>14</sup> Él usa la expresión sociedad de intercambio como sinónimo de capitalismo, pero lo que le interesa es el hecho de que en esa sociedad todos los seres humanos están sometidos al mecanismo de intercambio, del que parte la Teoría Crítica cuando se trata de precisar la idea de totalidad, esto es, de mostrar la unidad de esa sistematicidad real.

La idea central en relación con esta problemática la toma Adorno ya en los años 1930 de Alfred Sohn-Rethel. A diferencia de Horkheimer que no tenía ningún aprecio a esa idea, Adorno la sostuvo a lo largo de toda su vida y la colóco paso a paso en el centro de su concepto de sociedad, “cuya base objetiva se encuentra en la esencia conceptual o en la relación de abstracción de la objetividad social misma que viene dada a través del intercambio.”<sup>15</sup> Esta abstracción del intercambio es algo conceptual, que actúa “en la caso misma”, no se refiere pues a la “conceptualidad

<sup>12</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt* (1959), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, ed. G. Adorno y R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, pág. 296.

<sup>13</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 10.

<sup>14</sup> Cf. la transcripción del seminario de Hans-Georg Backhaus en el semestre de verano de 1962, en Hans-Georg BACKHAUS, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: ça ira, 1997, págs. 501ss.

<sup>15</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 77

constitutiva del sujeto cognoscente”<sup>16</sup>, sino a una abstracción existente y producida por los sujetos en el intercambio, una “unidad que solo se realiza a través del mecanismo de abstracción, que propiamente sólo se constituye a través de él.”<sup>17</sup> Solo por medio de esta concepción de una “conceptualidad objetiva” es posible mostrar la sociedad como el proceso real de una universalidad bajo la que son subsumidos los seres humanos y que al mismo tiempo ha de ser realmente algo abstracto:

“La sociedad es de modo tan esencial concepto como lo es el espíritu. En cuanto unidad de los sujetos que reproducen la vida de la especie por medio de su trabajo, en ella se hace abstracción de manera objetiva e independiente de toda reflexión de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores. El principio de equivalencia del trabajo social la convierte en algo abstracto y en lo más real en sentido moderno, tal como enseña Hegel del concepto enfático de concepto.”<sup>18</sup>

Así pues, sociedad en cuanto concepto, y no precisamente en el sentido de que nosotros como científicos formamos un concepto de sociedad, sino en el de que la sociedad misma debe ser concepto, tal como resalta Adorno en una clase: “Lo que constituye a la sociedad en algo social, aquello a través de lo que, en sentido específico, es constituida conceptualmente y asimismo de manera real, es la relación de intercambio, aquello que hace participar a todos los seres humanos en ese concepto de sociedad.”<sup>19</sup> En este punto confluyen todos los hilos. La sociedad es algo objetivamente conceptual y esto es así en cuanto núcleo de una teoría materialista. Adorno insiste en ello: “No todo el que atribuye lo conceptual a la realidad social tiene que temer la acusación de idealismo”<sup>20</sup>, y Adorno admite que la Teoría Crítica en su conjunto se mantiene o cae con esa idea. “El paso a la crítica se encuentra, por tanto, en esa visión de la determinación o, si quieren, del carácter conceptual de la estructura objetiva... este es el gozne, podría decirse, que conecta la concepción de la teoría crítica de la sociedad con la construcción del concepto de sociedad como una totalidad.”<sup>21</sup>

¿Cómo puede aportarse la prueba de esa conceptualidad objetiva y su extensión a una totalidad prepotente? Adorno se esforzó, especialmente en las últimas

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung” (1957), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 209

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 77.

<sup>18</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 267.

<sup>19</sup> *Ibid*, pág. 57.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung”, op. cit., pág. 209.

<sup>21</sup> *Ibid*, pág. 60.

publicaciones de teoría social, en desarrollar la constitución del valor como una “unidad de lo múltiple”, de derivar la “objetividad de lo conceptual” del proceso de abstracción que los sujetos realizan de manera inconsciente. Se refiere a la idea central expresada por Marx en el capítulo sobre la mercancía, del que también partía Sohn-Rethel en sus trabajos: “Al equiparar entre sí sus productos heterogéneos mediante su intercambio en cuanto valores, equiparan entre sí sus trabajos heterogéneos en cuanto trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen”.<sup>22</sup> Lo importante es esta última frase. ¿Cómo ha de concebirse este factor de desconocimiento en la acción consciente de los implicados? Y, como veremos, toda la problemática de la económica se concentra en este teorema nuclear del materialismo histórico.

Adorno no consiguió captar de manera exacta ese proceso en repetidos intentos, especialmente en las últimas clases sobre sociología. A pesar de la amplia coincidencia con las intenciones de Sohn-Rethel y aun manteniendo siempre la idea de la abstracción de intercambio, parece que nunca le llegaron a convencer completamente las explicaciones de Sohn-Rethel.<sup>23</sup> Como queda reflejado en las “Notas”, se califica de desiderátum el “análisis enciclopédico de la abstracción del intercambio”. Adorno debe admitir indirectamente que tampoco él mismo ha ofrecido una prueba.

Las explicaciones de Adorno sobre la relación entre esta abstracción del intercambio y el dinero no pasan de ser insinuaciones:

“Como saben, en la sociedad desarrollada el intercambio se realiza por lo general según la forma de equivalencia del dinero; y ya la ciencia económica clásica y Marx siguiendo sus pasos probaron que la verdadera unidad que se oculta tras la forma de equivalencia del dinero es el tiempo de trabajo socialmente invertido en promedio ... En ese intercambio siguiendo el tiempo de trabajo, siguiendo el tiempo de trabajo social en promedio, se abstrae necesariamente del tipo específico de objetos que se intercambian, que en vez de ello son reducidos a una unidad universal. La abstracción no se encuentra aquí en el pensamiento

<sup>22</sup> Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, en: *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 23, Berlin: Dietz, 1969, pág. 88. (A continuación, se citan las *Marx-Engels Werke* vol. 1ss., Berlin: Dietz, 1953ss. con las siglas MEW, vol. y página. La *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Sección 2ª, “Das Kapital” y trabajos preparatorios, Berlin: De Gruyter, 1975ss. con las siglas MEGA II, vol. y página).

<sup>23</sup> Adorno reacciona inicialmente de manera casi eufórica a los argumentos de Sohn-Rethel, le escribe hablando de la “mayor sacudida intelectual” que él le ha producido (carta de 17 de noviembre de 1936, en Theodor W. ADORNO und Alfred SOHN-RETHEL, *Briefwechsel 1936-1969*, ed. Ch. Göttdé, München: Text+Kritik, 1991, pág. 32). Las “Notas de una conversación”, que tuvo lugar 30 años después, concluyen con la constatación de que es necesario un “análisis enciclopédico sistemático de la abstracción del intercambio” (cf. “Apéndice”, en Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*, op. cit., pág. 139).

del sociólogo que la produce, sino que tal abstracción se halla en la sociedad misma o, si me permiten otra vez recurrir a esa palabra, en la sociedad en cuanto objetividad ya se encuentra algo que podemos considerar ‘concepto’. Y creo que la diferencia decisiva de una doctrina positivista de la sociedad respecto a una dialéctica es que una doctrina dialéctica de la sociedad recurre a esa objetividad del concepto que se encuentra en la cosa, mientras que la sociología positivista niega este procedimiento...”<sup>24</sup>

Todos los temas de una teoría dialéctica están reunidos aquí, pero todas las afirmaciones quedan en el plano de la aseveración. Algo análogo se puede decir también de la conexión postulada entre la inconsciencia categorial del acto de intercambio y la sociedad de clases que ha de desplegarse a partir de la acción de intercambio. Adorno se refiere a Marx, quien en la “fantástica unidad” de crítica y ciencia habría mostrado esa conexión.

Su obra “se llama crítica de la economía política porque procede a derivar la totalidad, que es criticable desde el punto de vista de su derecho a la existencia, a partir del intercambio y la forma de la mercancía y de su contradictoriedad inmanente, ‘lógica’. La afirmación de la equivalencia de lo intercambiado, base de todo intercambio, es desautorizada desde sus consecuencias. Al extenderse el principio de intercambio al trabajo vivo de los seres humanos por la fuerza de su dinámica inmanente, dicho principio da un vuelco de manera coactiva en desigualdad objetiva, la desigualdad de las clases”.<sup>25</sup>

Adorno enlaza aquí con los argumentos escritos por Horkheimer ya en los artículos tempranos de los años 1930. Horkheimer habla allí repetidamente de una conexión inmanente de las categorías de la economía política, para lo que también intenta fijar el punto de partida de toda esa dinámica de desarrollo en la forma de la mercancía, que debería hacer posible “derivar” tanto la sociedad de clases como también la dinámica inmanente de esa objetividad a partir de dicho principio. “La teoría crítica de la sociedad en su totalidad es un único juicio existencial desplegado”, constata Horkheimer en su famoso artículo “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937)<sup>26</sup>, esto es, una forma teórica especial, en la que la unidad del sistema objetivo es reproducida teóricamente en la figurada metodológicamente adecuada. Horkheimer es el primer teórico que ha “vuelto a descubrir” en este contexto la

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., págs. 58s.

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 307.

<sup>26</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie” (1937), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 4: *Schriften 1936-1941*, ed. A. Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pág. 201.

significación del concepto hegeliano de representación (*Darstellung*), esto es, en cuanto desarrollo de categorías por medio de una “concretización inmanente”, un procedimiento que fue concebido por Hegel (también) como prueba de la necesaria conexión de la totalidad.

Ese “juicio existencial desplegado” viene a decir, “formulado de manera tosca, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que descansa la historia reciente, incluye en sí las contradicciones internas y externas de la época... Los pasos concretos de la argumentación dentro de esa teoría poseen, por lo menos intencionalmente, el mismo rigor que la deducción dentro de la teoría de una especialidad científica, cada uno de ellos es un elemento en la constitución de aquel juicio existencial general.”<sup>27</sup>

Sin embargo, Horkheimer repite en este trabajo simplemente lo que había puesto por escrito en el artículo aparecido dos años antes “Sobre el problema de la verdad” (1935):

“La actual formación social ha sido captada en la Crítica de la economía política. El concepto de valor se deduce aquí, en una construcción puramente conceptual, a partir del concepto básico universal de mercancía. A partir de él, Marx despliega las categorías de dinero y capital en una estructura cerrada; todas las tendencias históricas de esta forma de economía, la acumulación de capitales, las posibilidades decrecientes de valorización, el desempleo y las crisis están incluidas en ese concepto, son deducidas en una secuencia estricta. Entre el primer concepto más universal, cuyo carácter abstracto es superado posteriormente con cada paso teórico, y los procesos históricos singulares –al menos esa es la intención teórica– existe un entramado conceptual cerrado, en el que cada tesis se deduce con necesidad a partir del primer enunciado, el concepto de libre intercambio de mercancías, ... Este intento de desarrollar hasta el final la teoría en la figura cerrada de una argumentación necesaria posee un sentido objetivo. En la necesidad teórica se refleja la inevitabilidad real ... la autonomía que han conquistado los poderes económicos frente a los seres humanos, la dependencia de todos los grupos sociales de la autorregulación del aparato económico”.<sup>28</sup>

Algunas ideas importantes que encontramos en el Adorno “tardío” ya han sido anticipadas aquí: autonomización, unidad de la totalidad objetiva, crítica como

<sup>27</sup> Ibid., pág. 201

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit” (1935), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Schriften 1931-1936*, ed. A. Schmidt, Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, págs. 311s.

representación de las categorías –y, sin embargo, hay una idea central que no se encuentra en Horkheimer: la de la abstracción del intercambio, que Horkheimer solo conocía en la versión de Sohn-Rethel y que rechazó vehementemente, con lo que se cerró el acceso a una confrontación más sutil con las categorías de la economía. De modo que sus caracterizaciones de las categorías en la crítica marxiana resultan más que problemáticas:

“En *El Capital* Marx introduce los conceptos fundamentales de la economía política clásica e inglesa –valor de cambio, precio, tiempo de trabajo y otras– siguiendo sus determinaciones exactas. Se incorporan todas las definiciones más avanzadas de entonces en razón de la experiencia científica. Sin embargo, esas categorías adquieren en el proceso de representación una nueva función; contribuyen a una totalidad teórica cuyo carácter contradice las visiones estáticas en cuyo interior han surgido. La totalidad de la ciencia economía materialista está contrapuesto al sistema de la ciencia económica clásica y, sin embargo, se han asumido los conceptos singulares. Las formas del movimiento dialéctico del pensamiento se revelan como las mismas que las formas en la realidad.<sup>29</sup>

La última frase repite el teorema del reflejo y Adorno no habría estado de acuerdo con una lectura de este tipo de la crítica de Marx. La exposición de Horkheimer de la estructura general de las categorías y conceptos en *El Capital* de Marx poseen un carácter en gran parte intuitivo y habría que leerlos en el trasfondo de su lectura de Hegel. Con todo, Adorno, lo mismo que Horkheimer, mantienen a lo largo de toda su vida (y en contraposición a la suposición de Habermas) la crítica de la economía política de Marx.<sup>30</sup>

¿Por qué resaltar tanto este núcleo económico de la Teoría Crítica, si ella misma fracasó a la hora de aportar la prueba de la realidad de lo universal? El concepto de sistema, el concepto de una estructura objetiva, es el punto más débil en la ciencia social. Y la Teoría Crítica es la única corriente de pensamiento que a mi juicio presenta la programática más elaborada en ciencias sociales a pesar de ese déficit.

<sup>29</sup> Ibid., pág. 317. Esta cita sigue del siguiente modo: “Del mismo modo que un átomo de hidrógeno contemplado aisladamente tiene sus propiedades concretas, pero adquiere nuevas cualidades en la conexión molecular con otros elementos, para mostrar de nuevo las viejas cualidades tan pronto se desgajado de esa conexión, así también hay que manejar los conceptos, que contemplados individualmente mantienen sus definiciones y en la conexión se convierten en elementos de nuevas unidades de sentido. En la ‘fluidez’ de los conceptos se refleja el movimiento de la realidad.”

<sup>30</sup> Cf. Gerhard BRANDT, “Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie” (1986), en: Id., *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationsprozesse des modernen Kapitalismus, Aufsätze 1971-1987*, ed. D. Bieber y W. Schumm, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, págs. 281ss.

Ella puede vincular con un sentido preciso aquellos conceptos que son trajinados en la sociología -autonomización, abstracción real, objetividad, falsa conciencia-. Pero para ello precisa de un despliegue adicional de su programática. Aunque Adorno parta obviamente de la argumentación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en ningún lugar se ha referido conscientemente a que esa traslación del pensamiento de Hegel a la teoría materialista implique un doble concepto de crítica. Uno de esos conceptos se acaba de mencionar en el recurso adorniano a Marx y a su crítica de la economía política. Adorno vio con precisión -lo mismo que Horkheimer- que, con el concepto de crítica, Marx no solo quiere decir crítica de la ciencia, sino que concibe la crítica como un principio de representación, como crítica de las categorías, como su despliegue dialéctico. Esa dialéctica, de la que Adorno dice que debería desarrollar lo “incomprensible” (esto es, la abstracción objetiva) en su dinámica inmanente en cuanto crítica de las categorías, es al mismo tiempo la exigente prueba metodológica de la unidad de ese sistema real existente. En cuanto reconstrucción teórica de la “autonomización real a partir de las relaciones entre seres humanos”, como dice Adorno, este primer concepto de crítica menciona un *topos* que conocemos en la teoría sociológica como el esfuerzo de conectar sistemáticamente la teoría de la acción y la teoría del sistema.

Pero también hay un segundo concepto de crítica que habría que tematizar bajo el título de “saber fenoménico”, esto es, de la forma como esa objetividad social es experimentada por los seres humanos mismos. Si la autonomización está vinculada a ese proceso de una abstracción no evidente para los mismos sujetos, que se les presenta (en el dinero y, unido a él, en todas las demás categorías) como un objeto, entonces hay que desarrollar la crítica de la sociología como una figura del saber que se diferencia fundamentalmente de la crítica en el primer sentido. En el pasaje citado más arriba, Adorno se refiere a esa diferenciación: “el positivismo no se entera” de ese doble carácter de la sociedad. Trata a la sociedad ... sencillamente como si fuera un objeto a determinar desde fuera...”<sup>31</sup>.

Esta es -dicho de entrada de manera muy general- la crítica de Adorno a la sociología. Está implicado un concepto de positivismo que solo se encuentra en la Teoría Crítica y en temprana crítica de Marx a Hegel. Lo que resulta constitutivo para este positivismo es un elemento de inconsciencia categorial análogo al que ya se apunta en el acto de constitución de las categorías de la economía política, y que Adorno da siempre por supuesto. El positivismo significa entonces no captar la

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 316.



génesis de la objetivación y, frente a esto, como se cita más arriba, el “materialismo histórico es la anamnesis de la génesis”. Esto se corresponde con la definición de sociología de Adorno, que “consiste esencialmente en la autorreflexión de la ciencia”<sup>32</sup>, de la sociología “tradicional” como una ciencia que se malinterpreta a sí misma, que simplemente articula la experiencia de la objetividad social, aunque se considere teoría.

Adorno coloca en el centro de su teoría el concepto de experiencia, pues la formación de la teoría comienza con la experiencia de esa autonomización real, de la “abstracción real”, tal como es percibida desde la perspectiva interna de los hombres. Para explicar ese concepto de experiencia recurrimos aquí al concepto enfático de experiencia que encontramos en el estudio de Adorno sobre Hegel. De manera reseñable, Adorno titula uno de esos trabajos “Contenido de experiencia”, pero, de entrada, de modo completamente consciente deja “en el aire el concepto de experiencia”: solo lo puede concretizar en la “exposición”<sup>33</sup>. Adorno diferencia en esa exposición entre los contenidos de experiencia *de la* filosofía de Hegel y los contenidos de experiencia *en la* filosofía de Hegel. ¿Cuál es la diferencia? ¿A dónde va todo esto? Lo que le preocupa a Adorno no es nada menos que ese factor de inconsciencia que, sin embargo, en esta interpretación de Hegel no asociaría conceptualmente al positivismo. La filosofía de Hegel en su conjunto es una figura de reflexión de esa objetividad. “El interés no se centra en cómo llegó Hegel, de manera subjetiva, a tal o cual doctrina, sino, siguiendo el espíritu de Hegel, en la coacción de lo que objetivamente aparece y se refleja y sedimenta en su filosofía ... Se pregunta por aquello que expresa su filosofía en cuanto filosofía.”<sup>34</sup> Adorno manifiesta explícitamente que esa comprensión de la experiencia “transforma activamente” el concepto ordinario de experiencia<sup>35</sup>, pues lo que se tematiza es el idealismo absoluto mismo en cuanto contenido de experiencia.<sup>36</sup>

Adorno ve en el centro de la construcción general de la filosofía de Hegel –de

<sup>32</sup> Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 229.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 295.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 296.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 300.

<sup>36</sup> Adorno practica la misma forma de crítica en su curso sobre Kant en el semestre de verano de 1959. Cf. las referencias en la primera clase del 12 de mayo de 1959 en Theodor W. ADORNO, *Kants “Kritik der reinen Vernunft” (1959)*. Nachgelassene Schriften, Sección IV: Vorlesungen, vol. 4, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pág. 13. Sin embargo, hay que subrayar aquí que en la autocomprensión de Adorno una crítica de este tipo solo parece posible en relación a teóricos que vivieron antes del punto culminante de la historia universal (que todavía ha de tematizarse).

manera muy abreviada- la visión hegeliana de que la categoría misma de subjetividad es algo mediado; lo que el individuo considera como algo primero e irrefutablemente absoluto, es secundario y derivado hasta en cada dato singular sensible<sup>37</sup>. Es la experiencia de la auto-absolutización de la subjetividad burguesa, que apunta más allá de sí misma y comienza a concebirse como algo mediado, para comprenderse como un elemento de una estructura universal, que no obstante Hegel vuelve a hipostasiar. “La autorreflexión hegeliana del sujeto en la conciencia filosófica es en realidad la emergente conciencia crítica de la sociedad sobre sí misma.”<sup>38</sup>. Consecuentemente, la teoría de la sociedad ha de retraducir -y esto lo ha realizado la teoría de Marx- la filosofía hegeliana a aquello que Hegel “había proyectado en el lenguaje de lo absoluto”<sup>39</sup>. Este es, por cierto, el trasfondo de la inversión de la famosa frase de Hegel, según la cual lo verdadero sería el todo, y a la que Adorno opuso la de que el todo es lo falso.

En contraposición rigurosa con la absolutización del sistema autonomizado en una “totalidad verdadera” realizada por Hegel, la Teoría Crítica se entiende a sí misma como una teoría pendiente de revocación. La “totalidad a criticar en su derecho de existencia”, la objetividad social en cuanto objeto “propio” de la teoría, se concibe como aquello que ha de ser superado por la praxis, y con la eliminación práctica desaparece también el objeto de la teoría y con ello desaparecería la teoría. “Se presupone y utiliza la teoría para suprimirla en su figura común. El ideal de una teoría transformada sería su extinción.”<sup>40</sup>

No es necesario explicar más extensamente que este concepto de experiencia no es idéntico con el concepto de experiencia del cientificismo. Pero es esencial que Hegel muestre en la elaboración teórica de esa experiencia de subjetividad absolutizada un elemento de inconsciencia categorial, que resulta constitutiva para esa sociedad misma y que Hegel comparte con el positivismo. Se trata de una crítica

<sup>37</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 303ss.

<sup>38</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 313.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 318. La misma idea se encuentra en la “Introducción a la ‘Disputa del positivismo en la sociología alemana’ (1969): “La idea de un sistema objetivo y esencial no es tan quimérica desde el punto vista social como podría pensarse después de la caída del idealismo y como asegura el positivismo. El concepto de gran filosofía ... no se debe a supuestas cualidades estéticas de las contribuciones intelectuales, sino a un contenido de experiencia que por mor de su trascendencia respecto a la conciencia individual se dejó tentar por la hipostatización en lo absoluto. La dialéctica solo es capaz de legitimarse por medio de una retraducción de ese contenido en la experiencia de la que surgió.” Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 289.

<sup>40</sup> Theodor W. ADORNO, *Vorlesung über negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Nachgelassene Schriften*, Sección IV: Vorlesungen, vol. 16, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pág. 139.

del positivismo que puede encontrarse ya en el joven Marx en su confrontación con el derecho constitucional de Hegel, donde habla explícitamente del “positivismo acrítico” de Hegel y lo crítica como el reverso de la especulación mística. Positivismo y especulación son dos caras de una medalla y lo siguen siendo hoy, solo que naturalmente ya no en esa forma abierta como ocurría en la filosofía del derecho de Hegel.

Por eso, es necesario precisar el concepto adorniano de positivismo. Adorno ha criticado ciertamente –como se esbozó al comienzo– que el positivismo “no se entera” del doble carácter de la sociedad (no enterarse es, por tanto, algo constitutivo para esa forma de conciencia, no se trata de un no enterarse consciente, sino de una inconsciencia constitutiva de ese mismo saber determinado), pero Adorno mismo tan solo puede constatar –paradigmáticamente– ese doble carácter al confrontar dialécticamente los dos factores que se complementan. Con la subjetividad que se absolutiza a sí misma se corresponde la conceptualización monstruosa en la irrefutable experiencia de la unidad autonomizada de la sociedad. Como en un juego de ping-pong se pone en juego a Weber contra Durkheim y a Durkheim contra Weber.

“En efecto, dentro de la sociedad burguesa, la acción, en cuanto racionalidad, es en gran medida y de modo objetivo ‘comprensible’ y también está motivada. La generación de Max Weber y de Dilthey lo han recordado fundadamente. El ideal de comprensión fue unilateral al excluir aquello que en la sociedad es contrario a la identificación por los que comprenden. A ello se refería la regla de Durkheim de tratar a los hechos sociales como cosas y en principio renunciar a entenderlas.”<sup>41</sup>

Adorno, por cierto de nuevo en conexión con Horkheimer<sup>42</sup>, se niega a suscribir tales contraposiciones de individualismo y colectivismo, acción comprensible versus constructos holísticos, como expresión teórica adecuada de esta sociedad. Esas contraposiciones de dos “estrategias burguesas” (Habermas) deberían ser descifradas ellas mismas a su vez más bien como una figura de dicho positivismo, como una forma de la articulación de esa experiencia específica de la objetividad autonomizada; sin embargo, no son idénticas con el “concepto” de esa sociedad.

<sup>41</sup> Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., págs. 11s.

<sup>42</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., pág. 181: “La historia hasta hoy no puede ser propiamente entendida, en ella solo son comprensibles los individuos y los grupos singulares, y ni siquiera estos de manera completa, puesto que gracias a su dependencia interior de una sociedad inhumana también siguen siendo en su acción consciente funciones mecánicas.”

La “categoría de totalidad (de la) teoría hegeliano-marxista de la sociedad” se malinterpreta cuando se entiende como “unidad de dos elementos” que posteriormente “se habrían separado, de un lado, en las teorías de la acción y, de otro, en teorías del sistema.”<sup>43</sup> La “antigua” Teoría Crítica insistiría por el contrario en que esos dos paradigmas –teoría de la acción y teoría del sistema–, de algún modo vinculados de manera “no trivial” el uno con el otro, tan solo articulan la conciencia de la autonomización de la sociedad, pero no representan su captación conceptual. Lo que Adorno constata en relación con Weber y Durkheim se puede trasladar también a Habermas, esto es, que ese ideal de comprensión elimina lo incompreensible y, en cierta manera, lo desplaza al paradigma de la teoría del sistema. El positivismo de la teoría de la sociedad de Habermas consiste en que se apoya, como toda teoría de ciencias sociales, en formas y categorías de esa objetividad social, que tan solo de manera superficial pueden ser captadas a partir de la empiria, sin tematizar el contenido social de su forma.

Pero aquí se muestran también los límites de Adorno. La cuestión es si Adorno puede “aprovechar” completamente la programática dialéctica (resaltada aquí de manera muy acentuada) de su concepto de objetividad en vistas a su crítica de la ciencia social. El hecho de que Adorno vincule su concepto de objetividad a las categorías de la economía política, pero que solo pueda desarrollar someramente la objetividad de las categorías reales, le hace pasar por alto que las conceptualidades de Durkheim que él caracteriza de “monstruosas” también se encuentran en ámbitos de la teorización de las ciencias sociales donde no se sospechaban. De este modo se llega a una dialéctica de la Teoría Crítica misma: la confrontación con la forma valor y dinero, que Adorno calificara poco antes de su muerte<sup>44</sup> como los “bienes más sagrados” de la Teoría Crítica y cuyo “análisis enciclopédico” recomendará, conduce a un concepto de teoría que ya no coincide con la interpretación de Marx realizada por Adorno y con su autocomprensión.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>43</sup> Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, en: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, pág. 180.

<sup>44</sup> En una conversación con Ernst Theodor Mohl con motivo del dictamen del trabajo de grado de Hans-Georg Backhaus.

# *SOCIOPOLITICS: MARX AND MARCUSE*

Sociopolítica: *Marx y Marcuse*

WOLFGANG LEO MAAR\*

[wlmaar@uol.com.br](mailto:wlmaar@uol.com.br)

Fecha de recepción: 15 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2017

## ABSTRACT

By deciphering capitalist social forms of dependence of the political sphere relative to society, Marx discovers *sociopolitics*. Within it, the nexus between politics and social life occurs in a double key. On one side, politics is taken in its *social dependence*; on the other side, the focus must shift to the very *social form determined by this dependence*. In sociopolitics, as a domination structure commanding social reproduction, power is in an immanent relation to the social forms of production in society. Beyond coercion or convincing, the *social sphere is in itself political*, with its common social objective condition of organization in a social determined form. Marcuse follows Marx interpretation. For him, the objective condition characterizes a society as dependency on capital.

*Key words:* Sociopolitics, Marx, Marcuse, Social Forms of Society, Capital Dependent Socialization, Counterhegemonic Socialization, Self-determination.

## RESUMEN

Al descifrar las formas sociales capitalistas de dependencia de la esfera política en relación con la sociedad, Marx descubre la sociopolítica. Dentro de ella, el nexo entre la política y la vida social se produce en una doble clave. Por un lado, la política es enfocada en su *dependencia social*, por otro lado, el foco debe cambiar hacia *la forma social determinada por esta dependencia*. En la sociopolítica, en cuanto estructura de dominación que controla la reproducción social, el poder está en una relación inmanente con las formas sociales de producción en la sociedad. Más allá de la coerción o de la convicción, *la esfera social es en sí misma política*, con su condición objetiva social de organización en una forma social determinada. Marcuse sigue la interpretación de Marx. Para él, la condición objetiva caracteriza a una sociedad en cuanto dependencia del capital.

---

\* Federal University of São Carlos - Brazil.

*Palabras clave:* Sociopolítica, Marx, Marcuse, Formas sociales de la sociedad, Socialización Dependiente del Capital, Socialización Contra-hegemónica, Autodeterminación.

By deciphering capitalist social forms of dependence of the political sphere relative to society, Marx discovers *sociopolitics*. Within it, the nexus between politics and social life occurs in a double key. On one side, politics is taken in its *social dependence*; on the other side, the focus must shift to the very *social form determined by this dependence*.

In sociopolitics, as a domination structure commanding social reproduction, power is in an immanent relation to the social forms of production in society. Beyond coercion or convincing, the *social sphere is in itself political*, with its common social objective condition of organization in a social determined form.

As Marx points out in the *Grundrisse*, the human being is a political animal not only in the sense of the social as collectivity, but as a specific and determined social form of the social, already produced and in the reproduction process. Men individuate in the midst of a socialization, submitting themselves to the rationality of the accumulation of capital and its contradictions. As capital is a contradiction by itself, in capitalist socialization there is a dialectics of domination and liberation of abstract capitalistic labor.

Marcuse follows Marx interpretation. For him, the objective condition characterizes a society as dependency on capital. As referred in *One-dimensional Man*, this dependency is in the social subject's social form, rather than an imposition from the outside. The dependency is an outcome of the capitalist mode of production at the needs-engendering level – need of surplus labor – that is made universal.

To Marcuse, the political dispute is a *dispute of forms of society*: between the capital dependent society and a socialization form in which the need of surplus labor no longer suffices to the free development of the individualities produced in existing society. As stated in *Counter-Revolution and Revolt*, “the individual liberation must incorporate the universal in the particular protest, and the images and the values of a future free society must appear in the personal relationships within the unfree society.” In the present situation, *transformation is linked with an anticipation of the possibility of an other – counterhegemonic – socialization as self-determination*. “The time of the wholesale rejection of the ‘liberals’ has passed – or has not yet

come. Radicalism has much to gain from the legitimate protest against war, inflation and unemployment, from the defense of civil rights (...) Presenting the facts and forces that made civilization what it is and what it could be tomorrow – that is political education”.

## 1 MARX AND THE DISCOVERY OF SOCIOPOLITICS.

In *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction* Karl Marx introduces what is to be his most original contribution to the apprehension of politics: the presentation of the necessary nexus between politics and social life. This nexus is developed along two dimensions of the “criticism of politics”.<sup>1</sup> On one side, politics is taken in its *social dependence*, over the path from politics to social life. On the other side, the focal point of politics must shift to the very *social form determined by this dependence*, which should not be taken for granted as a pre-supposition; instead, it should be presented according to its conditioning in concrete social life. Critical politics must make the critique of practical politics by referring it to its social dependence. Yet simultaneously it must make the critique of the foundations of such practice, apprehending those as socially conditioned too.

If in Germany politics is apprehended in a theoretical-philosophical context rather than in a historical-practical sense, as stated by Marx, the task should not be the mere negation of this theoretical-philosophical apprehension. Rather, it should be its overcoming through its actualization, that is, by discovering the reason for this specific apprehension and removing it. There is a positive dimension, a “practical energy”<sup>2</sup> in this theoretical-philosophical apprehension that is socially determined and should not be overlooked, for it is a reflection of reality. This is explained in the beginning of the aforementioned text in connection with a criticism of religion that seeks to transcend itself as religion proper. That is, the criticism of religion must take into account that

“Man makes religion, religion does not make man. Religion is indeed the self-consciousness and self-esteem of man who either not yet won through to himself or has already lost himself again. But man is no abstract being squatting outside the world. Man is the world of man, state, society. This state and this

<sup>1</sup> Karl MARX, *Early Writings*. London: Penguin, 1977, p. 245.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 251.

society produce religion, which is an inverted consciousness of the world because they are an inverted world.”<sup>3</sup>

The criticism of religion leads, by analogy, to the context of State and society. Hegel, for example, does not situate the State on the historical and social level; he assumes his concept as an a priori assumption, beyond the reach of critique. The Hegelian analysis of State is philosophical, thus the criticism of the State is limited by the philosophical assumption that has not been subjected to any critique. Hegel's critique of the State coexists with the uncritical affirmation of the philosophy of State and right. Thus, to Marx, the biggest effect of this Hegelian concept of critique was that “It believed that it could realize philosophy without transcending it”<sup>4</sup>. That is, realize philosophy without taking it as specific historical outcome.

Likewise, the political nexus unveiled in the criticism of religion assumes politics in particular terms: a given configuration of State and society. To Marx, just as in the criticism of religion, the criticism of the State and the right must be translated into criticism of politics in its limited form whereby politics takes place within the frame of the State and society<sup>5</sup>. It is not enough to refer religion to human social life; it is necessary to explain why in certain social conditions the need of religion developed. Analogously, the philosophy of the State and right must account for the need for the development of the State and the laws to build on certain social conditions.

Philosophy in Germany, Marx continues, is “theoretical conscience” of what other countries “*did*”<sup>6</sup>. Hence, critical practice in Germany solely exists as philosophical criticism, as theoretical criticism. That is, it exists on the level of humanity but not on the political level. At the theoretical level of humanity, criticism makes abstraction of real man, which is only possible because it also refers to a “state itself [that] makes abstraction of real man, or satisfies the whole of man only in imagination”<sup>7</sup>.

Yet, as a famous quote by Marx emphasizes, there is “another politics”, one that goes beyond its habitual sense to become politics as *human emancipation*:

“Clearly the weapon of criticism cannot replace the criticism of weapons, and material force must be overthrown by material force. But theory also becomes a

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 244.

<sup>4</sup> Ibid., p. 250.

<sup>5</sup> Ibid., p. 245.

<sup>6</sup> Ibid., p. 250.

<sup>7</sup> Ibid., p. 250.



material force once it has gripped the masses. Theory is capable of gripping masses when it demonstrates *ad hominem*, and it demonstrates *ad hominem* as soon as it becomes radical. To be radical is to grasp things by the root. But for man the root is man himself.”<sup>8</sup>

Demonstration *ad hominem*, to Marx, will take place by following the making of politics on the basis of the special conditions existing in Germany. It is necessary to demonstrate a “material base” for criticism to present itself as “material force”<sup>9</sup>, that is, as a force that “does”.

“Theory is realized in a people only in so far as it is a realization of the people’s needs. But will the enormous gap that exists between the demands of German thought and the responses of German reality now correspond to the same gap both between civil society and the state and civil society and itself? Will the theoretical needs be directly practical needs? It is not enough that thought should strive to realize itself; reality must itself strive towards thought.”<sup>10</sup>

The relations that lead from theoretical criticism to material base must be construed as corresponding to a need developed in actual human social life. Theoretical forms should not be assumed – that is, they should not correspond to parameters uncritically accepted, out of social context; for example, accepted just because they are “rational” or universal, and opposed to “irrational” forms. Yet, this rationality should be explained as corresponding to certain actual material and social conditions. In so far as reality needs to develop theoretically, it will be possible to withdraw from this theoretical position to the social demands accounting for it. However, Marx notes that, in the existing conditions, that is not what is happening. In Germany, there is an abyss between rational theoretical demands and actual reality responses. “In this way Germany must participate more and more, if not in the reason, then at least in the unreason even of those state forms which have progressed beyond its own *status quo*.”<sup>11</sup>

In these conditions, on the basis of the State in its socially existing form, politics as rational realization of demands is an impossibility. It is politics of a limited reach for it is imposed on the basis of preexisting frames. It is politics

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 251.

<sup>9</sup> Ibid., p. 252.

<sup>10</sup> Ibid., p. 252.

<sup>11</sup> Ibid., p. 253.

“which leaves the pillars of the building standing. (...) Its basis is the fact that *one part of civil society* emancipates itself and attains *universal* domination, that one particular class undertakes from its *particular situation* the universal emancipation of society. This class liberates the whole of society, but only on condition that the whole of society finds itself in the same situation as this class, e.g. possesses or can easily acquire money and education.”<sup>12</sup>

A particular class can lay claim to the realization of its demands only in the name of the universal rights of society. The social forms of the State that reality presents in Germany, however, do not correspond to this condition.

“So where is the positive possibility of German emancipation? *This is our answer.* In the formation of a class with radical claims, a class of civil society which is not a class of civil society, a class which is the dissolution of all classes, a sphere which has a universal character because of its universal suffering and which lays claim to no particular right because the wrong it suffers is not a particular wrong but wrong in general.”<sup>13</sup>

Social dependence - in civil society - imposes limits that, once apprehended as impositions, reveal the social conditions for their overcoming, though only at the civil society level. It is imperative to go beyond this civil society dependence. It is necessary to form a “class” that depends on civil society but at the same time is out of it, not constrained by the imposition of this social frame. The formation of this class - the proletarian class - is related to the development of the capitalist mode of production in Germany, which moves forward in society even as it keeps the State as demarcator of political partners.

By deciphering these capitalist social forms of dependence of the political sphere relative to society, Marx discovers *sociopolitics*. Within it, as a structure of domination that commands the reproduction of society, there is a nexus that is immanent in the very social forms of production in society; which corresponds to human needs and is not imposed.

In industrial capitalism, with the development of the proletarian class and of capitalism’s abstract work, *sociopolitics* arises clearly for the first time. It is only with the capitalist bourgeois society that there occurs social insertion in terms of a form that is determined, specific, and that, at the same time, can become universal.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 253/254.

<sup>13</sup> Ibid., p. 256.

Thus are developed organizing structures fit to dominate the reproduction process of social formation as a whole, also equipped to subject forms of power formerly closely linked to the State structure. In the bourgeois civil society of industrial capitalism, social insertion itself, intermediated by the mode of production, *politicizes* man.

The opposite situation – the absence of politics – is exactly what Marx has in mind when, in face of the slow development of class society in early nineteenth-century Germany, stated that a “German Aristotle who wishes to construct his ‘Politics’ on the basis of our society would begin by writing: Man is a social but wholly unpolitical animal. (...) The only political person is the King.”<sup>14</sup>

The *Grundrisse* – written by Marx about one and a half decade after *A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction* – begin precisely by showing this new *sociopolitical* actual reality bred in the context of capitalist accumulation classes.

## 2 THE SOCIAL POWER OF CAPITAL

To Marx, production itself is always production that is historically determined in terms of a definite stage of social development. In the introduction to the *Grundrisse* he explains that,

“Whenever we speak of production, then, what is meant is always production at a definite stage of social development – production by social individuals. (...) in order to talk about production at all we must either pursue the process of historic development through its different phases, or declare beforehand that we are dealing with a specific historic epoch such as e.g. modern bourgeois production, which is indeed our particular theme.”<sup>15</sup>

Each form of production engenders, according to Marx, its own form of legal relations, its own forms of government, in correspondence with the domination structure and in combination with the social nexuses emanating from the mode of production.

By the same token, whenever we speak of society, we are speaking of a concrete society at a definite stage of social development, a society of social individuals. In

<sup>14</sup> Ibid., p. 201 and 203.

<sup>15</sup> Karl MARX, *Grundrisse*. London: Penguin, 1981, p. 85.

choosing a given epoch, such as the contemporary capitalist society, this is focused on some specific stage in social development.

“Every form of production creates its own legal relations, form of government, etc. In bringing things which are organically related into an accidental relation, into a merely reflective connection, they display their crudity and lack of conceptual understanding. All the bourgeois economists are aware of is that production can be carried on better under the modern police than e.g. on the principle of might makes right. They forget only that this principle is also a legal relation, and that the right of the stronger prevails in their ‘constitutional republic’ as well, only in another form.

When the social conditions corresponding to a specific stage of production are only just arising, or when they are already dying out, there are, naturally, disturbances in production, although to different degrees and with different effects.”<sup>16</sup>

This way conditions are ensured so that social reproduction in a determined situation can persevere. Yet, the conditions of reproduction are always conditioned by the specificities of production, which leads to the need to characterize in each particular situation the nexuses between the sociopolitical sphere and the productive sphere. Marx describes, for instance, reproduction in a given social development stage that is sustained by slave labor.

“To steal a slave is to steal the instrument of production directly. But then the production of the country for which the slave is stolen must be structured to allow of slave labour, or (as in the southern part of America etc.) a mode of production corresponding to the slave must be created.

Laws may perpetuate an instrument of production, e.g. land, in certain families. These laws achieve economic significance only when large-scale landed property is in harmony with the society’s production, as e. g. in England. In France, small-scale agriculture survived despite the great landed estates, hence the latter were smashed by the revolution. But can laws perpetuate the small-scale allotment? Despite these laws, ownership is again becoming concentrated. The influence of laws in stabilizing relations of distribution, and hence their effect on production, requires to be determined in each specific instance.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 88.

<sup>17</sup> Ibid., p. 98.

These conditions might even be construed by thought as universal determinations that appear as general conditions in every production as if they were “rational”. But, actually, they are just abstract moments of any actual and historical production stage. They constitute a specific stage of social development that is linked to a given mode of production. The conditions of production are imposed from the outside on men and that shapes their experience with politics realized precisely to reproduce these conditions. “Rationality” here is only claimed to legitimize this imposition as universal need.

The introduction to the *Grundrisse* insists precisely on the specific social determination of that abstract, rational moment. To Marx, economists once devoted to general - rational - forms of production, should devote themselves to historical forms.

“The real subject retains its autonomous existence outside the head just as before; namely as long as the head’s conduct is merely speculative, merely theoretical. Hence, in the theoretical method, too, the subject, society, must always be kept in mind as the presupposition.”<sup>18</sup>

Rather than being taken for granted, as a presupposition, society must be subjected to critique. Here we can use something formulated by Marx in his *A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction*. This criticism is two-dimensional. It is both a critical analysis of society and the reality thereto, and, at the same time, also critical of the “universal determinations” that condition society’s apprehension. That is, “resolute negation of the whole manner of the German consciousness in politics and right as practiced hereto”<sup>19</sup> as a presupposition. Or, in other terms, negation of the *political culture* whereby society is considered “rational”. The critique of society entails a critique of politics and vice-versa. Politics would heretofore be apprehended as domination experienced by individuals insofar as they, given their insertion in a given mode of production, are actively engaged in the reproduction of a society’s specific form.

To Marx, the focal point of political analysis is the social and historical level of a given mode of production, in a specific social form that is consistent with a structure of power and a social-legal order. That is, what is under criticism is not only society (or the State), but even the *social* (now in its political sense), that is, the

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 101.

<sup>19</sup> Ibid., p. 250.

social form that formulates apprehension by society (or the State). It is about deciphering the conditions and outcomes of socially determined politics. Society develops on the basis of a social form assumed in material production. The *social* as a condition dominates men who must live in collectives, which might define what politics is for them, as certain forms of government and legislation. *The social is political* insofar as it is a socially determined frame wherein all men are inserted according to a production that is geared to meet their needs. To Marx, this situation only arises clearly with the hegemony of the capitalist mode of production.

“It was an immense step forward for Adam Smith to throw out every limiting specification of wealth-creating activity (...) With the abstract universality of wealth creating activity we now have the universality of the object defined as wealth, the product as such or again labour as such, but labour as past, objectified labour.”<sup>20</sup>

The form of society linked to the capitalist mode of production, sustained on abstract labor and on indifference towards the concrete forms of productive labor, admits of any labor, therefore, it realizes in practice the abstraction of labor. Thus, it makes it possible for capital, as the abstract labor it is, to turn into dominant social form in society. This stems from the hegemony arising from the *universalization* of the social form of abstract labor in the wealth-producing mode that is no longer of products designed to meet specific needs. The generalization of abstract labor – at the social level – is consistent with “objectified labor, of the past” and its relation with living labor, with objectification; this is a political relation, wherein abstract labor prevails over living labor. It is thus made clear that the economic framework results from “social and political operations”<sup>21</sup>, which it turns into relations of dependence. “Le marché et le capital ne sont pas seulement un regroupement cohérent de forces économiques, ils constituent plutôt une force sociale et politique condensée qui dicte un code pour l’orientation des structures de dépendance dans le champ social.”<sup>22</sup>

Insofar as “capital is the all-dominating economic power of bourgeois society”<sup>23</sup>, it lies at the center of *sociopower* in contemporary society. Capital does not require politics imposed from the outside organizing the economy all along the history of

<sup>20</sup> Karl MARX, *Grundrisse*. London: Penguin, 1981, p. 104.

<sup>21</sup> Joseph VOGL, *Le Spectre du Capital*. Paris: Diaphanes, 2013, p. 246

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>23</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., p. 107.

societies. Now “the point is not the historic position of the economic relations in the succession of different forms of society. (...) Rather, their order within modern bourgeois society.”<sup>24</sup>

Politics no longer solely refers to the external imposing of conditions on those participating in production by means of the State and laws that “perpetuate tools of production”<sup>25</sup>, thus engendering the historical diversity of human societies. Rather, it is inherent to the very social form that characterizes production. That is, politics refers to the constitution itself of a social form of society relative to a given mode of production. The “rationality” of political domination is no longer an issue, since social “rationality” itself constitutes the political nexus of domination. Politics is no longer about imposing social reproduction conditions, as the slave mode of production, for example. Rather, it is engendered inside the social mode of production as a society’s social form: a society of abstract labor or objectified, prior, labor, which is, precisely, capital.

I have already pointed that, to Marx, capitalism as a historically determined mode of production means the discovery of a *sociopolitics*, that is, a political practice derived from social relations determined within the framework of capitalist production. In his *Economic and Philosophical Manuscripts*, Marx unveils the essence of this *sociopolitics*: in the capitalist mode of production founded on abstract labor “the worker is related to the product of his labor as to an alien object”<sup>26</sup>. There is a shift between “objectification, at the production of the worker, and the estrangement, the loss of the object, of his product”<sup>27</sup>. A translation of objectification into alienation that “is true of man’s relationship to his labor, to the product of his labor and to himself, is also true of his relationship to other men, and to the labor and the object of the labor of other men.”<sup>28</sup>

In the context of the process of production itself, objectification and alienation are counterposed, giving rise to a political domination structure within society. “The relation of the worker to labor creates the relation of the capitalist – or whatever other word one chooses for the master of labor – to that labor”<sup>29</sup>. Social relation between capitalists and proletarians takes place under the social form of

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 108.

<sup>25</sup> Ibid., p. 98.

<sup>26</sup> Karl MARX, *Early Writings*, op. cit., p. 324.

<sup>27</sup> Ibid., p. 325.

<sup>28</sup> Ibid., p. 330.

<sup>29</sup> Ibid., p. 331.

domination: it is a political relation that arises from the social framework of the mode of production. The history of the autonomy of politics is shifted from the sphere of the State to the sphere of the class politics that is inaugurated jointly with the capitalist mode of production.

The social mode of production is conducive to capitalist class politics. The experiment of abstraction as the socially dominant form of capitalist labor is conducive to the formation of the proletarian class. It is precisely the experience in abstraction that is carried out in face of objectified labor, and that is vital to the proletarian class, that makes it: it is fit to be, simultaneously, particular class and potentially universal class.

“Workers have a far better chance to understand the working of capitalism than do capitalists. (...) what constitutes the lives of workers, the abstractions which they start out to make sense of their society are likely to include (...) especially “labor”, which puts the activity that is chiefly responsible for social change at the front and center of their thinking.”<sup>30</sup>

By producing socially and in line with the ongoing mode of production, men implement the social forms with which they concretely shape their own society. Within this capitalist *socialization*, when constituting themselves as individuals, that is, by *individuating*, men become political subjects, rather than experiencing the political sphere as external imposition. They carry out, on a daily basis, organization and domination practices that shape policies designed to ensure that the reproduction of the mode of production will prevail in a given social context.

“The more deeply we go back into history, the more does the individual, and hence also the producing individual, appear as dependent, as belonging to a greater whole (...) Only in the eighteenth century, in ‘civil society’, do the various forms of social connectedness confront the individual as a mere means towards its private purposes, as external necessity. But the epoch which produces this standpoint, that of the isolated individual, is also precisely that of the hitherto most developed social (from this standpoint, general) relations. The human being is in the most literal sense a ζῷον πολιτικόν, not merely a gregarious animal, but an animal which can individuate itself only in the midst of society.”<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Bertell OLLMAN, *Dance of the Dialectic*. Chicago: University of Illinois Press, 2003, p. 101.

<sup>31</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., p. 84.



To Marx, there is an interpretive shift with the development of civil society: heretofore society's apprehension will always be placed in the framework of social reproduction, for there always is interaction between social beings and forms of society, dismissing the understanding whereby society is produced by "individuals" that preceded it. The social in its specific historical form - thereby, already "produced" and in the "reproduction" process - constitutes the point of departure. When Marx points out that man only individuates himself in society, "society" here means not only the social as collectivity, but a determined and specific social form of the social, which corresponds to a "mode" of production equally construed as historically determined production in certain conditions rather than production in general. The aforementioned "individuation of the individual", in turn, also means an individual in a socially determined frame, with the same characteristics as "society".

In the evolution of this process, for the first time, as noted by Marx, the various forms of social interaction - the capitalist relations of production - are opposed to the external needs of individuals, thus turned into mere means to their private ends. Then, for the first time, there is an individuation - that is, there is "isolation" in relation to the social in its specific social form - in a context of social relations that are highly developed on a universal perspective: the relations developed in capitalism. In this *socialization* there develops a very specific relation of domination, namely capitalist relations of production, imposed on individuals who are social beings under the social form of "productive forces".

Hegel, as we know, had interpreted the novelty of the development of civil society as tension between the particular (individual) and the universal (society) that is to be harmonized by the State as the embodiment of an "order of reason" that is to be upheld at all costs. To Marx, however, this order cannot be a presupposition immune to the reach of critique. It is also worth deciphering this "order" as being specifically determined by particular conditions of production.

Most importantly, men must be characterized as "social beings". Now, no longer in the simple sense of social interrelationship, but in the sense that, as products of the process of social reproduction, they exhibit a particular social form of "individuation". To this individuation also corresponds a social form of "society", a "socialization" that even comes to show itself as "universal society". Capitalist socialization imposes itself now as "society", over and beyond its historically conditioned determinations. It can do without an externally imposed domination, in that society is organized universally by its immanent dependence on capital. It thus

takes on a “naturalized” – and no longer “social” – shape as if it were the only possible socialization.

Moreover, socialization, as a form of a specific society, is characterized by its general – social, in this case, capitalist – form of individuation present in it: the Marcusean “one-dimensional man” should be remembered here. The work by Marcuse referred to herein deciphers precisely the conditions of this one-dimensionality in the dynamics of the nexus between socialization and individuation it exhibits. To Marx it is not up to the State to harmonize the universal/particular opposition. These interrelate as the historical social reproduction process unfolds in a succession of socializations and individuations. In their specificity, both exhibit their respective framing of the link between universal and particular. Marx suggests an apprehension of politics, present as a structure of power in the specific social formation, where the duplicity between “State” and “society” does not exist, but within which there arise nexuses of domination that stem from the reproductive dynamics itself.

### 3 MARCUSE’S CHALLENGE

Reception of these remarks by Marx in the *Grundrisse* lies at the heart of the understanding of capitalist society in its contemporary, specific form as approached by Herbert Marcuse in *One-dimensional Man* by building on its particular form of *individuation*.

The one-dimensionality-engendering capitalist rationality should, according to Marcuse, be replaced by “another rationality” – which appears as “irrational” or abstract in the social context of capitalist rationality. When we focus on the forces that are conducive to this replacement, there arises a great difficulty: they need to get support from the existing society, as clearly stated towards the end of the book. By doing so, they would reproduce the one-dimensionality and would stop being antagonistic forces.

To Marcuse it is necessary to consider

“(...) the critical theory precisely at the point of its greatest weakness – its inability to demonstrate the liberating tendencies *within* the established society.

The critical theory of society was, at the time of its origin, confronted with the presence of real forces (...) *in* the established society which moved (...) toward more rational and freer institutions by abolishing the existing ones which had

become obstacles to progress. (...) without the demonstration of such forces, the critique of society would still be valid and rational, but it would be incapable of translating its rationality into historic practice terms. The conclusion? “Liberation of inherent possibilities” no longer adequately expresses the historical alternative.”<sup>32</sup>

With the present totalitarian tendency in capitalist society, potential for transformation is annulled by the development process itself of productive forces. Within the framework of the technological rationality of capitalist production itself, a transition between antagonistic forces fighting each other is an illusion. However, this fight goes beyond traditional forms.

“The totalitarian tendencies of the one dimensional society render the traditional ways and means of protest ineffective – perhaps even dangerous because they preserve the illusion of popular sovereignty. This illusion contains some truth: “the people”, previously the ferment of social change, have “moved up” to become the ferment of social cohesion. Here, rather than in the redistribution of wealth and equalization of classes, is the new stratification characteristic of advanced industrial society.”<sup>33</sup>

With the totalitarian tendency of society, the popular base, the “people”, is conservative. The one-dimensional social formation is a determined capitalist socialization that manifests the tendency to take over the whole of society. Its characteristic is “the people [as]... ferment of... cohesion”. According to *One-dimensional Man*, the situation would be altogether different in another capitalist socialization of the established society, as the one named “bourgeois liberal” society<sup>34</sup>. In it, “the people” would exhibit representations both of such socialization and of potential forms other than that of capitalist socialization, and from their clashing interests would arise the forces of social change. To Marcuse, totalitarian socialization of society is responsible for uniformity that prompts social cohesion.

Moreover, in its social totalitarian form, the “outcasts and outsiders”, who could represent forces that violate the rules of society, “hit the system from without”<sup>35</sup>. They exist “outside the democratic process”<sup>36</sup>. This “refusing to play the game may

<sup>32</sup> Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon, 1991, p. 255.

<sup>33</sup> Ibid., p. 256.

<sup>34</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon, 1972, p. 25.

<sup>35</sup> Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man*, op. cit., p. 256.

<sup>36</sup> Ibid., p. 256.

be the fact which marks the beginning of the end of a period”<sup>37</sup>. The potential forces of change lie without the very social context that is to be transformed. The difficulty in revealing the immanence of the forces of social change in the existing society persists as the focal point of the end of *One-dimensional Man*.

However, in the aforementioned paragraph<sup>38</sup>, the way is paved for an approach that will enable the next step, as expressed in his following work, *Counter-Revolution and Revolt*. The similarity is remarkable between the situations described in the quote above, on page 256 of *One-dimensional Man*, and those on page 14 of *Counter-Revolution and Revolt*.

The paragraph from *One-dimensional Man* describes one nexus of the one-dimensional form of socialization, as form of society, with its “people” base rather than “class” base. With social totality, the form of the one-dimensional society eludes the exclusive context of the rationality emanating from the process of capitalist social labor and its class-based structure. Heretofore it comprises a set of human beings and their living conditions, translated into exploitation and accrual; that is, a set under an objective condition: that of being dependent on capital. “This is the dynamic of monopoly capitalism: the subjection of the entire population to the rule of capital (...) if this modifies the original concept of class (...) it is due to changes in the *reality* of capitalism which have to be conceptualized in the *theory*...”<sup>39</sup>

The present stage of capitalist development, termed as a kind of inward imperialism – “the internal expansion of the market, the counterpart to external imperialism”<sup>40</sup> – by Marcuse, steers its energy, as organization of capital, toward a society’s own *inside*, therein preventing the rooting of the forces of change. Right in the beginning of *Counter-Revolution and Revolt*, Marcuse notes the character of power in the new times by drawing attention to the dominant tendency of capitalism “to organize the *entire* society in its interest and image”<sup>41</sup>.

To that end, the author contends,

“Capital now produces, for the majority of the population, not so much privation as steered satisfaction of material needs, while making the entire human being – intelligence and sense – into an object of administration, geared to

<sup>37</sup> Ibid., p. 257

<sup>38</sup> Ibid., p. 256

<sup>39</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 39.

<sup>40</sup> Ibid., p. 19.

<sup>41</sup> Ibid., p. 11.

produce and reproduce not only the goals but also the values and promises of the system, its ideological heaven. Behind the technological veil, behind the political veil of democracy, appears the reality, the universal servitude, the loss of human dignity in a prefabricated freedom of choice. And the power structure is no longer “sublimated” in the style of a liberalistic culture, no longer even hypocritical (thus retaining at least the “formalities”, the shell of dignity), but brutal, throwing off all pretensions of truth and justice.”<sup>42</sup>

In this reality,

“The separation from control over the means of production defines the common *objective* condition of the wage and salary earners: the condition of exploitation – they reproduce capital. The extension of exploitation to a larger part of the population, accompanied by a high standard of living, is the reality behind the façade of the *consumer* society; this reality is the unifying force which integrates, behind the back of the individuals, the widely different and conflicting classes of the underlying population.”<sup>43</sup>

Under the appearance of consumer “society” that becomes universal, there lies the reality of forces that integrate conflicting classes. They can be characterized as a power structure geared to producing and reproducing objectives, as well as the system’s values. No longer are there the coercion or convincing – “weapons” or “religion” – that organize the forces of conflicting classes in this reality, but rather a common social objective condition that organizes, socially, all the capital-reproducing agents. The relation of dependence on capital is the objective condition for the realization of social life; here what unifies the domination and, therefore, also “the struggle against domination is the dependence on capital”<sup>44</sup>. As a tendency toward complete “organization of society”, it is the actualization of a “form of society”<sup>45</sup>. Even though Marcuse does not use this expression, it is adequate to designate this social form as capitalist *socialization*, where the political function of the integrating social force is revealed.

The power of this integration is so overwhelming that the form of society thus engendered by the nexus with capital as objective condition may present itself either in the form of bourgeois-democracy or in the form of fascism, depending on

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 14.

<sup>43</sup> Ibid., p. 16.

<sup>44</sup> Wolfgang Leo MAAR, “The Critique of Domination as Rational Dependency”, in *Radical Philosophy Review*. Vol.19, n. 1, pp. 217-228, 2016, p. 227.

<sup>45</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 24 and 29.

the underlying relation of forces<sup>46</sup>. Both these forms constitute political constructions built on the a priori of capitalist society. Still, it is worth emphasizing that what appears to be a priori is a political and historical construction within the framework of the capitalist mode of production. The “socialization policy”, therefore, determines the form of society and social life. In the nexus between, on one hand, the society and, on the other, socialization lies the key to apprehending politics in a dynamic perspective and in its two social dimensions simultaneously: either the political dimension *at* the level of the established society, or its dimension in the context of the *production or reproduction of society* itself, in its forms.

To concretely understand politics as social transformation, it is certainly necessary to apprehend society in its specific socialization. Only by focusing on this socialization and its power are we able to keep track of the organization dynamic of the existing in its entirety, beyond the reach of the rationality emanating from the capitalist labor process.

Marcuse characterizes the objective condition that is common to all of these forms of society as “dependency on capital”<sup>47</sup>. This dependency is as deep as it is immanent in the social subject’s social form, rather than an imposition from the outside. As stated in *One-dimensional Man*, to Marcuse this is not about an imposition of the mode of production that imposes onto the social totality the “rationality” of capitalist social labor. In other words, this is not about the constitution of a new one-dimensional configuration of society. In his introduction to the book, Douglas Kellner emphasizes quite appropriately that “the adjective ‘one-dimensional’ describes practices that conform to pre-existing structures, norms and behavior”<sup>48</sup>. The one-dimensional man is formed in a capitalist “socialization” which he, at the same time, reproduces.

This is about an outcome of the capitalist mode of production at the needs-engendering level – need of surplus labor – that is made universal. The individualization process itself as linked to the capitalist society, in which the need of surplus labor as a vital need is created, imposes a loss of autonomy as a result of the dependency on capital associated with this need. The needs and their satisfaction characterize a society from the perspective of human goals, of essential social contents –

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 25.

<sup>47</sup> Ibid., p. 39.

<sup>48</sup> Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man*, op. cit., p. xxvii.

unlike what happens when the reference is rationality, situated at the level of interests.

Marcuse seeks thus to objectively situate in the existing society, as a material need, the dynamic of social production and reproduction. That is what distinguishes the approach adopted in *Counter-Revolution and Revolt* from that in *One-dimensional Man*.

In *Counter-Revolution and Revolt* Marcuse starts precisely by addressing this problem, yet he follows the path taken before him by Marx, of a dispute between diverse “forms of society”, different *socializations* in the field of society reproduction. To Marcuse, as well as to Marx, at the level of the creation of needs – which characterizes the existing society – the engendering itself of the need of surplus labor leads to the generation, on a progressive scale, of other material needs, which the mode of production is itself unable to meet. In this sense, by action of capitalism itself the immanence is assured in the existing society to the forces driving the transformation of socialization. “Freedom is preserved”, whether for engendering the need of “surplus value”, or for generating new needs associated with the productivity gain thus developed in the capitalist socialization.

To Marcuse, “The technical achievements of capitalism break into the world of frustration, unhappiness, repression. Capitalism has opened a new dimension, which is at one and the same time the living space of capitalism and its negation.”<sup>49</sup> Here once again reference to the *Grundrisse* is crucial. According to Marx, “Capital itself is the moving contradiction, (in) that it presses to reduce labor time to a minimum, while it posits labor time, on the other side, as sole measure and source of wealth.”<sup>50</sup>

By liberating time by means of the minimization of abstract labor activity, the capitalist mode of production engenders a space for human development, a social context of “free development of individualities”<sup>51</sup>. That is, men also individuate themselves in social forms that are not based on abstract work, thus contributing to non-capitalist social reproduction. To Marcuse, the “universal need for work other than and above the necessities is here stipulated as developing out of the

<sup>49</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 19.

<sup>50</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., p. 706.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 706

individual needs – only under such conditions would the individuals themselves determine the objects, priorities, and direction of their work. (...)”<sup>52</sup>

Consistent with individuation – in accordance with the scheme that links society and individual in social life in its reproductive dynamic, that is, creation of needs and their satisfaction – a new social form of society develops. It is not the interests but the needs that express themselves in this social form. Society no longer presents itself as generalization that builds on the rationality of capitalist labor, but as form of life and values. The new form of society, the “socialization” corresponding to this individuation, contains in the individuals themselves – temporally non one-dimensional and in their autonomy – the elements that, in the process of their reproduction, will produce forces of change in social life. Dependency on capital – expressed as the creation of the need of surplus labor – takes place at the level of individual freedom. It is no longer about irrationality in the working process, with the conflict between the objectification arising from concrete work and alienation in relation to the production resulting from abstract labor and its indifference to the specific product. But what is in question now is the irrationality present in social totality, given the incompatibility between meeting “real” needs and the “false” need of surplus labor imposed on the organization’s dependency by capital. By increasing social productivity, new “real” needs are simultaneously implemented whose satisfaction is, at the same, rendered unfeasible. Marcuse designates this creation of needs whose satisfaction is rendered impossible as the irrationality of the whole.

“The historical locus of the revolution is that stage of development where the satisfaction of basic needs creates needs which transcend the state capitalist and the state socialist society. (...)”

The growth of these needs ... express the awareness that, from the beginning, the satisfaction of vital material needs must, in the revolution, proceed under the horizon of self-determination – of men and women who assert their freedom, their humanity, in the satisfaction of their vital material needs. The human being is and remains an animal, but an animal which fulfills and preserves his or her animal-being by making it part of him- or her-self, his or her freedom as a Subject.”<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 18.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 18.



If human beings can only individuate themselves in society, by doing so by means of a “social form” or a *socialization* that is not centered on abstract labor, i.e., as a contradictory result of the process itself of capitalist accumulation, which reduces the need for abstract labor, they promote “the free development of individualities”<sup>54</sup>. For this individuation, the sole need of “surplus labor” no longer suffices. To Marx, as well as to Marcuse, the distinction between “real” and “false” needs allows them to differentiate the “heteronomous” social formation from that whose horizon is one of autonomy of human pursuits. Yet this distinction can only be sustained by the existing irrationality that is reproduced in social socialization, not on the basis of individuals. Politics, geared directly to the human being for the purpose of constituting self-determination in the realm of socialization, is impotent. Human beings reproduce or allow their “animal-being” to continue by making it – with needs not restricted by the general wealth of merchandise – part of themselves, of their freedom as subjects, individuated in a given socialization process. That is, they even apply freedom to the shaping of their needs, as self-determination. Depending on the form taken by these needs, even socialization is “heteronomous”.

In view of the potential for social evolution towards society autonomously organized, guided by human ends that are not imposed by capital and its mode of production, the key target of politics, therefore, must be mediated by socialization as form of society in its power structure.

#### 4 SOCIALIZATION AS POLITICS

The fascist totalitarianism of the mass society of the first half of the twentieth century meant an experience in a form of concrete society capable of organizing and immobilizing the contradictions of the capitalist society outlined above. “It is itself the terroristic organization of the capitalist contradictions (...) it may well destroy any revolutionary potential for an indefinite time”<sup>55</sup>.

In this experience, a dynamic approach to society as social formation is critical. But, besides that, it becomes clear that there is a *structure of power linked to the “form of society”*. This happens when the organization of society in accordance with this given form finds itself apt to intervene in the dynamic of society, that is, in its

<sup>54</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., p. 706.

<sup>55</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 28.

historical evolution. That is the main pursuit of politics. On the other hand, as to the “form” of society, within “the framework of the objective conditions, the alternatives (fascism or socialism) depend on the intelligence and the will, the consciousness and the sensibility, of human beings. It depends on their still-existing *freedom*.”<sup>56</sup>

The social form is linked to the imposition of a given *socialization*, apprehended as political process of social reproduction, as noted earlier. In the early 1970s, to Marcuse, “the initiative and the power are with the counterrevolution, which may culminate in such a barbarian civilization”<sup>57</sup>. The counterrevolution represents, therefore, a socialization politics with a tendency to form structures of power that are equipped to stabilize capitalist society by indefinitely annulling contradictions that might result in the development of forces of social change. It is a form of society that avoids the presence of transformative social forces within the existing social formation.

We have seen that the difficulty in showing how the potential transformative social forces find support in an existing society is precisely the theme with which Marcuse ends the book *One-dimensional Man*. Thus, by facing this issue in the terms set above, *Counter-Revolution and Revolt* is the continuation of the previous book.

Drawing from the reading of *Counter-Revolution and Revolt*, *One-dimensional Man* can be interpreted as a presentation from the perspective of social reproduction, as an *individuation* process based on the rationality present in the capitalist mode of production, which constitutes a watershed in the context of socialization politics proper. The one-dimensional process of individuation in the context of a society’s hegemonic rationality, by means of the consolidation of a social rationality arising from productive rationality, forms a “one-dimensionality” that jeopardizes freedom. This would result in a demarcation of socialization, thus made favorable to perpetuating that rationality in the existing social process of production and, this way, capable of reinforcing the established social structure.

To Marcuse, and for this reason it is so relevant to link the aforementioned two books and to consider them as a set developed in two parts, just as outlined for the *individuation* process in *One-dimensional Man*, also the structure of power underlying the *socialization* process in *Counter-Revolution and Revolt* is based on the organization of forces materialized in the context of *material and social construction*. This is so much so that, in the latter work, rational dependency is deciphered as “depen-

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 29.

<sup>57</sup> Ibid., p. 29.

dency on capital” that engenders the need of “surplus labor”, which is, in turn, to be added to other human needs in the individuation process as governed by capitalist society. That is why the aforementioned dependency on capital even comes to affect the masses not directly absorbed in the production process, a situation that calls for a broader apprehension of class, translated into “all dependent classes against capital”<sup>58</sup>.

The forces engendered in the context of the contradictions arising from the capitalist mode of production cannot be referred to interests but, rather, to material needs other than and above the specific context of social labor: what is at issue is the “material reproduction of society”<sup>59</sup>. That is why political education refers to the “intellect” and the “senses” alike.

However, even as there is this continuity between *One-dimensional Man* and *Counter-Revolution and Revolt*, there is a striking difference between them: socialization is a structure of social power that manifests *autonomy* in relation to the results of the individuation process. A heteronomous social form might be engendered. With today’s social totality, contradictions manifest themselves without the framework of rationality that emanates from the capitalist process of social labor and its class-based structure. Moreover, dependency on capital does not express itself solely in the one-dimensionality of the rationality underlying the process of social labor; in mass society, life is generally turned into object of exploitation and accrual. Likewise, contradictions also manifest themselves in broader and more complex ways. The critique of one-dimensionality must comprise society’s way of life and values.

As rightly pointed by Negt and Kluge, in their book *Public Sphere and Experience*, “The labor power found *within an individual* is simultaneously mobilized and disqualified (...) The tendency of a complete silencing of the intellect, to the extent that it represents a danger to the system, is paralleled by its complete activation for individual functions. Herbert Marcuse’s notion of “one-dimensional man” is not sufficient to describing this state of affairs.”<sup>60</sup>

It does not suffice to criticize what shows itself as “one-dimensional man”. The contradictions arising from this one-dimensionality must be framed in a socializa-

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 39.

<sup>59</sup> Ibid., p. 41.

<sup>60</sup> Oskar NEG, & Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 170.

tion that organizes them in a given way. This organization, in turn, goes beyond the scope of social activities construed as one-dimensional.

“The contradictory nature of the public horizon of experience structured by capitalism also strikes individuals who are oppressed by the system and who engage in protest movements against it. It is conceivable – the events of May 1968 in France confirm this fact – that challenges to the capitalist system in the form of strikes, sporadic uprisings, and revolutionary movements are capable of actualizing themselves at any given moment precisely because the abstractly aggregated faculties of individuals are inwardly organized against one another. For this reason, a range of human faculties can momentarily coalesce in such movements and turn into a sudden potential for resistance whose power can in no way be explained as deriving from the complex of functionally organized faculties.”<sup>61</sup>

These contradictions take place within the framework of socialization as a form of established society, which relies on a power structure that organizes in line with the foundations of capitalist society, with its needs, its habits, and its consolidated values. These foundations are not questioned unless there is a different socialization. *The criticism of one-dimensionality must heretofore encompass socialization, over and beyond the scope of criticism of one-dimensional practices in context.*

The relations between personal reality and social reality persist as the nexus between individuation and socialization. The contradictions are also present in the individual’s particular existence, in that in the established capitalist society radical critique of society is also within it. The movement’s inaugural moment can be found in the relation itself with contradictions as “comprehended contradictions”<sup>62</sup>.

“(…) in other words, the individual liberation (refusal) must incorporate the universal in the particular protest, and the images and values of a future free society must appear in the personal relationships within the unfree society. (...) Awareness of the brute fact that, in an unfree society, no particular individual and no particular group can be free must be present in every effort to create conditions of effective refusal to the Establishment.”<sup>63</sup>

Joining the struggle for public policies (geared to satisfy needs arisen in a context of human self-determination, in terms of education, health, housing, etc.,

<sup>61</sup> Ibid., p. 171.

<sup>62</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 49.

<sup>63</sup> Ibid., p. 49.

incompatible with the inequality resulting from the capitalist accumulation derived from the formation of the need of surplus labor) prompts people to “experience their condition and its abolition, as vital need, and apprehend the ways and means of their liberation”<sup>64</sup>. It is a way of creating unbearable habits, even impossible to those who accept the social order. It is the *revolt* against the foundations of capitalist society materialized in existing living conditions, revolt that might lead to *counterhegemonic socialization* in opposition to *counterrevolution*.

“The time of the wholesale rejection of the ‘liberals’ has passed – or has not yet come. Radicalism has much to gain from the ‘legitimate’ protest against war, inflation and unemployment, from the defense of civil rights (...)

Presenting the facts and forces that made civilization what it is today and what it could be tomorrow – that is political education.”<sup>65</sup>

Therefore, *a socialization with a libertarian character is advanced in the particular context of individual life* wherein may develop forces fit to break with dependence on capital. In this sense, in the aforementioned book *Public Sphere and Experience*, published more or less at the same time that *Counter-Revolution and Revolt* was published, Oskar Negt and Alexander Kluge propose a “proletarian public sphere”<sup>66</sup> set up according to a “political economy of labor” rationality that is critical of the political economy underlying the capitalist mode of production. As an arena for debating and criticizing living conditions, it can be seen as part of a process of political education and struggle focusing on an alternative. A socialization whose organization in sociopolitical terms not only stops hindering the development of social forces of change, but also liberates men way beyond the social shackles that oppress them as socialized men forced to individuate themselves in the capitalist bourgeois society. That is, *a socialization attuned with a sociopolitics* that must “proceed under the horizon of *self-determination* of men and women who assert their freedom, their humanity, in the satisfaction of their vital material needs”<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 28.

<sup>65</sup> Ibid., p. 56.

<sup>66</sup> Oskar NEGHT, & Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, op. cit., p. 57.

<sup>67</sup> Herbert MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, op. cit., p. 18.

# CONSIDERACIONES CRÍTICAS SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO DE HABERMAS

*Critical remarks on Habermas' reconstruction of Historical Materialism*

CÉSAR RUIZ SANJUÁN\*

[ceruizsa@filos.ucm.es](mailto:ceruizsa@filos.ucm.es)

Fecha de recepción: 13 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 8 de enero de 2017

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar la reconstrucción que lleva a cabo Habermas de la concepción materialista de la historia de Marx, cuyo propósito explícito es hacerla alcanzar mejor la finalidad que ella misma se impone. Comenzamos examinando los conceptos fundamentales que toma Habermas de la teoría marxiana, así como la crítica que realiza de los mismos a partir de la distinción entre trabajo e interacción, para abordar a continuación el sentido de la reconstrucción que plantea Habermas en base a la apropiación crítica de tales conceptos. Finalmente cuestionamos la compatibilidad del planteamiento habermasiano con la concepción de Marx en su obra de crítica de la economía política, con el objeto de mostrar la irreductibilidad de sus respectivas posiciones teóricas.

*Palabras clave:* trabajo, interacción, materialismo, historia, capitalismo.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the reconstruction that Habermas accomplishes of Marx's materialist conception of history, which explicit purpose is to achieve more fully the goal that it has set for itself. First we study the main concepts that Habermas takes from Marxian theory, as well as his criticism to them from the distinction between work and interaction. Then we deal with the sense of reconstruction proposed by Habermas, which is based on the critical appropriation of such concepts. Finally, we question the compatibility of Habermas' approach with the conception of Marx in his work on the critique of political economy, in order to show the irreducibility of their theoretical positions.

*Key words:* Recognition; work, interaction, materialism, history, capitalism.

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

## 1 INTRODUCCIÓN

La teoría de la sociedad de Habermas tiene una de sus principales bases teóricas en la obra de Marx. Al igual que la anterior generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas lleva a cabo una apropiación de la teoría de Marx que se separa de manera inequívoca de las interpretaciones dominantes del marxismo ortodoxo, con el objetivo de extraer de ella algunos de los elementos fundamentales para su propia elaboración teórica de una crítica de la sociedad capitalista. Ciertamente la teoría crítica de Habermas se presenta como una continuación de la de los primeros frankfurtianos, pero también se diferencia de ella en aspectos importantes, lo que hace que el interés de Habermas por la teoría marxiana se dirija a cuestiones distintas de las que interesaron a los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt.

Habermas considera irrenunciable la teoría de Marx como consumación del proyecto de emancipación que en está en la base de la Modernidad, por lo que el análisis de la crisis de la Modernidad, que constituye uno de los intereses centrales del pensamiento habermasiano, tiene que hacerse cargo necesariamente de la forma que adopta en el pensamiento de Marx dicho proyecto de emancipación. Y puesto que el concepto de trabajo social constituye la clave de bóveda de la teoría marxiana, será este el concepto que se sitúe en el centro de las consideraciones de Habermas en su elaboración de una teoría crítica de carácter emancipatorio que pueda superar las limitaciones con las que se ha encontrado el proyecto de la Modernidad.

La base de su reformulación de la teoría de Marx se encuentra en la articulación de las categorías de trabajo e interacción, que Habermas extrae de la filosofía hegeliana del periodo de Jena. Constata que estas categorías están presentes también en Marx, pero que no supo establecer una distinción precisa entre ellas, en tanto que su paradigma productivista redujo la interacción al trabajo. A partir de estas categorías Habermas emprenderá la “reconstrucción” del materialismo histórico, en el que encuentra la base teórica para elaborar su teoría de la evolución social, pero que a su parecer requiere de una redefinición de sus supuestos y conceptos fundamentales. Con ello se pone de manifiesto la ambigua relación de Habermas con el pensamiento de Marx, con el que considera fundamental entroncar para elaborar

su propia teoría, pero al que somete a una crítica sustancial que afecta a sus conceptos centrales.

El problema fundamental que presenta, a mi juicio, la apropiación de Habermas de los conceptos de Marx y la reconstrucción del materialismo histórico que realiza a partir de ellos, estriba en una insuficiente comprensión de los diferentes marcos teóricos en los que operan los conceptos en las distintas obras de Marx. Al no distinguir las diversas fases de su evolución teórica y los cambios de posición que ello conlleva, Habermas proyecta de manera indiscriminada determinados conceptos de los textos de juventud de Marx a su obra de madurez. En el presente trabajo trataremos de mostrar que esta forma de proceder de Habermas no resulta teóricamente legítima, pues la posición teórica de Marx en la crítica de la economía política se ha transformado de manera sustancial respecto a la concepción antropológica que subyacía a sus primeros escritos. La obra de madurez Marx no está dirigida a elaborar una teoría general de la historia, ni tampoco se desarrolla sobre el fundamento de tal teoría, por lo que intentar reconstruir su teoría social desde esa perspectiva tiene como consecuencia inevitable desvirtuar el sentido de la misma.

## 2 ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA RECEPCIÓN DE MARX POR HABERMAS

En la interpretación que realiza Habermas del pensamiento de Marx tienen especial relevancia sus textos de juventud, en los que se encuentran contenidos conceptos centrales de la filosofía hegeliana que están a la base de la elaboración de su teoría social. En estos textos de juventud encuentra Habermas asimismo las categorías que le suministran la clave interpretativa de la obra de madurez de Marx, lo que le permite distanciarse de las interpretaciones economicistas de la misma que han dominado en la tradición marxista<sup>1</sup>. En este sentido, el interés de Habermas no está centrado solo en *El Capital*, sino también en los manuscritos preparatorios de la crítica de la economía política, particularmente en los *Grundrisse*. A pesar de

---

<sup>1</sup> En estos escritos de juventud encuentra Habermas argumentos para enfrentar no solo la comprensión de la teoría de Marx de la tradición marxista, sino también la filosofía social burguesa, recurriendo asimismo a la concepción hegeliana que subyace a estos textos. Habermas subraya que esta concepción de Marx está “apoyada en el concepto hegeliano del *espíritu objetivo* y dirigida contra el individualismo metodológico de las ciencias sociales burguesas y contra el individualismo práctico de la filosofía moral inglesa y francesa, ya que ambas entienden al sujeto activo como una mónada aislada” (Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 1981, pág. 134).



pertenecer a la obra de madurez de Marx, estos manuscritos no tuvieron prácticamente ninguna repercusión en el marxismo ortodoxo, debido a lo tardío de su publicación y más aún de su recepción en la investigación de la obra de Marx<sup>2</sup>. Al igual que los anteriores autores de la Escuela de Frankfurt, el propósito de Habermas es liberar la obra de Marx de las *interpretaciones reduccionistas del marxismo*, en las que su teoría queda reducida a un *mecanicismo determinista*, que se dobla a nivel epistemológico con un *realismo ingenuo* que considera el conocimiento como una simple reproducción especular de la realidad exterior. Pero Habermas entiende que no se trata en todos los casos de una pura malversación de los planteamientos de Marx, sino que su teoría contiene determinadas formulaciones que permiten dichas interpretaciones, razón por la cual el propósito de Habermas no se limita a separar a Marx del marxismo, sino que se encamina asimismo a reconstruir su teoría para depurarla de dichos elementos. A este respecto señala Habermas:

“Con todo, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la *reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo*.”<sup>3</sup>

Para la reformulación de las categorías marxianas más allá de todo posible reduccionismo positivista, resulta fundamental para Habermas el recurso a Hegel, cuya influencia en el pensamiento de Marx la encuentra ampliamente documentada en sus escritos de juventud. Especial interés para la interpretación habermasiana tiene en este sentido la comprensión del *trabajo* como proceso de *autogeneración del hombre* que se encuentra desarrollada en los *Manuscritos económico-filosóficos*, en la que Marx recurre a la concepción del trabajo que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*<sup>4</sup>. Ello le permite introducir la dimensión de la actividad productiva

---

<sup>2</sup> Estos manuscritos fueron publicados por primera vez entre los años 1939 y 1941, pero no suscitaron el interés general de los investigadores hasta la década de 1960, cuando aparecen trabajos como los de A. Schmidt o Rosdolsky. Cfr. Alfred SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI, 1976; Roman ROSDOLSKY, *Génesis y estructura de El capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*, México: Siglo XXI, 1978.

<sup>3</sup> Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982, págs. 51-52.

<sup>4</sup> Habermas cita reiteradamente en las obras en las que se ocupa de esta cuestión el pasaje central de los *Manuscritos* en el que Marx reconoce su deuda con esta concepción del trabajo que se presenta en la filosofía de Hegel: “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al

en la categoría feuerbachiana de esencia humana genérica, que constituye en ese momento uno de los conceptos centrales de la teoría de Marx. Pero considera que el modo puramente contemplativo en que lo formula Feuerbach adolece de una limitación fundamental, en tanto que no registra el carácter fundamentalmente *práctico* y *productivo* que constituye la *esencia del hombre*. Para ello se ve obligado a recurrir a la filosofía hegeliana, liberando su concepción del trabajo del marco idealista y especulativo en el que se haya contenida en ella. Entiende así el trabajo como el proceso de mediación del hombre con la naturaleza, en el que al mismo tiempo que el hombre produce su mundo, se produce a sí mismo como ser social e histórico.

Habermas considera que con esta redefinición de la conceptualización hegeliana del trabajo, Marx no solo pone las bases para una concepción de la historia en clave materialista, sino también para una crítica de la teoría del conocimiento de raigambre idealista, en tanto que el concepto de trabajo no tiene solo una dimensión *práctica*, sino también *teórica*:

“Precisamente porque la naturaleza circundante se constituye en *naturaleza objetiva para nosotros*, tan solo gracias a la intervención de la naturaleza subjetiva del hombre, mediante los procesos del trabajo social, es por lo que el trabajo representa no solamente una categoría antropológicamente fundamentadora, sino también, y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *simultáneamente* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia.”<sup>5</sup>

En los *Manuscritos de París* se pone de manifiesto con especial claridad que la mediación entre el hombre y la naturaleza que supone el proceso de trabajo social conlleva efectivamente una dimensión teórica. Marx entiende la “conciencia *general* es solo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social”<sup>6</sup>. Respecto a lo cual indica más adelante: “Como *conciencia genérica* afirma el hombre su *real vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia *real*”<sup>7</sup>. Marx sostiene que la unidad entre el ser y el pensar queda establecida por la praxis social, que constituye la realidad en su más amplio sentido. Así pues,

---

hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*” (Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 1997, págs. 189-190).

<sup>5</sup> Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., págs. 35-36.

<sup>6</sup> Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pág. 146.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 147.

mientras la filosofía idealista sitúa la mediación entre sujeto de conocimiento y objeto conocido en el plano del pensamiento, el planteamiento de Marx consiste en que la *instancia mediadora* no es el pensamiento, sino la *praxis social*, en la cual está contenido el pensamiento.

Con la recuperación del concepto de trabajo contenida en los textos de juventud de Marx y su utilización como clave interpretativa del ulterior desarrollo de la teoría marxiana, Habermas se inscribe decididamente en la tradición del marxismo occidental que considera que las categorías contenidas en estos textos –en este caso especialmente las de los *Manuscritos económico-filosóficos*<sup>8</sup>–, son extensivas al conjunto de la obra de Marx<sup>9</sup>. Esta forma de interpretar el pensamiento de Marx parte de la existencia de una *continuidad esencial* en el desarrollo de su pensamiento, lo que implica obviar ciertas transformaciones fundamentales que se producen en el curso de su evolución teórica<sup>10</sup>. Como se pondrá de manifiesto más adelante, esto tiene importantes consecuencias en la comprensión habermasiana de la teoría de Marx en su formulación definitiva, y por ende en su intento de reconstrucción de la misma en relación al fin que, según entiende Habermas, ella se propone.

En la reconstrucción de la teoría marxiana que Habermas se encamina a realizar resulta fundamental el recurso a la filosofía hegeliana, que le permite distinguir entre *trabajo* e *interacción* como dos dimensiones de la praxis irreductibles entre sí.

<sup>8</sup> Es preciso tener en cuenta respecto a la recepción de estos manuscritos, escritos por Marx en París en el año 1844, que se publicaron por primera vez en 1932, por lo que no pudieron ser utilizados por las primeras corrientes del marxismo crítico que comenzaron a surgir en la década de 1920.

<sup>9</sup> El referente más inmediato de esta forma de proceder de Habermas se encuentra en Marcuse, que afirma en este sentido: “Marx abandona la terminología filosófica tan pronto ha elaborado su propia teoría. El carácter crítico y trascendental de las categorías económicas, expresado hasta entonces por conceptos filosóficos, es demostrado más tarde, en *El Capital*, mediante las categorías económicas en sí mismas” (Herbert MARCUSE, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid: Alianza, 2003, pág. 276).

<sup>10</sup> Frente a esta tendencia a sostener la existencia de una continuidad esencial en el pensamiento de Marx y a proyectar las categorías antropológicas de sus primeros escritos de juventud al resto de su obra reaccionó Althusser en la década de 1960, que utilizó en concepto de “ruptura epistemológica” para enfatizar la profunda transformación que experimenta la teoría de Marx a partir de 1845: “Una «ruptura epistemológica» sin equívocos interviene, sin duda, en la obra de Marx, en el punto en que Marx la sitúa, en la obra no publicada durante su vida, que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana*” (Louis ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 2004, pág. 24). El énfasis excesivo de Althusser en esta ruptura se justifica por los excesos del marxismo anterior en el sentido contrario; en cualquier caso, a pesar de ser difícilmente sostenible en los términos radicales en que la plantea Althusser, tuvo el efecto de llamar la atención sobre la necesidad de periodizar la obra de Marx y hacerse cargo de manera más precisa de las distintas fases de su desarrollo teórico, lo que dio lugar a interpretaciones más diferenciadas en el marxismo posterior influido por él.

Con esta distinción pretende poner de manifiesto las limitaciones del concepto de trabajo que Marx desarrolla en los *Manuscritos económico-filosóficos*, el cual había sido elaborado a su vez basándose en la filosofía de Hegel. Pero a diferencia de Marx, el interés de Habermas no se dirige principalmente a la *Fenomenología del espíritu*, sino a las lecciones sobre filosofía del espíritu que impartió Hegel en la Universidad de Jena entre los años 1804 y 1806. Contrariamente a la interpretación dominante inspirada por Lasson, en opinión de Habermas no se trata meramente de trabajos preparatorios para la obra publicada en 1807, sino que en ellos se presenta una concepción distinta que no será continuada en la *Fenomenología*<sup>11</sup>. Las mencionadas lecciones tienen particular interés en este sentido porque en ellas se expone el resultado de la lectura y confrontación con la economía política que Hegel lleva a cabo a lo largo de este periodo, tal y como ya puso claramente de manifiesto Lukács<sup>12</sup>. Habermas observa a este respecto que “Marx, sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción, que había atraído durante algunos años el interés filosófico de Hegel incitado por sus estudios de Economía”<sup>13</sup>.

La relación entre los planteamientos de Hegel en el periodo de Jena y los de Marx había sido ya señalada por Löwith, que la constata también en otros jóvenes hegelianos<sup>14</sup>. En continuidad con esta interpretación, Habermas sostiene que la comprensión que alcanza Marx de los conceptos de trabajo e interacción ya se encontraba en las lecciones de Hegel en Jena, y que en base a ellos se desarrolla su

<sup>11</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 1989, pág. 11 ss.

<sup>12</sup> Cfr. Georg LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1975, pág. 318 ss.

<sup>13</sup> Jürgen HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*, op. cit., págs. 48-49. Aquí se pone de manifiesto, al igual que en otros lugares de la obra de Habermas, su insuficiente comprensión de las fases de evolución teórica de Marx, lo que le lleva a mezclar conceptos de obras que pertenecen a etapas distintas y a las que subyace, por tanto, una diferente posición teórica. Es el caso aquí con los conceptos de “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”, que aparecen por primera vez en *La ideología alemana*, y que no se encuentran aún en los *Manuscritos económico-filosóficos*, que es la obra en la que se presenta el concepto de trabajo de Marx que es el objeto del análisis de Habermas. No se trata de un problema menor, que se pudiera abordar simplemente en términos de precisión terminológica, pues la introducción de los mencionados conceptos por parte de Marx supone precisamente un abandono del concepto hegeliano de trabajo contenido en los *Manuscritos*. Las consecuencias de estas insuficiencias de la interpretación habermasiana se abordarán en el último apartado del artículo.

<sup>14</sup> Cfr. Karl LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, pág. 96 ss.

concepción dialéctica de la historia<sup>15</sup>. Pero considera que Marx no consiguió una comprensión suficiente de la distinción entre ambas categorías, lo que le llevó a reducir la interacción al trabajo<sup>16</sup>. Estas categorías corresponden a la distinción habermasiana entre *acción instrumental* y *acción comunicativa*, con la que replantea la contraposición de Horkheimer entre razón objetiva y razón subjetiva, a partir de la cual desarrolla su crítica de la reducción de la razón a la dimensión instrumental<sup>17</sup>. Pero Habermas no solo transforma los términos de la oposición, sino que su interés se dirige a introducir la diferenciación que establece en el marco teórico del materialismo histórico, subvirtiendo desde su interior los límites teóricos que presenta y realizando una ampliación de sus categorías que pueda dar cuenta de manera más precisa de los procesos de evolución social. En este sentido, la crítica de Habermas incide en la limitación de la concepción marxiana de la praxis, por la que entiende exclusivamente el proceso de trabajo, lo que supone obviar la dimensión de interacción.

“Marx no explica en realidad la conexión existente entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a acción instrumental (...) esta acción instrumental se convierte en el modelo que rige la obtención de todas las categorías; todo queda disuelto en el automovimiento de la producción. Por eso mismo, la genial visión de la conexión dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción pudo muy pronto quedar malinterpretada en términos mecanicistas.”<sup>18</sup>

Habermas considera, por tanto, que la concepción marxiana del trabajo no solo supone un importante reduccionismo en la comprensión de la praxis humana, sino que además ha dado lugar a las simplificaciones del mecanicismo dialéctico

---

<sup>15</sup> Habermas señala que “para el joven Marx, la dialéctica era esencialmente histórica”, y respecto a esta concepción de la dialéctica afirma: “La dialéctica materialista supone, por tanto, concebir la lógica dialéctica partiendo de la conexión del trabajo, del intercambio de los hombres con la naturaleza” (Jürgen HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 1987, pág. 415).

<sup>16</sup> Habermas constata que este reduccionismo se presenta también en la crítica marxiana de la economía política, por lo que se trata de una limitación que lejos de quedar restringida a la obra de juventud de Marx, abarca igualmente su obra de madurez. En referencia a ello señala Habermas que “en la *Introducción general a la crítica de la economía política* del año 1857, donde también se encuentran las pocas indicaciones detalladas sobre el método de la economía política, se perfila claramente la línea de reducción de la práctica social a uno de sus momentos, es decir, al trabajo” (Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., págs. 62-63).

<sup>17</sup> Cfr. Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.

<sup>18</sup> Jürgen HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*, op. cit., págs. 49-50.

que han dominado en el marxismo tradicional<sup>19</sup>. Frente a esta disolución en el concepto del trabajo de la interacción, que constituye una dimensión irrenunciable de la praxis humana, Habermas va a sostener la irreductibilidad entre trabajo e interacción, entre acción instrumental y acción comunicativa<sup>20</sup>.

Mientras que el concepto de trabajo está referido al proceso de emancipación del hombre respecto de la naturaleza, la interacción corresponde a las relaciones que los individuos establecen en el proceso de comunicación. En este sentido, Habermas considera que la cuestión de la *emancipación* debe plantearse asimismo en la dimensión de la *acción comunicativa*<sup>21</sup>. La comprensión de la historia como un despliegue progresivo de los potenciales emancipatorios del ser humano tiene que registrar ambas dimensiones y hacerse cargo de su recíproca articulación. A partir de aquí desarrolla Habermas su teoría de la evolución social en la que la historia es comprendida como un proceso en el que la especie humana se produce a sí misma, basándose para ello en la filosofía de Hegel y en la apropiación de la misma que lleva a cabo Marx adaptándola a sus presupuestos materialistas, pero superando al mismo tiempo las limitaciones que, a juicio de Habermas, contiene el materialismo histórico.

Con ello se hace patente la compleja relación con la teoría de Marx que supone la recepción habermasiana. Por un lado, sostiene la *vigencia del materialismo histórico* como teoría de la evolución social, por lo que es preciso entroncar teóricamente

<sup>19</sup> A este reduccionismo se debe también, al parecer de Habermas, la comprensión naturalista del hombre que se presenta en la concepción de Marx: “Si Marx, bajo el título de práctica social, no hubiera puesto juntos a la interacción y al trabajo, sino que, al contrario, hubiera aplicado el concepto materialista de síntesis, tanto a las realizaciones instrumentales como a las relaciones de la acción comunicativa, entonces la idea de una ciencia del hombre no habría quedado oscurecida por la identificación con la ciencia de la naturaleza” (Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., pág. 73).

<sup>20</sup> De manera más precisa, Habermas define las categorías de trabajo en interacción en los siguientes términos: “Por «trabajo» o *acción racional con respecto a fines* entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas (...) Por *acción comunicativa* entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por los sujetos agentes” (Jürgen HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*, op. cit., págs. 68-69).

<sup>21</sup> A este respecto indica Habermas que “mientras que la acción *instrumental* corresponde a la coerción de la naturaleza externa y el nivel de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, la acción *comunicativa* corresponde a la represión de la naturaleza de cada uno... la emancipación de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que solo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación” (Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., pág. 56).

con la concepción del desarrollo social que presenta. Por otro lado, piensa que en su misma formulación original aboca a importantes dificultades, por lo que es necesario *replantearla desde sus propias bases*. La crítica de Habermas en este sentido se dirige al paradigma de la producción que domina la concepción marxiana de la praxis, lo que le lleva a reducir la acción social a la actividad productiva. En consecuencia, las categorías fundamentales con las que opera Marx, fuerzas productivas y relaciones de producción, tienen que ser completadas con la distinción entre trabajo e interacción, con el fin de alcanzar una *generalización* que pueda explicar de manera más exhaustiva los *procesos de transformación social*. De este modo, Habermas se distancia tanto de la crítica de la economía política de Marx como de la crítica de la sociedad tecnocrática de los viejos miembros de la Escuela de Frankfurt, pero tomando elementos de ambas y tratando de superar los problemas que presentan en una síntesis teórica que permita explicar de manera más satisfactoria tanto los procesos de evolución social como las dinámicas constitutivas del capitalismo contemporáneo.

### 3 SENTIDO DE LA RECONSTRUCCIÓN HABERMASIANA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Tras la apropiación de los conceptos fundamentales de la teoría de Marx y la reformulación de los mismos que realiza Habermas en obras como *Conocimiento e interés* o *Ciencia y técnica como "ideología"*, su investigación se dirigirá a lo que denomina la "reconstrucción" de la concepción materialista de la historia. Ello tiene lugar en la obra publicada casi una década después con el título de *La reconstrucción del materialismo histórico*, en la que se propone superar las interpretaciones mecanicistas de la concepción marxiana de la historia y utilizar las categorías fundamentales de la teoría de Marx para formular su propia *teoría de la evolución social*. Al igual que los fundadores de la Escuela de Frankfurt, Habermas se distancia abiertamente de las interpretaciones deterministas y economicistas del marxismo, pero al mismo tiempo quiere evitar caer en las interpretaciones hegelianizantes e idealistas a las que en ocasiones fueron a parar sus predecesores, especialmente Adorno.

Habermas distingue la "reconstrucción" que él acomete de la teoría de Marx de modos de recepción como la "restauración" o el "renacimiento", respecto a los cuales la diferencia en los siguientes términos:

“*Restauración* significaría el retorno a un estado inicial entre tanto corrompido: pero mi interés por Marx y Engels ni es dogmático ni tampoco histórico-filosófico. *Renacimiento* querría decir la renovación de una tradición entre tanto sepultada: pero el marxismo no tiene ninguna necesidad de semejante cosa. *Reconstrucción* significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.”<sup>22</sup>

El propósito de Habermas es reconstruir, en el sentido indicado, el materialismo histórico, que ya en su formulación originaria entiende como una teoría de la evolución social: “no voy a tratar el materialismo histórico como un procedimiento heurístico, sino como una teoría y, concretamente, como una teoría de la evolución social”<sup>23</sup>. Su enfoque teórico le ha valido en ocasiones la crítica de estar situado fuera del marxismo, adoptando una posición intermedia entre la teoría de los sistemas y el materialismo histórico, si bien Habermas establece una clara diferenciación entre su enfoque y la teoría de los sistemas<sup>24</sup>. Frente a este tipo de críticas, Habermas ha insistido en definir su posición como marxista y en subrayar el vínculo de su teoría de la evolución social con los conceptos fundamentales del materialismo histórico, si bien considera necesario precisarlos y clarificarlos para que cumplan mejor su función en la teoría que se desarrolla a partir de ellos. Esta redefinición de tales conceptos es necesaria, a juicio de Habermas, para solucionar los problemas a los que se encuentra abocada la teoría marxiana de la historia, derivados sobre todo de su *carácter objetivista*, que favorece las interpretaciones positivistas dominantes en la tradición marxista<sup>25</sup>.

Asumiendo la concepción global de Marx como punto de partida, Habermas critica que sus conceptos centrales no alcanzan el nivel de abstracción necesario

<sup>22</sup> Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 9.

<sup>23</sup> *Ibidem.*, pág. 131. En *Teoría y praxis* había señalado ya Habermas que el “materialismo histórico desea ofrecer una explicación de la evolución social que es tan englobante que incluso abarca tanto el contexto de la génesis como el de la utilización de la teoría misma” (Jürgen HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, op. cit., pág. 13).

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem.*, pág. 23 ss.

<sup>25</sup> Respecto a esta cuestión observa Habermas que “ya en el propio Marx, la herencia de la filosofía de la historia se hace notar a veces de una manera algo irrefleja; este objetivismo histórico se plasmaría sobre todo en las teorías evolucionistas de la Segunda Internacional –en Kautsky, por ejemplo– y en el *Diamat*” (Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 10).



para llevar a cabo una generalización suficiente que permita exponer de manera completa los procesos de evolución social. Plantea por ello la necesidad de encontrar *principios de organización social* que tengan un *mayor grado de abstracción* y que permitan dar cuenta de las transformaciones del sistema institucional, no solo de los cambios en la estructura económica. Con este planteamiento se inscribe Habermas en la línea de investigación definida por los primeros autores de la Escuela de Frankfurt, que sin renunciar a la crítica marxiana de la economía política, consideraron necesario complementarla con una crítica de las instituciones y de las formas de integración cultural de la sociedad capitalista<sup>26</sup>. Como ya había planteado con toda claridad en su obra anterior *Ciencia y técnica como "ideología"*:

“La conexión de fuerzas productivas y relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción (...) un sistema de referencia desarrollado en términos de la relación análoga, pero más general, de marco institucional (interacción) y subsistemas de acción racional con respecto a fines («trabajo» en el sentido amplio de acción instrumental y estratégica) resulta más adecuado para reconstruir el umbral sociocultural de la historia de la especie.”<sup>27</sup>

En la realización de este programa de investigación que se presenta en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Habermas entiende la concepción materialista de la historia como una teoría de la evolución social que explica la historia del género humano como una sucesión de sociedades de clases que avanzan a través del antagonismo, tal y como se plantea ya en la primera formulación de la misma contenida en *La ideología alemana*<sup>28</sup> y se formula sumariamente en el Prólogo de la *Contribución*<sup>29</sup>, y suscribe asimismo en sus elementos fundamentales la relación entre los distintos niveles de la sociedad tal y como aparece caracterizada en dicho Prólogo. Habermas parte así de los conceptos centrales de la concepción materialista de la historia, con el objeto de actualizarlos y presentar una teoría más completa de la evolución social, que se haga cargo de aspectos que quedaban fuera de tal teoría en su formulación originaria.

<sup>26</sup> Este cambio de orientación se intensifica a partir del contacto directo con la realidad social de Estados Unidos, donde emigraron los principales miembros de la Escuela tras el ascenso del nazismo. Cfr. Martin JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus, 1986, pág. 193 ss.

<sup>27</sup> Jürgen HABERMAS, *Ciencia y técnica como "ideología"*, op. cit., págs. 100-101.

<sup>28</sup> Cfr. Karl MARX; Friedrich Engels, *La ideología alemana*, México: Grijalbo, 1970, pág. 84 ss.

<sup>29</sup> Cfr. Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI, 1980, pág. 4 ss.

Para llevar a cabo esta reformulación, Habermas centra su análisis en primer lugar en los conceptos de *trabajo social* e *historia del género humano*. Entiende que el concepto de trabajo social, cuya génesis en el pensamiento de Marx se remonta a los *Manuscritos económico-filosóficos*, se encuentra a la base de la teoría de la historia que desarrolla después. Fuera del marco antropológico en el que opera en sus primeros escritos y situado ya en el contexto de la posterior concepción marxiana de la sociedad, la categoría de trabajo social permite comprender cómo el hombre, al establecer su metabolismo con la naturaleza a través del trabajo, produce su sociedad y las transformaciones históricas que hacen que dicha sociedad se modifique al tiempo que lo hace el hombre mismo<sup>30</sup>.

La relación entre los conceptos de trabajo social e historia del género humano remite para Habermas al concepto de *modo de producción*, que constituye el núcleo teórico de la concepción materialista de la historia: “El concepto de modo de producción ofrece la clave para la reconstrucción de la historia del género humano: Marx concibe la historia como una serie claramente sucesiva de modos de producción que permite reconocer la dirección última de la evolución social en la ordenación de su desarrollo lógico”<sup>31</sup>. Un modo de producción se encuentra constituido por fuerzas productivas que se encuentran en un determinado nivel de desarrollo y por relaciones de producción dentro de las cuales se desarrollan las fuerzas productivas. Según el materialismo histórico, como observa Habermas analizando distintas versiones del mismo, las fuerzas productivas y las relaciones de producción no se desarrollan de manera independiente, sino que en su recíproca articulación configuran estructuras que pasan por determinadas fases de evolución, de lo que resulta una sucesión de modos de producción que se siguen unos de otros según un orden necesario. Habermas acepta el planteamiento global de Marx en este sentido, pero critica las lecturas dogmáticas que se han hecho de él dentro del marxismo, y trata de ofrecer una interpretación más moderada que se sustraiga a la com-

---

<sup>30</sup> Habermas señala en este sentido: “Marx vincula el concepto de trabajo social con el de la *historia del género humano*. Esta expresión manifiesta de modo inmediato el mensaje materialista, según el cual la evolución natural en el ámbito de una sola especie se puede proseguir con otros medios, esto es: a través de la actividad productiva de los mismos individuos socializados. En la medida en que los seres humanos reproducen su vida por medio del trabajo social, producen, al mismo tiempo, sus relaciones vitales materiales, su sociedad, y el proceso histórico en el curso del cual transforman a la propia sociedad y a los individuos” (Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 139).

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 143.

preensión determinista, para lo cual considera que es preciso superar la dimensión objetivista que contiene la formulación de Marx.

Habermas suscribe asimismo el *teorema marxiano de la superestructura*, y su crítica a este respecto se dirige a las interpretaciones economicistas del mismo. Según estas interpretaciones, la estructura económica es considerada como la instancia que determina a todas las demás esferas de la vida social, de modo que resulta la única relevante para comprender las transformaciones sociales. Aquí distingue Habermas entre las versiones más radicales, crasamente economicistas, y versiones más moderadas, para las cuales el nivel superestructural se entiende como dotado de cierta autonomía, y la estructura económica se considera determinante “en última instancia”. Fue Engels quien, en su crítica a las simplificaciones del materialismo histórico que se dieron en el seno del primer marxismo, establece esta ambigua fórmula: “Según la concepción materialista de la historia, la producción y reproducción de la vida real es el momento determinante *en última instancia* en la historia. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca nada más que eso. Si alguien lo tergiversa y dice que el momento económico es el *único* determinante, entonces convierte esa frase en una expresión trivial, abstracta, absurda”<sup>32</sup>. En cualquier caso, a pesar de los intentos de Engels de distanciarse de las interpretaciones deterministas de la concepción materialista de la historia, tal y como reconoce aquí Habermas, le imputa inequívocamente el haber puesto las bases para las interpretaciones simplificadas del marxismo ortodoxo: “El fundamento de esta ortodoxia lo constituye en primer término se encuentra en la reinterpretación y ampliación, emprendidas por Engels, y no solo con el «Anti-Dühring», de la teoría de la sociedad concebida por Marx”<sup>33</sup>.

A estas interpretaciones se opusieron ya Lukács y Korsch a comienzos de los años veinte, tratando de liberar la obra de Marx de las simplificaciones del marxismo ortodoxo a través del recurso a la filosofía hegeliana. Respecto a esta intervención observa Habermas que “cuando Georg Lukács y Karl Korsch trataron de recuperar finalmente lo perdido, el rescate de los elementos filosóficos del marxismo se produjo únicamente al precio de una problemática hegelianización”<sup>34</sup>. Habermas es consciente de los problemas que conlleva este recurso Hegel y trata de

<sup>32</sup> Friedrich ENGELS, MEW 37, pág. 463. Las siglas corresponden a la edición: *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff., y el número corresponde al volumen.

<sup>33</sup> Jürgen HABERMAS, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, op. cit., pág. 368.

<sup>34</sup> *Ibidem*, págs. 425-426.

sustraerse a de las derivas idealistas que implicó en las interpretaciones de Lukács y Korsch, así como después en la de Adorno, lo que no obsta para que su lectura de Marx tenga importantes puntos de conexión con este “marxismo hegeliano”, tal y como él lo denomina. En esta interpretación se rechaza el modelo de niveles jerárquicos a favor de un concepto de totalidad social en el que se presenta una dependencia concéntrica a partir de la estructura económica, que es concebida de forma dialéctica como la esencia de las formas de manifestación que se derivan de ella<sup>35</sup>.

Frente a estas formas de interpretación, Habermas va a proceder a una lectura del teorema marxiano en la que replantea, por un lado, la *relación entre la base y la superestructura* y, por otro lado, la *constitución misma de dicha base*. Considera que Marx solamente se refiere a la dependencia de la superestructura respecto de la base para aludir a aquellos *periodos críticos* en los que la sociedad entra en un nuevo estadio en su proceso de evolución, de forma que dicha relación de dependencia se presenta solo en el tránsito a una fase distinta de la evolución social, lo que según la interpretación habermasiana se produce cuando surge una crisis en la forma de integración social dominante de esa sociedad. Aunque Habermas sostiene la función esencial de la base en las transformaciones que se producen en la evolución social, discute la equiparación entre la base y la estructura económica que se presenta en la formulación de Marx, y sostiene que la base no está constituida únicamente por el sistema económico. Esto es así solo en el modo de producción capitalista, en el que la economía se convierte en la esfera determinante de la sociedad. En formaciones sociales anteriores, dicha esfera estaba constituida por otros sistemas, como el sistema de parentesco en la sociedad primitiva o los sistemas de dominación en las sociedades de cultura desarrollada. Para Habermas, la base está compuesta por un *núcleo institucional* a partir del cual se articulan las relaciones de producción, siendo este núcleo el que establece la *forma de integración social*. Cuando esta entra en crisis, se produce un proceso de cambio social, en el que la base determina la transformación de la superestructura. Habermas resume su planteamiento en los siguientes términos:

“La respuesta que propongo implica que el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable – decisivo para la expansión de las fuerzas productivas–, sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral –fundamental para las estructuras interactivas–. Ciertamente que las reglas de la actuación comunicativa se desarrollan

<sup>35</sup> Cfr Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 145 ss.

como reacción a los cambios en el ámbito de la actuación instrumental y estratégica; pero, en este desarrollo, siguen *una lógica propia*.<sup>36</sup>

Con esta reformulación, Habermas sustituye la relación entre *fuerzas productivas* y *relaciones de producción* como motor del desarrollo histórico por la relación entre *trabajo*, que constituye el subsistema de acción racional con respecto a fines, e *interacción*, que constituye el marco institucional de la sociedad. De este modo, se pone de manifiesto que la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico se desarrolla sobre la diferenciación entre trabajo e interacción que había realizado en sus obras anteriores, replanteando así los conceptos fundamentales de la concepción de la historia de Marx en sus propios términos de acción instrumental y acción comunicativa, con el fin de sustraerse al objetivismo que presenta la teoría marxiana en su formulación original.

#### 4 LA IRREDUCTIBILIDAD DE LAS POSICIONES TEÓRICAS DE MARX Y HABERMAS

Como se ha mostrado en los apartados anteriores, tanto la redefinición que realiza Habermas de los conceptos fundamentales de Marx como la reconstrucción del materialismo histórico que lleva a cabo a partir de tal redefinición conceptual, suponen un *modo de proceder acumulativo*, en el que los conceptos marxianos pertenecientes a distintas obras se yuxtaponen unos a otros sin consideración al marco teórico en el que se integran. Puesto que dicho marco teórico es el que establece el sentido último de esos conceptos, el hecho de obviarlo tiene importantes consecuencias a la hora de interpretar el sentido de los conceptos que se formulan dentro del mismo.

Las insuficiencias de la interpretación habermasiana se ponen ya de manifiesto a través de una simple comparación entre los *Manuscritos económico-filosóficos*, en los que se presenta la concepción del trabajo como proceso de autoproducción de la esencia humana genérica, con *La ideología alemana*, en donde aparecen los conceptos de fuerzas productivas y relaciones de producción, en base a los cuales se desarrolla la concepción materialista de la historia contenida en esta obra. Ciertamente Marx había hablado también en los *Manuscritos* de la industria, pero aquí era definida como la “desvelación *esotérica* de las *fuerzas humanas esenciales*”, por lo

---

<sup>36</sup> Ibidem, pág. 149.

que a partir de ella “se comprende también la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre”<sup>37</sup>. Una comprensión que no solo es ajena a la que aparece en la *Ideología alemana*, sino que es implícitamente objeto de crítica en esta obra: “Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo”<sup>38</sup>. Y en cuanto a la comprensión de la historia contenida en dicha obra, se aleja radicalmente de la de los *Manuscritos*, en los que se afirmaba que “*toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano”<sup>39</sup>. Frente a ello, se dice en la *Ideología alemana* respecto a la concepción materialista de la historia aquí expuesta que “esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la ‘autocreación del género’”<sup>40</sup>.

Esta transformación fundamental no es vista por Habermas, que afirma que “la teoría de la sociedad permanece vinculada al marco de la *Fenomenología*; aunque esta, desde luego, asuma, bajo presupuestos materialistas, la forma de *crítica de la ideología*”<sup>41</sup>. En este planteamiento sigue Habermas en lo fundamental la interpretación de Marcuse, que establece que “los escritos de Marx entre 1844 y 1846 consideran que la forma de trabajo de la sociedad moderna constituye «la alienación» total del hombre. El empleo de esta categoría vincula el análisis de Marx con una categoría básica de la filosofía hegeliana”<sup>42</sup>. Lo que revelan estas afirmaciones es una lectura de la *Ideología alemana* totalmente condicionada por el marco conceptual de los *Manuscritos de París*, por lo que estos autores no constatan en ningún momento el cambio fundamental de posición teórica que se ha operado en 1845. Este tipo de interpretación también fue sostenida por el segundo Lukács, que considera que los planteamientos de los *Manuscritos* son lo que están a la base de la concepción materialista de la historia que se presenta a partir de la *Ideología alemana*<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pág. 152.

<sup>38</sup> Karl MARX; Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit., pág. 41.

<sup>39</sup> Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pág. 155.

<sup>40</sup> Karl MARX; Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit., pág. 39.

<sup>41</sup> Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., pág. 73.

<sup>42</sup> Herbert MARCUSE, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, op. cit., págs. 273-274.

<sup>43</sup> Cfr. Georg LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pág. 516 ss. En relación a esta forma de interpretación de Lukács afirma Zeleny con rotundidad: “Lukács no ha

Por otro lado, es cierto que en *La ideología alemana* se presenta una concepción general de la evolución histórica, y que en determinadas partes de la obra es planteada además en términos claramente deterministas. Pero es discutible que ello implique su asimilación a una filosofía de la historia, como pretende Habermas, que sostiene que “el materialismo histórico, en su forma original (...) ha de entenderse más bien como filosofía de la historia”<sup>44</sup>. Realizar esta equiparación implica ignorar otras dimensiones centrales del planteamiento de Marx contenido en esta obra, que ponen claramente de manifiesto que la fundación de la *ciencia de la historia* que pretende desarrollar aquí pasa por diferenciarla con toda nitidez de la *filosofía de la historia*, y muy especialmente de la hegeliana. De hecho, uno de los objetivos fundamentales de la obra de Marx es realizar una crítica sustancial de toda filosofía de la historia.

Más problemática aún resulta la equiparación que realiza Habermas entre los planteamientos de Marx contenidos en los *Manuscritos económico-filosóficos* y los que se presentan después en su obra de crítica de la economía política. Pues en esta, a diferencia de lo que sucede en *La ideología alemana*, Marx no tiene interés alguno en elaborar una concepción general de la historia, sino que su investigación se dirige al sistema capitalista desarrollado, tal y como señala con toda claridad en su texto metodológico más importante, la *Introducción* de 1857: “No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades (...) se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa”<sup>45</sup>. Y esta investigación es *independiente del desarrollo histórico* a través del que se ha constituido el sistema: “En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa”<sup>46</sup>.

Habermas no se hace cargo, por tanto, de la especificidad de la comprensión de Marx de la historia en su obra de madurez, en la que la exposición de las relaciones sociales del *sistema capitalista constituido* queda netamente separada del *proceso histó-*

---

entendido nunca *La Ideología alemana*” (Jindrich ZELENY, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Barcelona: Grijalbo, 1974, pág. 289). En la medida en que los autores frankfurtianos siguen a Lukács en esta forma de interpretación que supone la existencia de una continuidad esencial entre ambas obras, pueden ser objeto de una observación similar.

<sup>44</sup> Jürgen HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, op. cit., pág. 368.

<sup>45</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1859* (volumen 1), México: Siglo XXI, 2001, pág. 29.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pág. 28.

rico a través del que se constituye el sistema. Aquí ya no tiene cabida, por tanto, una concepción global de la historia como base de la exposición de las relaciones sociales capitalistas, tal y como ocurría en las obras de juventud, incluyendo en cierta medida a *La ideología alemana*. El objeto de investigación de Marx no es en ningún caso el proceso histórico de surgimiento del sistema capitalista, sino el capitalismo ya configurado, tal y como se establece inequívocamente en el Prólogo de *El Capital*: “Lo que he de investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes”<sup>47</sup>, con el “objetivo último” de “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”<sup>48</sup>.

Esta investigación de la ley que gobierna el sistema capitalista ya constituido, que es lo que constituye propiamente objeto teórico de Marx, no solo es independiente del estudio de la evolución histórica, sino que es tal investigación la que *establece el lugar* que le corresponde a la *exposición histórica*:

“Nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción históricos. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la *historia real de las relaciones de producción*.”<sup>49</sup>

Habermas parece ignorar estas consideraciones metodológicas cuando plantea su interpretación de la teoría social de Marx en términos de una *concepción general de la historia*, dentro de la que quedaría enmarcada su *investigación del sistema capitalista*: “Pienso que ya Marx ha concebido el materialismo histórico como una teoría global de la evolución social, contemplando la teoría del capitalismo como uno de sus elementos”<sup>50</sup>. De lo que concluye que “la teoría del desarrollo capitalista, que Marx ha elaborado en los *Grundrisse* y en *El Capital*, se inserta en el materialismo histórico como una teoría complementaria”<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Karl MARX, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I*, México: Siglo XXI, 1995, pág. 6.

<sup>48</sup> Ibidem, pág. 8.

<sup>49</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1859* (volumen 1), op. cit., pág. 422.

<sup>50</sup> Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 40.

<sup>51</sup> Ibidem, pág. 131. La comprensión adecuada del sentido de la teoría de Marx en su obra de madurez es, a mi juicio, exactamente la contraria de la que sostiene Habermas. Esta comprensión opuesta a la de Habermas la expresa Marzosa con suma claridad: “Puede constatarse que las sucesivas variaciones del plan de la obra se mueven en el sentido de que lo designado como «ley económica del



Así pues, Habermas entiende la teoría de Marx, por lo que respecta a su intención y a su concepción global, como una teoría general del desarrollo histórico, si bien considera que en su formulación original no alcanza su pretensión –y menos aún en su versión vulgarizada, tal y como se consume en la concepción del marxismo-leninismo–, por lo que propone la “reconstrucción” de dicha teoría para alcanzar mejor la meta que ella misma se impone. Ante este planteamiento surge inmediatamente la pregunta de si se trata en ambos casos de *la misma meta*, es decir, si la intención de Marx era construir una teoría general de la historia, respecto de la cual el tratamiento teórico de la sociedad capitalista sería solo una pieza adicional. Y la respuesta que se desprende de las consideraciones de Marx relativas a esta cuestión en distintos lugares neurálgicos de su crítica de la economía política es inequívocamente negativa. Es este el aspecto que estamos abordando aquí: no se trata de discutir la teoría de la evolución social de Habermas como tal, sino la legitimidad del anclaje teórico de su interpretación en el pensamiento de Marx. Dado que la posición teórica de Marx en su obra de madurez resulta irreductible a la de Habermas, como estamos tratando de mostrar, la meta a la que este se refiere en su proyecto de reconstrucción es simplemente su propia meta, pero no la de Marx.

El apoyo textual de su interpretación lo encuentra Habermas en los mismos lugares que todas las interpretaciones de este tipo: “Solamente en dos ocasiones expuso Marx de modo coherente y sistemático la concepción materialista de la historia”, concretamente “en la primera parte de *La ideología alemana* y en el prólogo del 1 de enero a la *Contribución a la crítica de la economía política*”<sup>52</sup>. Una afirmación semejante no solo supone obviar el cambio de posición teórica que tiene lugar entre ambas obras, sino que también se enfrenta a problemas en cada una de ellas consideradas por separado. Por lo que se refiere a *La ideología alemana*, la pretensión de entender la concepción materialista de la historia planteada en ella como una teoría general de la evolución social implica entrar en contradicción con otros planteamientos de la obra que apuntan más bien en sentido contrario, como ya se

---

movimiento de la sociedad moderna» o «el modo de producción capitalista» sea cada vez con mayor claridad un singular directamente construido como tal, y no un caso concreto de un universal. Toda construcción a partir de consideraciones sobre presuntas nociones de «ley económica» en general o de «modo de producción» en general, toda derivación de categorías económicas a partir de conceptos aplicables *más allá* de la sociedad moderna, resulta eliminada” (Felipe MARTÍNEZ MARZO, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1983, págs. 25-26.).

<sup>52</sup> Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., pág. 131.

ha indicado anteriormente. Sería necesario, por tanto, abordar la relación entre ambos tipos de planteamientos y mostrar su posible compatibilidad, algo que no hace Habermas en ningún momento.

Por lo que respecta al Prólogo a la *Contribución*, que constituye sin duda el lugar más citado de toda la obra de Marx, ciertamente se encuentran también en él afirmaciones generales a las que se puede remitir una interpretación de este tipo. La tradición marxista no habría podido seguir de manera tan obstinada un camino semejante si Marx no hubiera contribuido a ello con sus propias declaraciones. Marx plantea aquí una sucesión de épocas históricas que va desde las antiguas culturas asiáticas hasta la moderna sociedad burguesa europea, y tal sucesión de las formaciones sociales se presenta bajo un esquema general del desarrollo histórico. Los representantes clásicos de la ortodoxia marxista, desde Kautsky, Plejanov y Lenin, basaron su comprensión de la concepción de la historia de Marx en estas declaraciones del Prólogo a la *Contribución*, y estas escasas cinco páginas se convirtieron en el acta fundacional del “materialismo histórico” del marxismo ortodoxo<sup>53</sup>. Esta sería la teoría general del curso histórico que supuestamente estaría a la base de toda la concepción de Marx, según la cual la historia no sería más que la sucesión de distintos modos de producción regida por una legalidad económica inmanente, un movimiento en el que los diversos niveles de la vida social carecen de sustantividad en sí mismos, al estar determinados por las relaciones económicas que constituyen los modos de producción correspondientes. Ciertamente la interpretación de Habermas es mucho más diferenciada que la de este tipo de lecturas, las cuales de hecho son objeto de su crítica, como se ha señalado antes. Pero coincide con ellas en la comprensión de los planteamientos que Marx esboza aquí como constitutivos de una *teoría general de la evolución histórica*, así como en que esta teoría se encuentra *a la base de la crítica marxiana de la economía política*, que sería solamente una “teoría complementaria” dentro de aquella teoría más general. Ya hemos indicado algunas de las dificultades con las que se encuentran este tipo de interpretaciones si se toma en consideración la posición teórica de Marx y el objetivo explícito al que está dirigida su investigación. Pero además, si se analiza el contexto en el que se presentan las afirmaciones de Marx en el Prólogo a la *Contribu-*

---

<sup>53</sup> La corriente vulgarizante que se desarrolló a partir de aquí, que asumió asimismo una concepción objetivista y mecanicista de la dialéctica, derivó también de este texto una supuesta dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que se convirtió en uno de los elementos básicos del repertorio estándar del marxismo vulgar. Cfr. KLAUS; BUHR (eds.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Rowohlt: Reinbeck, 1972, pág. 717 ss.

ción<sup>54</sup>, se puede constatar que admite una lectura distinta tanto de la de Habermas y como la del marxismo ortodoxo.

Aquí se establece una distinción entre los diversos niveles que constituyen la realidad social, y se determina un nivel económico, otro jurídico y político, y referido a este último otro espiritual, al que Marx denomina las “formas de conciencia social”. Entre estos distintos niveles se da una relación de *dependencia recíproca*, en la cual las relaciones políticas y jurídicas, así como las formas de la vida espiritual correspondientes a estas, surgen del proceso de vida material de los hombres, de la estructura económica, que Marx denomina la “base real” sobre la que se levanta el “edificio” (*Überbau*) jurídico-político. Cuando afirma que el modo de producción de la vida material “condiciona” (*bedingt*) el proceso de vida social, político y espiritual, se está refiriendo con ello a esa relación de mutua dependencia entre las distintas esferas de la vida social, en la que la estructura económica constituye la base.

Lo que Marx establece en el Prólogo a la *Contribución* es que el movimiento histórico se produce a través de las transformaciones que tienen lugar en la estructura económica de la sociedad. Cuando las “fuerzas productivas materiales” ya no son compatibles con las “relaciones de producción” de dicha sociedad, entran en contradicción con ellas, lo que da lugar a una “época de revolución social”. Una vez que se hayan transformado las relaciones sociales que constituyen la base económica de la sociedad, se transformará también más despacio o más rápido “todo ese edificio descomunal” levantado sobre ella. Lo que esto significa es que tendrá que restablecerse antes o después la relación de recíproca dependencia entre las relaciones materiales de la sociedad y las relaciones jurídicas y políticas, junto con las formas de conciencia social adecuadas a dichas relaciones, pues de otro modo no sería posible la reproducción social.

No solo resulta discutible que a partir de estas consideraciones tan generales se pueda fundamentar una teoría global de la historia, sino más aún que dicha concepción sea la que se encuentre a la base de *El Capital* y de los distintos textos de crítica de la economía política. Marx únicamente establece que las fuerzas motrices que rigen el curso de la historia son de carácter material, y ello no con el objetivo de explicar todas las sociedades históricas y la sucesión de unas a otras, sino para establecer el marco teórico desde el que *investigar la sociedad capitalista*, que es el

---

<sup>54</sup> Cfr. Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., págs. 4-6.

objeto teórico de la exposición tanto de la *Contribución* como de *El Capital*, así como de todos los manuscritos preparatorios de esta obra. De la misma manera que en *La ideología alemana* insistía Marx en la necesidad de utilizar las abstracciones que se desprendían de la investigación empírica de manera restringida<sup>55</sup>, en el Prólogo a la *Contribución* dice que la concepción general aquí expuesta tiene la función de servir de “hilo conductor” de sus estudios<sup>56</sup>, que son efectivamente estudios sobre la realidad social del sistema capitalista, no estudios sobre la evolución histórica de las sociedades<sup>57</sup>.

Es preciso indicar también que la pretensión de entender la concepción de Marx como una teoría general de la evolución histórica se opone frontalmente a afirmaciones taxativas del propio Marx sobre la *inoperancia de una teoría de este tipo*:

“Sucesos de una incuestionable analogía que tienen lugar en un medio histórico diferente conducen a resultados completamente distintos. Si se estudian cada uno de estos desarrollos y se comparan entre sí, se encontrará fácilmente la clave para este fenómeno, pero eso jamás se conseguirá con la pauta universal de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor virtud consiste en ser supra-histórica.”<sup>58</sup>

Marx considera que la “disolución de las antiguas relaciones de propiedad”, aunque tengan como consecuencia la separación de los productores directos de los medios de subsistencia, no tiene por qué dar lugar al surgimiento del trabajo asalariado, y pone como ejemplo la disolución de la antigua Roma y de Bizancio<sup>59</sup>. En el curso histórico se pueden realizar formas de constitución social muy distintas a partir de situaciones de partida muy semejantes. El planteamiento de Marx remite así de manera incuestionable a la contingencia del desarrollo histórico. Para que la expropiación de los medios de producción tenga como consecuencia que la fuerza de trabajo y el dinero establezcan una relación en la que se conviertan respectivamente en trabajo asalariado y capital, tiene que producirse bajo *determinadas con-*

<sup>55</sup> Cfr. Karl MARX; Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit., págs. 26-27 passim.

<sup>56</sup> Cfr. Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pág. 4.

<sup>57</sup> Engels, por su parte, advirtió que “el método materialista se transforma en su contrario si no se lo utiliza como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón acabado según el cual se cortan a medida los hechos históricos” (Friedrich ENGELS, MEW 37, pág. 411). Y en otro lugar afirma asimismo: “Nuestra concepción de la historia indica sobre todo una dirección en el estudio, no es una palanca de construcción à la hegeliana” (ibidem, pág. 436).

<sup>58</sup> Karl MARX, MEW 19, pág. 112

<sup>59</sup> Cfr. Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1859* (volumen 1), op. cit., pág. 468 ss.

diciones, tiene que tener lugar en lo que Marx denomina en esta época un “medio histórico” determinado. Una vez que ha surgido históricamente esta relación, se reproduce ya por sí misma, y el medio histórico se vuelve superfluo. Por ello cuando se considera dicha relación ya constituida no es posible observar que fue necesario un determinado medio histórico para su surgimiento. Estas relaciones no pueden ser supuestas en su proceso de constitución histórico en la misma forma en que están establecidas en el sistema ya desarrollado.

Por lo que se refiere a aquellos lugares de *El Capital* donde se presentan planteamientos que apuntan a una concepción general de la historia, concretamente en el capítulo *La llamada acumulación originaria* que se presenta al final de la obra<sup>60</sup>, Marx expresó claramente en los borradores de las cartas a V. Sassulitsch, escritos a comienzos de 1881, que ha “limitado este movimiento *expresamente a los países de Europa occidental*”<sup>61</sup>, de modo que no se plantea aquí en ningún momento una concepción general de la historia que determine el curso de los pueblos en su desarrollo histórico.

En suma, lo que Marx investiga en sus escritos de crítica de la economía política es la “ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”, y esa ley es ciertamente una *ley histórica*, pues gobierna el funcionamiento de esa sociedad histórica y no de otras anteriores, pero precisamente por ello no se trata de una *ley general de la historia*, sino de una *ley concreta de esa sociedad*, que en cuanto sociedad históricamente determinada tiene sus propias leyes de funcionamiento, que se distinguen de las de otras sociedades anteriores. Marx no pretende en ningún caso encontrar leyes de la historia, sino las leyes que rigen el movimiento económico del capitalismo como modo de producción históricamente determinado. Por lo que todo intento de reconstruir su teoría con arreglo a un fin distinto de este solo puede ser considerado como ajeno a la posición teórica que subyace al proyecto de crítica de la economía política.

---

<sup>60</sup> Cfr. Karl MARX, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I*, op. cit., pág. 891 ss.

<sup>61</sup> Karl MARX, MEW 19, pág. 384.

# RECONHECIMENTO COMO CATEGORIA CRÍTICA EM MARX

*Recognition as Critical Category in Marx*

**LUIZ PHILIPPE DE CAUX\***

[luizphilipedcaux@gmail.com](mailto:luizphilipedcaux@gmail.com)

Fecha de recepción: 13 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de diciembre de 2016

## RESUMO

Até o presente, a compreensão da relação de Marx com o conceito hegeliano de reconhecimento passou quase que exclusivamente pela remissão da noção de luta de classes à dialética do senhor e do servo. Dialogando criticamente com um autor central das teorias contemporâneas do reconhecimento (Axel Honneth) e com alguns esforços de leitura mais recentes sobre o lugar do reconhecimento na obra de Marx (dentre outros, o de Michael Quante), o artigo busca demonstrar que o reconhecimento desempenha na obra de Marx um papel mais complexo do que o geralmente apontado pelos seus intérpretes. Argumenta-se que essa relação, que tem início nos manuscritos de 1844 e se estende até O Capital, pode ser compreendida como uma crítica imanente da teoria do reconhecimento e do modelo crítico da reconstrução normativa como pensado por Honneth.

*Palavras-chave:* Reconhecimento; Trabalho; Valor; Crítica do Valor; Teoria crítica da sociedade; K. Marx; A. Honneth.

## ABSTRACT

The comprehension of Marx's relation to the hegelian concept of recognition consisted so far almost exclusively in the reference of the notion of class struggle to the master-slave dialectic. In a critical dialogue with a central author of the contemporary theories of recognition (Axel Honneth) and with some more recent reading efforts about the place of recognition in the work of Marx (among others, Michael Quante's), the paper tries to demonstrate that recognition plays in Marx's work a more complex role than what is usually pointed by his interpreters. The paper argues that this relation, beginning from the 1844 manuscripts and reaching Capital, could be understood as an immanent criticism of the theory of recognition and the critical model of normative reconstruction as thought by Honneth.

---

\* Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Brasil

*Key words:* Recognition; Work; Value; Value criticism; Critical theory of society; K. Marx; A. Honneth.

## INTRODUÇÃO

Dentre todos os conceitos hegelianos, individualmente considerados, que repercutiram na obra marxiana, é bastante provável que o conceito de reconhecimento, tão central quanto seja para o filósofo do saber absoluto, seja aquele que menor interesse despertou tanto da investigação acadêmica sobre Marx quanto da sua apropriação política. Uma das razões é óbvia: são raríssimas as ocorrências do conceito em Marx, e ainda mais raras aquelas em textos publicados em vida. Outra delas, talvez, está ligada ao paradigma de interpretação representado, por exemplo, pela influente leitura marxianizante de Kojève da seção A do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*<sup>1</sup>, paradigma presente também, por exemplo, no jovem Marcuse, em Sartre e em Hyppolite. A partir dali, se o conceito de reconhecimento compareceu no interior das distintas vias do marxismo, foi de modo clandestino e para projetar na noção marxiana de luta de classes a lógica da dialética do senhor e do servo (algo que o próprio Marx nunca fez expressamente)<sup>2</sup>. Essa projeção acabou servindo mais para representar antecipadamente um desfecho dialeticamente compulsório do conflito do que para fornecer ferramentas para compreensão da estruturação do social. A releitura contemporânea da tradição da teoria crítica frankfurtiana em termos de uma teoria do reconhecimento, esboçada pelo jovem Habermas e levada adiante por Honneth, de um lado, e a onda de esforços de leitura imanente do texto marxiano empreendidos desde o fim da década de 1960, de outro, emprestam, todavia, uma nova significação às raras considerações de Marx sobre o tema. De fato, a pesquisa mais recente tem lançado nova luz sobre a apropriação do conceito de reconhecimento tanto nos escritos de juventude quanto nos textos tardios de Marx. Partindo de Honneth a fim de, com Marx, contestá-lo, gostaria de desenvolver provisoriamente a ideia de que, por um lado, a) a persistência de uma assimetria estrutural, não-contingente, da relação de reconhecimento no interior do mercado capitalista, e, por outro, b) a estruturação heterônoma das relações de reconhecimento condicionadas pela autonomia do valor impedem que normas de reconhecimento possam nutrir um projeto reconstutivo que ainda se

<sup>1</sup> Alexandre KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, Trad. Estela S. Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, págs. 11-31.

<sup>2</sup> Chris ARTHUR, "Hegel's master-slave dialectic and a myth of Marxology", *New Left Review*, 142, 1983, págs. 67-75.

pretenda crítico. Assumirei, nesse percurso argumentativo, a tese central de Michael Quante de que o “reconhecimento é um elemento central na concepção de valor de Marx em seus escritos tardios”, para, exatamente por este motivo, recusar a suposta segunda “consequência sistemática” que Quante pretende extrair dela, corolário que se afina com o projeto honnethiano e que reza que “a estrutura de reconhecimento encontrável na concepção de valor de Marx pode ser a âncora de uma teoria da justiça ou outros valores éticos pressupostos pela crítica da economia política de Marx”<sup>3</sup>.

## 1 HONNETH SOBRE MARX

Na primeira parte do capítulo 7 de *Luta por reconhecimento*, Honneth se filia parcialmente à corrente de interpretação acima mencionada, segundo a qual Marx teria concebido a luta de classes a partir do modelo da dialética do senhor e do servo<sup>4</sup>. Para Honneth, Marx teria, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, adotado a ideia de uma luta por reconhecimento como gramática do conflito social, ainda que numa forma considerada redutora ou estreita. Marx, não tendo tido acesso aos escritos jeneses de Hegel prévios à *Fenomenologia*, teria se apoiado diretamente na seção A de seu capítulo IV, concebendo a luta por reconhecimento como localizada exclusivamente naquilo que Honneth consideraria ser a terceira esfera de reconhecimento – a esfera da estima social alcançada pela contribuição individual particular no interior da divisão do trabalho –, esfera subsistente, para Honneth, ao lado das esferas das relações íntimas e das relações jurídicas, que Marx teria negligenciado como campos de um conflito social possível. O trabalho seria a raiz exclusiva da autorrealização individual ou coletiva, concebido, portanto, como carregado normativamente, e, assim, como ponto ao redor do qual o conflito social moralmente motivado se articularia. Na produção de mercadorias, os seres humanos se objetivizam nas coisas mediante o trabalho, coisas a serem consumidas por outros seres humanos. A coisa produzida, exteriorização da subjetividade do produtor e destinada a satisfazer a carência do consumidor, serve como mediadora de uma relação de reconhecimento entre eles. Essa relação de reconhecimento recíproco e simétrico seria, no entanto, maculada sob condições capitalistas, nas quais o trabalhador

<sup>3</sup> Michael QUANTE, “Recognition in Capital”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16 (4), 2013, p. 714. Salvo indicação em contrário, todas as traduções são de responsabilidade do autor deste artigo.

<sup>4</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, 2ª ed, Trad. Luiz Repa, São Paulo: Editora 34, 2009, págs. 230-239.



não dispõe do controle de seu processo de trabalho. A luta de classes seria uma reação moralmente motivada do proletariado à experiência de desrespeito de se ver privado da autonomia de seu próprio trabalho. Na evolução de sua obra, em particular nos trabalhos de crítica da economia política, Marx teria abandonado esse modelo normativamente carregado de trabalho como *locus* de autorrealização e assumido um conceito meramente instrumental de trabalho, levando-o a perder sua determinação intersubjetiva e privando o conflito social de seu índice normativo. Um modelo “utilitarista” de conflito social, engendrado tão-somente por interesses econômicos dos agentes em disputa<sup>5</sup>, conviveria de maneira irreconciliada com um modelo que Honneth denomina “expressivista”, presente no *18 Brumário* e em *Luta de classes na França*. Ali, Marx preservaria a ideia de uma motivação moral do conflito social entendido como resultado de uma “cisão ética”, com frações de classe em disputa que se unificariam internamente por compartilharem normas e valores<sup>6</sup>. Nestes escritos, estaria ainda implícita alguma forma geral de estruturação da sociedade a partir de relações de reconhecimento, não necessariamente ligada ao trabalho e à produção material, mas à “cultura” de cada grupo<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> A crítica a um suposto “utilitarismo” presente na obra madura de Marx havia sido desenvolvida em Axel HONNETH e Hans JOAS, *War “Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus”*, In: Helmut STEINER (org.), *Karl Marx und Friedrich Engels: Ihr Einfluß und ihre Wirksamkeit in der Geschichte und Gegenwart der soziologischen Theorie*, Berlin (DDR): Akademie der Wissenschaften der DDR, 1987, págs. 148-161.

<sup>6</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pág. 238.

<sup>7</sup> A interpretação de Honneth parece caminhar sem qualquer conexão com o texto de Marx. No *18 Brumário*, por exemplo, as distintas frações de classe não se entendem como tais e agem em bloco meramente por que compartilham valores, mas sim por que tais valores, efetivamente vigentes ali, refletem certos interesses econômicos comuns. Assim, por exemplo: “Quem negaria que, simultaneamente, velhas lembranças, inimizades pessoais, temores e esperanças, preconceitos e ilusões, simpatias e antipatias, convicções, artigos de fé e princípios os ligavam a esta ou àquela casa real? Sobre as diferentes formas da propriedade, sobre as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes” (Karl MARX, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Trad. Nélcio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2011, pág. 60). Hauke Brunkhorst vê no *18 Brumário* justamente uma elucidação histórico-descritiva da autonomização compreendida de modo funcionalista do Estado em relação à sociedade civil-burguesa (Hauke BRUNKHORST, “Kommentar”, In: Karl MARX, *Der achtzente Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, págs. 128-228). A ideia de uma suposta irreconciliabilidade entre os escritos históricos de Marx e a obra de crítica da economia política é desenvolvida ainda em Axel HONNETH, “Die Moral im „Kapital“: Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik”, *Leviathan*, 39, 2011, págs. 583-594. A crítica da contradição entre os dois níveis da análise marxiana ignora o pressuposto básico do modo de exposição d’*O Capital* de que desenvolvimento lógico e desenvolvimento histórico não coincidem, e que o primeiro não pretende descrever o segundo.

De início, é notável como Honneth afirma sem maiores cuidados exegéticos a apropriação sem reservas por parte de Marx, nos *Manuscritos de 1844*, da dialética do senhor e do servo de Hegel como modo de leitura do social. Uma tal afirmação só pode estar apoiada numa tradição de leitura que se autonomizou do próprio texto marxiano. Como mostra convincentemente Chris Arthur, não há elementos textuais nos *Manuscritos* que embasem essa leitura tão popularizada<sup>8</sup>. É verdade que os *Excertos sobre James Mill*, da mesma época dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e igualmente citados por Honneth<sup>9</sup>, não são objeto da leitura de Arthur e poderiam dar evidências da apropriação de Marx do texto de Hegel de 1807. Tentarei mostrar, adiante, porque tampouco a consideração dos *Excertos* é capaz de salvar o argumento de Honneth. Nisso, será conveniente lembrar que, dentre os textos de Hegel acessíveis em 1844, Marx não conhecia apenas a *Fenomenologia*, mas também, ao menos e por certo, a *Filosofia do Direito*. A incorporação, por Marx, da noção hegeliana de reconhecimento intersubjetivo é bastante mais complexa do que a imagem pintada por Honneth. Antes, todavia, de analisar os distintos momentos do tratamento dado por Marx ao conceito e de desenvolver o seu possível lugar na crítica da economia política, será preciso expor brevemente a concepção de Honneth da relação entre trabalho e reconhecimento e de sua implicação para o projeto de uma teoria crítica reconstrutiva, a fim de demonstrar, ao fim, por que as

---

<sup>8</sup> “Se devemos considerar a influência da *Fenomenologia* de Hegel em Marx, o texto crucial a ser examinado precisa ser os manuscritos de Marx de 1844, nos quais ele introduz sua teoria da alienação e então devota um espaço considerável a uma crítica penetrante da *Fenomenologia*. Nessa seção do final do texto, Marx louva Hegel por ter compreendido o homem como resultado de seu próprio trabalho. Praticamente todos os comentaristas, assumindo inocentemente que aqui se quer dizer o trabalho *material*, voltam-se à *Fenomenologia* e lá encontram de fato uma discussão fascinante na seção do 'senhor e do servo' sobre o significado do trabalho material; nele e através dele, o servo 'se encontra'. Além disso, o fato de que esse trabalho é visto por Hegel como efetivado no contexto da servidão leva alguns comentaristas a fazer a afirmação mais extravagante de que em sua teoria da alienação Marx se apóia na mesma seção. Herbert Marcuse foi provavelmente o primeiro a fazê-lo; ele diz em seu *Razão e Revolução* (1941): 'Em 1844, Marx cunhou os conceitos básicos de sua própria teoria pela análise crítica da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ele descreveu a alienação do trabalho nos termos da discussão de Hegel sobre o senhor e o servo'. A única dificuldade com essas pressuposições da literatura secundária é que Marx *nunca se refere* a essa seção da *Fenomenologia* (...) quando, em seus manuscritos de 1844, ele empreende uma 'crítica da dialética de Hegel'. Ele discute a *Fenomenologia* como um *todo* e chama atenção em especial para seu último capítulo; ele discrimina três outras seções para elogiá-las; mas nenhuma delas é a da dialética do senhor e do servo. Isso deveria nos levar a suspeitar, portanto, das afirmações feitas sobre o 'senhor e o servo'.” (CHRIS ARTHUR, “Hegel's master-slave dialectic and a myth of Marxism”, op. cit., p. 69).

<sup>9</sup> Karl MARX, “Excertos do livro de James Mill '*Éléments d'économie politique*’”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, 2016, págs. 147-161. Citados em Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pág. 231.

considerações de Marx põem em cheque, *de modo interno*, todo o projeto honnethiano. Com isso, deve ficar claro também o sentido restrito da imanência da crítica quando Honneth se propõe a “reconquistar a possibilidade de uma crítica imanente das relações reais de trabalho”<sup>10</sup>.

## 2 TRABALHO E RECONHECIMENTO EM HONNETH

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth ainda é oscilante na determinação do que seria a sua terceira esfera de reconhecimento. Tendo retomado concepções distintas em Hegel e em Mead e considerado ambas inadequadas para o projeto de fundamentar uma forma de “reconhecimento pós-tradicional”<sup>11</sup>, isto é, não vinculada a valores e formas de vida particulares e incompatíveis entre si por princípio, Honneth não parece muito decidido, em 1992, quando se ocupa da determinação de como seria possível na modernidade uma esfera de reconhecimento na forma da estima social pelas particularidades individuais<sup>12</sup>. Em Hegel, Honneth encontra a estima condicionada ao pertencimento cultural a uma comunidade corporificada no Estado e, em Mead, condicionada à contribuição particular no interior da divisão do trabalho, vislumbrando, todavia, que “também a divisão funcional do trabalho não pode ser considerada um sistema axiologicamente neutro”<sup>13</sup>. Em sua obra tardia, fica claro que os pressupostos axiológicos que orientam a divisão do trabalho deixam de ser, para Honneth, um obstáculo ao caráter pós-tradicional do reconhecimento e se tornam, antes, o fundamento mesmo de sua “reconstrução normativa”. A “orientação comum a ideais e valores de sustentação” à qual está ligada a reprodução das sociedades é um pressuposto “transcendental”, condição de possibilidade para a existência de uma sociedade, sendo não só inescapável, como também, por isso mesmo, necessária como ponto de partida de um projeto crítico-reconstrutivo<sup>14</sup>. Já no debate com Nancy Fraser, argumentando que conflitos por redistribuição material são também casos de lutas por reconhecimento,

<sup>10</sup> Axel HONNETH, “Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição”, *Civitas*, v. 8, n. 1, 2008, pág. 54.

<sup>11</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pág. 270.

<sup>12</sup> A confusão inicial por parte de Honneth se encontra melhor detalhada em Luiz Philippe DE CAUX, *Reconstrução e crítica em Axel Honneth*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015, págs. 131-132.

<sup>13</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pág. 152.

<sup>14</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011, págs. 18-19.

Honneth os localiza na sua terceira esfera de reconhecimento, estruturada agora inequivocamente por um assim chamado princípio do mérito ou do desempenho diferencial (*Leistungsprinzip, achievement principle*)<sup>15</sup>. Conflitos por redistribuição seriam, na verdade, conflitos ao redor da interpretação da regra de justiça própria e estruturadora da terceira esfera de reconhecimento, que prescreveria a recompensa adequada a cada um de acordo com sua contribuição particular, através do trabalho, para a reprodução social, i.e., para o bem comum. Na modernidade,

“Se a estima social, bem como privilégios econômicos e legais, não podem mais ser legitimamente regidos pela pertinência a um certo estado, então a valorização ético-religiosa do trabalho e o estabelecimento de um mercado capitalista sugerem que a estima social se torna dependente do desempenho diferencial individual. Nessa medida, o princípio do desempenho diferencial deve doravante formar o pano de fundo de legitimação normativa que, em caso de dúvida, deve fornecer fundamentos racionais para justificar publicamente a apropriação privilegiada de recursos particulares, como dinheiro e credenciais.”<sup>16</sup>

Apoiado em Parsons, Honneth compreende o princípio de justificação da distribuição material e simbólica no interior da divisão do trabalho como valor legitimador funcionalmente necessário para a reprodução social tal qual ela ocorre e, ao mesmo tempo, como norma de referência para uma teoria da justiça informada pela teoria social<sup>17</sup>. Este princípio seria ao mesmo tempo estruturador de e estruturado por relações de reconhecimento recíproco, servindo de critério, em suma, para a avaliação ou valorização do trabalho realizado pelos indivíduos à luz da sua contribuição para o todo e proporcionalmente ao trabalho dos demais. *Trata-se, em suma, de uma regra de equivalência e comparação de trabalhos distintos, estruturadora da esfera econômica e implícita nas relações de reconhecimento recíproco no mundo do trabalho.* E é ela que a reconstrução normativa de Honneth quer tomar por objeto a fim de engendrar uma crítica imanente das relações de trabalho contemporaneamente, i.e., na sua compreensão, uma crítica que não recorra a critérios externos ao objeto a fim de julgá-lo. Uma teoria crítica da sociedade deve, segundo Honneth, reconstruir as normas de justiça estruturantes da sociabilidade em sua

<sup>15</sup> Emprego a expressão feliz de Jessé Souza, “desempenho diferencial”, como tradução de *Leistung*. Cf. Jessé SOUZA, “(Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”?”, *Lua Nova*, n. 59, 2003, pág. 65 et seq.

<sup>16</sup> Axel HONNETH, “Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser”, In: Nancy FRASER e Axel HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, New York: Verso, 2003, pág. 148.

<sup>17</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, op. cit., págs. 18 et seq.

forma atual (i.e., as normas de equivalência das prestações materiais e simbólicas), disponibilizando-as aos atores sociais a fim de que eles mesmos encontrem em seu mundo uma forma tão-somente incompleta, unilateralizada ou particular (em vista de uma universalidade visada) de realização dessas normas, com vistas à sua efetivação plena. Para Honneth, tais normas não somente já estão disponíveis no mundo da vida desde o início da modernidade capitalista, como, por outro lado, constituem um horizonte inultrapassável, o ponto máximo, em abstrato, de universalização possível, carecendo apenas de encontrar sua efetivação prática<sup>18</sup>.

A crítica da reconstrução normativa honnethiana a partir de Marx poderia simplesmente tomar Marx por critério de julgamento e reclamar a invalidade das pretensões da reconstrução a partir de juízos prontos e presumidamente corretos de antemão tomados de empréstimo da crítica da economia política. O próprio Marx, todavia, jamais teria se valido de um tal procedimento de crítica, mas teria antes penetrado no próprio texto criticado, demonstrando como certos desdobramentos contraditórios decorrem das próprias pretensões por ele levantadas, açambarcando, assim, a teoria criticada, em seu momento de verdade, como também momento da sua própria elaboração teórica. Assim, tomando de empréstimo não apenas as constatações de Marx, mas buscando ao mesmo tempo levar a cabo o *modo* de sua crítica, gostaria de desenvolver no que segue uma crítica da reconstrução honnethiana a partir dos desdobramentos de sua categoria fundamental, a do reconhecimento, como ela se realiza nas entrelinhas da obra de Marx.

### 3 RECONHECIMENTO EM MARX

#### 3.1 A literatura recente sobre o tema

A literatura mais recente sobre o conceito de reconhecimento e sobre seu lugar na arquitetura da obra marxiana oscila na constatação do número de momentos da

---

<sup>18</sup> “E se Hegel não quisesse realmente avançar a estranha e certamente falsa ideia de que, com o começo da era da subjetividade institucionalizada, as lutas sociais teriam chegado a um fim, mas antes estivesse avançando o argumento distinto e mais fraco de que somos completamente incapazes de imaginar um futuro no qual o princípio da subjetividade livre é substituído por um princípio superior, mais elevado? A fala sobre o 'fim da história' significaria então que temos uma boa razão para eliminar a possibilidade de uma 'revolução' na estrutura normativa da sociedade; e que, na medida em que as lutas e os amargos conflitos ao redor da implementação correta de nossos princípios modernos fundamentais possam continuar, eles não excederão o horizonte normativo da sociedade moderna.” (Axel HONNETH, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, 16 (2), 2015, pág. 209).

obra em que tal conceito desempenha algum papel e na coerência de tais momentos entre si. Emmanuel Renault, cuja aproximação ao tema é a menos sistemática, aponta três abordagens distintas e não vinculadas internamente entre si, lançando no ar apenas a expectativa de que possam eventualmente contribuir para os debates contemporâneos em teoria do reconhecimento: a primeira abordagem, presente em todos os comentadores atuais, centrada nos escritos de 1844, a saber, os *Manuscritos econômico-filosóficos* e, em particular, os *Excertos sobre James Mill*, único lugar em toda a obra de Marx em que tece considerações diretas e inequívocas sobre o tema; a segunda abordagem, a mais controversa, que busca negativa e projetivamente o conceito de reconhecimento lá onde Marx trata de sentimentos subjetivos de desrespeito e humilhação; e a terceira, que busca implicações para uma teoria do reconhecimento no conceito marxiano de “máscaras de personagem” (*Charaktermasken*)<sup>19</sup>. De modo semelhante a Renault, mas com maiores pretensões sistemáticas, Richard Gunn e Adrian Wilding abordam a obra de Marx como que em bloco e sem exatamente se deter nas ocorrências do conceito de reconhecimento<sup>20</sup>. Expressamente contra Chris Arthur, Gunn e Wilding assumem, sem bases textuais, que Marx é do início ao fim de sua obra influenciado pela dialética do senhor e do servo, modelo que adotaria sem reservas para compreensão do social. Apesar de, dentre todos os comentadores contemporâneos, serem os únicos a compartilhar com o autor do presente texto o objetivo de contrapor a abordagem marxiana do reconhecimento como crítica a Honneth, parecem, por um lado, por demais afastados da letra do texto tanto de Marx quanto de Hegel e, por outro, adotar uma estratégia de crítica externa, distinta da que pretendo me valer aqui<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Emmanuel RENAULT, “Three Marxian Approaches to Recognition”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16 (4), 2013, pp. 699-711.

<sup>20</sup> Richard GUNN e Adrian WILDING, “Marx and Recognition”, *Heathwood Institute and Press*, 24 de novembro de 2014. Disponível em: <<http://www.heathwoodpress.com/marx-recognition-richard-gunn-adrian-wilding/>>, Acesso em 3 de agosto de 2016.

<sup>21</sup> A estratégia argumentativa de Gunn e Wilding, além de consistir numa forma externa de crítica, é repleta de conclusões apressadas, sem bases textuais ou mesmo contra as bases textuais. Os autores assumem que há na obra de Hegel abordagens distintas do reconhecimento, a *Phenomenology-style recognition* e a *Philosophy of Right-style recognition*. No ponto III.2, adiante, tentarei mostrar brevemente e de passagem que não há duas abordagens do reconhecimento em Hegel, mas apenas o desenvolvimento dialético *consequente, embora não até as últimas conseqüências*, de um mesmo conceito. Os autores descartam a segunda abordagem, típica da *Filosofia do Direito*, na qual, segundo argumentam, o conceito de reconhecimento mútuo é reduzido à ideia institucionalista de uma assunção da reciprocidade de expectativas interligadas de comportamento segundo papéis sociais, de modo que desapareceria a distinção entre reconhecimento contraditório e não contraditório. Tal distinção, segundo os autores, seria encontrada na *Fenomenologia*. Com isso, eles tem em mente a diferença, respectivamente, entre, de um lado, aquilo que Hegel chama de “conceito puro do reconhecer”

A maior parte dos comentadores (Daniel Brudney, Andrew Chitty e Hans-Christoph Schmidt am Busch) distingue apenas a primeira das abordagens enumeradas por Renault, a dos escritos de 1844, como realmente significativa para a investigação do lugar do conceito de reconhecimento em Marx. Andrew Chitty se interessa por uma investigação exegética rigorosa do texto marxiano, sem pretensões sobre sua relevância para o tratamento direto de problemas práticos do presente<sup>22</sup>. Schmidt am Busch, por sua vez, vê “a análise e a crítica do capitalismo do Marx daquela época (...) operar com o mesmo vocabulário que a teoria crítica atual”<sup>23</sup>, nele buscando, e, todavia, *não encontrando*, insumos para superar dilemas e insuficiências encontrados na terceira esfera de reconhecimento de Honneth.<sup>24</sup> Já Daniel Brudney quer fazer do jovem Marx um parceiro de diálogo das teorias da justiça distributiva contemporâneas, e mostrar, numa leitura analítica, que os escritos de Paris podem melhor satisfazer certas exigências levantadas por Rawls<sup>25</sup>.

(“eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”), isto é, do reconhecimento como considerado do ponto de vista do filósofo, que adianta ao leitor por um instante a síntese absoluta da “ciência da experiência da consciência”, e, de outro, o desenvolvimento dialético do reconhecimento na dialética do senhor e do servo como experimentado em cada um dos seus lados. Estes dois pontos de vista, típicos do modo de exposição da *Fenomenologia*, não constituem, todavia, dois conceitos distintos de reconhecimento, um não contraditório consigo mesmo, o outro contraditório, mas dois modos de considerar o mesmo movimento: “Esse conceito puro do reconhecer, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, deve ser agora observado no modo como seu processo aparece para a consciência-de-si”. (Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (=Werke Bd. 4), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pág. 147). Gunn e Wilding hipostasiam os assim chamados reconhecimento não contraditório, de um lado, e contraditório, de outro, não os vendo como momentos de desenvolvimento de uma mesma estrutura lógica à medida em que recebe determinações, e argumentam em seguida que Marx toma o primeiro como fundamento positivo para afeição da correção das formas atuais de reconhecimento e sua denúncia crítica como formas contraditórias consigo mesmas. Como ficará claro no curso de minha argumentação, o reconhecimento não é, em Marx, fundamento positivo para a crítica (algo que não existe em Marx desde que ele abandona o quadro conceitual de Feuerbach), mas sim aquilo que é implicitamente criticado.

<sup>22</sup> Andrew CHITTY, “Recognition and Social Relations of Production”, *Historical Materialism*, 2 (1), 1998, págs. 57-98; Andrew CHITTY, “Recognition and Property in Hegel and the Early Marx”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16 (4), 2013, págs. 685-697.

<sup>23</sup> Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH, „Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin: De Gruyter, 2011, pág. 75.

<sup>24</sup> Nas palavras do autor: “Como uma teoria crítica da sociedade, que *explica* aspectos centrais do capitalismo contemporâneo com ajuda do conceito de estima meritocrática, pode alcançar seu objetivo de uma *crítica* exatamente dessa ordem econômica e social!” (Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH, „Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, op. cit., pág. 289). Como argumentarei, Marx parece justamente conter elementos para dar conta das duas tarefas levantadas por Schmidt am Busch, dentre as quais Honneth só é capaz de tratar da primeira.

<sup>25</sup> Daniel BRUDNEY, *Marx attempt to leave Philosophy*, Cambridge: Harvard UP, 1998; Daniel BRUDNEY, “Producing for others”, In: Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH e Christopher ZURN (eds.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham: Lexington Books, 2010, págs. 151-188; Daniel BRUDNEY, “The young Marx and the middle-aged

Distinguindo-se da pouca sistematicidade de Renault, do pouco rigor de Gunn e Wilding e da abordagem estreitante e/ou apropriadora de Brudney, Chitty e Schmidt am Busch, Michael Quante tem se dedicado a uma leitura ao mesmo tempo paciente, exegética, interessada em problemas postos no presente e, sobretudo, sistematizadora. A principal aposta de Quante, apresentada no terceiro e último de seus textos até então dedicados ao conceito de reconhecimento em Marx<sup>26</sup>, é que há uma continuidade, no que tange à presença do conceito de reconhecimento, entre os *Excertos sobre James Mill*, de 1844, e *O Capital*, cujo primeiro livro data de 1867. No que diz respeito à obra madura de Marx, diferentemente de Renault, Quante não pretende retomar nem os momentos laterais em que Marx narra situações de humilhação da classe trabalhadora, nem o conceito de máscaras de personagem, mas sim aquilo que constitui o centro mesmo da crítica da economia política, a saber, a categoria do valor. A tese interpretativa central desenvolvida por Quante, como afirmado na introdução, é que o conceito de reconhecimento constitui uma determinação implícita da categoria de valor do Marx maduro. Junto a esta tese exegética, Quante levanta ainda a tese propositiva de que, havendo um conceito normativo clandestino na concepção marxiana de valor, a saber, o próprio conceito de reconhecimento, seria possível, a partir deste percurso, encontrar a “dimensão ética” da crítica da economia política e tomá-la como fundamento positivo para uma teoria da justiça marxiana.

As teses interpretativa e propositiva de Quante servem muito bem, portanto, como chaves intermediárias entre a análise direta da letra do texto de Marx e a crítica a Honneth. Assentirei até certo ponto com a primeira tese, a que chamo de interpretativa ou exegética, a fim de, mais próximo de Marx do que de Honneth (o que parece ser o contrário do caso de Quante), tentar refutar a segunda tese, propositiva, no curso da argumentação sobre a inviabilidade da reconstrução normativa.

---

Rawls”, In: Jon MANDLE e David REIDY (eds.), *A Companion to Rawls*. Chicester: Wiley Blackwell, 2014, págs. 450-471.

<sup>26</sup> Michael QUANTE, “Recognition in Capital”, op. cit., que sucede uma investigação iniciada em Michael QUANTE, “Kommentar”, In: Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, particularmente em págs. 275-300, e em Michael QUANTE, “Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx”, In: Heikki IKÄHEIMO e Arto LAITINEN (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden: Brill, 2011, págs. 211-238.



### 3.2 Reconhecimento no jovem Marx

Ainda que muito se tenha afirmado que Marx é influenciado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou mesmo no todo de sua obra pelo capítulo da *Fenomenologia* sobre o senhor e o servo, é efetivamente nos *Excertos sobre James Mill*, também de 1844, que essa influência pode ser comprovada textualmente, mas não exatamente no modo como passou inadvertidamente à tradição<sup>27</sup>. Ali, não são burgueses e proletários que se contrapõem em uma luta de vida e morte, na qual cada lado reconhece unilateral e assimetricamente o outro, levando assim a uma contradição que impele a uma reconciliação dialética na forma da revolução. Mas, antes, há uma luta por reconhecimento em curso, para o jovem Marx, em cada troca de mercadorias na sociedade civil-burguesa, sob as condições da propriedade privada. Se reconduzirmos essa situação conceituada por Marx à obra de Hegel, não nos encontramos mais no momento em que a primeira oposição entre duas consciências leva conflituosamente à formação de consciências de si antitéticas, mas sim numa situação lógico-histórica na qual a luta por reconhecimento entre senhor e servo já se encontra suprimida (ou, se se quiser, suprassumida) no estado de direito, em que todos são livres e iguais<sup>28</sup>. Assim, Hegel afirma no terceiro volume da *Enciclopédia*:

“Para prevenir eventuais más-compreensões em relação ao que acabou de ser descrito, precisamos fazer aqui a observação de que a luta pelo reconhecimento na forma conduzida até o extremo aqui indicada só pode acontecer no *estado de natureza*, onde os homens estão apenas como particulares, e, ao contrário, [a luta por reconhecimento] não participa da sociedade civil-burguesa e do Estado, pois ali aquilo que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido (*das Anerkanntsein*), já está presente. (...) Ali, o homem é reconhecido e tratado como ser *racional*, como *livre*, como pessoa; e o particular, por sua vez, se faz digno desse reconhecimento pelo fato de que, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, obedece a um *universal*, à *vontade sendo em si e para si*, à *lei*, e assim se comporta frente aos outros de uma maneira *universalmente válida*,

<sup>27</sup> Sobre esse modelo interpretativo, remeto novamente ao artigo de Chris ARTHUR, “Hegel's master-slave dialectic and a myth of Marxology”, op. cit.

<sup>28</sup> A noção hegeliana de “estado de direito” (*Rechtzustand*) não deve ser confundida com a noção não disponível historicamente a Hegel de “Estado de direito” (*Rechtstaat*). *Rechtzustand* se opõe a *Naturzustand*, “estado de natureza”.

os reconhece como aquilo que ele mesmo quer valer, - como livre, como pessoa. (§ 432, Adendo).”<sup>29</sup>

O jovem Marx, apesar de não ter tido acesso à passagem citada<sup>30</sup>, é leitor dedicado da *Filosofia do Direito* de Hegel e não ignora a vigência, na modernidade capitalista, de uma forma de reconhecimento universalizável, o reconhecimento da pessoa abstrata, livre e formalmente igual, independente em sua vontade e inviolável nessa independência - forma universalizada e pretensamente estável, incompatível com a dialética tensa entre a independência dependente do senhor e a dependência independente do servo, tratada no início da *Fenomenologia*<sup>31</sup>. Nas figuras da propriedade e do contrato, como tratadas na *Filosofia do Direito*, o reconhecimento da pessoa mostra-se como uma efetividade não mais em disputa: “O contrato pressupõe que aqueles que nele tomam parte se *reconhecem* como pessoas e proprietários; uma vez que ele é uma relação do espírito objetivo, então o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (§ 71)<sup>32</sup>. Já nos encontramos para além do estado de natureza, no qual apenas se pode dizer que “a dialética do conceito e da consciência apenas imediata da liberdade põe ali mesmo em marcha a *luta por reconhecimento* e a relação de *senhorio e servidão*”; relação conflituosa que já não está mais presente no momento seguinte, o da consciência de si da liberdade, não mais imediata e “não-verdadeira”, mas que se sabe a si mesma no “Estado” (*Staat*) (§ 57)<sup>33</sup>. Numa outra passagem, desta vez novamente uma inacessível para Marx, Hegel caracteriza o contrato como uma “unidade de dois que se reconhecem como livres”, denominando o reconhecimento, ali, como uma “unidade abstrata”. Acrescenta ainda que a “aquisição” e a “tomada de posse”, ou seja, atos prévios ao con-

<sup>29</sup> Georg W. F HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (=Werke Bd. 10), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, págs. 221-222.

<sup>30</sup> Trata-se de um adendo oral de Hegel compilado pelos alunos de suas preleções e incluído comumente nas edições da *Enciclopédia* e da *Filosofia do Direito*, mas não disponível publicamente à época de Marx.

<sup>31</sup> Cf., por exemplo, Karl MARX, *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política*, Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, págs. 185 et seq.

<sup>32</sup> Georg W. F HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=Werke Bd. 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, pág. 153. Itálico do próprio Hegel.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 124.

trato e à instituição do estado de direito, já tem lugar “no interior e por força desse reconhecer”<sup>34</sup>.

O tratamento do problema do reconhecimento nos *Excertos*, por Marx, não apenas retoma a dialética do senhor e do servo do Hegel de 1807, mas se apropria da caracterização das relações de direito privado como relações de reconhecimento acabadas e estáveis, feita pelo Hegel de 1821, para mostrar, como escrevi em outro lugar, que “a instauração do direito representa apenas uma síntese precária que oculta sem de fato dissolver as relações de dominação e o conflito social estruturado como uma luta por reconhecimento”<sup>35</sup>. Em outras palavras, levando a dialética mais a sério que o próprio Hegel, o jovem Marx quer mostrar de que modo a *supressão* da luta por reconhecimento no estado de direito de fato *conserva* e *eleva* a relação de senhorio e servidão.<sup>36</sup> Marx efetivamente se refere ao momento lógico-histórico da modernidade capitalista, tratado por Hegel como um momento no qual relações de reconhecimento recíproco universais estruturam a sociabilidade, mas desenvolve a ideia de que esse estado nem por isso deixa no passado as relações de dominação, que agora tem lugar *no seu interior*: não *apesar* do estado de direito, mas exatamente *por meio* dele.

O interessante, todavia, é que, em particular neste texto em que o tema do reconhecimento é diretamente tocado, Marx não faz a luta por reconhecimento ou a relação da ainda continuada dominação referir-se à relação entre burgueses e proletários. A estrutura da relação assimétrica de reconhecimento aparece, num pri-

---

<sup>34</sup> Trata-se não mais um adendo oral compilado, mas uma anotação marginal de Hegel ao § 72 de seu próprio exemplar da *Filosofia do Direito*. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pág. 156.

<sup>35</sup> Luiz Philippe DE CAUX, “Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): Ou sobre o reconhecimento”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, 2016, pág. 95

<sup>36</sup> “Marx quer então mostrar, e aqui está a renúncia crítica a Hegel, que a derrogação da escravidão em uma ordem jurídica que representa uma estrutura simétrica de reconhecimento é apenas a *supressão* [*Aufhebung*] da superfície ou da forma fenomênica da autorrelação contraditória, e não é de forma alguma a dissolução dessa contradição mesma” (Michael QUANTE, “Kommentar”, op. cit., p. 292). No primeiro livro do *Capital*, Marx o formula explicitamente, classificando a passagem à liberdade contratual como apenas uma “mudança de forma” (*Formwechsel*) da *Knechtung*, i.e., do modo de se escravizar ou de se reduzir outrem à condição de servidão: “O ponto de partida do desenvolvimento que deu origem tanto ao trabalhador assalariado como ao capitalista foi a subjugação do trabalhador [*Knechtschaft des Arbeiters*, não exatamente “subjugação”, mas mais propriamente “servidão”]. O estágio seguinte consistiu numa mudança de forma dessa subjugação [*Knechtung*], na transformação da exploração feudal em exploração capitalista” (Karl MARX, *O Capital: Crítica da Economia Política. Livro I*, Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013, pág. 787. Entre chaves: adição minha).

meio momento, para descrever a relação entre credores e devedores<sup>37</sup> e, num segundo momento e mais diretamente, para descrever qualquer tipo de relação de troca, com ênfase particular na troca de mercadorias produzidas por inteiro e respectivamente pelas próprias partes da relação de troca e sem consideração daquela que é a troca que expressa imediatamente a relação de dominação pessoal capitalista, a saber, a compra e venda da força de trabalho<sup>38</sup>. Ao fim do manuscrito, Marx ainda constrói uma espécie de “ideal regulatório” ou de “ideia contrafática” de relação de reconhecimento formal e materialmente simétrica<sup>39</sup>, na qual, por óbvio, a relação de dominação tipicamente capitalista, mediada pelo contrato (aí incluído o contrato de trabalho), não comparece. Dentre as três formas de relação de reconhecimento tratadas por Marx nos *Excertos*, não consta especificamente a forma particular da relação do contrato de trabalho, na qual o que é trocado é, por certo, uma mercadoria, mas uma mercadoria específica, a força de trabalho. Marx se põe, ali, aquém daquilo que, no modo de exposição adotado n'O *Capital*, corresponde ao momento lógico da “subsunção formal do trabalho sob o capital”<sup>40</sup>. Ainda assim, duas das três formas de relação de reconhecimento tratadas por Marx são caracterizadas como situações de dominação. Na supressão da dominação pessoal direta da relação de senhorio e servidão na relação de igualdade jurídica, o que se tem não é o fim da dominação, mas sua conversão em uma forma de dominação *impessoal*.

Embora Marx não negligencie, neste mesmo texto, a separação entre trabalho e propriedade dos meios de produção e a consequente forma moderna do trabalho assalariado<sup>41</sup>, no momento em que trata mais detidamente da estruturação das trocas a partir do reconhecimento recíproco, Marx a analisa em sua forma mais elementar não mediada pela relação salarial. Como fica claro, as passagens finais dos *Excertos* não analisam a relação de reconhecimento entre contratantes da compra e venda da força de trabalho, mas aquela que se estabelece entre proprietários privados que produziram, com o próprio trabalho e com os próprios meios de produção, bens excedentes orientados desde o início à troca<sup>42</sup> (i.e., nos termos d'O *Capital*, mercadorias). É essa relação, ainda mais elementar e pobre de determina-

<sup>37</sup> Karl MARX, “Excertos do livro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”, op. cit., págs. 150-152.

<sup>38</sup> Ibid., pág. 157-159.

<sup>39</sup> Ibid., pág. 160.

<sup>40</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 578.

<sup>41</sup> Karl MARX, “Excertos do livro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”, op. cit., p. 156.

<sup>42</sup> Ibid., p. 157.

ções do que a relação de reconhecimento que se estabelece na relação de dominação pessoal entre as classes no capitalismo, aquela à qual Marx se refere. Essa relação de fato contém em potência a relação de compra e venda da força de trabalho, na medida em que as partes se reconhecem como livres e iguais. Marx não chega, todavia, a considerar, para os fins dessa análise, a efetivação dessa determinação ali inscrita em potência. Não, claro, por que a ignore, mas por que deseja mostrar que *a conservação da assimetria da relação e a permanência da luta por reconhecimento, entendida como uma disputa de poder, se encontra num nível logicamente ainda mais elementar do que o da relação de subordinação salarial entre as classes*. Estando presentes relações de reconhecimento recíproco universais das pessoas como livres e iguais, mesmo *sem* as consequências da cisão entre trabalho e posse dos meios de produção, o mero trabalho produtivo orientado teleologicamente à troca, troca por sua vez possibilitada por aquela relação de reconhecimento, já contém em si o momento da alienação e da dependência multilateral recíproca que, ao cabo, torna os homens universalmente escravos das coisas que eles mesmos produzem. Naturalmente, o que vale para as relações de troca analisadas por Marx vale tanto mais para a relação de troca de salário e força de trabalho, que conterà, no mínimo, as características que Marx vier a encontrar naquelas<sup>43</sup>.

Marx demonstra, nos *Excertos*, que a autonomia reconhecida na troca por cada uma das partes naquela que se lhe contrapõe engendra dialeticamente uma situação de heteronomia não intencionada. Não apenas o reconhecimento da liberdade

---

<sup>43</sup> Nisso, não quero dar a entender que a relação de reconhecimento entre trocadores livres de mercadorias produzidas pelo próprio trabalho e de posse dos próprios meios de produção seja possível historicamente sem que ao mesmo tempo estejam postas as condições para a compra e venda da força de trabalho e, assim, para a compra e venda de mercadorias produzidas pelo trabalho alheio apropriado. Uma tal interpretação seria equivalente àquela que considera que os três primeiros capítulos d'O *Capital*, antes da exposição da categoria da compra e venda da força de trabalho, dizem respeito a um estágio histórico pré-capitalista. É preciso considerar a peculiaridade do modo de exposição marxiano, no qual cada categoria pressupõe as categorias seguintes. A própria categoria "mercadoria" já pressupõe a separação de capital e trabalho. (Cf. Moishe POSTONE, *Tempo, trabalho e dominação social: Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*, Trad. Amilton Reis e Paulo C. Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2014, págs. 152 et seq.). Quando Marx, com e contra Hegel, demonstra a persistência da relação assimétrica no interior da relação de reconhecimento jurídica, o que ele quer apontar é justamente que há uma relação dialética entre pessoalidade e impessoalidade, imediatez e mediação da forma de dominação capitalista. Tal argumento, presente, por exemplo, em Adorno, poderia, se melhor desenvolvido, se voltar, inclusive, contra Postone (cf., em Adorno: "Na redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias, esconde-se a dominação de homens sobre homens. Isso permanece verdadeiro apesar de todas as dificuldades com as quais entrementes algumas categorias da crítica da economia política se viram confrontadas", Theodor W. ADORNO, "Gesellschaft", In: Theodor W. ADORNO, *Soziologische Schriften I* (= Gesamelte Schriften, Bd. 8), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 14.)

das trocas oferece formalmente a condição de possibilidade para o tratamento instrumentalizante da vontade da parte oposta, como também tal instrumentalização recíproca vem, ao cabo, a negar a liberdade que fora de início reconhecida.

“A medida do poder sobre teu objeto que atribuo ao meu precisa, no entanto, para se tornar um poder efetivo, do teu *reconhecimento*. Nosso reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é, porém, uma luta, e na luta triunfa quem possui mais energia, força, inteligência e habilidade. Se a força física é suficiente, então te saqueio diretamente. Se o reino da força física é quebrado, então procuramos nos enganar mutuamente pelas aparências e o mais hábil ludibria o outro. Quem ludibria o outro, isso é, do ponto de vista do *todo* da relação, um acaso. O ludíbrio *ideal, visado*, acontece de ambos os lados, isto é, cada um dos dois ludibriou o outro em seu próprio juízo.”<sup>44</sup>

Uma vez que “a troca é mediada, portanto, por ambos os lados, necessariamente através do *objeto* da produção recíproca e da posse recíproca”, o que reconhecemos nessa troca é “o poder (...) de nossas carências uma sobre a outra”<sup>45</sup>, ou seja, nossa perda de poder sobre a satisfação de nossas próprias carências. Isso não por que, como poderia parecer, Marx esteja a pressupor um conceito empobrecido de liberdade, algo como uma ilimitação absoluta da capacidade de satisfação dos fins postos pela vontade, mas antes por que lá mesmo onde os agentes da troca postulam a própria liberdade no ato de reconhecer livremente a liberdade do outro, eles vêm a se tornar escravos das coisas que produzem. É a possibilidade da liberdade que se encontra obstruída.

“Com efeito: aos teus olhos o teu produto é um *instrumento*, um *meio* para se apoderar de meu produto e, assim, para a satisfação de tua necessidade. Mas aos meus olhos ele é a *finalidade* de nossa troca. Tu vales para mim antes como meio e instrumento para a produção desse objeto que é um fim para mim, assim como tu, ao contrário, vales nessa relação para com meu objeto. Mas 1) cada um de nós *faz* realmente isso no modo como o outro o contempla. Tu fizeste de ti mesmo realmente um meio, um instrumento, um produtor de *teu* próprio objeto, a fim de se apoderar do meu; 2) teu próprio objeto é para ti apenas o *invólucro sensível*, a *figura oculta* de meu objeto; pois tua produção *significa*, quer *expressar*: a *aquisição* de meu objeto. Tu tornaste a ti mesmo, então, de fato, um *meio*, um *instrumento* de teu objeto, cujo escravo é teu *desejo*, e tu prestastes serviços de

<sup>44</sup> Karl MARX, “Excertos do livro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”, op. cit., pág. 158.

<sup>45</sup> Ibid., pág. 158-159.

escravo para que o objeto nunca mais faça um favor a teu desejo. Quando, no começo do desenvolvimento, essa escravidão mútua do objeto através de nós aparece então também e de fato como a relação da *dominação* e da *escravidão*, isso é apenas a expressão *bruta e franca* de nossa relação *essencial*.

Nosso valor *recíproco* é para nós o *valor* de nossos objetos recíprocos.”<sup>46</sup>

Ao tratar, nos *Excertos*, do dinheiro, Marx aduz ainda que “aquilo que [contava] como a dominação da pessoa sobre a pessoa é agora a dominação universal da *coisa* sobre a *pessoa*, do produto sobre o produtor”<sup>47</sup>. É verdade que, no texto de 1844, Marx ainda está longe de desenvolver a categoria crítica do valor no modo como ela viria a comparecer n'O *Capital*. O conceito comparece eventualmente nos *Excertos*, mas de modo indeterminado: “Como se determina de maneira mais próxima esse *valor*, é algo a se desenvolver em outro lugar”<sup>48</sup>. No entanto, não tratando propriamente da categoria valor quando desenvolve suas reflexões sobre a estruturação pelo reconhecimento das relações de troca mais elementares, Marx parece estar a tratar daquelas determinações que seriam criticamente sintetizadas naquela categoria. Essa é, como dito, a hipótese de Michael Quante, para quem o tratamento de Marx da categoria valor no primeiro capítulo do *Capital*, vinte e três anos mais tarde, conservaria tacitamente uma estruturação ao modo das relações de reconhecimento recíproco.

### 3.2 Reconhecimento no Marx maduro

No tópico sobre o “conteúdo da forma de valor relativa” do primeiro capítulo d'O *Capital*, Marx examina a relação de valor entre duas mercadorias, independentemente do seu aspecto quantitativo, a fim de encontrar o critério de mensurabilidade de dois valores de uso qualitativamente distintos. O caráter de valor de uma mercadoria, diz Marx, “manifesta-se aqui por meio de sua própria relação [da mercadoria] com outras mercadorias”<sup>49</sup>. Da relação das mercadorias umas com as outras deve emergir, no modo de exposição marxiano, a forma-valor, isto é, a forma universal de equivalência das mercadorias. Nessa apresentação dedutiva da forma-valor, como nota Quante, “Marx apresenta o desenvolvimento estrutural no

<sup>46</sup> Ibid., pág. 159.

<sup>47</sup> Ibid., pág. 156.

<sup>48</sup> Ibid., pág. 154.

<sup>49</sup> Karl Marx, O *Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 127.

interior da forma-valor como ações das mercadorias e (...) determina o conteúdo dessa forma descrevendo-o como a 'intenção' da mercadoria (considerada como um ator)<sup>50</sup>. As mercadorias são os “sujeitos” em interação, aos quais são imputadas intenções recíprocas<sup>51</sup>. Tal modo de exposição não é arbitrário ou gratuito, mas deve, na visão de Marx, corresponder à própria coisa exposta. Como explica Ingo Elbe,

“O curso da apresentação no *Capital* leva em consideração uma forma de socialização na qual as ações dos homens são determinadas por estruturas opacas e subtraídas de seu controle (que, todavia, só podem ser reiteradamente (re)produzidas por meio de sua ação mediada pela consciência). Por isso, as primeiras três seções do primeiro capítulo do *Capital* abstraem sistematicamente dos proprietários das mercadorias. Marx considera aqui “a troca pelo lado no qual ela consiste, de modo inconsciente para os proprietários de mercadorias eles mesmos, nas relações sociais dos produtos do trabalho.”<sup>52</sup>

A troca das mercadorias, da qual emerge a forma do equivalente, é apresentada como uma interação entre as próprias mercadorias, e não mais, como em 1844, entre as pessoas que as trocam. Não é que tal relação entre coisas não precise de portadores que executem a troca, mas sim que a relação de troca entre pessoas não determina o seu próprio conteúdo, mas tem antes esse conteúdo dado pela relação entre os produtos trocados. Na célebre formulação acerca do fetichismo da mercadoria: “as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho”. Trata-se de “uma relação social determinada entre os homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”<sup>53</sup>. É preciso, portanto, tomar na literalidade a afirmação de Marx de que as relações sociais, no capitalismo, não são “relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos”, mas sim “relações sociais entre pessoas e relações sociais entre

<sup>50</sup> Michael QUANTE, “Recognition in Capital”, op. cit., pág. 720.

<sup>51</sup> Ainda, Quante: “Marx usa, portanto, um vocabulário imputativista (*ascriptivist*) ao longo de sua análise e qualifica as estruturas como papéis (personagem), regras (forma) ou representações de papéis que constituem um 'contar' (*Geltung*): “elas contam umas para as outras como valores” (Michael QUANTE, “Recognition in Capital”, op. cit., pág. 720).

<sup>52</sup> Ingo ELBE, “Soziale Form und Geschichte: Der Gegenstand des Kapital aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, Heft 2, 2010, pág. 234. A última frase, entre aspas, é por sua vez uma citação, por Elbe, de Dieter WOLF, *Ware und Geld: Der dialektische Widerspruch im Kapital*, Hamburg: VSA, 1985, pág. 110.

<sup>53</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 147.



coisas”<sup>54</sup>. Não é senão consequente que a exposição da forma-valor a partir da forma-mercadoria passe então justamente pela análise de tais relações sociais que as coisas estabelecem entre si. Não se trata mais da análise da relação sujeito-sujeito, mas de uma complexa “relação sujeito-objeto-objeto-sujeito”<sup>55</sup>, em que a relação dos sujeitos uns com os outros é mediada internamente pela relação autônoma que os objetos de sua produção estabelecem entre si. Nessa análise, o que emerge é justamente a linguagem dessa sociabilidade, o código próprio da interação das mercadorias: o valor.

Nessa relação, o que encontramos é a redescrição, corrigida de acordo com o novo arcabouço crítico-teórico da maturidade de Marx, daquela relação de reconhecimento recíproco que já em 1844 fora caracterizada como uma relação heterônoma e assimétrica. Se a relação de reconhecimento entre pessoas na troca de mercadorias seguirá sendo efetivamente compreendida como heterônoma e assimétrica, é porque Marx sabe, agora, que ela adquire conteúdo a partir da relação autônoma e simétrica que, por sua vez, estabelecem as coisas trocadas entre si. A relação de reconhecimento recíproco formal dos agentes da troca como sujeitos de direito livres e iguais ganha efetivamente conteúdo a partir da relação que as mercadorias que eles trocam estabelecem entre si. E essa relação opera, igualmente, como uma relação de reconhecimento. Não deve haver dúvidas de que Marx pensa a relação entre as mercadorias ao modo de uma relação de reconhecimento:

“De certo modo, ocorre com o homem o mesmo que com a mercadoria. Como ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como filósofo fichteano – Eu sou Eu –, o homem espelha-se primeiramente num outro homem. É somente mediante a relação com Paulo como seu igual que Pedro se relaciona consigo mesmo como ser humano. Com isso, porém, também Paulo vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade paulínia, como forma de manifestação do gênero humano.”<sup>56</sup>

Na citação, extraída de uma nota de rodapé do tópico sobre o conteúdo da forma valor relativa, Marx é cuidadoso ao não dizer que com a mercadoria acontece o mesmo que com o homem, mas sim que *com o homem acontece o mesmo que com a mercadoria*. Não se trata de uma metáfora, e o que Marx quer dizer não é que é possível analisar a relação das mercadorias entre si *como se fosse* uma relação de

<sup>54</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 148, tradução modificada.

<sup>55</sup> Ingo ELBE, “Soziale Form und Geschichte”, op. cit., pág. 233.

<sup>56</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 129, nota 18.

reconhecimento entre pessoas. Ao contrário, são os homens que se comportam uns para com os outros como as mercadorias o fazem. Em todo caso, a estrutura da relação é a mesma, a estrutura de uma relação reflexiva na qual cada parte adquire sua determinação no interior da relação para com a outra. Tanto as relações das mercadorias quanto as das pessoas entre si são, Marx nota, aquilo que Hegel denomina “determinações de reflexão”<sup>57</sup>. Se no confronto de uma mercadoria com outra mercadoria qualitativamente distinta emerge ao mesmo tempo uma relação de equivalência, é por que a relação põe reflexivamente uma nova determinação. O exemplo dado por Marx é, novamente, um exemplo de relação de reconhecimento: “tais determinações reflexivas estão por toda parte. Por exemplo, este homem é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei”<sup>58</sup>. Nem os homens nem as mercadorias vem ao mundo com espelhos, de modo que pudessem fundar suas determinações numa relação consigo próprios. Assim, se somente por meio do espelho do outro sujeito cada um pode vir a saber a si mesmo enquanto sujeito (como na dialética do senhor e do servo), ou se por meio desse mesmo espelho cada ser humano pode se assegurar sua própria característica abstrata de humanidade, seu pertencimento a uma espécie dotada de certas características comuns a partir das quais certos status normativos são imputados (como na resolução daquela dialética no estado de direito), i.e., se a própria subjetividade e a própria humanidade são postas, como *determinações de reflexão*, pela relação de reconhecimento, é também somente pelo *espelho* da outra mercadoria que cada uma delas adquire aquela determinação por todas compartilhada e que permite a determinação de sua diferença. Na troca de mercadorias, que pressupõe um critério de equivalência entre elas, “cada um dos outros corpos de mercadorias torna-se um espelho do valor”, digamos, da mercadoria “linho”<sup>59</sup>. Todavia, Marx complementa, “para realizar tal espelho de valor, a própria mercadoria não tem de espelhar senão sua qualidade abstrata de ser trabalho humano”<sup>60</sup>, como todas as demais mercadorias. Tal qualidade compartilhada, de ser produto do trabalho abstrato humano, isto é, de ser valor, é posta na relação das mercadorias entre si como pressuposto dessa própria relação. Marx não hesita em descrever essa relação como uma relação de reconhecimento, no que o

<sup>57</sup> Georg W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (=Werke Bd. 8), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, págs. 236-253 (§§ 115-122).

<sup>58</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro 1, pág. 134, nota 21.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 138.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 134.

que é reconhecido não é o valor de uso, ou seja, aquilo que só diz respeito à relação das mercadorias com os homens, mas propriamente o valor, ou seja, aquilo que concerne à relação autonomizada das mercadorias entre si: “apesar de seu aspecto abotoado, o linho reconhece nele [em outra mercadoria, no caso, no casaco,] a bela alma de valor que lhes é originariamente comum”<sup>61</sup>. “Se as mercadorias pudessem falar”, insiste Marx, “diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito”<sup>62</sup>. Se há uma “língua das mercadorias”<sup>63</sup>, essa língua, o código reconhecido de sua interação, decifrável pelo homem, mas ainda assim subtraído da sua livre disposição, é o *valor*<sup>64</sup>.

#### 4 CONCLUSÃO: VALOR, RECONHECIMENTO E CRÍTICA DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA

Na “relação sujeito-objeto-objeto-sujeito” (Elbe), emergimos então novamente do nível profundo da relação de reconhecimento imputada por Marx aos objetos à superfície da relação de reconhecimento entre os sujeitos na troca. O que encontramos agora é que a determinação do conteúdo de valor das coisas trocadas não é dado autonomamente pela convergência das vontades dos sujeitos, mas antes se impõe a essas vontades com a força de um fato objetivo. Se, com efeito, como postula o jovem Marx, está em curso em toda troca de mercadorias uma luta por reconhecimento, isto é, uma disputa acerca do poder de disposição de cada uma

<sup>61</sup> Ibid., pág. 128.

<sup>62</sup> Ibid., pág. 157.

<sup>63</sup> Ibid., pág. 129.

<sup>64</sup> A ideia de uma língua das mercadorias retoma uma ideia desenvolvida nos *Excertos sobre James Mill*, onde Marx denunciava justamente a forma alienada da interação entre os homens, ali tomada como *degenerada* numa “linguagem dos objetos”: “A única linguagem compreensível que falamos uns com os outros é a de nossos objetos em sua relação uns com os outros. Nós não compreenderíamos uma linguagem humana, ela restaria sem efeito. Ela seria percebida, sentida por um dos lados como pedido, como súplica e, portanto, como uma *humilhação*, e conseqüentemente seria expressa com vergonha, com o sentimento de ser algo descartável. Pelo outro lado, seria recebida e rechaçada como *desaforo* ou *loucura*. Estamos de tal modo alienados mutuamente da *essência* humana que a linguagem imediata dessa essência nos aparece como uma *violação da dignidade humana*, e, pelo contrário, a linguagem alienada dos valores materiais aparece como a dignidade humana justificada, autoconfiante e que reconhece a si mesma” (Karl MARX, “Excertos do livro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”, op. cit., pág. 159). Tal não é mais a concepção que comparece em *O Capital*. As “línguas das mercadorias”, ou seja, o valor, não é avaliada como degeneração de uma linguagem propriamente humana, tomada positivamente, mas é antes uma categoria crítica, estruturadora historicamente da “linguagem” num sentido metafórico, i.e., da interação em geral entre os homens.

das partes da troca sobre o objeto oferecido pela outra parte, poder que é idêntico ao poder do objeto que cada parte oferece sobre a carência por ele da outra parte, então, salvo no caso da compra e venda de uma certa mercadoria particular, há de se concluir que, na verdade, não há espaço de jogo para a luta. Seu resultado é pré-determinado pela interação pacífica estabelecida entre os objetos, cuja determinação de valor obedece a leis objetivas. Não está à disposição das partes da troca disporem sobre o valor de suas respectivas mercadorias e do poder de disposição de cada uma delas sobre a mercadoria da outra parte. A luta não deixa de ter lugar e a assimetria da relação não desaparece, mas é uma luta *sem efeitos*, condenada a apenas referendar os termos do acordo de paz selado entre as mercadorias.

Se o conteúdo da relação de reconhecimento é dado pelo valor e se encontra indisponível, seja a um acordo, seja a uma disputa entre os agentes da troca, o mesmo ocorre com sua forma. A forma jurídica da relação, em que os agentes se reconhecem como livres e iguais, não constitui a troca de equivalentes, mas é antes constituída por ela. Assim, comentando ainda os *Excertos* de 1844, Chitty argumenta que “para Marx, reconhecer o outro como proprietário não é um modo particular de reconhecê-lo como livre; em vez disso, reconhecer o outro como livre é apenas uma abstração filosófica de reconhecê-lo como proprietário”<sup>65</sup>. A própria forma do reconhecimento na modernidade capitalista, em que indivíduos são compelidos a se reconhecerem como livres e iguais, apenas ratifica a compulsoriedade de uma relação fática entre agentes econômicos<sup>66</sup>. “O direito”, diz Marx ainda num texto de juventude, “não é mais que o reconhecimento oficial do fato”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Andrew CHITTY, “Recognition and Social Relations of Production”, *Historical Materialism*, 2 (1), 1998, pág. 89.

<sup>66</sup> Remeto, novamente, a Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., págs. 185 et seq.

<sup>67</sup> Karl MARX, *A miséria da filosofia*, Trad. José P. Netto, São Paulo: Global, 1985, pág. 86. Cf., também, “Para ele [Adolph Wagner], primeiro está o direito e apenas então vem o comércio; na realidade sucede o contrário: primeiro há o comércio, e depois se desenvolve, a partir dele, uma *ordem jurídica*. Mostrei na análise da circulação de mercadorias que no escambo desenvolvido as partes se reconhecem tacitamente como pessoas iguais e como proprietários dos respectivos bens a serem por eles trocados; eles já o fazem ao oferecer uns para os outros seus bens e ao entrar em acordo uns com os outros sobre o negócio. Essa relação fática que se origina primeiro na e através da própria troca adquire mais tarde *forma jurídica* no contrato etc.; mas essa forma não cria nem o seu conteúdo, a troca, nem a relação nela existente das pessoas entre si, mas *vice versa*” (Karl MARX, “Glosas marginais ao “Manual de Economia Política” de Adolph Wagner”, *Verinotio*, n. 23, ano XII, 2017). Sobre a relação com o direito, cf., em particular, Vitor B. SARTORI, “Direito, política e reconhecimento: Apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao direito”, *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 61, n. 2, 2016, págs. 203-233.

As relações de reconhecimento estruturantes da produção e da circulação capitalistas, são, portanto, por estas primeiramente postas. Tanto a segunda quanto a terceira esfera de reconhecimento de Honneth são, segundo Marx, postas pela relação autonomizada das mercadorias entre si, não sendo determinadas em primeiro lugar, nem segundo sua forma nem segundo seu conteúdo, pela intencionalidade dos seus agentes. Em outras palavras, tanto a forma de reconhecimento jurídica, em que indivíduos se reconhecem como livres e iguais, dotados de uma dignidade inviolável advinda de sua capacidade de pôr normas a si mesmo e de segui-las, quanto a forma de reconhecimento econômica, em que indivíduos reconhecem suas respectivas contribuições e desempenhos particulares no interior da divisão do trabalho, pelo que são recompensados material e simbolicamente de acordo com uma norma de equivalência universal das prestações em trabalho, são, de fato, heterônomas, tendo suas respectivas normas estruturantes postas a partir de fora<sup>68</sup>. Ou antes, a partir de dentro, isto é, a partir da relação objeto-objeto que medeia a relação sujeito-sujeito, na relação completa sujeito-objeto-objeto-sujeito. No capitalismo, a relação entre os sujeitos não se dá de maneira direta, sendo antes mediada pelo trabalho, este sim mediador de si mesmo e da sociabilidade em geral<sup>69</sup>. Uma teoria do reconhecimento *intersubjetivo* que não leve a sério esta mediação está fadada a apresentar o mundo da maneira fetichista como ele se apresenta imediatamente.

Assim, contra Quante, caberia, ao fim, distinguir que uma coisa é dizer que “reconhecimento é um elemento central na concepção de valor”, enquanto outra é dizer que “reconhecimento é *constitutivo* para o conceito de Capital”<sup>70</sup>, ou ao menos constitutivo enquanto conceito *normativo*. Não são normas de reconhecimento, compreendidas como normas hermeneuticamente abertas e cujo sentido está em disputa no conflito político-social, aquilo que estrutura a sociabilidade no capitalismo. Há, efetivamente, uma mercadoria cujo valor não é determinado apenas tecnicamente pelo valor das mercadorias que entram em sua composição de valor.

<sup>68</sup> O mesmo, talvez, poderia ser dito em relação à primeira esfera de reconhecimento de Honneth, a saber, a da forma de reconhecimento das relações íntimas concretas. Na medida em que produção e reprodução social e material se encontram numa relação de dependência e condicionamento mútuo e são, no limite, um mesmo processo, deve ser igualmente possível tratar da determinação heterônoma das normas de reconhecimento afetivo como de algum modo postas pela forma-mercadoria. A literatura feminista marxista sobre o assunto é extensa, de modo que remeto apenas ao recente artigo de Nancy FRASER, “Contradictions of capital and care”, *New Left Review*, 100, Jul-Aug 2016, págs. 99-117.

<sup>69</sup> Moishe POSTONE, *Tempo, trabalho e dominação social*, op. cit., págs. 174 et seq.

<sup>70</sup> Michael QUANTE, “Recognition in Capital”, op. cit., pág. 714, grifo meu.

Tal mercadoria é, de fato, a força de trabalho, cuja “determinação do valor (...) contém um elemento histórico e moral”<sup>71</sup>. Mesmo essa abertura não é, todavia, ilimitada, tendo seu espaço de jogo balizado pela fixação técnica da composição de valor de todas as demais mercadorias disponíveis num dado momento histórico. Se há um espaço, mínimo que seja, para a luta por reconhecimento, o que é preciso compreender é que essa luta não nega, mas afirma a lógica do valor, lógica que Marx compreendera já desde 1844 como determinante da forma essencialmente heterônoma de estruturação social capitalista. A reconstrução das normas de reconhecimento postas pela autonomia do valor, tomada por Honneth como ideal de método para uma teoria crítica da sociedade, não pode senão apreender a forma essencialmente alienada da integração social como um positivo a ser mais uma vez reproduzido. Mesmo o tensionamento de um excedente de validade de tais normas reconstruídas tem por resultado apenas a uma efetivação ulterior da legalidade própria do valor. Se Marx tem, portanto, a contribuir para as teorias contemporâneas do reconhecimento, é para criticá-la desde dentro, a partir de uma compreensão adequada e historicamente determinada da estruturação das relações de reconhecimento. Uma tal compreensão mostra, ao contrário do pretendido por Quante e Honneth, que o reconhecimento não é um conceito normativo a servir de ponto arquimédico para a crítica de relações sociais supostamente deformadas no capitalismo, mas é antes um conceito crítico que apreende um paralelismo entre as relações fáticas estabelecidas entre as mercadorias entre si e aquelas estabelecidas por seus portadores.

---

<sup>71</sup> Karl MARX, *O Capital*, op. cit., Livro I, pág. 246.

# LA REINTERPRETACIÓN DE POSTONE DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA FRENTE A LOS CUESTIONAMIENTOS AL CONCEPTO DE “TRABAJO” DE MARX

*Postone's Reinterpretation of the Critique of Political Economy  
Confronted to the Contestation of Marx's Concept of "Labour"*

**NICOLÁS GERMINAL PAGURA**\*

[nicolas\\_pagura@yahoo.com.ar](mailto:nicolas_pagura@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2016

Fecha de aceptación: 22 de septiembre de 2016

## RESUMEN

Desde fines de la década de 1950 comienzan a adquirir relevancia una serie de impugnaciones a Marx y al marxismo enfocadas en la supuesta centralidad que esta tradición habría otorgado a los procesos productivos y al concepto de “trabajo”. Así, autores como Arendt, Habermas o Baudrillard han cuestionado a Marx por reducir la riqueza de la acción humana al mero “trabajo”, entendido como una actividad de mediación con la naturaleza en vista de satisfacer necesidades, a través de la cual, además, el hombre se realizaría en la historia una vez superada la alienación impuesta al trabajo en el sistema capitalista. Este artículo procura confrontar estos cuestionamientos con la reinterpretación de la teoría crítica de Marx articulada por Moishe Postone. En efecto: este autor sostiene que la de Marx no es una crítica al capitalismo desde el punto de vista del “trabajo”, sino más bien una crítica del “trabajo” como relación social fundamental del capitalismo. Aquí se intentarán enfatizar las potencialidades de esta relectura no sólo para responder a los detractores de Marx, sino ante todo para reinscribir las problemáticas que ellos plantean en el dispositivo de una crítica inmanente del capitalismo.

*Palabras clave:* Trabajo, Postone, Marx, Teoría Crítica, Habermas.

## ABSTRACT

Since the last years of the decade of 1950 take place a series of challenges to Marx and Marxism focused on the centrality that this tradition would have given to the production processes and to the concept of “labour”. Thus, au-

---

\* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

thors like Arendt, Habermas or Baudrillard have questioned Marx for reducing the ampleness of human action to mere "labour", understood as an activity of mediation with nature for satisfying needs, through which, in addition, man would realize himself once abolished the alienation imposed on labour in capitalism. This article attempts to confront these questions with the reinterpretation of Marx's critical theory proposed by Moishe Postone. In fact, this autor argues that Marx's theory is not a critique of capitalism from the standpoint of "labour", but rather a critique of "labour" as the fundamental social relation of capitalism. Here we'll try to emphasize the potential of this rereading not only to respond to those critics, but above all to reconsider the issues they raise within the device of an immanent critique of capitalism.

*Key words:* Labour, Postone, Marx, Critical Theory, Habermas.

## 1 INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década de 1950 adquieren creciente relevancia una serie de impugnaciones a Marx y al marxismo enfocadas en la supuesta centralidad que esta tradición habría otorgado a los procesos productivos y al concepto de "trabajo". Estas críticas, como se verá luego, son formuladas por autores pertenecientes a distintas tradiciones teóricas, aunque parecen converger en dicho punto. El corolario de las mismas será que la lectura de Marx, radical en cuanto crítica del modo en que el capital explota a los trabajadores, habría permanecido presa de ideales propios del positivismo e incluso el liberalismo decimonónicos: el economicismo, el productivismo, la ética puritana del trabajo, etc.

Este artículo se propone evaluar la interpretación que Moishe Postone hace de la crítica de la economía política marxiana a la luz de dichos cuestionamientos. Precisamente, este autor se opone a las formulaciones del marxismo que utilizan –sea implícita o explícitamente– la categoría de "trabajo" como punto de vista antropológico, epistemológico y/o normativo para el posterior cuestionamiento del capitalismo, y sostiene una lectura en la que aquella categoría se vuelve el objeto central de una crítica inmanente de este sistema. El objetivo que se propone aquí no es de naturaleza hermenéutica: no se trata de dilucidar si la lectura de Postone es más o menos fiel a los textos de Marx. Antes bien, lo que interesa es enfatizar sus potencialidades actuales, considerando algunos de los cuestionamientos más fuertes que se vienen haciendo a Marx y al marxismo. Justamente, se señalará como un mérito de su obra el hecho de efectuar una revisión del pensamiento maduro de Marx no



sólo para responder a sus detractores, sino ante todo para reinscribir las problemáticas que ellos plantean en el dispositivo de una crítica inmanente del capitalismo.

El recorrido que se propone comienza, en el próximo apartado, recogiendo algunas de las críticas formuladas al concepto de “trabajo” de Marx. No se hará una revisión exhaustiva –que requeriría un artículo separado– sino que se explicarán someramente los planteamientos de tres autores provenientes de distintas tradiciones justamente para mostrar cómo sus críticas tienden a converger, en líneas generales, en un mismo punto. Los dos apartados siguientes reconstruyen dos aspectos centrales del planteamiento de Postone. En primer lugar, se explicita el modo en que reinterpreta la categoría de “trabajo” para transformarla en objeto central de la crítica al capitalismo –subvirtiéndola así las lecturas más tradicionales de Marx– y se enfatizan algunas consecuencias teóricas de dicho movimiento. En segundo lugar, se inscribe esta reformulación categorial en el marco de la tentativa de Postone de sustentar desde Marx una crítica inmanente del capitalismo que logre hacer frente a algunos problemas teóricos de la Teoría Crítica de Frankfurt. Finalmente, el último apartado concluirá especificando las potencialidades de la perspectiva postoniana en relación a los problemas e interrogantes planteados por quienes objetaban, desde una lectura diferente, el concepto de “trabajo” de Marx.

## 2. LAS IMPUGNACIONES AL CONCEPTO DE “TRABAJO” DE MARX: LOS CASOS DE ARENDT, HABERMAS Y BAUDRILLARD

Desde fines de la década de 1950 pero más fuertemente en las dos décadas siguientes, varios autores vinculados a distintas tradiciones filosóficas emprenden una serie de críticas a Marx (y por su mediación, a todo el marxismo) que comparten el hecho de estar enfocadas en la centralidad que habría otorgado al concepto de “trabajo”. Estas críticas pueden considerarse “radicales” en el sentido de que no impugnan aspectos que eventualmente podrían considerarse particulares, derivados y/o secundarios del planteamiento marxiano sino que pretenden dirigirse a lo que sería su núcleo ontológico o fundamento implícito. Cabe repasar someramente algunos de los cuestionamientos más emblemáticos para explicitar el punto.

Hannah Arendt constituye un antecedente temprano de las críticas al concepto de “trabajo” de Marx. Según esta autora, el pensador alemán habría sido el primero en la historia de occidente en glorificar explícitamente a la *labor* al establecerla

como la esencia más íntima del hombre<sup>1</sup>. Con este término, refiere al conjunto de actividades vinculadas al proceso de reproducción material de la vida, asignando la categoría a lo que Marx en *El capital* denomina “trabajo útil”<sup>2</sup>. Sin embargo –sostiene la filósofa– con este movimiento Marx no estaría sino explicitando en el pensamiento lo que ya sería una tendencia irrefrenable del mundo moderno: la monopolización de la esfera pública por las cuestiones vinculadas a la reproducción material de la sociedad, en desmedro de la acción –única actividad auténticamente política en la que podría iniciarse algo nuevo e inesperado. Así, lo único que cabría esperar de este hombre reducido a *animal laborans* sería una conducta previsible y normalizada, acorde con las necesidades del entorno. En síntesis, la visión marxiana del hombre no haría sino avalar y profundizar las tendencias más peligrosas de la modernidad:

“Marx era desgraciadamente mucho mejor historiador que teórico y la mayoría de las veces sólo expresó y afinó conceptual y teóricamente aquello que era objetivamente comprobable como tendencia histórica. La extinción de lo político pertenece precisamente a estas tendencias objetivas y comprobables de la Edad Moderna.”<sup>3</sup>

En esta misma clave se inscribiría para Arendt la idea de “comunismo”: Marx y el marxismo la habrían comprendido en el sentido del debilitamiento y eventual extinción del Estado como producto de una evolución espontánea que resultaría del reemplazo del gobierno “político” de los hombres por la administración “económica” de las cosas, tendencia que para la autora ya estaría inscripta en el curso normal de la sociedad moderna<sup>4</sup>.

En sus escritos tempranos de la década de 1960, Jürgen Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt, plantea una crítica a Marx no muy diferente a la de Arendt. Su punto de partida es una distinción analítica entre dos tipos de acción.

<sup>1</sup> Cfr. Hannah ARENDT, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, Vol. 69, N° 2, Verano de 2002, pág. 283.

<sup>2</sup> Por razones que no se pueden explicar aquí, la autora distingue dicho concepto de “labor” del de “trabajo”, que reserva para las actividades de fabricación, las cuales apuntan a la constitución de un mundo objetivo de cosas antes que a la reproducción de la vida (Cfr. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2007, pags. 98 y ss.). El concepto de “trabajo útil”, uno de los aspectos del trabajo representado en la mercancía, es definido por Marx del siguiente modo: “Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo del hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana” (Karl MARX, *El capital*, Tomo I: *El proceso de producción del capital*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003, pág. 53).

<sup>3</sup> Hannah ARENDT, *¿Qué es política?*, Barcelona: Paidós, 1997, pág. 98.

<sup>4</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2007, págs. 54-56.

Por “trabajo” o acción racional con respecto a fines entiende una acción que realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Puede estar guiada por reglas técnicas que permiten pronosticar sucesos observables (acción instrumental) o por estrategias basadas en la valoración correcta de alternativas de comportamiento posible de los actores sociales (acción estratégica). Por “interacción” o, lo que es lo mismo, por “acción comunicativa”, entiende Habermas una acción simbólicamente mediada, orientada por normas consensuadas intersubjetivamente<sup>5</sup>.

Para Habermas, Marx habría tendido a reducir todas las dimensiones de la *práxis* humana –particularmente la interacción– al mero trabajo<sup>6</sup>. Así, habría permanecido anclado en la unidimensional visión positivista sobre el progreso social, entendido en términos del avance en el dominio técnico de la naturaleza y en el control estratégico de los hombres y su entorno social. Como consecuencia, Marx no habría podido aclarar los supuestos ético-epistemológicos de su propia teoría crítica de la sociedad<sup>7</sup>; tampoco habría podido abordar adecuadamente las formas modernas de dominación –vinculadas a la extensión sin límites de la acción instrumental– reduciéndolas a meras manifestaciones de la opresión de clase<sup>8</sup>. Como puede notarse, la crítica de Habermas sigue la línea trazada por Arendt, con la diferencia sutil de que para él la reducción marxiana se inclina primariamente hacia el trabajo entendido como “acción instrumental” antes que a los procesos de reproducción material de la vida (labor)<sup>9</sup>.

Para finalizar, cabe detenerse someramente en otro pensador, en este caso cercano al posestructuralismo. A principios de la década de 1970, Jean Baudrillard formula una versión de esta crítica en un sentido tal vez más radical por su alcance y consecuencias. Según él, el desenmascaramiento marxiano de la mercancía, el valor de cambio, el capital, etc. como relaciones sociales reificadas y fetichizadas dejaría no obstante exentos de crítica a los que se presentan como sus opuestos “cualitativos”. Así, al valor de cambio se opondría el valor de uso como la cualidad

<sup>5</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, “Ciencia y técnica como ideología”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Ténos, 1986, págs. 68-69.

<sup>6</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, en *Ciencia y técnica como ideología*, ob. cit., págs. 48-49.

<sup>7</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982, págs. 51 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II, Madrid: Taurus, 1992, pág. 481.

<sup>9</sup> Esta diferencia es incluso menor si se considera que en general Habermas vincula el desarrollo de la acción instrumental con el mayor control sobre los procesos vinculados a la reproducción material, por lo cual en su marco interpretativo la distinción entre “labor” y “trabajo” –una idiosincrasia del enfoque arendtiano– se torna superflua. De todas formas, cabe aclarar que esta convergencia parcial en cuanto a la lectura de Marx no quita que en sus sendas interpretaciones de la modernidad haya diferencias más cruciales, cuyo abordaje excedería los objetivos de este artículo.

de los objetos para satisfacer necesidades humanas, y al trabajo abstracto se opondría el trabajo concreto como actividad humana fundamental de mediación con la naturaleza para la producción de valores de uso. Sin embargo, objetó Baudrillard, la reducción de los objetos a la *utilidad* y la comprensión de los hombres en tanto *productores* son aspectos constitutivos del mismo sistema de la economía política, que de esta manera, lejos de ser criticada, se estaría entonces cerrando sobre sí misma, en el mismo movimiento aparente que va de lo cuantitativo a lo cualitativo: “Lo cuantitativo no significa todavía más que la comparabilidad de todos los trabajos en valor abstracto; lo cualitativo, por su parte, con el pretexto de la incomparabilidad, va mucho más lejos: significa la comparabilidad de toda práctica humana en términos de producción y trabajo”<sup>10</sup>.

Sería entonces en la idea de un “trabajo concreto” como potencialidad productiva donde radicaría la adscripción de Marx a una ontología del trabajo y la producción tan deshistorizada como las robinsonadas de la economía política que él había criticado: “la teoría marxista, radical en cuanto a su análisis lógico del capital, se apoya por el contrario en un consenso antropológico con las opciones del racionalismo occidental, en la forma definitiva que éste cobró con el pensamiento burgués del siglo XVIII”<sup>11</sup>. Es más: estas categorías no sólo no serían criticadas – prosigue Baudrillard – sino que serían finalmente extendidas, de un modo etnocéntrico, al estudio de la historia (entendida como sucesión de “modos de producción”) e incluso a otras culturas<sup>12</sup>.

Estos tres autores sirven para ilustrar cómo, desde perspectivas y horizontes distintos, tiende a aparecer por esta época una impugnación a Marx que mantiene características similares. Según las mismas, el pensador alemán no habría podido sobrepasar su horizonte moderno, en particular por su plena confianza en el papel del trabajo como medio para humanizar y dominar la naturaleza. Una visión que

<sup>10</sup> Jean BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa, 1996, pág. 24. La crítica de la categoría de “trabajo concreto” sigue aquí la misma línea que la formulada al concepto de “valor de uso” en Jean BAUDRILLARD, *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 2002, págs. 148 y ss.

<sup>11</sup> Jean BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, ob. cit., pág. 30. Aunque no haya una referencia explícita, la crítica de Baudrillard a Marx se emparenta claramente con la que ya aparecía en el Foucault de *Las palabras y las cosas* –publicada en 1966– donde Marx era ubicado en el marco de la *episteme* moderna, en continuidad con la economía política de Ricardo. El problema del origen del valor y su remisión a la categoría “antropológica” de trabajo es por cierto uno de los puntos centrales sobre los que se detiene Foucault y que explicarían la adscripción de Marx a dicha *episteme* (cfr. Michel FOUCAULT, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002, págs. 252-258).

<sup>12</sup> Cfr. Jean BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, ob. cit., págs. 79 y ss.

un siglo después, en las postrimerías del siglo XX, se mostraría indudablemente reduccionista e ingenua, cuando no peligrosa. Rota la utopía del “trabajo”, estos autores irán en busca de un nuevo horizonte. Habermas, el único que reivindica explícitamente la herencia de la ilustración, visualizará una alternativa normativa en el potencial de racionalidad inscrito en el lenguaje. Arendt, visiblemente más pesimista, seguirá reclamando al pensamiento político occidental por el temprano “olvido” de su origen en la acción política de la *pólis* griega. Finalmente, Baudrillard, inspirándose en las teorizaciones sobre las sociedades llamadas “primitivas”, apenas llegará a anunciar al “intercambio simbólico” como alternativa frente a las lógicas económicas dominantes: la funcional (valor de uso) y la del intercambio de equivalentes (valor de cambio).

### 3 MOISHE POSTONE: DE LA CRÍTICA AL CAPITALISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL TRABAJO A LA CRÍTICA DEL TRABAJO COMO RELACIÓN SOCIAL NODAL DEL CAPITALISMO

La interpretación que Moishe Postone propone de la obra de Marx puede leerse como un intento de contrarrestar dichas críticas. En su obra cumbre *Tiempo, trabajo y dominación social*, publicada en 1993, este autor sostiene una lectura a contramano de lo que llama “marxismo tradicional”. Esta línea interpretativa, que el autor reconstruye considerando distintas formulaciones<sup>13</sup>, tomaría al “trabajo” como punto de vista de una crítica que entiende al capitalismo en términos de mercado, clases sociales y propiedad privada de los medios de producción. Según Postone, el “trabajo” es entendido aquí como una acción en la que el hombre se enfrenta a la naturaleza para transformarla; se trataría de una categoría transhistórica (ontológica o antropológicamente fundada), puesta como exterior respecto a su objeto –el capitalismo<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> La selección de autores que hace Postone en una primera instancia es heterogénea y poco exhaustiva. Incluye, entre otros, a Maurice Dobb, Oskar Lange, Ernest Mandel, Joan Robinson, Paul Sweezy y Vitali Vygotski (cfr. Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons, 2006, especialmente capítulo 2). Más desarrollada es la interpretación que hace de Lukács y de la Teoría Crítica de Frankfurt (a quienes reconoce como influencias centrales de su obra) en términos de abordajes que, si bien comprendieron algunos límites del “marxismo tradicional”, nunca rompieron completamente con su concepto de “trabajo” (cfr. *ibidem*, capítulo 3). En el epígrafe cuarto de este artículo se hace un repaso breve de algunos puntos de su lectura de la Teoría Crítica. Es recomendable también el artículo que Postone le dedica a Lukács, traducido al español en Moishe POSTONE, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2007, capítulo 3.

<sup>14</sup> Cfr. Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., págs. 91 y ss.

En la reconstrucción del autor, la crítica al capitalismo efectuada por el “marxismo tradicional”, una vez supuesta la categoría transhistórica de “trabajo”, se habría centrado en el modo de distribución de la riqueza antes que en la producción propiamente dicha. En primer lugar, la crítica recaería sobre el “mercado” en tanto modo de distribución de la riqueza y mecanismo de regulación social no consciente. En segundo lugar, se criticaría al capitalismo como sociedad en la que una clase (la capitalista, propietaria de los medios de producción) se apropiaría de la riqueza producida por otra (el proletariado, dueño únicamente de su fuerza de trabajo).

Según Postone, en esta interpretación la categoría de “trabajo” no sólo no es objeto de la crítica, sino que es el punto de vista -normativo, ontológico y/o antropológico- desde el cual la misma pretendería fundarse. El mercado es así cuestionado en tanto forma de mediación de las relaciones sociales realizada a espaldas de los productores. Frente a esta forma, se alzaría la idea de que en el comunismo el trabajo devendría “directamente social”: los productores organizarían sin mediaciones la producción y distribución de la riqueza que ellos mismos van creando<sup>15</sup>. Al mismo tiempo, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción haría que la totalidad de la riqueza quedara en manos de quienes la producen: los trabajadores. El concepto de “trabajo”, entonces, antes que ser objeto de crítica, establece el horizonte normativo desde el cual se efectúa la misma: el comunismo implicaría su realización plena, la coincidencia de su forma de existencia con su esencia. Frente a esta lectura, y de un modo que preliminarmente puede colocarse en línea con las críticas explicitadas en el epígrafe anterior<sup>16</sup>, Postone señala que:

“La crítica tradicional inviste al trabajo per se de una enorme significación para la sociedad humana y para la Historia -y lo hace de un modo que, desde el punto de vista de la interpretación desarrollada en este libro, es esencialmente metafísico y oscurece el papel social específico que juega el trabajo en el capitalismo.”<sup>17</sup>

El próximo paso, entonces, es analizar el modo en que Postone explicita este papel específico del trabajo en el capitalismo. Lo hace interpretando una categoría

---

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, págs. 94-96.

<sup>16</sup> Cabe aclarar que, de los cuestionamientos revisados, Postone refiere de modo explícito solamente al de Habermas, a quien también dirige una fuerte y detallada crítica que más adelante será retomada.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 109.

que aparece en el capítulo 1 de *El capital* a la luz de las conclusiones que él extrae de los *Grundrisse*, particularmente de un fragmento al que después se aludirá.

El autor parte del análisis marxiano del carácter bifacético del trabajo representado en la mercancía<sup>18</sup>. En tanto productor de valores de uso, el trabajo es “útil” y “concreto”; en tanto se lo considera como productor de valor –la substancia del valor de cambio– se hace abstracción de las propiedades concretas del mismo, de modo tal que queda reducido a gasto de fuerza de trabajo humana. Postone defiende una lectura de esta categoría de “trabajo abstracto” –que según él la tradición marxista tendió a entender en términos meramente fisiológico-naturales<sup>19</sup>– en clave histórico-social.<sup>20</sup>

En tanto “trabajo útil”, la actividad humana se objetiva en productos. Esta determinación no sería, al menos en principio, un rasgo característico del trabajo en el capitalismo. Sin embargo, en tanto “trabajo abstracto”, el mismo es un medio por el que los productores de mercancías generan valor en vistas de adquirir los valores de uso producidos por otros. Así, independientemente de su contenido, el trabajo funciona como una mediación social. Según Postone, esta determinación sí es específica del trabajo en el capitalismo<sup>21</sup>. En otras sociedades, el trabajo es tam-

<sup>18</sup> Cfr. Karl MARX, *El capital*, Tomo I, ob. cit., págs. 51-57

<sup>19</sup> El autor considera algunas excepciones a esta regla (Lukács, Rubin, Coletti, entre otros), pero señala que incluso así estos autores no habrían terminado de sacar todas las conclusiones que una intuición tal ameritaba (cfr. Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., págs. 207-211).

<sup>20</sup> Postone reconoce que la definición que en una primera instancia ofrece el mismo Marx del “trabajo abstracto” en términos de “gasto de fuerza de trabajo humana en general” (Cfr. Marx, *El capital*, Tomo I, ob. cit. p. 54) parece entender la categoría en términos fisiológico-naturales. Sin embargo, el autor sostiene que esta primera definición es problemática, no siendo consecuente con otras caracterizaciones que aparecen en *El capital*, en los *Grundrisse* y –sobre todo– con el horizonte general de una crítica del modo de *producción* capitalista como la que pretendía Marx. Más aún: Postone arriesga la hipótesis de que la primera definición que propone *El capital* responde a las necesidades de una teoría crítica que pretende ser inmanente a su objeto. Justamente, las formas capitalistas implican necesariamente la concepción fetichista del “trabajo” como el modo “natural” de mediar la vida social, tal como pone de manifiesto la definición fisiológica. Así, señala Postone: “Este análisis de la categoría de trabajo humano abstracto es una elaboración específica de la naturaleza inmanente de la crítica de Marx. Su definición fisiológica de esta categoría forma parte de un análisis del capitalismo *en sus propios términos*, es decir, tal y como las propias formas se nos presentan. La crítica no adopta un punto de vista exterior al objeto, en lugar de ello descansa en el despliegue total de las categorías y en sus contradicciones” (Moishe POSTONE, ob. cit., p. 238).

<sup>21</sup> De ahí que también se ocupe de cuestionar la hipótesis según la cual el capítulo 1 de *El capital* refiere a un supuesto estadio mercantil pre-capitalista. Pues resulta central para su interpretación la idea de que el concepto de “mercancía” del que allí parte Marx, y en particular la “ley del valor”, son el principio de una exposición “lógica” y no “histórica”, en la que desde un inicio se despliegan las categorías que tratarán de asir al capital como totalidad contradictoria (cfr. *ibidem*, págs. 188-207).

bién, por supuesto, social, pero como resultado de otras mediaciones: costumbres, relaciones de parentesco, dominio personal directo, “decisiones conscientes”, etc. determinarían, según las épocas, el reparto de labores, el de sus productos, los tiempos asignados a las distintas tareas, etc. Por el contrario, en el capitalismo el “trabajo abstracto” no está mediado sino que funciona él mismo como una mediación social general<sup>22</sup>.

Lo que le interesa resaltar al autor es que esta forma histórica de mediar las relaciones sociales constituye también una modalidad de dominación específica, distinta de las existentes en otras sociedades:

“El sistema constituido por el trabajo abstracto encarna un nuevo modo de dominación social. Ejerce un modo de coacción social cuyo carácter impersonal, abstracto y objetivo es históricamente nuevo. La determinación inicial de esta coacción social abstracta es que los individuos están obligados a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir, no como resultado de la dominación social directa, como es el caso, por ejemplo, de la esclavitud o el trabajo servil. Dicha coacción está, más bien, en función de estructuras sociales “abstractas” y “objetivas”, y representa un modo de *dominación social abstracto*. En última instancia, este modo de dominación no está basado en ninguna persona, clase o institución.”<sup>23</sup>

Gran parte del libro de Postone está dedicado a desplegar algunas categorías centrales usadas por Marx en el Tomo I de *El capital* para asir las restantes determinaciones de esta forma de dominación específica. Dado que el objetivo de este escrito es indicar solamente la orientación general de su planteamiento, bastará con señalar las dos principales. En primer lugar, la cuestión de la *magnitud del valor*, que el intérprete de Marx apunta a desentrañar en clave de la institución de una norma cuasiobjetiva basada en un *tiempo abstracto*. En otras palabras: el tiempo de trabajo socialmente necesario es una norma social, impersonal y abstracta a la que los sujetos-productores, independientemente de sus voluntades y de cualquier tipo de imposición personal, deben adecuarse, al menos si esperan recibir el valor completo de su tiempo de trabajo<sup>24</sup>. En segundo lugar, la categoría de *capital*, con la que Marx habría procurado dar cuenta críticamente del movimiento propio de la sociedad capitalista, de su *télos* específico: la expansión del valor y la consecuente acumulación del capital como fines autorreferenciales que se impondrían

<sup>22</sup> Cfr. ibídem, págs. 215-217.

<sup>23</sup> Ibídem, pág. 224.

<sup>24</sup> Cfr. ibídem, págs. 288-289.



sobre los sujetos, sus actividades y productos, independientemente de toda voluntad deliberada<sup>25</sup>.

Postone entiende que estas formas de dominación “abstractas” e “impersonales” no sólo son específicas del capitalismo, sino que además constituyen su núcleo fundamental. No niega que Marx incluya en su análisis a las otras (estructura de clases, propiedad privada y mercado) pero serían categorías vinculadas a las “relaciones de distribución” de la riqueza y a las formas más superficiales y fenoménicas de manifestación de las categorías fundamentales (las vinculadas a las “relaciones de producción”)<sup>26</sup>. Esta cuestión es de un interés estratégico en su argumentación, pues sería dicho núcleo central lo que permanecería en la historia del capitalismo más allá de sus distintas fases: “liberal” (siglo XIX), “de Estado” (gran parte del siglo XX) y “neoliberal” (desde la década de 1970)<sup>27</sup>.

Teniendo en cuenta que las objeciones a Marx que se revisaron anteriormente se dirigían fundamentalmente a su categoría de “trabajo concreto”, cabe la pregunta respecto al posicionamiento de Postone respecto a la misma. En principio, él no niega que en todas las sociedades los hombres se relacionen con la naturaleza para satisfacer necesidades, ejecutando entonces alguna clase de “trabajo concreto”. Sin embargo, habría que hacer aquí cuando menos dos restricciones fundamentales. En primer lugar, Postone señala que en las sociedades pre-capitalistas el trabajo está siempre imbuido por la matriz de significaciones dadas por las relaciones sociales en que se encuentra inserto. Por lo tanto, el concepto de “trabajo” como una relación meramente secular y utilitarista con la naturaleza<sup>28</sup>, supondría ya su independencia respecto a aquellos significados, algo que sólo ocurriría cuando en el capitalismo el trabajo (abstracto) pasase a mediar las relaciones sociales en lugar de ser mediado por ellas. La misma reserva se aplica al concepto de “valor de uso” –que, recuérdese, Baudrillard objetaba por hipostasiar la utilidad. Postone reinterpreta la categoría en un sentido que permitiría responder dicha objeción: el valor

---

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, págs. 350-355.

<sup>26</sup> Postone arriesga incluso una clave de lectura de los tres volúmenes de *El capital*, en la cual el primero se dedicaría a estudiar centralmente las esenciales “relaciones de producción” y el tercero las más superficiales “relaciones de distribución” (cfr. *ibidem*, págs. 191-201). Además, puede verse que su concepto de “relaciones de producción” es bastante diferente al usualmente utilizado por la tradición marxista: se vincula primero con las formas de mediación-dominación abstractas mencionadas; las relaciones de propiedad y las clases, en cambio, estarían más vinculadas a las “relaciones de distribución”.

<sup>27</sup> Esta periodización –al menos los dos primeros momentos– está tomada de modo explícito de la Escuela de Frankfurt.

<sup>28</sup> Y mucho más el concepto de trabajo como “acción instrumental” (Habermas), tal como se verá más adelante.

de uso en tanto “útil” presupondría ya un proceso histórico de abstracción en el que los objetos habrían ido perdiendo los significados sociales en que se inscribían previamente para terminar siendo concebidos de un modo secularizado como meros instrumentos a ser aprovechados por el hombre<sup>29</sup>.

En segundo lugar, Postone intenta mostrar –siguiendo a Marx– que con el desarrollo histórico del capitalismo el “trabajo concreto” es crecientemente moldeado por “el trabajo abstracto”. Esto es lo que ocurriría con la (por Marx) llamada “subsunción real” del trabajo al capital, con la cual el proceso de trabajo es subordinado en su materialidad misma a los requerimientos del proceso de valorización<sup>30</sup>. Así, el “trabajo concreto” no podría entenderse como una instancia independiente y separada del “trabajo abstracto”, y mucho menos podría funcionar como punto de vista incólume desde el cual efectuar una crítica del capitalismo.

La lectura de Postone pretende así romper con lo que Habermas denominaba “paradigma de la producción”, la visión productivista e instrumental del hombre y de la historia que, como se vio, se le achaca a Marx (y al marxismo<sup>31</sup>) particularmente desde la década de 1950<sup>32</sup>. Por otro lado, al desechar todo concepto transhistórico de “trabajo”, esta interpretación rompe también con las pretensiones de formular una “filosofía de la historia” en dichos términos. La del Marx maduro sería una crítica inmanente del capitalismo sin pretensiones de proyectar sus categorías –históricamente determinadas– al resto de la historia:

“Marx localiza el fundamento de un tipo particular de lógica histórica en la específica forma social de la sociedad capitalista. Su posición ni afirma la existencia de una lógica transhistórica de la historia, ni niega la existencia de algún tipo de lógica histórica. En su lugar, trata dicha lógica como una característica

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 239-242.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, en particular capítulo 9, apartado III (págs. 420-447). Allí, Postone comenta los capítulos de *El capital* dedicados a la cooperación, la manufactura y la Gran Industria con la clave de lectura señalada: serían las formas históricas que asume la “subsunción real”. Esas páginas son centrales en la argumentación del autor contra Weber y Habermas: frente a la idea según la cual la estructura de la industria moderna respondería a requisitos fundamentalmente “técnicos” vinculados al aumento de complejidad de la producción, Marx permitiría comprender la naturaleza específicamente capitalista de dicha industria en su materialidad misma.

<sup>31</sup> Cabe notar que la relectura postoniana salva a Marx de esta crítica pero no al denominado “marxismo tradicional”.

<sup>32</sup> Así lo enuncia Postone en *ibidem*, págs. 59-60. Sobre la crítica al “paradigma de la producción”, cfr. Jürgen HABERMAS, “Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1985, págs. 99-107.

de la sociedad capitalista que puede ser, y ha sido, proyectada sobre toda la Historia de la humanidad.”<sup>33</sup>

En esta perspectiva queda así vedada la tentativa, objetada por Baudrillard, de trasladar de modo etnocéntrico categorías como la de “modo de producción” a sociedades no-capitalistas.

#### 4 LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA CRÍTICA INMANENTE

Rota la perspectiva de una “filosofía de la historia” en los términos señalados, el planteamiento de Postone es en gran medida un intento por reconstruir, a partir de la lectura de Marx, una *crítica inmanente del capitalismo*. A diferencia de una crítica trascendente, aquella debe poder dar cuenta de sus propias condiciones de posibilidad dilucidando el carácter contradictorio de su objeto (el capitalismo). Aquí, la discusión nodal de Postone es con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sobre cuyos dilemas pretende edificar su interpretación.

Nuevamente, el modo de comprender el concepto de “trabajo” resulta central en la reconstrucción del problema que hace el autor. Según él, los límites de la Teoría Crítica se encontrarían desde un principio en el hecho de haber mantenido una interpretación “tradicional” del concepto, en términos del creciente control de la naturaleza por el hombre –desarrollo de las fuerzas productivas–, el cual, llegado un determinado momento, entraría en contradicción con las relaciones sociales de producción (entendidas también de modo “tradicional” como mercado, propiedad privada y clases sociales). Para demostrar el punto, Postone retoma los planteamientos de la Teoría Crítica sobre la aparición, hacia la década de 1930, de un capitalismo fundado en la intervención estatal sobre la economía –lo que Pollock, economista temprano de la Escuela, denominaría “capitalismo de Estado”.<sup>34</sup> En este nuevo tipo de capitalismo, el libre mercado es sustituido por la administración crecientemente centralizada del proceso económico: el Estado pasa a coordinar las relaciones entre producción y distribución, conteniendo los desequilibrios del sistema; la propiedad privada de los medios de producción, sin ser formalmente abolida, pierde parte de su función estructurante para el proceso de acumulación ya que la libre disposición de los capitales individuales se ve afectada de un modo determinante por la planificación estatal de la economía.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., pág. 60.

<sup>34</sup> Por esta razón, el autor no examina la validez empírica de la tesis del “capitalismo de Estado” sino su consistencia teórica atendiendo a los requerimientos de una crítica inmanente.

<sup>35</sup> Cfr. *ibidem*, págs. 146-152.

En este capitalismo administrado se vería desvirtuada la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, al menos en los términos en los que la entendió el “marxismo tradicional”, los cuales nunca habrían sido revisados a fondo por la Teoría Crítica. Según la reconstrucción que Postone hace del análisis de Pollock, el “capitalismo de Estado” puede existir en ausencia del mercado y de la propiedad privada: conlleva un control más consciente de los procesos económicos sin que ello implique el nacimiento de una sociedad emancipada. Muy por el contrario, “las relaciones de mercado son reemplazadas por las de una jerarquía de mando en la que en lugar de la ley reina una racionalidad técnica unilateral”<sup>36</sup>. Estaríamos así en el peor de los mundos posibles: una sociedad opresiva carente de contradicción interna. Siendo así, el capitalismo se habría vuelto sustentable, conduciendo a la Teoría Crítica hacia lo que Postone considera un “giro pesimista”. Tal giro, personificado en Horkheimer, estaría sin embargo poniendo de manifiesto las limitaciones teóricas que la Escuela acarrea desde un principio –y esto es en lo sustancial lo que le interesa mostrar a Postone en su recorrido por las posiciones de la Teoría Crítica.

“La crítica estaba fundamentada de manera externa a las categorías, en el concepto de “trabajo”. Cuando el “trabajo” dejó de mostrarse como el principio para la emancipación, dados los resultados represivos de la abolición del mercado y la propiedad privada, la anterior debilidad de la teoría emergió manifiestamente como un dilema.”<sup>37</sup>

Es pertinente en este punto retomar la crítica que Postone formula también a Habermas, uno de los autores que –como se señaló– más fuertemente ha criticado el concepto de “trabajo” de Marx. El posicionamiento de Habermas, cabe destacar ahora, debe comprenderse también poniendo en relación su programa general con la herencia de la Teoría Crítica. La misma, según él, habría avanzado hacia una crítica de la razón y de la acción instrumentales (“trabajo”), pero al no lograr articular conceptos alternativos a ellas habría quedado encerrada en la denuncia de una sociedad “unidimensional”, sin salida posible. Es lo que Habermas quiere marcar cuando le impugna a la Escuela no haber logrado superar el “paradigma de la filosofía de la conciencia”, en el que un sujeto “monológico” se enfrenta a la naturaleza en actitud objetivante (acción instrumental o “trabajo”). Su “salida” programá-

---

<sup>36</sup> Ibidem, pág. 150.

<sup>37</sup> Ibidem, pág. 176.

tica radicaré justamente en desarrollar un concepto dialógico de racionalidad, para reemplazar aquel paradigma por uno nuevo: el “paradigma de la comunicación”<sup>38</sup>.

Se explica, entonces, que Postone dedique un capítulo completo de su obra cumbre a criticar no sólo la lectura habermasiana de Marx, sino también y sobre todo a volver su reinterpretación contra el propio programa de Habermas. Éste, justamente, en lugar de reformular radicalmente el concepto de “trabajo” heredado del “marxismo tradicional”, lo habría asumido, aunque eliminando del mismo toda perspectiva utópica, la cual se trasladaría ahora a la esfera comunicativa. Sin embargo -objeta Postone- con este movimiento Habermas no habría sino perdido de un modo definitivo toda posibilidad de encarar una crítica inmanente del capitalismo:

“En este enfoque, el pesimismo de la Teoría Crítica debe superarse teóricamente situando un campo social (en este caso, el constituido por la acción comunicativa) que existe junto a, pero presuntamente no es una parte intrínseca de, el capitalismo y que, además, fundamente teóricamente la posibilidad de una crítica social. La acción comunicativa como enfoque es análoga al trabajo en el marxismo tradicional. Como resultado de ello, la crítica aprehende el capitalismo sólo en tanto que patológico y, por ello, debe fundamentarse cuasiontológicamente, al margen de la especificidad social e histórica de dicha clase de vida social.”<sup>39</sup>

Teniendo en cuenta estas dificultades de la Teoría Crítica, Postone procura formular una crítica inmanente del capitalismo. La sustenta en que el capital constituiría una totalidad con una dinámica contradictoria, idea que él reconstruye particularmente a partir de la lectura de un pasaje crucial de los *Grundrisse*<sup>40</sup>. En su lectura del mismo, Postone plantea que a medida que va aumentando la productividad del trabajo por la introducción de la ciencia y la tecnología en los procesos de trabajo, la riqueza producida estaría cada vez menos vinculada al tiempo de trabajo inmediatamente aplicado a la producción. Ello conllevaría una dinámica contradictoria entre la riqueza o valor de uso -crecientemente dependiente del desarrollo de la ciencia, la tecnología y lo que en términos más amplios Marx denomina “intelecto general”, es decir, las fuerzas productivas del cerebro social- y el

<sup>38</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, ob. cit., págs. 493 y ss.

<sup>39</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., pág. 334.

<sup>40</sup> Cfr. Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. II, México: Siglo XXI, 2001, págs. 216-237. Curiosamente, el mismo texto es fundamental en la relectura de Marx que ha hecho la escuela del “autonomismo italiano”, que incluso lo ha popularizado con un nombre: el “fragmento sobre las máquinas”. La lectura que hace Postone del mismo sígüe, no obstante, una dirección diferente a la de aquella corriente.

valor –que seguiría dependiendo estructuralmente del “trabajo abstracto”, o tiempo de trabajo (inmediato) socialmente necesario para la producción. La crítica sería inmanente porque no se sustentaría en un aspecto externo a su objeto –el “trabajo” o la “acción comunicativa”, por ejemplo. Emergería, por el contrario, de las posibilidades abiertas por la contradicción dinámica entre los dos polos constitutivos de la mercancía y del trabajo tal como existen en el capitalismo<sup>41</sup>. La ciencia y la tecnología, por ejemplo, se constituyen en este sistema de modo tal que estructuralmente subsumen y sirven a la explotación del trabajo inmediato, pero al mismo tiempo sus crecientes desarrollos abrirían la posibilidad de otra sociedad ya no estructurada por el trabajo abstracto. La crítica se sostiene entonces en la dinámica inmanente y contradictoria que engendran las formas “duales” que caracterizan al capitalismo. Esta dinámica abre el horizonte de lo posible:

“Así pues, la crítica de Marx no es “positiva”. Su punto de vista último no es una estructura o grupo social existente, considerado independientemente del capitalismo. De hecho, tampoco lo es la forma existente de ninguno de los términos de la contradicción básica del capitalismo (...) Esta crítica no está enraizada en lo que es, sino en lo que se ha vuelto posible pero no puede realizarse dentro de la estructura existente de la vida social.”<sup>42</sup>

## 5 POTENCIALIDADES DE LA CRÍTICA INMANENTE DEL TRABAJO EN EL CAPITALISMO

En los apartados anteriores se procuró sintetizar, en sus aspectos generales, el intento de Postone de revisar la categoría marxiana de “trabajo” en vistas de construir una crítica inmanente del capitalismo. Este apartado se propone poner de manifiesto las potencialidades de su intento, en particular estableciendo un contraste con las posiciones críticas hacia el concepto marxiano de “trabajo” que se explicitaron anteriormente.

Como se explicó, en la interpretación de Postone la categoría de “trabajo” no constituye el punto de vista que sostiene la crítica del capitalismo, sino que se transforma en el objeto central de la misma. Sin embargo, a diferencia de planteamientos como los de Arendt, Habermas o Baudrillard, su lectura procura avanzar en una determinación sociohistórica de dicha categoría. De distintos modos, estos autores seguían comprendiendo el concepto en términos a-históricos, en línea con

<sup>41</sup> Cfr. Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., págs. 68-82 y 458-468.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pág. 461.

lo que Marx denominaba “trabajo concreto”, una actividad humana que media instrumentalmente la naturaleza para producir valores de uso<sup>43</sup>. Así, puede afirmarse siguiendo a Postone que estos abordajes, a pesar de que pretendan ser críticos, permanecen en una lectura del concepto en línea con la del llamado “marxismo tradicional”.

Es en este último punto donde aquí se entiende que radica uno de los grandes méritos de la interpretación propuesta por este autor. La crítica marxiana no sólo no supondría una categoría ontológicamente fundante de “trabajo” sino que incluso permitiría comprender la naturaleza históricamente determinada de las relaciones sociales que llevan a dicha suposición. El capitalismo se caracterizaría porque las relaciones sociales se encuentran siempre mediadas por el “trabajo abstracto”, que sin embargo nunca se manifestaría directamente sino a través de trabajos concretos y productos: “la dimensión social históricamente específica del trabajo está, a la vez, expresada y velada por su dimensión «material», aparentemente transhistórica”<sup>44</sup>. Emergería entonces una forma de fetichismo, que radicaría en adscribir al “trabajo concreto” en sí mismo cualidades que sólo posee en tanto forma de manifestación del “trabajo abstracto”: el trabajo aparecería así a la conciencia atada a la inmediatez de las relaciones burguesas como la forma espontánea, natural y eterna de mediar el conjunto de la vida social.

Puede arriesgarse entonces la tesis de que, a pesar de sus pretensiones críticas, los abordajes de autores como Arendt y Habermas no escapan tampoco de dicho fetichismo. En sus conceptos de “labor” y “trabajo”, lo que es histórico tiende a ser entendido como necesario y permanente. El mismo Postone marca este punto respecto a la definición habermasiana del trabajo como “acción instrumental”, idea que según él debe limitarse en su alcance al capitalismo y no sostenerse, por ende, meramente como postulado *a priori*:

“La producción por el plusvalor es una producción en la que el objetivo mismo es un medio. De ahí que la producción en el capitalismo esté necesariamente orientada de modo cuantitativo hacia cantidades siempre crecientes de plusvalor. Esta es la base del análisis de Marx de la producción capitalista en tanto que producción por la producción. En este marco, la instrumentalización del mundo está en función de la definición de la producción y de las relaciones

---

<sup>43</sup> Con la excepción de Baudrillard quien, sin embargo –como se apuntará– tampoco puede desarrollar una perspectiva inmanente, viéndose obligado entonces a apelar a un principio exterior a su objeto para sustentar la crítica.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*, pág. 233.

sociales por este tipo históricamente específico de mediación social<sup>45</sup> –y no en función de la creciente complejidad de la producción material como tal.<sup>46</sup> La producción por la producción significa que ésta deja de ser un medio dirigido a un fin sustantivo, para convertirse en un medio dirigido a un fin que es en sí mismo un medio, un momento en una cadena de expansión infinita.”<sup>47</sup>

Así, al definir al “trabajo” como acción instrumental, Habermas habría hipostasiado lo que es una característica históricamente determinada y por tanto superable de las actividades productivas. Una crítica similar podría extenderse –aquí sólo se pretenden indicar los lineamientos conceptuales de la misma<sup>48</sup>– a la vinculación que establece Arendt entre la centralidad moderna de la “labor” y la hegemonía moderna de los mecanismos de normalización de las conductas de los sujetos<sup>49</sup>. El intento de derivar estos mecanismos de la mera necesidad natural implicada por la labor en general corre el riesgo, justamente, de naturalizarlos. El propio Postone permite entender que la naturaleza dual del trabajo –como satisfactor de necesidades y como mediación social– comporta una naturalización de los mecanismos de dominación que caracterizan al capitalismo: por ser impersonales y abstractos, y porque se manifiestan a través del “trabajo concreto”, quedan solapados con la mera “necesidad natural”<sup>50</sup>. Al igual que el trabajo como “acción instrumental” (Habermas), la concepción del trabajo moderno como “labor” en Arendt conllevaría la naturalización de lo que son determinaciones históricas.

De este modo, aquí se entiende que una crítica inmanente del trabajo tiene incluso mayor potencialidad de desnaturalización de lo que aparece como “dado” que una crítica hecha desde un punto de vista “exterior”. Este último es el caso de Arendt, Habermas y Baudrillard: sus críticas se sostienen postulando principios

<sup>45</sup> Es decir, por el “trabajo abstracto”.

<sup>46</sup> Esta referencia crítica está dirigida en particular al abordaje de Habermas respecto al devenir instrumental del trabajo y del subsistema económico en general como supuesto efecto del aumento de complejidad de la producción material que engendraría el proceso moderno de racionalización (cfr. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II, ob. cit., págs. 257-259). Justamente, el punto de Postone aquí es que el planteamiento del Habermas “maduro”, lejos de volver sobre sus pasos, tiende a avalar con un argumento de corte “evolucionista” la definición simplemente analítica del trabajo como “acción instrumental” que aparecía en sus primeras obras.

<sup>47</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., pág. 251.

<sup>48</sup> Para un desarrollo mayor de este punto, véase Nicolás PAGURA, “Trabajo, modernidad y capitalismo: una revisión del planteo de Marx a la luz de las críticas de Arendt”, en Patricia DIGILIO (comp.), *Filosofía Social. Coloquio. 24 y 25 de Junio de 2011*, Buenos Aires: Mnemosyne, 2011, pp. 83-104.

<sup>49</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *La condición humana*, ob. cit., págs. 52 y ss.

<sup>50</sup> Véase respecto a este punto la distinción que traza Postone entre “necesidad social transhistórica” y “necesidad social históricamente determinada” (Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, ob. cit., pág. 485).



alternativos a los del “trabajo” –la acción política, la acción comunicativa y el intercambio simbólico. Esta perspectiva conlleva además serias dificultades para pensar las posibilidades de transformación de su propio objeto<sup>51</sup>.

Se explicó antes que Postone niega, contra lo que denomina “marxismo tradicional”, el carácter constituyente –ontológica y/o antropológicamente– de la categoría de “trabajo”. Para él, en efecto, la contradicción entre valor y riqueza conlleva la abolición del trabajo abstracto en otro tipo de sociedad, en la cual, por ende, el mismo dejaría de ser la mediación social central. Sin embargo, precisamente en la medida en que en su propuesta el “trabajo” como objeto de la crítica queda delimitado históricamente, su configuración capitalista no es entendida como irreversible. Su interpretación de Marx, de hecho, permite pensar en el devenir diferente del mismo en una sociedad “poscapitalista”. En el capitalismo, el proceso de trabajo está subsumido a los requerimientos estructurales de la valorización del capital. Sin embargo,

“la abolición del valor supondría la abolición de los dos imperativos de la valorización: la necesidad de una productividad siempre creciente y la necesidad estructural de que se consuma tiempo de trabajo inmediato en la producción. Esto permitiría tanto un gran cambio *cuantitativo* en la organización social del trabajo –esto es, una reducción socialmente general a gran escala en el tiempo de trabajo– como una transformación *cualitativa* fundamental de la estructura de la producción social, así como de la naturaleza del trabajo individual. El potencial de la dimensión del valor de uso, que ya no estaría limitada ni conformada por la dimensión del valor, podría ser empleado reflexivamente para transformar la forma material de la producción.”<sup>52</sup>

Así, el planteamiento de Postone difiere también de aquellas posturas contemporáneas –algunas influenciadas por Arendt y en particular por Habermas– que simplemente abogan por la reducción del tiempo de trabajo como efecto de la automatización de la producción, sin ir más allá de su forma capitalista<sup>53</sup>. Son po-

<sup>51</sup> Así, por ejemplo, en Habermas el carácter meramente instrumental del trabajo parece ser algo insuperable, y la industria moderna una forma “evolutivamente” necesaria de organizar la producción en una sociedad compleja.

<sup>52</sup> Ibidem, pág. 464.

<sup>53</sup> Cfr. André GORZ, *Metamorfosis del trabajo*, Madrid: Sistema, 1997; y Jeremy RIFKIN, *El fin del trabajo*, Buenos Aires: Paidós, 1996. Sobre la continuidad entre las posturas de Habermas y Gorz respecto al concepto de “trabajo”, cfr. Nicolás PAGURA, “El concepto de «trabajo» en el capitalismo contemporáneo: una contraposición entre los planteos de Habermas/Gorz y los del Autonomismo italiano”, *Éidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, N° 25, julio 2016, págs. 47-59, [disponible en línea: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>]

sicionamientos que deben entenderse en el marco de la búsqueda de alternativas tras la caída de los “socialismos reales” y la llamada “crisis del marxismo”, lo cual explica en parte que los mismos tiendan también a marginar el análisis del concepto mismo de “capitalismo”.

Es en dicho punto donde aquí se entiende que radica el verdadero valor de la obra de Postone. Su lectura no se limita a contrarrestar aquellos planteamientos que le imputan a Marx una supuesta adscripción a posiciones economicistas, productivistas, instrumentales y tecnocráticas. Su aporte realmente significativo va más allá de una mera cuestión hermenéutica en la medida en que permite dar otra respuesta a las temáticas supuestas por las mencionadas impugaciones reinscribiéndolas en el dispositivo de una crítica inmanente del capitalismo sustentada en una lectura polémica pero sumamente rica de la obra madura de Marx.

# EL TABLERO ÁUREO. CONSIDERACIONES SOBRE LA TEORÍA DEL VALOR EN ROBERT KURZ

*The Golden Board. Considerations on the Theory of Value in Robert Kurz*

CLARA NAVARRO RUIZ\*

[claranavarroruiz@gmail.com](mailto:claranavarroruiz@gmail.com)

Fecha de recepción: 11 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 3 de marzo de 2017

## RESUMEN

Las siguientes líneas presentan la lectura kurzeana de la teoría del valor de Marx y extrae de ella una comprensión del capitalismo que aleja parcialmente la figura de Robert Kurz de lecturas que acercan su obra a posturas cercanas al determinismo y/o ontologismo. Para ello presentamos en primer lugar algunas nociones básicas de su pensamiento que posibilitan dicha lectura, pasamos más tarde a analizar de manera exhaustiva su lectura de la teoría del valor marxiana. Concluimos con una serie de reflexiones que posibilitan una lectura distinta de su obra.

*Palabras clave:* Robert Kurz, Wertabspaltungskritik, teoría del valor, Marx.

## ABSTRACT

The following lines introduce the Kurzean approach to Marx's theory of value and extracts from it an understanding of capitalism that partially keeps Robert Kurz away from approaches close to those of determinism and/or ontologism. To achieve this aim we present firstly some basic notions of his thought that make possible the mentioned approaches, we then thoroughly analyze his approach to Marx's theory of value. We conclude with some reflections that enable a different reading of his writings.

*Key words:* Robert Kurz, Wertabspaltungskritik, theory of valor, Marx.

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

Las siguientes líneas tienen por objetivo analizar la interpretación kurzeana de la teoría del valor y comprender las implicaciones que tiene en la conceptualización del capitalismo. Nuestro propósito primordial es ver en qué medida la lectura de Marx a cargo de Robert Kurz permite una lectura de la *Wertabspaltungskritik* que hace aparecer a ésta dotada de una visión un tanto ontologizante del capitalismo, excluyendo un análisis más centrado en los factores históricos que conforman éste, y, lo que es más importante, que imposibilita su transformación y superación a partir de los instrumentos políticos existentes. Se verá que dicha lectura reposa no tanto en el análisis kurzeano *per se*, sino que descansa en la insistencia en una perspectiva de análisis que oscurece el alcance de aproximaciones de transformación política parcial pero inmediata. Para lograr dicha finalidad, analizaremos fundamentalmente tres textos de Robert Kurz: uno de su etapa más temprana, *Abstrakte Arbeit und Sozialismus*, del que realizaremos una exposición muy detallada, así como algunos pasajes de dos de sus textos más célebres: *Die Substanz des Kapitals* y *Geld ohne Wert*.

## 1 LA ONTOLOGIZACIÓN DEL CAPITALISMO EN LA CRÍTICA DE ROBERT KURZ

Antes de pasar al análisis de la teoría del valor, es pertinente dar cuenta de las líneas fundamentales de la *Wertabspaltungskritik* y comprender en qué medida sus afirmaciones pueden desembocar en una lectura ontológica del capitalismo. La crítica de la escisión del valor o *Wertabspaltungskritik* es una corriente crítica de raigambre marxista que ha intentado articularse a partir del legado de la teoría crítica clásica de la primera Escuela de Frankfurt de manera muy heterodoxa. Surgida en los años 80 en Alemania bajo el nombre de *Wertkritik* -sólo tras la famosa escisión del grupo original, recibiría el nombre por el que hoy es conocida<sup>1</sup>- entre sus figuras

<sup>1</sup> La separación de la originaria corriente de la *Wertkritik* ha dado lugar a dos corrientes teóricas distintas que conviene separar bien: por un lado, la *Wertkritik*, entre cuyos máximos representantes podemos nombrar a Ernst Lohoff y Nobert Trenkle, y que difunden la mayoría de su pensamiento a través de la revista *Krisis* -revista que, hasta la escisión del grupo original, albergó la totalidad de éste pensamiento-; por otro, la *Wertabspaltungskritik*, que tras la división, pasó a publicar la revista *EXIT!* En este artículo nos basamos exclusivamente en las consideraciones de este último grupo. Lejos de ser algo anecdótico, y más allá de las vicisitudes personales que pudieran acompañarla (las cuales también se encuentran debidamente documentadas), la escisión del grupo teórico original encierra una importante diferencia de perspectiva analítica, sobre todo en lo que respecta a la toma en consideración de la teoría de la escisión (el término alemán para dicha palabra es *Abspaltung*, lo

principales destacan Robert Kurz o Roswitha Scholz.

Pues bien, articulada en el contexto de la definitiva crisis de la “sociedad del trabajo” a partir de la revolución microelectrónica, los autores de la *Wertabspaltungskritik* encuentran en Marx los materiales para una crítica radical del capitalismo, que les permite desplazar la atención crítica del término “plusvalía” y el análisis de la «lucha de clases» unida a esta palabra, para pasar a poner en el centro de la crítica el concepto de “trabajo”. Éste, entendido *sensu stricto* en su sentido capitalista (y por tanto acompañado del término «abstracto») no es otra cosa que la *sustancia* del *capital*, y por ello es inherente y co-originario al propio sistema productor de mercancías. Hay que aprehender éste término, junto a “riqueza” o “mercado”, como los elementos fundamentales de la sociedad capitalista, que conforman la ontología histórica de una socialización de carácter negativo y fetichista. La matriz de praxis social fetichista conformada por estas categorías tiene como consecuencia la sociedad de clases, que coloca a los individuos en un juego de roles –*Charaktermasken*, tal y como los denomina Marx– y los sitúa como representantes bien del capital variable (poseedores de su sola fuerza de trabajo), bien del capital constante (poseedores de medios de producción).

A partir de este sencillo núcleo, Robert Kurz y la *Wertabspaltungskritik* aceptan con coherencia las consecuencias de este pensamiento: si sólo podemos entender la sociedad moderna como sociedad productora de mercancías, parece claro que el elemento vertebrador de la civilización es el metabolismo con el mundo, pero no al servicio de nuestras necesidades y disfrute, sino orientado únicamente al fin automático del aumento incesante de la riqueza abstracta (valorización del valor).

Todo el esfuerzo de estos autores puede resumirse en poner de manifiesto la totalidad negativa que conforma la praxis social de la modernidad, comprendiendo que ésta sólo puede entenderse a partir de su carácter capitalista, y que por ello es el Capital el verdadero sujeto de la historia moderna. Superar esta situación sólo puede darse a través de la ruptura o abolición de las categorías esenciales de nuestro *a priori* social fundamental, lo que excluye la crítica marxista tradicional, de

---

que explica la nueva denominación: *Wertabspaltungskritik*) de género que provoca la introducción de la dinámica del valor en una sociedad determinada, desarrollada por Roswitha Scholz. En torno a la historia de la *Wertkritik* y la escisión, véase Ulrich LEICHT: “Kleine Geschichte des wertkritischen Theoriebildungsprozesses”. [<http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=30&posnr=153&backtext1=text1.php>], [consulta:03/09/2016]. También puede leerse en lengua castellana una comparativa de la corriente de la *Wertabspaltungskritik* y Moishe Postone en: Jordi MAISO y Eduardo MAURA: “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, en *Isegoría*, nº 50, enero-junio, 2014, págs. 269-284.

carácter inmanente y positivo: la crítica de Robert Kurz y de la *Wertabspaltungskritik* es, por tanto, una de carácter *categorial* y radical.

A pesar de lo escueto de la presentación que aquí hemos realizado, resultan evidentes dos conjuntos de problemas que pueden desprenderse de las características de esta corriente de pensamiento. En primera instancia, el lugar de la crítica, y la posibilidad de transformación social a partir de la misma. Robert Kurz rechaza frontalmente la posibilidad de que una crítica positiva e inmanente a las propias categorías capitalistas –esto es, aquella fundamentada sobre la creencia en la lucha de clases como esencia de la sociedad y motor de la historia– pueda tener algún efecto de transformación social. La lucha de clases no es esencia, sino *consecuencia* de la matriz capitalista, y una crítica de este tipo sólo puede aspirar a moverse dentro de las formas sociales dadas. Ahora bien, poner de manifiesto este doble nivel de crítica no quiere decir que se censure el punto de partida de toda crítica, que no puede ser otro que el de la inmanencia de las propias condiciones vitales. Tampoco se trata de impedir su coexistencia. El interés incide en determinar en el plano de lo teórico el recorrido de ambas para evitar confusiones, y, particularmente, para evitar la tentación de la crítica inmanente de elevar las categorías fundamentales de la sociedad capitalista a condiciones transhistóricas y existenciales (en lugar de considerarlas como lo que son, históricas y relativas a una sociedad específica). No en vano una gran parte del pensamiento de Robert Kurz está dedicado al señalamiento y análisis de esa actitud en autores marxistas tanto clásicos como actuales.

Un segundo conjunto de problemas que ha de nombrarse proviene del plano de alta abstracción en que esta corriente se mueve, lo que puede dar lugar a la impresión de que se trata una teoría autocomplaciente que tan sólo perseguiría su perfecta coherencia lógica.

Al lector poco acostumbrado al tono de la *Wertabspaltungskritik*, puede sin duda resultarle molesto un pensamiento que pone el énfasis en el automatismo a que da lugar la praxis social capitalista, su crítica feroz a la tradición de lectura marxiana, así como la solución que proponen: la abolición total de las categorías capitalistas. Dicha estrategia de resolución, además, ha de llevarse a cabo rechazando las vías de la política institucional, ya que se la considera anclada a las estructuras sociales capitalistas. La pregunta clásica del marxismo *¿qué hacer?* se impone sin duda con un especial interés nacido de la confusión. Para añadir algo más de irritación al lector, otro de los pilares fundamentales en el pensamiento kurzeano es la recuperación de la teoría de la crisis final del capitalismo, a partir de la determinación de

un límite interno al mismo; y la constatación de su actual descomposición en un proceso que empezara hace ya más de 40 años.

Si bien puede que la constatación de la crisis del capitalismo no levante ya ningún sentimiento encontrado, merece prestar un poco más de atención al automatismo que de este pensamiento se infiere. Primeramente, cabe decir que la crítica de la escisión del valor no es determinista, posición que critica el propio Kurz en algunos de sus textos<sup>2</sup>. Querer “deducir” la superación del capitalismo supondría caer en una objetivización teórico-estructural que ya ha sido fuertemente criticada en el pasado. Ahora bien, los pocos materiales que este pensamiento parece dejar para considerar las posibilidades de transformación de la sociedad moderna sí que parece, en algunos de sus textos, encerrar en un callejón sin salida a este pensamiento. Y es que no sólo se rechaza a gran parte del pensamiento marxista tradicional –incluso los que hoy siguen suscitando análisis, como es el caso de Althusser o Gramsci–, sino que las raíces ilustradas de la filosofía moderna occidental son también rechazadas de plano, lo que es especialmente visible en alguno de los pasajes que conforman su título *Blutige Vernunft*, como éste dedicado a Kant:

“El pensamiento de Kant aparece precisamente ahí incluso [...] [se refiere al pensamiento de algunos teóricos de la democracia y la política] como una especie de predecesor de la crítica del valor, que supuestamente puede ser hilvanado a esta cadena de pensamiento a través de los pasos intermedios de Marx y Hegel. Lo que se oblitera, o de algún modo se deja de lado como algo de poca importancia, es el hecho de que Kant no es sólo un pensador crítico, sino también un ideólogo militante de la imposición de la socialización del valor.”<sup>3</sup>

Desde luego, no será la autora de estas líneas quien defienda la necesidad de la recuperación acrítica del legado ilustrado, o la ineludible necesidad de recuperación del pensamiento kantiano para la crítica actual. Ahora bien, sí que es necesario poner de manifiesto que el tono algo maniqueo que adopta el discurso kurzeano en ocasiones (otro ejemplo puede verse en su consideración del Estado en *Es rettet euch Leviathan*, texto construido alrededor de la concepción de éste como un «capitalista ideal», por contraposición a las notas que se realizan en su *Das*

<sup>2</sup> Cf. Robert KURZ: “Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie. Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken”, en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 4. Berlin: Horlemann, 2007; *Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*, Hamburgo: LAIKA-Verlag, 2013.

<sup>3</sup> Robert KURZ, *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Bad Honnef: Horlemann, 2004, pág. 85.

*Weltkapital*) no ayuda a ver toda la potencia crítica que este pensamiento tiene. Una lectura tranquila y exhaustiva de los textos de Kurz, y más en general de otros textos de la *Wertabspaltungskritik*, nos alejan sin duda de esta posibilidad. En cualquier caso, dado el tono de alguno de sus textos, no sorprende la realización de una lectura que comprende a este autor como un determinista, que tiene una concepción ontologizante del capitalismo, a partir del cual parecería manar la sociedad moderna al completo y todas sus instituciones, convirtiendo en un verdadero acto de revelación colectiva cuasi-divina la posibilidad de criticarlo y superarlo, por mucho que se haya insistido en el carácter histórico –y por tanto contingente– del mismo.

Pero, ¿en qué punto exacto de la teoría de Kurz se encuentra justificación para dar pie a este tipo de lecturas? Obviando los textos de carácter más combativo de este autor, que tienen una intención más provocativa que analítica, lo que creo permite dicha interpretación se encuentra en la insistencia de este autor en el núcleo de la matriz de la praxis social moderna, el *valor*, y, por tanto, de la necesidad de repensar tanto éste como el concepto de “trabajo” a él, unido al desarrollo histórico y filosófico de la Modernidad. Nos encontramos ante un concepto de “trabajo” que, dinamizado por la lógica del valor capitalista, insistimos, conforma un concepto *cualitativamente distinto del mismo que vertebraba una civilización determinada*. Este problema se especifica en la discusión con el anarquismo de Bakunin y las comunas socialistas, que Kurz analiza en *Es rettet euch kein Leviathan*:

“El socialismo anarquista y más en general pequeñoburgués, que abstrae de las formas transcendentales de la relación social que se intercalan con la voluntad empírica, quisiera reducir a relaciones voluntarias inmediatas, empíricas y «fáciles» la pregunta por las alternativas. [...] Con ello no se gana ni la realidad ni el concepto de un *conjunto social*. [...] La pregunta decisiva es por tanto la de las *formas de organización generales* en las muchas solas producciones parciales, infraestructuras y ‘comunas’, la de su *vínculo relacional interno*, que ya conforma, como un todo, algo como una *socialización* [*Vergesellschaftung*] y con ello una *relación social*. Uno no se puede conformar ni con determinar la socialización [*Gesellschaftlichkeit*] liberada como una sola suma externa de microestructuras comunitarias [*genossenschaftlichen*] ni su modelo alcanza para una mediación social total, bien transnacional o planetaria de millones de actividades de reproducción individuales.

El conjunto social general conforma una *cualidad propia*, que debe encontrar su propia forma de mediación y organización. Y este conjunto social que realiza la



mediación [social actual, de unos hombres con otros] es el que determina la forma a priori de la voluntad empírica, en la dominación de su cualidad negativa, que se da bajo la forma de un movimiento automático fetichista. En definitiva, querer determinarse [*qualifizieren*] de otra manera a pequeña escala, es una inocente ilusión, mientras que la efectiva forma de conjunto social, dado su carácter general, permanece incólume y por ello como una ‘caja negra’ que aguarda a que se reflexione sobre ella.”<sup>4</sup>

Por tanto, la insistencia de Kurz en resaltar un concepto sustancial de capitalismo, precisamente el que da pie a la lectura determinista y ontologicista de éste, se explica por la necesidad de aislar un concepto de valor que no sea reductible a la sola suma o conjunto de relaciones jurídicas y de poder, esto es, que sea cualitativamente distinto a las mismas y no explicables tan sólo a partir de éstas. La socialización capitalista es, y reducir su diferencia cualitativa al poder de unos hombres sobre otros oculta la pervivencia de su matriz incluso allí donde se ha pretendido liberarse de la misma<sup>5</sup>.

Este punto es no sólo crucial para fundamentar la tesis kurzeana de la existencia de un límite interno a la dinámica de la valorización del valor, sino que, atiéndose, argumentar lo contrario sería precisamente recaer en la tesis del marxismo tradicional: que el capitalismo se conformaría en su esencia de las relaciones provenientes de la lucha de clases y la explotación de una clase por otra. Esta visión da lugar, como ya se ha comentado, a un concepto del valor voluntarista que pretende poder incidir en la dinámica del valor a partir de una decisión individual unilateral, sin ejercer previamente un profundo proceso de reflexión sobre nuestras propias formas de socialización.

Ante un concepto tan cargado existencialmente, ¿cómo podemos pensar la superación, e, incluso, la intervención en la forma de socialización capitalista? Creemos que, para poder vislumbrar una posible respuesta o, al menos, una posible perspectiva desde la que hacerlo, es necesario ir al propio núcleo de la teoría del valor

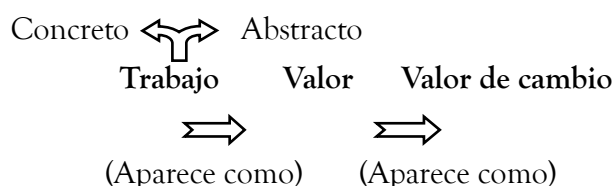
<sup>4</sup> Robert KURZ, “Es rettet euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie”. Primera parte en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 7. Berlín: Horlemann, 2010; Segunda parte en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 8. Berlín: Horlemann, 2011, págs. 129-130 [perteneciente a la segunda parte].

<sup>5</sup> Es evidente que aquí habríamos de preguntarnos por el particular caso histórico del llamado “socialismo realmente existente”. Si bien es un tema que sobrepasa con mucho los límites de este escrito, éste es un tema que Kurz ha trabajado ampliamente. El lector interesado puede consultar su primera gran obra, relativa a este tema, así, cf. Robert KURZ, *Der Kollaps der Modernisierung, Vom Zusammenbruch der Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Reclam: Leipzig, 1991.

marxiana en la lectura que Kurz realiza de ella y determinar si es posible sacar unas conclusiones algo distintas de la misma. Como es evidente, nuestro interés se habrá de centrar en el papel que «lógica» e «historia» juegan en el mismo. Para ello, nos basamos en el texto *Abstrakte Arbeit und Sozialismus*, que pasamos a analizar.

## 2 LA TEORÍA DEL VALOR DE KURZ EN ABSTRAKTE ARBEIT UND SOZIALISMUS

El texto de *Abstrakte Arbeit und Sozialismus* comienza poniendo de manifiesto que su interés fundamental se centra en sacar a la luz la cualidad específica del concepto de valor<sup>6</sup>. Para ello, como es natural, son tres los términos que han de tenerse en cuenta: el trabajo, el valor y el valor de cambio. El concepto de trabajo se divide además en concreto y abstracto y aparece [*erscheint*] bajo la forma de valor; el valor, por su parte, aparece bajo la forma del valor de cambio.



El problema que, en opinión de Kurz no se ha analizado suficientemente hasta ahora no es el paso del valor al valor del cambio, sino la aparición del «trabajo», entendido éste como proceso vivo medido temporalmente, bajo la forma cósmica del dinero (sea éste dólar o euro). En el análisis tradicional, se suele proceder de manera directa. Se pasa del proceso de trabajo vivo a la forma mercancía en su forma de valor de cambio, considerado ya en la relación de intercambio entre dos mercancías. De esta manera, se pasa por alto el término valor, lo que deja abierto si a) el valor es trabajo como tal, y sólo en la relación de intercambio con otra mercancía tiene lugar una inversión cósmica en la forma de valor que aparece [*erscheinende Wertform*] o b) si bien el valor mismo representa [*darstellt*] una cualidad diferente con respecto a la noción de trabajo.

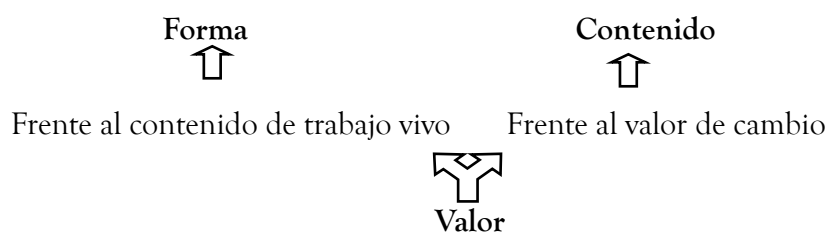
<sup>6</sup> Cf. Robert KURZ, “Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte”, *Marxistische Kritik*, Nr. 4, Dez. 1987, págs. 57-108. Disponible en: [<http://www.exit-online.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=8&PHPSESSID=5ac6edf2e45c63749cff29458a13175f>] [Consulta: 05/09/2016], págs. 62-66. [En adelante “Abstrakte Arbeit und Sozialismus”]

Plantado así el problema, Kurz pasa a examinar las consecuencias de la primera posición, la tradicionalmente defendida, donde identifica dos problemas. Primeramente, pone de manifiesto que para que la relación de intercambio sea posible, la mercancía individual debe ser antes del intercambio ya *una cosa de valor*, aunque esta característica no sea inmediatamente aprehensible, por lo que la postura tradicional es inconsistente.

En segundo lugar, y más importante para la valoración de las lecturas clásicas, si efectivamente es la relación de intercambio la que cosifica o muestra la cualidad cósmica del trabajo, entonces el “valor del trabajo” [*Arbeitswert*] sería fácticamente la forma [*Gestalt*] propiamente dicha y no-cosificada del trabajo, que eso sí, habría venido a malograrse por su intercambio. De ser así, el valor, concepto distinto al valor de cambio, sería entonces idéntico al trabajo mismo o bien al verdadero valor de trabajo, expresado directamente en unidades temporales. Esta interpretación tiene consecuencias más importantes de las que se pueden entrever a primera vista: imposibilita obtener un concepto cualitativo de valor –perdiendo con ello la diferencia específica del sistema productivo capitalista– y hace oscurecer, además, los múltiples cambios que el sistema capitalista produce sobre el propio proceso de trabajo, fenómeno que Marx examina en los capítulos XII y XIII del primer tomo de *El Capital*. Además, no es fiel al propio texto marxiano, dado que “la fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano conforma [*bildet*] valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva [*gesellschaftlicher Form*]”<sup>7</sup>.

Es evidente entonces que «trabajo» no es lo mismo que “valor”. Para Kurz, un análisis riguroso ha de considerarlo doblemente: frente al *contenido* de trabajo vivo, donde valor es una *forma*; y frente al valor de cambio que aparece en la relación de intercambio de dos mercancías, donde el valor mismo es el *contenido* de esta relación.

<sup>7</sup> Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Primer tomo. En *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW), tomo 23. [En adelante MEW 23] Berlín: Dietz Verlag, 1965, pág. 65, [trad. pág. 63, con modificaciones]. Citado en Robert KURZ, *ibid.*, pág. 63). En adelante se citará preferencialmente únicamente por el número de tomo correspondiente a las obras completas en su primera compilación (MEW y no MEGA), indicando el título de la obra si no hubiese quedado debidamente referenciado en el cuerpo textual.



Como consecuencia de estas diferenciaciones, puede hablarse de dos niveles a distinguir en la forma valor, que Marx utiliza implícitamente pero no explícita. El primero es el de su contenido económico-temporal inaprehensible sensorialmente. Se trata aquí de analizar el paso del proceso de trabajo vivo a la objetividad del valor [*Wertgegenständlichkeit*], lo que englobaría los estudios que investigan el específico carácter histórico del valor y las transformaciones que causa en un conjunto social.

El segundo nivel abarca el paso del valor a su forma de aparición, el valor de cambio. Se trata del nivel del estudio de la relación de intercambio entre dos mercancías, analizando el valor en su relación lógica interna.

Tras estas diferenciaciones terminológicas, Kurz pasa entonces a situar la exposición del problema del valor y determinar su punto de partida. El famoso «ascenso de lo más abstracto a lo más concreto» no sería otra cosa que el “ascenso del valor al trabajo vivo en su procesualidad real y sistemática de partes del trabajo [*arbeits-teilig*]”<sup>8</sup>, o dicho de otra manera, la comprensión de la sistemática de las transformaciones específicas a que el sistema de producción capitalista somete al proceso de trabajo vivo. El problema principal al que tenemos que enfrentarnos para alcanzar una determinación cualitativa del concepto de valor es pues el de la objetualización<sup>9</sup> [*Vergegenständlichung*] del trabajo. Veamos.

En primera instancia, el trabajo es un proceso y conjunto de actividades que ha de comprenderse en el marco de unas relaciones determinadas. Por su parte, el valor es objetividad inmóvil e inerte, tiene carácter de cosa. Alguno de los términos que utiliza Marx para caracterizarlo es “objetividad fantasmal”, “mera gelatina” de trabajo humano, y, por último “tiempo de trabajo solidificado”. Esta última expresión no puede verse sino como una contradicción en los términos, tal y como

<sup>8</sup> Ibid. pág. 66.

<sup>9</sup> Utilizamos, únicamente aquí, el término “objetualización” para distinguir el término que Kurz utiliza en su artículo. Si bien podríamos traducir éste como «objetividad», preferimos este término para distinguir este término de la palabra germana, muy utilizada en los textos de Marx, *Gegenständlichkeit*.

hemos definido “trabajo”. Ahora bien, es tan sólo el *trabajo abstracto* el que se solidifica, por lo que este término pasa a ocupar las siguientes líneas de la exposición kurzeana<sup>10</sup>.

Nuestro autor comienza poniendo de manifiesto la necesidad de comprender el término «abstracto» en su acepción hegeliana, de la que Marx sin duda alguna está haciendo uso en el texto y que se suele pasar por alto. Al utilizar dicha acepción, y definir el concepto de trabajo del capitalismo como una “generalidad [*Allgemeinheit*] abstracta”<sup>11</sup>, está denotando que la totalidad o generalidad de las relaciones humanas de metabolismo con el mundo, en el capitalismo, es una que permanece necesariamente ajena y externa a las particularidades que engloba, lo que distingue a éste de otras épocas históricas<sup>12</sup>. En base a esto, y a los manuscritos de Marx del 58, Kurz expone las notas definitorias del trabajo abstracto como sigue<sup>13</sup>: i) se trata (ya lo hemos dicho) de un concepto históricamente situado, exclusivamente ligado a la sociedad productora de mercancías, que ii) describe un *estado social paradójico* en el que la generalidad abstracta, esto es, la socialización misma [*Gesellschaftlichkeit*] de los hombres tan sólo puede existir bajo las formas de dicha abstracción; que se iii) media a través del dinero, definido en esta parte del texto (y valga la redundancia) como «la cosa abstracta». Como consecuencia de dichas notas, el *trabajo abstracto* tiene un carácter iv) *reductivo*, dado que se produce una borradura de la utilidad concreta de los trabajos que lleva a su *indiferenciación*.

Así pues, continúa Kurz, “trabajo abstracto” es expresión del hecho de que el carácter social del trabajo en general sólo puede presentarse como *una abstracción separada* de las actividades de los individuos que lo realizan, esto es, *el hecho contra-*

<sup>10</sup> Ibid., págs. 67-79.

<sup>11</sup> Ibid., pág. 69.

<sup>12</sup> Detallemos esta afirmación. Es evidente que en toda sociedad humana son necesarias relaciones de metabolismo de energías con el mundo, esto es, relaciones materiales y económicas (entendidos ambos términos en sentido muy laxo) que dan lugar a un cierto sistema de relaciones de producción, distribución, uso y disfrute de lo producido. Entre esas actividades, como es evidente, habrá entre ellas ciertas actividades que nuestra sociedad capitalista llamaría «trabajo», como, por ejemplo, la siembra de cereales o la recolección de alimentos. Si dichas actividades, en lugar de englobarse bajo el concepto abstracto de «trabajo» (opuesto a ocio y/o disfrute) medido por un tiempo determinado (por tanto, también de carácter abstracto) se relacionan en torno a un concepto o entidad concreta cualesquiera (como por ejemplo, el culto a un/a o varios/as dioses, o el seguimiento de los ciclos de repetición de ciertos fenómenos meteorológicos, etc.), ya no pertenecen a un sistema cuya totalidad se entienda separada o abstraídamente de las actividades individuales de que se componen, dejando de ser «totalidad abstracta» para convertirse en una «totalidad concreta» cuyas cualidades definirían la especificidad del sistema civilizatorio investigado.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.* págs. 79-88.

*dictorio de que el trabajo privado* –en realidad la suma de todos los trabajos privados– se presenta como su contrario, como *trabajo social*. Este hecho explica el desdoblamiento del concepto de «trabajo» en un aspecto concreto y otro abstracto, y su relación de mutua exclusión contradictoria; así como la disolución de la identidad del par productor/consumidor y la existencia de una multitud de productores situados en relaciones de competencia. La dinámica de este sistema pasa a mediarse en la esfera de la circulación, en el intercambio de mercancías. De esta manera, “[e]n el «acto de intercambio» de la esfera de circulación no se anula la abstracción de la totalidad de los deseos que tiene lugar en la producción individual y separada, sino sólo ejecutada o realizada como relación cósmica abstracta”<sup>14</sup>. Es evidente que *realizar* no es lo mismo que *crear* o *constituirse*, hecho por el que Kurz afirma que la abstracción del valor ya tiene que estar presente en el proceso productivo. El conjunto de problemas que investigar este hecho conlleva es lo que se ha englobado como el problema de la *abstracción real* del concepto de trabajo, sobre el que volveremos más abajo.

En la siguiente parte del texto<sup>15</sup> Kurz se ocupa de analizar cómo se produce el paso del trabajo abstracto al valor, es decir, la transformación del trabajo abstracto (o del comportamiento realabstracto) en una objetividad cósmica de carácter abstracto.

Comienza poniendo de relieve alguna de las expresiones que Marx utiliza para referirse a la cualidad del valor: tal y como subraya en algunos pasajes de su *Crítica de la economía política* de 1859<sup>16</sup>, el valor es algo “meramente impuesto”, ese tercero común a las mercancías que «se expresa en ambas». El discurso se mueve en los términos de la *expresión*, de la *presentación* [*Darstellung*], por lo que el valor no puede ser una cosa en sentido material, sino tan sólo una relación social que aparece como una relación entre cosas. El valor, por tanto, no se puede aprehender como algo sustancial, como una cosa autónoma y real en sentido estricto, sino como una mera “forma de existencia social”.

Parece claro que, con este tipo de afirmaciones, Marx rompe *de facto* con la retórica que mantiene al hablar del valor como “tiempo de trabajo solidificado”, anulando una comprensión ontológica del valor, pero no parece atender a esta contra-

<sup>14</sup> Ibid. pág. 86.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, págs. 88-103.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.* págs. 88-89, se refiere a los pasajes del [MEW 13] págs. 126-127. La edición de las obras completas citadas por Kurz corresponde a la edición referenciada como Berlín: Dietz, 1968.

dicción. En opinión de nuestro autor es momento, pues, para sacar las conclusiones que él no fue capaz de vislumbrar. Kurz comienza por poner negro sobre blanco que el problema del paso del valor al valor de cambio no es un problema de igualación *cuantitativa* entre dos mercancías<sup>17</sup>. Detallemos este punto.

Es evidente por sí mismo el hecho de que el valor, en su faceta de valor de cambio en la relación entre dos mercancías, adopta la una forma cómica bajo la forma de equivalente (esto es, por poner un ejemplo: x número de chaquetas=y número de varas de lino=z piezas de equivalente monetario)<sup>18</sup>. Lo que aquí se quiere investigar es la *cualidad* específica del *trabajo abstracto*, una vez éste conforma *la sustancia del valor*, es constituyente de valor [*wertbildend*]. Detengámonos un momento a observar qué implicaciones tiene esto. En tanto el trabajo es constituyente de valor, conforma valor, no puede considerarse una sustancia, puesto que éste debe considerarse bajo la forma del proceso vivo. Tal y como dice el propio Marx: “*Time of labour* [tiempo de trabajo], incluso cuando superado/conservado [*aufgehoben*] en el valor de cambio, permanece siempre la *sustancia creadora* [*schaffende*] de la riqueza”<sup>19</sup>. “Sustancia” remite por tanto aquí al proceso vivo de trabajo, y no al trabajo en su forma de objetividad inerte, tal y como podría hacernos pensar las connotaciones de la propia palabra. ¿Cabría entonces resolver la cosificación del valor en las relaciones de intercambio a través de la alternativa entre “ser” y “parecer”, tomando partido por una u otra? La respuesta ha de ser negativa<sup>20</sup>, dadas las consecuencias de dicha consideración. Si así lo hiciéramos podríamos considerar que el valor a) es o bien objetividad real, «ser», por lo que habría de estar contenido literalmente de manera real y material como “trabajo solidificado” en los productos; o bien podríamos considerar que el valor es b) mera apariencia. Entonces habríamos de determinar si ésta b1) es una apariencia que surge de una confusión o error subjetivo solventable a través de su clarificación; o b2) que es una apariencia que es resultado de una imposición consciente y subjetiva, al modo del contrato rousseauniano, como si los productores de mercancías se hubiesen puesto de acuerdo en

<sup>17</sup> Cf. Robert KURZ, “Abstrakte Arbeit und Sozialismus”, pág. 91.

<sup>18</sup> El lector ha de notar que no nos referimos aquí con «piezas de equivalente» a ninguna moneda que exprese el *precio* que aparece efectivamente en la esfera de circulación del día a día, fenómeno para el cual hacen falta más mediaciones (es, en definitiva, un nivel distinto de consideración, menos abstracto) que aquí no estamos teniendo en consideración.

<sup>19</sup> Karl MARX, *Theorien über den Mehrwert* [MEW 26.3], p. 253, subrayado Robert Kurz, traducción nuestra. Citado en *ibid.* p. 91. [El texto citado proviene de la edición de las obras completas citada bajo la referencia Berlín: Dietz, 1968].

<sup>20</sup> Cf. Robert KURZ, “Abstrakte Arbeit und Sozialismus”, págs. 92-93.

tratar los productos de su trabajo bajo la forma de relaciones entre cosas.

Queda abierto cuál es el grado de realidad del valor. Para descubrirlo, Kurz analiza un poco más profundamente qué significa que el proceso de trabajo vivo se materialice. En un fragmento de la edición de *El Capital* de 1867<sup>21</sup>, Kurz observa cómo su concepción de la relación de intercambio entre dos mercancías se produce el siguiente fenómeno: el hecho de que “el ‘objeto de pensamiento abstracto’ del [que es el] valor se ‘expresa’ o ‘presenta’ de manera retrospectiva [*reflexartig*] como una cantidad de trabajo pretérito o pasado, y crea la apariencia de una ser una objetividad real, sin que la objetividad que se encuentra bajo este fenómeno deje por ello de ser un ‘objeto de pensamiento’ o incluso, en las propias palabras de Marx, una ‘quimera’”<sup>22</sup>.

La mercancía, o el producto del trabajo se convierte así en un jeroglífico social, en una señal del trabajo consumido en el pasado. Pero un jeroglífico o símbolo muy distinto al resto: para que un producto pueda aparecer como tal jeroglífico, ha de haberse realizado un proceso de trabajo real, es decir, “el jeroglífico social del valor, a diferencia de [otros] símbolos [...] no es reproducible a voluntad como objeto de pensamiento”, quiere decirse, no puedo traerse a la mente cuantas veces quiera, como podría hacerse con, poner por caso, una palabra, “sino sólo a través del trabajo, esto es, a través de un proceso material *real*”<sup>23</sup>, que en ningún caso puede considerarse como una cosa, un objeto inerte, sino como un proceso vivo llevado ya a término realmente.

La abstracción, el objeto de pensamiento, no se relaciona con el *contenido* de lo material en que se encuentra fundamentada, sino exclusivamente con la *forma* en este contenido aparece a los hombres en su consideración social. De esta manera, encontramos en el valor una nueva relación de oposición contradictoria, como la que se encuentra en los pares trabajo abstracto/concreto o producción/consumo: en este caso son *forma* y *contenido* del valor las que no coinciden armoniosamente. Llegamos así al punto más esencial de la determinación cualitativamente del concepto de valor. Éste es una *pura abstracción de la forma de carácter social*, si se prefiere, conformado socialmente.

Para comprender correctamente lo que aquí se está jugando, conviene tener en mente la siguiente cita de un texto de Kurz mucho más tardío, *Die Substanz des Ka-*

<sup>21</sup>Cf. *Ibid.*, pág. 91.

<sup>22</sup>*Ibid.*, pág. 94.

<sup>23</sup>*Ibid.*, pág. 96.



*pitals*. Si bien la terminología y la perspectiva de Kurz cambia ligeramente con el tiempo, creemos que pueden ayudar al lector. Así:

“La paradoja de la abstracción real consiste en que la abstracción que en sí misma no es físico-cósica-corpórea [*leibhaftig*], el objeto mental [*Gedankending*], esto es, una criatura mental [*Kopfgeburt*] objetivada socialmente como proyección fetichista, no obstante, aparece como un vínculo social real y una objetividad física real, y ciertamente en los objetos, que en sí mismos no son abstractos, pero que a través del mecanismo de proyección social se convierten en objetos realabstractos. ‘Objeto mental’ y ‘criatura mental’ no se deben malentender aquí como algo ‘inventado’, [...]; un mecanismo de proyección fetichista es más bien una forma de ser de la conciencia y la acción que está presupuesto al acto de ‘inventar’, que primero debe ser descifrado.

La sustancia natural de la abstracción real moderna es la materia abstracta reducida de manera físico-mecanicista bajo la forma de la abstracción de la forma del principio esencial del ‘valor’; la sustancia social de este principio de la forma metafísico-real es el «trabajo abstracto» (Marx). El ‘trabajo’ como forma de actividad y al mismo tiempo como sustancia del capital constituye la fuerza social-material y el proceso a través del cual se hace valer en el mundo terrenal [este principio] con su negativa y destructiva exigencia de absolutismo.”<sup>24</sup>

La figura de la abstracción real, de esta manera, sólo puede definirse como el *tratamiento*, el *comportamiento* –volveremos sobre esto líneas más abajo– del producto del trabajo como una “cosa de valor”. Esto tiene dos consecuencias de importancia. En primer lugar, la economía que resulte de la forma valor en ningún caso puede considerarse como una «economía aparente», tal y como podría concluirse puesto que la forma valor en sí misma sólo es un objeto de pensamiento y una “apariencia cósica”<sup>25</sup>. Y es que, dado que *realmente* se ha trabajado materialmente y este trabajo *realmente* ha arrojado un producto como resultado, se da también la reproducción material de la sociedad anclada a esta forma de producción. Es la forma de la relación recíproca del trabajo social la que es de carácter *abstracto* y por ello contenido tan sólo “en las cabezas”. Esto es: la apariencia cósica en general del

<sup>24</sup> Robert KURZ, “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung”. Primera parte: “Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion ‘Arbeit’”. En *EXIT!. Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 1, págs. 44-129. Bad Honnef: Horlemann, 2004; Primer fragmento págs. 52-53, segundo fragmento pág. 55. [En adelante “Die Substanz des Kapitals”].

<sup>25</sup> Robert KURZ, “Abstrakte Arbeit und Socialismus”, pág. 97.

tiempo de trabajo no es en sentido material y literal algo real, no es el verdadero “en sí” de los productos, sino precisamente apariencia, la imagen fantasmática social o reflejo del trabajo pretérito, que, eso sí, realmente ha debido llevarse a cabo materialmente para que este reflejo fantasmagórico surja para los productores.

En segundo lugar, como tal *comportamiento* con el producto del trabajo, la forma abstracta del valor, si bien siendo un objeto mental, no es producto del pensamiento subjetivo, sino “objeto mental social” presupuesto a cada razonamiento subjetivo. Este hecho es precisamente el que Marx buscaba iluminar con el concepto de fetiche.

Después de haber llegado al punto más esencial de la teoría del valor de Marx, a Kurz sólo le resta aclarar de qué manera el comportamiento abstracto de los productores con respecto al proceso productivo y entre ellos se convierte en esa objetividad del trabajo pasado que se da bajo la máscara de una propiedad cósmica de los productos mismos, y cómo esta apariencia cósmica se fija en la esfera de la circulación, ocultando el verdadero proceso que ha tenido lugar. La respuesta salta a la vista: es el acto de intercambio el que “en su *acción práctica* oculta la naturaleza fetichista de la objetividad del valor [*Wertgegenständlichkeit*] se fija [*verfestigt*], en lugar de hacerse manifiesta”<sup>26</sup>.

Es evidente que para los productores esta relación no se da en toda su extensión analítica. Antes bien, la realidad es un todo en el que el resultado de la acción está siempre incluido en su propia premisa. Analíticamente, nos dice Kurz, sí que hemos de tener en cuenta que dicho resultado no es sino la evolución o desarrollo [*Fortentwicklung*] del valor a su forma de aparición y de éste al dinero. Precisamente es el dinero el que juega un papel muy relevante, dado que es éste el que oculta el carácter fetichista del trabajo abstracto, y así, un productor cualquiera: “No dice: proyecto el trabajo pasado como imagen fantasmagórica al producto, a través de lo cual este trabajo pasado para mí se ‘solidifica’ a una cualidad cósmica del producto. Dice más bien: la mesa *vale* 100 marcos”<sup>27</sup>.

El dinero, como equivalente general socialmente determinado, tiene la capacidad de fijar definitivamente la apariencia cósmica. En cada acto de intercambio que tiene lugar, éste expresa ese “tercero en común” entre dos mercancías que es el trabajo social pasado o realizado, convirtiéndose así para los productores en la materialización del trabajo social. Con él se alcanza también el punto en el análisis de la

<sup>26</sup> Ibid., pág. 100, subrayado nuestro.

<sup>27</sup> Ibid., pág. 100, subrayado nuestro.

praxis social realmente existente, es decir, el día a día observable de la economía.

Por último, Kurz termina el texto sacando algunas conclusiones de importancia acerca del concepto de fetiche<sup>28</sup>. En primer lugar, Kurz marca que la relación práctica de la que surge, oscurece su existencia y contingencia para los participantes en el hecho de ser llevada a cabo, esto es, en su propia *realización*. En segundo lugar, y esto es lo que diferencia fundamentalmente la interpretación de Kurz de otras corrientes en el análisis marxiano, que el sentido del concepto marxiano de fetiche descansa en el hecho de que el propio trabajo social vivo se hace fetiche en la conciencia de los productores, bajo la forma de ser una característica del producto cósmica y solidificada. La relación de intercambio de dos mercancías oculta la fetichización del trabajo y la borra de la conciencia de los productores, pero *la mercancía no se crea o conforma en la esfera de la circulación*, como creen otros intérpretes. Insistimos sobre ello, no es que un simple fetiche de la circulación oculte el

“‘verdadero valor’ que es, precisamente, el trabajo pasado solidificado, sino que el aparecer mismo del trabajo pasado como ‘característica’ del producto es en sí mismo el fetiche creado en la producción privada social. El valor aparece como propiedad cuasinatural del producto tan sólo porque aparece como tal característica, y su constitución fetichista se oculta a través de la existencia cósmica, real, del valor de cambio como forma de equivalente en la esfera de la circulación.”<sup>29</sup>

Éste es, si se quiere, el verdadero punto central de la lectura de la teoría del valor de Robert Kurz. Si bien algunas de sus otras tesis pueden haber cambiado con los años, éste es un punto en el que ha insistido repetidamente a lo largo de toda su producción. Para dejar un poco más clara su postura, quizá pueda servir la siguiente cita, que, de nuevo, extraemos de *Die Substanz des Kapitals*. Ahí dice como sigue, refiriéndose a la interpretación tradicional de la teoría del valor:

“El punto decisivo consiste en si la abstracción del trabajo o la abstracción real puede ser pensada consecuentemente como lógica productiva o si permanece acortada, pensada en términos de la [esfera de] circulación. Con ello y de igual importancia es la pregunta por la prioridad del trabajo abstracto. ¿Constituye el apriori de la reproducción capitalista como totalidad y con ello se impone su validez ya en el propio proceso productivo «concreto», o se trata meramente de una ‘abstracción del intercambio’ secundaria? El marxismo tradicional asumió, mayoritariamente de manera implícita, lo último, porque sólo podía pensar la

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, págs. 100-103.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 103.

forma capitalista de la producción industrial de manera completamente externa y la lógica de la abstracción como fuerza destructiva totalitaria no había madurado todavía históricamente[...].

El trabajo abstracto como apriori social o meramente una ‘abstracción del intercambio’ y con ello un producto secundario de la circulación, esta alternativa es no obstante idéntica con la de si el valor de las mercancías se ‘produce’ en el proceso de producción o si ‘surge’ [entsteht] ya en la esfera de la circulación.”<sup>30</sup>

Hasta aquí llega el texto de *Abstrakte Arbeit und Sozialismus* y la explicación central de la interpretación kurzeana de la teoría del valor. Parece que tal y como nos plantea este autor la cuestión, hemos de decidirnos: o bien lógica de la producción o bien lógica de la circulación. La segunda alternativa tiene unas consecuencias teóricas que Kurz ha criticado exhaustivamente a lo largo de su obra, por lo que parece un camino cerrado. Tampoco es menos cierto que la comprensión del capitalismo que permite la interpretación kurzeana es quizá algo más atractiva, pero promueve una postura intelectual desde la que parece difícil no ya ofrecer, sino *pensar* alternativas a la lógica automática de nuestra praxis social. Sólo nos queda romper el tablero que este autor nos ofrece, y plantear otra manera de pensar la dinámica de la teoría del valor, sin dejar de asumir la validez de la obra kurzeana.

### 3. EL TABLERO ÁUREO: DINÁMICA Y DIALÉCTICA DE LA PRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN. ALGUNOS APUNTES PARA UNA LECTURA DISTINTA DEL CAPITALISMO A PARTIR DE LOS POSTULADOS DE LA WERTABSPALTUNGSKRITIK

Si bien sería normal realizar una pequeña introducción antes de plantear nuestra tesis, afirmemos *ex abrupto* que el gran problema de la comprensión del capitalismo en Robert Kurz reposa sobre un excesivo peso argumentativo dado a la *lógica de funcionamiento* del sistema capitalista entendida ésta desligada de su componente histórico. Además, los discursos que elabora acerca de la sociedad moderna como sistema civilizatorio capitalista, comprenden dicha lógica en unos términos que *necesariamente posibilitan la reproducción del sistema capitalista*; es decir, como tal abstracción de la “sola lógica” del sistema capitalista se presupone y trabaja en base a la asunción de su reproducción automática<sup>31</sup>, haciéndola aparecer con un carácter

<sup>30</sup> Robert KURZ, “Die Substanz des Kapitals”, pág. 92.

<sup>31</sup> Esto no quiere decir que la reproducción sea exitosa (afirmar tal cosa sería obviar la importancia

necesario e inaccesible desde los instrumentos políticos, sean éstos institucionales o informales, con los que nos hemos dotado y dotamos.

La solución pasa por volver a poner de relieve la importancia de los actos de los hombres, de la historia, en definitiva, en aquello que permite la reiteración de dicha lógica. En términos abstractos y referidos a la teoría del valor esto supone dar un papel más relevante al papel que el *dinero* cumple en el nivel abstracto del análisis de la mercancía y en la génesis histórica del capitalismo, y dado este paso, repensar la *dinámica relacional* entre los distintos niveles del análisis del valor. Este hecho, como vamos a explicar en las siguientes líneas, tiene unas consecuencias a varios niveles que van a permitirnos no abandonar las tesis kurzeanas salvando la disyuntiva que convertiría a nuestra propuesta en (todavía) otro análisis cercano a los ya criticados por Kurz en su lectura del marxismo tradicional.

Comencemos por poner en claro qué papel juega el dinero en la dinámica de la mercancía. Si observamos la estructura del III capítulo de *El capital*, observamos que la explicación del dinero se desdobra en tres partes, considerándose como a) medida de los valores, b) medio de circulación y c) dinero propiamente dicho. El tercer nivel puede considerarse como la figura que resulta –podría decirse, su forma *conservada* y *superada*, “*aufgehoben*”– proveniente de la relación dialéctica de las dos primeras características. El dinero es pues, al mismo tiempo, i) aquello que nos va a permitir la realización del precio de una mercancía en la esfera de la circulación de las mercancías (y no meramente su sola *entrada en el mismo*, puesto que el precio de una mercancía, antes de ser realizado, puede encontrarse en un estado *ideal*, cuestión clave para la comprensión de las crisis), lo que proviene, si se quiere, de su característica de ser medio de circulación y ii) nos va a dar la medida de su cantidad de valor, proveniente de su característica de ser medida de los valores. La venta de una mercancía supone así, tal y como lo define Marx, su “salto mortale”<sup>32</sup>,

---

decisiva de la teoría de la crisis en Robert Kurz y anular una de sus tesis principales, la del *límite interno del capitalismo*), ni que promueva el bienestar de las personas que forman parte de sociedades capitalistas (la comprensión del actual –si bien tendríamos que repensar esta afirmación– “capitalismo de casino”; o los numerosos textos de Kurz acerca del carácter cada vez más superfluo de una creciente cantidad de sujetos monetarios a los cuales se impide el acceso a la riqueza social, los “unrentable Menschen”, serían entonces incomprensibles). También hay que decir que no todos los textos de Kurz se mueven exactamente en la dirección que estamos explicando en el cuerpo del texto, particularmente, en algunas de sus entrevistas. No es menos cierto que muchos otros de sus textos, como poco, permiten esta lectura, hecho por el cual nos permitimos lanzar de manera tan directa nuestra tesis.

<sup>32</sup> MEW 23, pág. 120, [trad. pág. 129]. La expresión “salto mortale” aparece ya en la *Crítica de la Economía Política* del 58-59, MEW 13, págs. 70-71, lo que denota la importancia que Marx daba a este

el momento decisivo que va a certificar el éxito o fracaso de su vendedor, y en definitiva y en escala ampliada (teniendo en cuenta el conjunto total de las ventas, sea cual sea el nivel de abstracción que tengamos en consideración por el desarrollo de la lógica capitalista) la *reproducción efectiva del sistema capitalista, la valorización del valor*. Estamos hablando, naturalmente, del éxito o fracaso en las relaciones de competencia que tienen lugar en la esfera de la circulación, donde se da el intercambio de mercancías.

Esto no parece decir nada, ahora bien, ¿qué supone que un sistema productivo determinado se medie *necesariamente* por las relaciones de competencia que existen en dicha esfera?<sup>33</sup> En primer lugar, que la reproducción efectiva del mismo siempre va a certificarse *ex post* (y, de manera secundaria, *ex post* se descubren los dividendos de unos y otros individuos, puesto que también ahí se determina la medida de los valores), lo que privilegia fácticamente a aquellos productores que acceden al mercado en condiciones ventajosas. Esto no puede calificarse, verdaderamente, de ser el mero y limpio “juego de la competencia”: siendo la producción de carácter privado, dado pues, su carácter abstracto, se anula el eje axiomático que nos permite valorar la *legitimidad* de dichas ventajas, lo que anula el hecho de que podamos llamar al intercambio de equivalentes como algo verdaderamente “justo”. En segundo lugar, la reiteración de dicha dinámica de reproducción hace que la lógica de la competencia se convierta en *norma de producción*, lo que disminuye exponencialmente la entrada de nuevos actores en el mercado y favorece necesariamente los posibles privilegios de algunos productores. Además, dicha dinámica productiva convertida en norma siempre se conceptualiza *cósicamente*, dado que lo único que aparece es el solo intercambio de mercancías y, por tanto, *abstraída* de los *factores cualitativos* que la condicionan.

En definitiva, lo que estamos diciendo es que en la mediación a través de relaciones de competencia en –en un nivel abstracto de consideración– el intercambio de mercancías o –en un nivel de desarrollo mayor– la esfera de circulación del sistema productivo capitalista; en definitiva, en el espacio fenoménico de la economía

---

paso.

<sup>33</sup> En estas notas cf. nuestro artículo “Analogías. Apuntes sobre la performatividad del cuerpo político en Judith Butler y la Economía Política”, en *Análisis*, vol.3, no.1, (2016), págs. 81-101. Ha de reconocerse aquí que han sido los estudios de género, y en particular la teoría de la performatividad de J. Butler, la que ha permitido la conceptualización de estas notas, por muy lejano que ambos campos puedan parecer. Quisiera aprovechar la oportunidad para reconocer y agradecer aquí las notas y conversaciones a este respecto con I. Luengo y P. Sánchez.

en sentido laxo, donde tiene lugar el estricto intercambio de equivalentes se esconde I) el favorecimiento de *la invisibilización y naturalización una correlación de fuerzas, unas relaciones de poder históricamente contingentes* cuyo origen es anterior al espacio donde se produce el intercambio, II) relaciones que en la reiteración de esta dinámica productiva *determinan el conjunto de la producción y distribución de la riqueza en una sociedad determinada*, III) reiteración que, además, convierte en última instancia en un *fin en sí mismo* la reproducción expansiva de la sola dinámica económica, que IV) lo que por su propia lógica interna ha de producirse siempre de manera exponencialmente aumentada cuantitativamente. Esto último se traduce en la lapidaria frase: se trata hacer dinero para ganar *más* dinero.

Pero dejemos esta conclusión por el momento y centrémonos ahora en el papel que el dinero pueda tener en este conjunto<sup>34</sup>. Como medida de los valores y como medio de pago, el dinero es, por un lado, inseparable de la forma mercancía, y ha de ser comprendida como tal como «mercancía expulsada»; pero por otro, siendo también la corporeidad misma de la riqueza abstracta, el equivalente general socialmente determinado, representa también el fin en sí mismo de la sociedad capitalista. ¿Qué determina pues a qué y cómo se conforma su relación interna? Si bien la extensión de la cita es considerable, Kurz da respuesta a esta pregunta en *Geld ohne Wert*:

“La crítica de Marx dice implícitamente que el dinero, si bien ha de ser deducido a partir de la forma mercancía por la lógica de la exposición, no obstante, constituye realmente el verdadero presupuesto de la forma de mercancía general [...]. O, dicho de otro modo, la forma mercancía de los productos no es, en última instancia, la razón del dinero, sino que es el dinero central y su forma de aparición general como «proceso total» la razón y al mismo tiempo la expresión de la forma mercancía general de los productos. Por tanto, es imposible, degradar el dinero y al mismo tiempo [...] mantener de alguna forma el dinero. [...] La aparente contradicción argumentativa se resuelve en la autocreación histórica del capital [...], que sin embargo no ha sido ni redactado ni analizado por Marx, en el que presupuesto y resultado atraviesan un recorrido inverso al de la fática ‘marcha [Gang] en sí’. De este modo el dinero es necesariamente la ‘mercancía expulsada’ pero no como consecuencia de la transformación de un universo de la mercancía ya anteriormente existente, sino que esa expulsión constitutiva de

<sup>34</sup> Cf., en las siguientes líneas, Robert KURZ, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Horlemann, 2012. [En adelante *Geld ohne Wert*].

la mercancía dinero va a la par con la formación de la propia forma general de la mercancía, o la transformación del dinero en mercancía, como origen del capital, transforma en primera instancia los productos en general en mercancías secundarias. [...] Es la objetividad negativa de la misma sustancia social de valor que se autovaloriza la que en sí misma se desdobra en mercancía y mercancía dineraria; no una división externa en valores de mercancías y signos dinerarios o en ningún caso una disolución en cálculos subjetivos de utilidad y sus fichas. Todo aquel intento de disolver en última instancia el carácter fetichista de la forma dinero como ‘mercancía expulsada’ en un comportamiento subjetivo internamente racional es una interpretación ideológica.”<sup>35</sup>

Bien, como podemos ver en estas líneas, el dinero supone, en el proceso de constitución histórica del capital, aquel elemento que permitiría la formación de la forma mercancía, lo que, unido a nuestra argumentación anterior en torno al carácter de la mediación por relaciones de competencia, da lugar a que el dinero es aquel elemento que *permite* la legitimación e instauración de una cierta dinámica de relaciones de poder<sup>36</sup>, *reificándolas cósicamente*. Así, puede hablarse, de manera muy laxa y sencilla, de que el dinero conforma el «tablero» donde se juegan las relaciones entre los distintos actores de la economía capitalista. Para Kurz, eso sí, dicho papel del dinero sólo tiene lugar en el proceso de constitución del capital, y una vez instaurada la lógica de producción capitalista, este papel del dinero desaparece. Es aquí donde no podemos coincidir con Kurz, porque en nuestra opinión dicho papel del dinero no deja nunca de ser tal. O mejor: *la nunca resuelta o superada* relación entre dinero y mercancía *da lugar, en su repetición reiterativa, a la sedimentación de lógica específica que constituye el valor mismo, cuyo desarrollo está determinado tanto por el carácter de la mutua relación entre ambos elementos, así como por la transformación unilateral de uno de ellos*. Esto significa dos cosas muy sencillas: primeramente, que el todo no es la mera suma de las partes. En segundo lugar, que el

<sup>35</sup> *Geld ohne Wert*, págs. 211-213.

<sup>36</sup> Evidentemente, no estamos entrando aquí en el problema de la distinta naturaleza que el dinero adopta en su transformación de la naturaleza que tenía en las sociedades pre- o protocapitalistas (donde, si bien no de manera del todo clara, parecía ser más bien simple representante de relaciones de sacrificio/víctima, relacionado pues con la esfera de la religión) a la que adoptará en las sociedades capitalistas. Es lógico, tal y como también expone Kurz en *Geld ohne Wert*, que tal vez se diera una coexistencia de ambos conceptos durante su desarrollo, y que la paulatina instauración de la dinámica productiva capitalista fuera progresivamente decantando su nueva naturaleza. El lector puede ver, a este respecto, en el texto mencionado, las páginas 86-134, 206-233; otra perspectiva que puede resultar interesante es la de Christoph TÜRCKE, *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: C.H. Beck, 2015.



plano histórico y el plano lógico son inseparables y mutuamente determinantes. Tampoco implica caer en los postulados del marxismo tradicional: bajo nuestra perspectiva ésta constituye de alguna manera el reverso de la postura kurzeana. Si una privilegia la lógica, la otra la historia, sin llegar a comprender su mutua interrelación.

Así, si unificamos lo anteriormente dicho con este último apunte, tenemos que el sistema capitalista se compone *de una trama práctica de relaciones de poder* en que hay un elemento que permite la *legitimación y continuación de determinadas relaciones de poder reificadas*, pero que, por su propio modo de mediación, han de *confirmarse* y legitimarse reiteradamente, por tanto, *reproducirse* en cada momento, *a una altura mayor que la de su anterior éxito*, lo que determina así la transformación de las relaciones materiales de la sociedad en que está instaurada dicha lógica y conforma el ser de la dinámica económica efectiva.

Para ver mejor esto quizá sea pertinente volver a los dos planos del análisis del valor que antes mencionaba Kurz. Como recordamos, un primer plano del análisis es el que estudia el paso del proceso del trabajo vivo a la objetividad del valor y, el segundo, el nivel de estudio de la relación de intercambio entre dos mercancías. Con Kurz coincidimos en la determinación de la génesis histórica primigenia del capitalismo, que se da a partir de una repetición compulsiva del intercambio de mercancías<sup>37</sup>, una repetición, pues, de la lógica que pertenece al segundo nivel de estudio del valor. Coincidimos también en el hecho de que, por decirlo de algún modo, este segundo nivel *crea* o *conforma* históricamente la aparición del primero. Pero no por ello, y es aquí donde disentimos, deja de tener importancia este segundo nivel para el análisis lógico y expositivo una vez se instaura la dinámica del primer nivel, puesto que éste *es* (en sentido fuerte), consiste en ser, el reflejo en negativo, fantasmagórico, de nuestra propia praxis empírica, en un proceso de repetición reiterada. El primer nivel es primeramente resultado del segundo y su esencia consiste en ser alternativamente resultado y precondition de la propia condición de posibilidad de su reiteración. Si necesitáramos una señal fáctica de dicha aparición, una de las cosas que indica su progresiva sedimentación es sin duda el desarrollo, implementación y generalización del uso del *tiempo abstracto*.

Sea como fuere, aquí reside el secreto del carácter fetichista de la mercancía: los hombres ven sólo el resultado abstracto de su praxis competitiva, lo que destruye

---

<sup>37</sup> Cf. *Geld ohne Wert*, págs. 135-156.

cualquier consideración cualitativa sobre sus presupuestos y condiciones y las hace aparecer como “relaciones entre cosas”. Al mismo tiempo, dicho resultado abstracto es lo que les empuja a realizar cambios cualitativos en su forma de producir: así, “no lo saben, pero lo hacen”<sup>38</sup>: las relaciones de producción, relaciones sociales, se ven condicionadas por una relación cósmica, que en realidad no es sino un determinado estado reificado de determinadas relaciones de poder cuya (muy posible) violencia, en cualquiera de los casos, cuyas condiciones de existencia cualitativas han sido pasadas por alto, son consideradas como mero «trabajo pretérito». La siguiente cita de Kurz

“*Expresándose* la proyección abstracta del trabajo pretérito de una mercancía a través de la materia sensorio-natural de la otra mercancía, la imagen social fantasmal adquiere realidad sensorial y el valor abstracto, el ‘objeto de pensamiento social’, se convierte en una cosa real en el *valor de cambio*.”<sup>39</sup>

Puede y debe leerse también al revés: la “cosa real” abstracta que es el *valor de cambio* (materializada bajo su forma dineraria) provoca y favorece la expresión de la proyección abstracta del trabajo pretérito que contiene una mercancía (desligándola de toda cualidad) a través de la materia de otra mercancía (lo que conlleva, necesariamente, su abstracción también de todo rasgo cualitativo), con lo que la realidad sensorial del intercambio provoca, en la repetición de dicha dinámica, la imagen social fantasmal, reflejo de nuestra propia praxis. Además, como ya hemos marcado, no se trata meramente de que la dinámica sea un mero «camino de ida y vuelta», sino que cada cambio en cada uno de los factores que forman parte de este conjunto darán lugar a una nueva cualidad del todo económico.

Bien, dejemos aquí la explicación en abstracto, de la que esperamos se hayan entendido las líneas generales. Busquemos ahora sacar conclusiones de carácter muy general, que plantearemos muy brevemente en distintos epígrafes.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LÍNEAS Y PREGUNTAS A TENER EN CONSIDERACIÓN

Tras lo anteriormente argumentado, surgen algunas preguntas sobre la compatibilidad del enfoque kurzeano con la aproximación aquí defendida. También es posible concebir alguna nueva línea de investigación que concrete lo que aquí sólo se ha

<sup>38</sup> MEW 23, pág. 88 [trad. Pág. 90].

<sup>39</sup> “Abstrakte Arbeit und Sozialismus”, pág. 100.

presentado abstractamente. A modo de cierre de estas líneas, pasamos a mencionar brevemente unas y otras, a la espera de un trabajo más exhaustivo sobre cada uno de los puntos que mencionemos.

En primer lugar, hay que investigar si la concepción del dinero aquí defendida es compatible con la concepción kurzeana del dinero de una manera algo más concreta, y, asimismo, es necesario investigar si hay algún otro grupo de economistas y/o estudiosos de la misma que tengan un concepto análogo al aquí defendido. Por lo que respecta a la primera de las preguntas, puede adelantarse que la concepción de Kurz es completamente compatible, pero comprender las aparentes contradicciones que pudieran surgir en la lectura dependen de tener presente que Kurz la mayoría de las veces argumenta y analiza las categorías capitalistas desde la concepción de la sola lógica capitalista, entendida ésta desde un punto de vista que permite la reproducción del todo económico. Ésta es una estrategia muy efectiva, que, no obstante, ha de repensarse una vez la crisis económica se ha hecho patente como *modus vivendi* del capitalismo actual, esto es, una vez comienza a hacerse cada vez más patente empíricamente el *límite interno* del capitalismo que tanto disfrutaba poner Kurz de relieve. El motivo salta a la vista. Tal y como permite hacer ver Kurz, el dinero cumple una función esencial en la constitución histórico-genética del capitalismo. Si bien lo que aquí hemos argumentado es que la importancia del mismo no es obvia en ningún momento de su historia, sí podemos pensar que, en un momento de reproducción expansiva del capital, que dé lugar a una apariencia de relativa prosperidad económica, el dinero pueda oscurecer su complejidad y presentarse como un solo medio de pago o de información de las relaciones mercantiles. Ahora bien, una vez que, como ocurre hoy en día, el dinero, a) ya anclado al sistema del trabajo abstracto y por tanto ligado a la reproducción total del capital, b) desligado del patrón oro y c) cuyo flujo en el sistema económico no está totalmente respaldado materialmente, (se trata, pues, de *dinero ficticio*), a través del juego relativamente anónimo de las relaciones mercantiles, sino en su mayoría d) por la sola autoridad de los bancos centrales que realizan estas operaciones de lo que podríamos denominar como “creación de dinero”<sup>40</sup>, ¿acaso no hay que repensar su papel? ¿No se daría acaso, una situación análoga a la que Kurz analiza en la constitución histórica de *El Capital*?

<sup>40</sup>Para una mayor comprensión del fenómeno de la “creación de dinero” cf. Christoph TÜRCKE, op. Cit., págs. 315-325, así como Ernst LOHOFF y Norbert TRENKLE, *Die große Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursache der Krise sind.* Münster: Unrast Verlag 2013 [2ª Ed.], págs. 110-156.

Por lo que respecta a economistas cuyos trabajos podrían tener concepciones análogas y compatibles con la posición aquí defendida, es menester investigar las posibles conexiones entre una visión tal y las posiciones defendidas por los llamados “Economistas Heterodoxos” y su concepción económica del *No Equilibrio*. Dicho grupo, entre cuyas figuras podemos destacar la de Alan Freeman, tienen un particular interés por defender una concepción pluralista de los factores valorativos que han de tenerse en consideración para realizar un análisis económico y entre sus intereses se encuentra el análisis de las diferencias entre las teorías del valor de Marx y Ricardo. Esta última línea de investigación es precisamente la que aquí nos interesa, dado que la distinción fundamental entre ambas (y que normalmente se entiende erróneamente, o se pasa por alto) surge “del hecho de que, para Ricardo, el valor está determinado por el trabajo necesario para producir una mercancía como un *valor de uso*, mientras que para Marx el valor está determinado por el trabajo necesario para producir la mercancía como *capital*”<sup>41</sup>. No podemos entrar aquí en lo de que esta afirmación se sigue, pero ésta tiene consecuencias para una concepción del dinero distinta, que va a tener que pensarse como inherentemente contradictoria –cercana, por tanto, al juego de relaciones de fuerzas que hemos expuesto líneas más arriba– así como para una comprensión muy diferente de la transformación de los valores en precios que acercan las tesis kurzeanas al análisis económico empírico<sup>42</sup>.

En segundo lugar, si bien es algo que ya se ha mencionado de algún modo más arriba, habría que comprobar cómo se traduce nuestra argumentación en torno al dinero, que se ha mantenido en un plano de abstracción sumamente elevado, en un análisis del capitalismo que lo tome en consideración en un estadio de desarrollo que haya permitido la extensión de la lógica de sus categorías internas. Si bien tal trabajo está pendiente, las contradicciones entre masa de mercancías y masa de valor –categorías que sólo aparecen al tener en cuenta la totalidad del desarrollo de la lógica capitalista– que Kurz discute en algunos fragmentos de *Geld ohne*

<sup>41</sup> Adolfo RODRÍGUEZ HERRERA, “Money, the postulates of invariance and the transformation of Marx into Ricardo”, pág. 106, subrayado nuestro. En Guglielmo CARCHEDI, Alan FREEMAN (Eds.), *Marx and Non-Equilibrium Economics*. Aldershot, Brookfield: Edward Elgar Publishing Company, 1995. [En adelante *Marx and Non-Equilibrium Economics*].

<sup>42</sup> A este respecto, véase *Marx and Non-Equilibrium Economics*, particularmente págs. 105-135, así como Alan FREEMAN, “Towards an assertive pluralist code of conduct for economists” Conferencia realizada en 2011 para la asociación de Economistas Heterodoxos en la Nottingham Trent University del 7 al 10 de Julio de 2011. Disponible en [[https://www4.ntu.ac.uk/nbs/document\\_uploads/109032.pdf](https://www4.ntu.ac.uk/nbs/document_uploads/109032.pdf)] [Consulta: 05/09/2016].

Wert<sup>43</sup> nos permiten ser optimistas con respecto a su posible implementación.

En tercer lugar, es necesario especificar y argumentar más ampliamente en qué medida nuestra postura no significa una recaída en los postulados del marxismo tradicional o posturas como la de Michael Heinrich, que si bien contemporáneo, defiende que la forma mercancía se crea también en la esfera de la circulación, confundiendo completamente los conceptos de sustancia y medida del valor. A pesar del trabajo que resta, lo que acabamos de mencionar es el núcleo explicativo sobre el que se fundamentarían dichos estudios, por lo que argumentativamente quizá no reste demasiado que hacer. Otro punto perteneciente a este nivel de problemas sí que puede resultar más interesante para la continuación de la teoría de la escisión del valor: la puesta en claro de las relaciones de poder que conforman la paulatina sedimentación del reflejo social que es el “valor”. Una vez que nos hemos librado de que el “valor” sea conceptualizado en términos voluntaristas, donde éste es una *inmediata* suma simple de relaciones jurídicas y de poder de carácter consciente; y, salvando su distinción cualitativa, hemos identificado su núcleo como una progresiva, sedimentada y legitimada trama de relaciones de fuerzas reificadas, cuya propia dinámica le otorga un carácter necesariamente fetichista, podríamos pasar a especificar algunos de los factores concretos que posibilitaron su emergencia, sin caer en reduccionismos de uno u otro lado.

Por último, y valga esto como conclusión general del texto, lo que aquí hemos intentado demostrar es, sencillamente, que no podemos olvidar que la historia del «sujeto automático» del Capital, a pesar de su carácter crecientemente autónomo, anónimo, involuntario... no deja de ser la historia de la dominación de unos hombres sobre *otrxs*, en este caso, y como bien apunta Kurz, la dominación del hombre blanco, occidental, heterosexual, rico, funcional, etc. Afirmar tal cosa no es meramente poner de manifiesto cuál es el sujeto al que, por circunstancias históricas contingentes, le ha tocado estar al frente de dicha dinámica civilizatoria, sino que, como hemos intentado hacer ver aquí, exige poner de manifiesto que la lógica abstracta de dicha dinámica está *necesariamente transida de historia*, por lo que un análisis estrictamente lógico es insuficiente: la perspectiva ha de ser necesariamente *interseccional* en lo que respecta a los ejes del poder y atenta a múltiples planos (jurídico-legal, institucional, social, etc.) por lo que respecta a los sujetos sobre los que se ejerce el poder.

Esta conclusión, nos lleva, además, a una nueva perspectiva desde la que estu-

---

<sup>43</sup> Cf. *Geld ohne Wert*, págs. 214-221.

diar el capitalismo y preguntarnos por su límite interno. Y es que, si historia y lógica se encuentran inextricablemente implicadas la una a la otra, la constatación de un *límite interno* a la posibilidad de la reproducción sin fricciones del capital se convierte necesariamente en una incógnita, una pregunta. Pues bien, dejando a un lado los argumentos estrictamente lógicos, dicho límite interno habrá de comprenderse también como *una crisis civilizatoria*, donde han de tenerse en cuenta todos los factores posibles: internos a la lógica del capital (la expansión extensiva del capital ha finalizado sus posibilidades de crecimiento, mientras que la intensiva deja cada vez un margen más estrecho de beneficio), externos a la misma (la sola lógica del beneficio, bajo la que se esconde la contradicción entre riqueza material y abstracta, ha dado ya suficientes muestras de estar rebasando los límites necesarios para la conservación cíclica y ajustada a ritmo de nuestro entorno natural), y referentes a los distintos actores sociales en la dinámica económica (no sólo la creciente expulsión de individuos la zona de las llamadas «clases medias» a situaciones de pobreza en países macroeconómicamente poderosos desde hace más de 30 años; sino también la incidencia en los flujos migratorios, el carácter interseccional del poder, que impide un análisis en términos de mera “clase” –¿dónde encontrar su poder cohesionador?– o “trabajador” –a pesar de que en términos capitalistas *sensu stricto* todo trabajo asalariado es inherente a la mercantilización de la fuerza mercancia y por tanto necesariamente ínsita a la dinámica capitalista, ¿qué hacer con los trabajos de cuidados, tradicionalmente femeneizados e impagados?–, o el carácter contradictorio de nuestros propios sistemas institucionales –¿cómo pensar las contradicciones entre los distintos sistemas de legislación, nacionales y transnacionales, a que un país se encuentra sometido, y cómo se relacionan con su sistema de gobierno?–).

Sólo desde esta compleja perspectiva, creemos que es posible volver a intentar repensar la incidencia que las acciones inmanentes a la lógica del capitalismo pueden tener en una posible transformación del mismo, y su capacidad para llegar a conceptualizar alternativas al mismo. Desde luego, de manera humilde, quizá con la sola pretensión de mejorar parcialmente la situación actual, sin caer en los ya pretéritos y muy denostados determinismos históricos. Con la esperanza (nunca confesada, siempre inapresable) de que la reiteración de dichas transformaciones parciales pudieran en algún momento alcanzar un horizonte de emancipación. Kurz, así, se convierte en una herramienta teórica que señala certeramente las direcciones en la que avanzar, al tiempo que una de sus posibles lecturas nos indica

que algunos de ellas son calles de dirección única. La potencia de su pensamiento nos permite no obstante avanzar un análisis del presente que nos permite fantasear con las posibilidades de transformación que sólo un horizonte de cierta indeterminación es capaz de ofrecer.

# OBSERVACIONES SOBRE LA CRÍTICA DE HABERMAS A MARX

*Observations on Habermas's critique of Marx*

**ALDO RABIELA BERETTA\***

[a.rabiela@gmail.com](mailto:a.rabiela@gmail.com)

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2017

## RESUMEN

En este artículo ofrezco una reconstrucción de los argumentos centrales de la crítica que elabora Jürgen Habermas a Karl Marx, con el objetivo de reabrir el debate sobre sus implicaciones al interior de la teoría crítica. Para ello destaco lo que considero son las dos variantes argumentativas que Habermas desarrolló sobre el tema. Por un lado, investigo la variante elaborada en la etapa de 1964 a 1968 presente en *Conocimiento e interés*, basada principalmente en una crítica del concepto de trabajo en Marx. Por otro lado, estudio la variante elaborada en la obra principal de Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, basada en una crítica de la teoría del valor de Marx. Por último, muestro las limitaciones en la interpretación habermasiana de Marx, así como las insuficiencias que su propuesta conlleva para comprender críticamente al capitalismo.

*Palabras clave:* Habermas, Marx, crítica, capitalismo, trabajo, teoría del valor.

## ABSTRACT

This article presents a reconstruction of the argument that circumscribes the critique of Jürgen Habermas to Karl Marx. Therefore, two argumentative perspectives developed by Habermas are highlighted. On the one hand, I investigate the perspective elaborated between 1964-1968 present in *Knowledge and Human Interests*, which is mainly based on a critique of Marx's concept of labour. On the other hand, I analyze the perspective elaborated in Habermas's main work, *Theory of Communicative Action*, based on a critique of Marx's theory of value. Finally, I outline the limitations in Habermas's interpretation of Marx, as well as the shortcomings that his proposal entails regarding the critique of capitalism.

*Key words:* Habermas, Marx, critique, capitalism, labour, theory of value.

---

\* Alice Salomon Hochschule y Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika (Berlin).



Solo en las huellas de la destrucción históricamente preservadas,  
que el sistema económico capitalista autonomizado deja tras de sí,  
en un mundo de la vida sometido a sus imperativos,  
revela el capital su secreto.<sup>1</sup>

## 1 INTRODUCCIÓN

En este artículo reconstruyo la crítica que Jürgen Habermas realizó a la argumentación teórica de Karl Marx, con el propósito de mostrar las limitaciones interpretativas de sus argumentos y debatir la posición de Habermas que, en gran medida, sigue siendo asumida como correcta al interior de la teoría crítica. Para ello, tomo como fuentes las críticas explícitas elaboradas por Habermas en dos obras que representan etapas distintas dentro de su pensamiento. Por un lado, recupero la crítica que aparece en *Conocimiento e interés*, y por otro lado recupero la crítica que desarrolla en *Teoría de la acción comunicativa*. La decisión de apoyarme en estas obras se basa en que –a mi juicio– en ellas aparece la versión más acabada de las dos variantes críticas que Habermas dirige a Marx. La primera variante crítica que Marx, al basarse en el concepto de trabajo para comprender la reproducción social, redujo la actividad humana a un plano instrumental. La segunda variante crítica que Marx, a partir de la teoría del valor, introduce un reduccionismo económico en la integración sistémica del mundo de la vida.

En el debate contemporáneo existen algunas revisiones de la crítica de Habermas a Marx. Sin embargo, dos trabajos en particular son antecedentes directos de mi propio esfuerzo. Se trata de *J. Habermas, teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas* de José Antonio Zamora y *Habermas's Critique of Marx* de Moishe Postone<sup>2</sup>. La influencia de estos textos en mi reconstrucción consiste en que ambos han abordado las dos variantes críticas mencionadas, desde una argumentación inserta en la tradición de la teoría crítica. En cierto modo, este ensayo es un intento por continuar con la reflexión que ambos autores han abierto. Como observaremos a lo largo del texto, en la primera variante crítica suscribo el argumento de

<sup>1</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, pág. 497.

<sup>2</sup> Cfr. Moishe POSTONE, *Time, Labor and Social Domination*. 1ª ed. New York: Cambridge University Press, 1993, págs. 226-260 y José A. ZAMORA, *J. Habermas, teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas*. En: *Balance del Proyecto de Investigación Filosofía después del Holocausto III: justicia y memoria*. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007. [acceso 23 julio 2014] <http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/zamora2.pdf>

Postone sobre la distancia que hay entre la noción de trabajo que emplea Habermas en su crítica y el concepto dual de trabajo que Marx revela en el capitalismo<sup>3</sup>. Al mismo tiempo, articulo este argumento con la explicación de Zamora sobre cómo la distinción habermasiana entre trabajo e interacción rehabilita la separación analítica que efectuó la economía clásica entre la esfera de la producción y la circulación, y de este modo pasa por alto el argumento crítico de Marx<sup>4</sup>. En cuanto a la segunda variante crítica, suscribo la perspectiva que Zamora ha sugerido respecto a que Habermas tiene que apoyarse en la argumentación de Marx para explicar el fenómeno de la colonización del mundo de la vida<sup>5</sup>. Pero que el tipo de separación funcional entre sistema y mundo de la vida que Habermas realiza le impide identificar la forma de estructuración histórica del mundo de la vida asociada con el capitalismo<sup>6</sup>.

En esta misma línea de argumentación, pretendo demostrar que la crítica de Habermas hacia Marx, por un lado, a) adolece de un error interpretativo respecto a la noción de trabajo empleada por Marx y, por otro lado, b) interpreta equivocadamente la teoría del valor de Marx como una explicación general sobre la dinámica social, en lugar de comprenderla como una crítica que revela el dinamismo de articulación social propio del capitalismo. Adicionalmente intento hacer ver porqué volver a los argumentos principales que permitieron a Habermas criticar a Marx, es una tarea necesaria si deseamos actualizar la crítica a la modernidad capitalista desde el interior de la tradición frankfurtiana.

Para realizar lo anterior, divido este ensayo en dos apartados. En el primero abordo la interpretación que Habermas desarrolla sobre el concepto de trabajo en Marx como síntesis material y analizo la interpretación del concepto de trabajo como actividad de autoproducción instrumental de la especie humana, a partir de la crítica que aparece en la primera sección de *Conocimiento e interés*. En el segundo apartado investigo la crítica que aparece en la obra fundamental de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Específicamente estudio los elementos de lo que Habermas llama la tesis de la colonización interna, con el objeto de reconstruir su crítica dirigida a la teoría del valor de Marx. Intento así mismo demostrar porqué la tesis sobre la colonización del mundo de la vida, en gran medida, es una reformulación de la teoría del valor. Por último, -a modo de conclusión general- seña-

<sup>3</sup> Cfr. Moishe POSTONE, op. cit., pág. 230.

<sup>4</sup> Cfr. José A. ZAMORA, op. cit., pág. 34.

<sup>5</sup> Ibid., pág. 22.

<sup>6</sup> Ibid., pág. 37.

lo los problemas de interpretación que conlleva la crítica de Habermas a Marx, así como las limitaciones que de ella se derivan para el análisis crítico del capitalismo.

## 2 EL CONCEPTO DE TRABAJO EN MARX COMO SÍNTESIS Y AUTO-PRODUCCIÓN MATERIAL

En los capítulos segundo y tercero de la primera parte de su obra *Conocimiento e interés*, dedicada a la crisis de la crítica del conocimiento, Habermas aborda la noción de trabajo social en Marx con el propósito de investigar sus alcances en tanto teoría crítica y teoría del conocimiento<sup>7</sup>. La relevancia de este análisis estriba en que nos permite conocer la interpretación que entre 1964 y 1968 Habermas realiza sobre el concepto de trabajo en Marx. En el segundo capítulo de la primera parte titulado *Metacrítica de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social*, Habermas inicia su argumentación a partir de una referencia a un pasaje de la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general* que aparece como último apartado del tercer manuscrito en los *Manuscritos de 1844*<sup>8</sup>. En estos pasajes que Habermas refiere, Marx critica los parágrafos § 245-247<sup>9</sup> de la introducción a la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel dedicada a la filosofía de la naturaleza, que abordan los modos de considerar la naturaleza y el concepto de naturaleza; así como los parágrafos § 381-384 de la introducción a la tercera parte dedicada a la filosofía del espíritu, que tratan sobre el concepto de espíritu<sup>10</sup>.

Por medio de estos pasajes Habermas sostiene que para Marx a diferencia de Hegel:

“[...] la naturaleza es el absoluto primero frente al espíritu; la naturaleza no puede ser concebida como lo otro del espíritu, la cual está en su otro al mismo tiempo que en sí misma. Pues si la naturaleza fuera espíritu en condición de completa enajenación, tendría su esencia y su vida, como espíritu inmóvil, no en sí misma sino fuera de sí.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, págs. 36-87.

<sup>8</sup> Karl MARX, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Vol. I/2: *Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Zur Judenfrage, Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Edición de Heyden Günter und Inge Taubert. 1ª ed. Berlin: Dietz Verlag, 1982, págs. 300ss.

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*. Vol. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Edición de Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas. 3ª ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, págs. 235-237.

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 381-383.

<sup>11</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pág. 36.

En esta línea, la naturaleza es concebida como una alteridad primordial indisoluble en referencia al espíritu. Desde ella se forma un tipo de relación que mantiene la diferencia entre los momentos, sin reducir la forma de uno a la del otro. No obstante, Habermas indica, apoyado en la primera tesis sobre Feuerbach<sup>12</sup>, que la perspectiva materialista que Marx pretende contraponer a la posición de Hegel retoma del propio idealismo el aspecto activo del conocimiento. Por ello, la naturaleza no es concebida como algo meramente dado, sino que para Marx la naturaleza, a pesar de su primordialidad, contiene un aspecto producido por la actividad humana.

El cuerpo de la primera tesis sobre Feuerbach expresa la crítica al materialismo tradicional, justamente por haber perdido de vista el aspecto subjetivo de la materialidad, y con ello haber relegado el carácter constituyente de la actividad humana. Así mismo, revela dos aspectos de la actividad humana, el aspecto trascendental en tanto mediación, y el aspecto material en tanto que la mediación se realiza a través de una actividad circunscrita a condiciones determinadas. Por ello, Habermas afirma que “[l]a actividad objetiva es concebida por Marx, por una parte, como capacidad trascendental, a la que le corresponde la construcción de un mundo en el que bajo las condiciones de objetividad se realizan objetos posibles. Por otra parte, ve Marx esta capacidad trascendental fundada en los procesos reales del trabajo”<sup>13</sup>. Esta afirmación desplaza el papel de la conciencia como fundamento de la constitución del mundo, y coloca en su lugar el proceso de reproducción material del ser humano. Dicho proceso de reproducción, considera Habermas, es llevado a cabo por la especie humana en un enfrentamiento recurrente con su entorno. Desde esta perspectiva la especie humana reemplaza la trascendentalidad de la conciencia y se presenta como un proceso de realización universal a lo largo de la historia de su reproducción, pero al mismo tiempo inscrito en un tipo particular de actividad, el trabajo.

En consecuencia, se introduce a lo que el autor considera que es el concepto de trabajo en Marx desde un pasaje de capítulo primero del libro primero de *El capital*<sup>14</sup>. Allí Habermas señala que “Marx llama al trabajo una ‘condición de la existencia humana independiente de todas las formaciones sociales, eterna necesidad natural de mediar el metabolismo entre el humano y la naturaleza; es decir de mediar

<sup>12</sup> Cfr. Karl MARX, *Marx und Engels Werke (MEW)*. Vol. 3: *Thesen über Feuerbach*. Edición de Ludwig Arnold. 3ª ed. Berlin: Dietz Verlag, 1978, pág. 5.

<sup>13</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 38.

<sup>14</sup> Karl MARX, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Vol. II/8: *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1883*. Edición de Rolf Hecker und Eike Kopf. 3ª ed. Berlin: Dietz Verlag, 1989, pág. 74

la vida humana”<sup>15</sup>. Para completar lo que Habermas considera es el concepto de trabajo de Marx, presenta otro pasaje, ahora del capítulo quinto del libro primero donde se indica que:

“El trabajo es al principio un proceso entre humano y naturaleza, un proceso en que el humano media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza a través de su propia actividad. El humano enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos, y piernas, cabeza y manos, para apropiarse de la materia natural en una forma aprovechable para su propia vida.”<sup>16</sup>

Desde la perspectiva de la primera tesis sobre Feuerbach, Habermas señala que el trabajo tiene un carácter gnoseológico, así como antropológico, porque el carácter material del metabolismo humano reproduce las condiciones para su existencia, al mismo tiempo que crea las condiciones para la comprensión del mundo. Desde este argumento que depende de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* y de los pasajes referidos de *El capital*, Habermas avanzará un paso más en su interpretación del concepto de trabajo en Marx e indicará que el trabajo inserto en circunstancias determinadas, combina su aspecto trascendental constituyente del mundo y su aspecto material de metabolismo. “El trabajo es como proceso natural más que un mero proceso natural, él regula el metabolismo y constituye un mundo”<sup>17</sup>. Y posteriormente presenta nuevamente un pasaje de la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*<sup>18</sup> con el propósito de sostener que el trabajo implícitamente contiene un carácter de síntesis.

Dicho carácter de síntesis material constitutiva del mundo y de la especie humana se apoya nuevamente en un pasaje del capítulo quinto del primer libro de *El capital* donde Marx indica que –inicialmente– el proceso de trabajo puede ser considerado con independencia de la forma social determinada<sup>19</sup>. Sin embargo, Habermas advierte de los equívocos que puede implicar la interpretación del concepto de trabajo como síntesis independiente de las formas sociales, e indica que se debe de evitar caer en un malentendido lógico-trascendental que confunda la independen-

<sup>15</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 39.

<sup>16</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. II/8: *Das Kapital*, pág. 192. En: Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pág. 39.

<sup>17</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 39-40.

<sup>18</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. I/2: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pág. 407

<sup>19</sup> Cfr. Karl MARX, MEGA. Vol. II/8: *Das Kapital*, pág. 192.

cia de la síntesis con la idea de “un fundamento para la construcción de estructuras invariantes de sentido de los posibles mundos sociales de la vida”<sup>20</sup>.

Es de interés hacer notar, por un lado, que la interpretación del trabajo como síntesis independiente de la forma social determinada, se apoya en un pasaje donde Marx se refiere al proceso de producción de valores de uso, y sólo en esa distinción metodológica respecto a lo que posteriormente será la articulación con el proceso de producción de valores de cambio, es posible considerar analíticamente su independencia de la forma social determinada. Por otro lado, la interpretación del trabajo como síntesis es un intento de reformulación que Habermas se propondrá construir a partir de la explicación del proceso que Marx señala se establece entre seres humanos y la naturaleza. Pero “[e]sta síntesis no ha sido conceptualizada por Marx, (pues) le parecería más o menos vaga. [...] Por lo menos, podemos extrapolar partiendo de alusiones, para ver cómo el trabajo social, en cuanto síntesis del humano con la naturaleza puede ser pensado”<sup>21</sup>.

En el esfuerzo por explicar la interpretación del trabajo como síntesis, Habermas argumenta que el primer aspecto a considerar es que la síntesis que realiza el trabajo es diferente a la síntesis propuesta por Kant, Fichte y Hegel. Pues “no es la ejecución de una conciencia trascendental, ni el ponerse de un yo absoluto, ni tampoco el movimiento de un espíritu absoluto, sino la ejecución igualmente empírica y trascendental de un sujeto de la especie humana que se produce históricamente”<sup>22</sup>. El aspecto particular de esta síntesis es que contiene un carácter trascendental en la forma en que la especie humana se realiza al constituir el mundo, mientras que contiene un carácter material en las condiciones de esa realización determinado por las características del metabolismo, por ello se trata de una síntesis material.

El segundo aspecto que Habermas presenta es que la síntesis material no es una síntesis absoluta, debido a que sus elementos no pierden su carácter de alteridad en la relación que los vincula. Pues la categoría de naturaleza no es concebida como derivación del sujeto, sino que el sujeto es pensado como otra naturaleza. Por ello la unidad práctica que produce el sujeto no puede eliminar la alteridad que está fácticamente inscrita en su materialidad, sólo modificarla<sup>23</sup>. Mientras que, por otro lado, la naturaleza que participa de cierta objetividad producida mantiene

<sup>20</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 41.

<sup>21</sup> Ibid., págs. 42-43.

<sup>22</sup> Ibid., pág. 43.

<sup>23</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, págs. 44-45.

“[...] independencia y exterioridad frente al sujeto que dispone de ella”<sup>24</sup>, no es algo idéntico a su otro.

El tercer aspecto es que el trabajo como síntesis material conserva un paralelismo con Kant, debido a que igual que en la apercepción originaria se conserva la diferencia entre materia y forma, pero “[...] la unidad de la objetividad de los objetos posibles no se forma en la conciencia trascendental, sino en el ámbito funcional de la acción instrumental [...]”<sup>25</sup>. Para apoyar este aspecto de la síntesis, Habermas cita una afirmación de Marx –que aparece en el contexto de la explicación sobre el valor de uso en el primer capítulo del libro primero de *El capital*– acerca de que en el proceso de producción el humano sólo puede transformar la forma de la materia<sup>26</sup>. Y la complementa con otra frase de los *Grundrisse* –que se encuentra en el apartado sobre *Las formas que preceden a la producción capitalista*<sup>27</sup>– donde Marx señala que las condiciones originarias de la producción están subordinadas a una finalidad establecida por el sujeto. Porque “[...] por un lado aparece como apropiación de los objetos a través del sujeto, por el otro aparece igualmente como formación, subordinación de los objetos bajo un fin subjetivo; transformación de estos mismos en resultados y recipientes de la actividad subjetiva”<sup>28</sup>. A partir de ello, Habermas hace una comparación entre el proceso cognitivo desde Kant y el proceso de trabajo, para señalar que la síntesis material contiene de igual manera una constante en la relación del ser humano y la naturaleza conformada por los requerimientos funcionales de la acción instrumental. Estos requerimientos de la acción instrumental a pesar de tener un origen empírico en el proceso de conformación de la especie humana, según Habermas unen nuestro conocimiento de la naturaleza que es trascendentalmente necesario, con intereses de disposición técnica de los procesos naturales<sup>29</sup>.

A partir de estos aspectos de la síntesis material, Habermas prosigue en la idea del carácter instrumental que la orienta, desde la explicación acerca del proceso de objetivación que adquiere la forma de la síntesis en las fuerzas productivas, en

<sup>24</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 46.

<sup>25</sup> Ibid., págs. 47-48.

<sup>26</sup> Cfr. Karl MARX, MEGA. Vol. II/8: *Das Kapital*, pág. 74.

<sup>27</sup> El argumento que presenta Marx en este pasaje sobre las condiciones originarias de la producción sostiene que la unidad del ser humano y la naturaleza no es lo que requiere de investigación, tanto como la separación de dicha unidad manifestada plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y el capital.

<sup>28</sup> Karl MARX, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Vol. II/1: *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Edición de Niklas Krauth, Regina Roth, Kenji Mori und Gerald Neumann. 1ª ed. Berlin: Akademie Verlag, 2006, pág. 393.

<sup>29</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 49.

tanto conocimiento y capacidad de control técnico del entorno. Pues para él “el nivel de desarrollo fáctico de las fuerzas productivas define los grados en los que cada generación tiene que establecer de nuevo la unidad de sujeto y objeto”<sup>30</sup>. Apoyado en pasajes de *La ideología alemana* afirma que la objetividad de la síntesis material es determinada por el estado de las fuerzas productivas. Con ello añade que además de que la síntesis material está subordinada a requerimientos funcionales debido a que es conducida por el trabajo, su figura objetivada está en las fuerzas productivas, por lo que la síntesis material se circunscribe, en su punto de partida, al estado en que dichas fuerzas productivas se encuentran, y desde ello se modifica su forma. Por ende, lo que tenemos es que para Habermas la síntesis material se inserta exclusivamente en un proceso de entrega y transformación de las fuerzas productivas a cargo de cada generación. Una vez señalado lo anterior, argumenta que la síntesis material tiene por objeto -para Marx- explicar la historia de la especie humana.

Este argumento continúa en la perspectiva de *La ideología alemana*, particularmente referido al pasaje donde se indica que en la historia observamos un resultado material, una figura determinada de la relación entre la naturaleza y los seres humanos, que se entrega a cada generación y conforma sus condiciones de vida, al tiempo que se torna punto de partida para la elaboración de su propia figura. La interpretación de Habermas subraya de manera implícita la afirmación de Marx acerca de que “cada generación transfiere a la que sigue una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias”<sup>31</sup>, pero enfatiza que el elemento determinado que se transfiere es el estado de desarrollo alcanzado de las fuerzas productivas, y deja de lado el elemento que se refiere a la transmisión de una forma de relación entre los seres humanos. Pues afirma que el problema de una síntesis material a través del trabajo, como la que observa en Marx, implica una “[...] reducción del acto de auto-producción de la especie humana al trabajo”<sup>32</sup>.

A pesar de que reconoce que Marx no elimina la interacción mediada simbólicamente, Habermas considera que ésta no forma parte del sistema filosófico de Marx, y por ende observa una desproporción entre lo que él llama acción instrumental e interacción simbólica. En este sentido, señala, que Marx “[...] concibe conjuntamente la historia de la especie humana bajo las categorías de actividad material y superación crítica de ideologías; de acción instrumental y de práctica

<sup>30</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 50.

<sup>31</sup> Karl MARX, Friederich ENGELS, MEW. Vol. 3: *Die deutsche Ideologie*. Edición de Ludwig Arnold. 3ª ed. Berlin: Dietz Verlag, 1978, pág. 40.

<sup>32</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pág. 58.



transformadora; de trabajo y reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el restringido concepto de la auto-constitución de la especie humana sólo a través del trabajo”<sup>33</sup>.

Ahora bien, en el capítulo tercero que lleva por título *La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad*, Habermas retoma su crítica a la auto-producción de la especie. Sin embargo, el nuevo argumento que presenta se basa en la idea de que Marx establece dos variantes para comprender el proceso de auto-producción. Habermas, desarrolla esta idea a partir de interpretar que la noción de trabajo como proceso de auto-producción en unas ocasiones incluye aspectos tanto de carácter instrumental como de carácter normativo, y en otras el carácter del trabajo es meramente instrumental.

Para defender su interpretación sobre el carácter meramente instrumental del proceso de síntesis material, Habermas presenta una vez más un pasaje del apartado sobre la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general* donde Marx afirma que el valor de la *Fenomenología del espíritu* consiste en haber identificado la capacidad de auto-producción del ser humano por medio de un proceso de producción, alienación y superación de la alienación a través del trabajo<sup>34</sup>. Con ello, considera Habermas que Marx logra superar los problemas relativos a la filosofía de la identidad presupuestos en la posición hegeliana y establecer una perspectiva materialista, pero implícitamente reduce el proceso reflexivo asociado a la auto-producción de la especie humana a un procedimiento subordinado a una finalidad técnica.

Esto es debido a que “[...] ‘la superación como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización’, la identifica Marx con una apropiación de las fuerzas esenciales exteriorizadas en la transformación de la materia. Marx reduce el proceso de la reflexión al nivel de la acción instrumental”<sup>35</sup>. Según Habermas, Marx convierte el proceso de reflexión en un proceso instrumental que se desarrolla entre la producción de objetos por medio del trabajo y la apropiación de la capacidad productiva objetivada. Como consecuencia, dentro de este proceso la apropiación pierde el carácter reflexivo que permite al ser humano comprender su actividad y comprenderse a sí mismo.

En este sentido, Habermas avanza en su argumentación con un pasaje del apartado “Propiedad privada y comunismo” del tercer manuscrito donde Marx afirma que “[l]a industria es la relación histórica real de la naturaleza (y, por ello, de la

<sup>33</sup> Ibid., pág. 59.

<sup>34</sup> Cfr. Karl MARX, MEGA.Vol. I/2: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pág. 404.

<sup>35</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pág. 61.

Ciencia natural) con el humano”<sup>36</sup>, y lo vincula con una referencia al prólogo de la segunda edición del libro primero de *El capital* donde Marx, –en el contexto de mostrar las contradicciones en la comprensión acerca del método de *El capital*–, cita un comentario aparecido en una revista de San Petersburgo donde se señala que “Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los humanos, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones”<sup>37</sup>. Habermas argumenta que Marx aprueba esta caracterización de su método, apoyado en la afirmación de Marx al término de la cita de dicho pasaje, donde indica que “al describir lo que llama mi verdadero método de una manera tan apropiada, y tan benévola en lo que respecta a mi empleo personal del mismo, ¿qué otra cosa ha descrito sino el método dialéctico?”<sup>38</sup>. Y apoyado en esta afirmación claramente irónica de Marx, Habermas deriva una interpretación que presenta una equivalencia entre ciencia económica, ciencia de la naturaleza y reproducción social por medio del conocimiento de las leyes económico-naturales, que deja de lado el proceso de auto-reflexión. Así pues, esta exclusión de la auto-reflexión sería una prueba adicional de que la síntesis material conducida por el trabajo está restringida a una perspectiva instrumental, ahora desde el tipo de conocimiento que conlleva.

Lo que observamos, es que la interpretación del trabajo como la síntesis material ahora incluye una consideración adicional al identificarla con un conocimiento limitado al análisis, comprensión y explicación de leyes, porque permite sostener la interpretación del concepto de trabajo como una acción instrumental, y a su vez fortalece el argumento de que la síntesis que el trabajo realiza y su conocimiento asociado se inscriben en su forma objetivada, esto es, en las fuerzas productivas. De este modo Habermas asume que el proceso de auto-producción de la especie se desarrolla bajo el imperativo de leyes propias de la naturaleza que se conocen en el proceso de metabolismo, y dicho conocimiento se transforma en fuerza productiva entendida como recurso técnico que contribuye al desarrollo del ciclo instrumental producción-conocimiento-apropiación.

Después de lo anterior, Habermas nos presenta la otra variante argumentativa que descubre en un pasaje de los *Grundrisse* ubicado en el apartado *Acumulación*

<sup>36</sup> Cfr. Karl MARX, MEGA. Vol. I/2: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pág. 403.

<sup>37</sup> Cfr. Karl MARX, MEGA. Vol. II/8: *Das Kapital*, pág. 53.

<sup>38</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. II/8: *Das Kapital*, págs. 54-55.

*originaria del capital*<sup>39</sup> donde el proceso de trabajo no sólo se considera como un metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, sino que se inserta en relaciones sociales específicas. Así el proceso de trabajo interpretado como síntesis se desarrolla al interior de un doble carácter material, por un lado, el carácter natural de la materialidad y por otro el carácter social de la materialidad.

“De acuerdo a esta otra versión, la auto-constitución de la especie no se realiza sólo en el contexto de la acción instrumental del humano frente a la naturaleza, sino al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de fuerza que fijan las interacciones de los humanos entre sí.”<sup>40</sup>

Estas relaciones de fuerza se explican desde el carácter cooperativo del proceso de reproducción social inserto en el ámbito de una relación de fuerzas sociales, que dan una forma específica al modo de producción sancionada legalmente.

Posteriormente al identificar en breves líneas esta otra variante, Habermas indica que la presencia de ambas versiones

“[...] hacen visible una indecisión que está fundamentada en el punto de partida teórico mismo. Marx hace uso, para el análisis del desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad, de un concepto de sistema de trabajo social que contiene más elementos de los que se declaran en el concepto de especie humana que se auto-produce.”<sup>41</sup>

En esta línea de argumentación, para Habermas, Marx concibe en el plano de las categorías a la auto-constitución de la especie por medio del trabajo como proceso de producción y, en consecuencia, la historia de la naturaleza está mediada por la acción instrumental. Pero en el plano de sus investigaciones materiales, por el contrario, cuenta con una idea de práctica social que incluye trabajo e interacción, y la historia de la naturaleza está mediada por acción instrumental y la organización normativa de sus relaciones<sup>42</sup>.

Frente a estas variantes, Habermas considera que la perspectiva de las investigaciones materiales que presentan una práctica social que incluye trabajo e interacción, contiene implícitamente la noción de un proceso de formación que se desarrolla a través de la interacción a la par del proceso productivo-instrumental<sup>43</sup>. Es decir, que la idea de práctica social contiene dos procesos que Marx no fue capaz

<sup>39</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. II/1: *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 378.

<sup>40</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 70.

<sup>41</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pág. 71.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, págs. 71-72.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 75.

de distinguir entre sí, y que no son coincidentes en el ámbito de actividad, ni pertenecen al mismo marco interpretativo, sin embargo, considera que fueron reducidos por Marx al ámbito de la producción. Como ha indicado Zamora, “[...] a los ojos de Habermas sólo una irreductibilidad fundamentada analíticamente de trabajo e interacción puede proteger contra la ideología tecnocrática que fusiona *techné* y *praxis*”<sup>44</sup>.

Para profundizar en las restricciones del marco categorial de la producción en que –según Habermas– se interpreta la interdependencia entre trabajo e interacción, aparece una importante nota al pie de página como argumentación complementaria, donde se discuten las ideas que Marx presenta en la *Introducción general a la crítica de la economía política*<sup>45</sup> referida al vínculo entre producción y distribución, fuerzas productivas y relaciones de producción. En la nota, Habermas indica que en este texto “se perfila claramente la línea de la reducción de la práctica social a uno de sus dos momentos, es decir, al trabajo”<sup>46</sup>. Así mismo, indica que el punto de partida marxiano es el trabajo considerado bajo la forma de trabajo social, y cita unas líneas de la *Introducción general a la crítica de la economía política* en donde Marx menciona que la producción es socialmente determinada y por ende critica la idea de un individuo aislado como punto de partida de las nociones de Smith y Ricardo<sup>47</sup>. Ya que para Marx “[E]l sujeto solo que trabaja un material natural, es decir el modelo de la acción instrumental, es una abstracción del trabajo, que como cooperación enlaza siempre sistemáticamente diferentes quehaceres del trabajo en el marco de la interacción.”<sup>48</sup> No obstante, Habermas señala que “también la producción social puede ser interpretada según el modelo de la acción instrumental”<sup>49</sup>. Para explicar esta afirmación se refiere a la argumentación de Marx que en la *Introducción general a la crítica de la economía política* vincula producción, distribución y apropiación en un proceso socialmente determinado. Con ello, Habermas sitúa lo que considera es el intento equivocado por vincular trabajo e interacción en una misma noción. Pues señala que cuando Marx relaciona la esfera de la distribución con la esfera de la producción se pretende vincular sin justificación “[...] la relación del marco institucional con la acción instrumental”<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> José A. ZAMORA, op. cit., pág. 5.

<sup>45</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. II/1: *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, págs. 21-45.

<sup>46</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 72. Nota al pie de página núm. 70.

<sup>47</sup> Cfr. Karl MARX, op. cit., pág. 33.

<sup>48</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 72. Nota al pie de página núm. 70.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, págs. 73-74. Nota al pie de página num. 70.

Una vez señalado que el intento por articular trabajo e interacción se basa en una noción de trabajo social que depende de una relación entre producción y distribución, Habermas menciona, en primer lugar, que la perspectiva teórica que vincula el proceso de producción con el de distribución, incluye en el argumento una variante independiente de la producción en cuanto tal, esto es: la posición<sup>51</sup>. En segundo lugar, afirma que la posición, o la forma que adquiere la organización de la producción, -en última instancia- depende de la organización institucional respecto a la propiedad, asunto que Habermas desvincula del modo de producción en cuanto tal. “La distribución es por eso, mírese como se mire, dependiente del marco institucional, en este caso del orden de la propiedad, no de la forma de producción como tal”<sup>52</sup>. En tercer lugar, señala que Marx resuelve el problema recurriendo a una salida terminológica. Se refiere a la frase, “[e]xaminar a la producción sin tomar en cuenta esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción vacía”<sup>53</sup>. Sin embargo, Habermas no investiga propiamente lo que Marx refiere con esta afirmación, y se limita a concluir con el señalamiento de que “el concepto de producción es comprendido de una forma tan amplia que en ello también las relaciones de producción están implícitas. Eso ofrece a Marx la posibilidad de insistir en que la producción genera también el marco institucional en el que se produce”<sup>54</sup>. Mientras que él sostiene que las relaciones institucionales que establecen la distribución de los medios de producción y de los miembros de la sociedad se fundamenta en relaciones de interacción que no se disuelven en la acción instrumental<sup>55</sup>.

### 3 LA TESIS DE LA COLONIZACIÓN INTERNA Y LA COLONIZACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA

Ahora bien, la crítica explícita que realiza Habermas a la teoría del valor de Marx en la *Teoría de la Acción comunicativa*, aparece en la segunda parte del último capítulo bajo el título: “Marx y la tesis de la colonización interna”<sup>56</sup>. Particularmente presenta Habermas una crítica a la teoría del valor vinculada a sus nociones de

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 74.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Karl MARX, MEGA. Vol. II/1: *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 33.

<sup>54</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 74. Nota al pie de página núm. 70.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 75.

<sup>56</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, págs. 489-522, especialmente págs. 489-504.

sistema y mundo de la vida, para posteriormente ofrecer su tesis sobre la colonización del mundo de la vida. En primer lugar, Habermas afirma en este apartado que Marx descubre algo de central importancia en el análisis de la mercancía esto es, su doble carácter, de donde se derivan los ejes de la teoría del valor que hacen posible analizar al capitalismo desde una doble perspectiva. “La fuerza de trabajo se agota, por un lado en *acciones concretas* y en relaciones de cooperación, y por otro lado como *rendimiento abstracto* acaparado para un proceso de trabajo formalmente organizado bajo el punto de vista de la valorización”<sup>57</sup>. En este particular tipo de mercancía, considera Habermas, se encuentran las dos perspectivas de integración, tanto la integración social propia del mundo de la vida, como la integración sistémica propia de los subsistemas<sup>58</sup>. De este modo la fuerza de trabajo, desde la perspectiva de la acción concreta, está inserta en relaciones de cooperación que pertenecen al mundo de la vida, mientras que la fuerza de trabajo como rendimiento abstracto pertenece a las relaciones funcionales del subsistema económico<sup>59</sup>.

Apoyado en Georg Lohmann<sup>60</sup>, Habermas explica lo que considera que Marx pretende al revelar que la fuerza de trabajo es una mercancía que se distingue del resto, y que por ello, expresa esta doble perspectiva de manera particular. Señala que la fuerza de trabajo como mercancía incluye en su doble carácter tanto elementos de acción social y de acción funcional, como elementos de integración social e integración sistémica. De este modo, el doble carácter del trabajo es capaz de revelar la relación de los imperativos de la integración sistémica respecto a la dinámica de la integración social<sup>61</sup>. Al identificar esta relación entre el carácter social y el carácter sistémico de la integración, considera Habermas que Marx explica un proceso donde la coordinación de la acción normativa se sustituye por lo que él llama el medio valor de cambio.

Según Habermas, “Marx explica este acontecimiento de la *abstracción real* con la *cosificación de ámbitos de acción integrados socialmente* que sucede cuando las interacciones ya no son coordinadas a través de normas y valores, o a través de procesos

<sup>57</sup> Ibid., pág. 493.

<sup>58</sup> Para profundizar en el tipo de integración que sugiere Habermas cfr. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol.1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, pág. 179.

<sup>59</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, pág. 493.

<sup>60</sup> Cfr. Georg LOHMANN, *Gesellschaftskritik und normativer Maßstab, Überlegungen zu Marx*, en A. Honneth, U. Jaeggi (Eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. 1ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, págs. 234-299.

<sup>61</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, págs. 493-494.

de entendimiento, sino a través del medio valor de cambio”<sup>62</sup>. Es importante señalar que Habermas comprende el medio valor de cambio como dinero, y en este sentido concibe que, debido a los requerimientos del intercambio, los principios de integración sistémicos sustituyen los mecanismos normativos de coordinación de la acción. Por ello señala que las consecuencias de esta abstracción real son que “[...] al orientarse [la interacción] de forma racional con arreglo a fines por 'valores', como si éstos fueran una segunda naturaleza, se adopta ante a los demás y ante a sí mismos una actitud objetivante, [que] transforma tanto relaciones sociales como relaciones intrapsíquicas en relaciones instrumentales”<sup>63</sup>. De este modo conecta el argumento de la teoría del valor con el diagnóstico que Lukács realiza desde la tesis de la reificación. Pero olvida que para Marx la abstracción real ocurre también en la relación entre producción, distribución e intercambio, lo que también presenta a estos ámbitos como si fueran una suerte de procesos independientes.

A partir de ello, Habermas considera relevantes ciertos aspectos que aporta la teoría del valor. Por una parte, reconoce la importancia de que a través de la noción de fuerza de trabajo es posible comprender relaciones fundamentales entre sistema y mundo de vida. Además, la teoría del valor dice, ofrece la posibilidad de interpretar procesos sistémicos expresados en relaciones anónimo-funcionales desde la perspectiva de procesos sociales expresados en relaciones de interacción. Esto permite proyectar, así mismo, la integración sistémica sobre la integración social en vinculación con los conflictos de interacción<sup>64</sup>.

Lo anterior es posible porque Habermas considera que en las nociones que forman la teoría del valor, particularmente las de trabajo concreto y trabajo abstracto se conjugan categorías relativas a la acción con categorías sistémicas<sup>65</sup>. Por ello afirma que “la metáfora de la transformación de trabajo concreto en trabajo abstracto se refiere a la intuición fundamental, mediante la cual Marx quiere aclarar cómo pueden ser traducidos enunciados de Lkt [lenguajes teóricos del mundo de la vida de los trabajadores] a Lvt [lenguajes teóricos del subsistema económico]”<sup>66</sup>.

De este modo, indica Habermas, que la teoría del valor marxiana ofrece la posibilidad de comprender realmente la dinámica capitalista, desde la perspectiva de las consecuencias negativas de la integración sistémica sobre la integración social. “Sólo en las huellas de la destrucción históricamente preservadas, que el sistema

---

<sup>62</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 494.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Cfr. Ibid., 494-495.

<sup>65</sup> Cfr. Ibid., pág. 495.

<sup>66</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 495.

económico capitalista autonomizado deja tras de sí, en un mundo de la vida sometido a sus imperativos, revela el capital su secreto”<sup>67</sup>. Esta doble dimensión teórica, piensa Habermas, otorga a Marx su fuerza crítica, pues le permite vincular el análisis sistémico con el análisis del mundo de la vida, a partir de la imposición de ciertos imperativos y la respuesta conflictiva asociada a ella.

Por otra parte, Habermas señala las dificultades que encuentra en el planteamiento de la teoría del valor. En primer lugar, indica que a pesar de que Marx es capaz de articular los ámbitos que pueden representar sistema y mundo de la vida, debido al tipo de categorías político económicas con las que construye su teoría, no es capaz de explicar otro tipo de articulaciones entre estos mismos ámbitos. La causa de ello, considera Habermas, se encuentra en que Marx mantiene una idea de unidad respecto a los dos ámbitos que depende de la lógica de Hegel. “De hecho, Marx concibe la unidad de sistema y mundo de la vida como el joven Hegel según el modelo de la unidad de una *totalidad ética desgarrada* cuyos momentos abstractamente distanciados, están condenados al hundimiento”<sup>68</sup>. Por esta razón Marx supone a priori que la imposición de la integración sistémica sobre la integración social solamente conlleva consecuencias problemáticas. Según Habermas, ante esta situación la crítica de Marx debe romper –a nivel teórico– la apariencia de la des-nivelación entre la intersubjetividad dañada del mundo de la vida de los trabajadores por los imperativos de la integración sistémica capitalista, para lograr una recuperación de la integración social del mundo de la vida sometido a principios de integración ajenos a su propia dinámica.

“La crítica necesita, así parece, sólo deshacer el encantamiento del trabajo convertido en abstracto que descansa en el trabajo subsumido bajo la forma mercancía. Ella [la crítica] necesita sólo sacar de su entumecimiento a la intersubjetividad, –de los trabajadores socializados en la gran industria–, paralizada bajo el auto-movimiento del capital, para que una vanguardia movilice al trabajo vivo reconstruido por la crítica [...]”<sup>69</sup>

En este punto Habermas no sólo cuestiona el diagnóstico crítico, sino que lo vincula indiferenciadamente con lo que en textos de Marx y Engels se presenta como el camino de solución, esto es la conformación del proletariado como sujeto activo de transformación. Una segunda debilidad que señala es que la presuposición acerca de que toda integración sistémica es problemática para el mundo de la vida, también impide a Marx distinguir entre la ruptura con la integración social

---

<sup>67</sup> Ibid., pág. 497.

<sup>68</sup> Ibid., pág. 498-499.

<sup>69</sup> Ibid., pág. 500.



de las formas de vida pre-capitalistas y los problemas específicos de la integración social de los mundos de vida de la modernidad subsumidos en la integración sistémica. La causa de ello, piensa Habermas, es que cuando Marx subordinó el concepto de alienación al marco conceptual de la teoría del valor, específicamente a la idea de intercambio de equivalentes, centró su análisis en la subsunción de la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía, y con ello redujo su capacidad crítica a una “perspectiva formal de justicia distributiva”<sup>70</sup>. Y la consecuencia de centrar la crítica en la transformación de trabajo concreto en trabajo abstracto, piensa Habermas, es que el concepto de alienación queda indeterminado. Ya no tiene la posibilidad de referirse a deformaciones de la praxis, sino que sólo tiene la capacidad de indicar la “[...] instrumentalización de una vida representada como fin en sí misma.”<sup>71</sup>

Por último, la tercera debilidad, para Habermas, en la teoría del valor marxiana es que se lleva a cabo una generalización incorrecta sobre la integración sistémica y el mundo de la vida, a partir de un caso particular “de subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos sistémicos”<sup>72</sup> del subsistema económico, al que equivocadamente se reduce toda la interacción. Por lo que considera que, junto con las debilidades anteriores la teoría del valor de Marx a pesar de tener una noción capaz de articular las perspectivas de sistema y mundo de la vida como dos ámbitos de lo social, “no ha posibilitado una explicación satisfactoria del capitalismo tardío. [Ya que] El planteamiento de Marx fomenta una interpretación economicista reducida de las sociedades capitalistas desarrolladas”<sup>73</sup>.

Ahora bien, los argumentos fundamentales que Habermas retoma –a la manera de puente teórico– entre su tesis de la colonización del mundo de la vida y su crítica a la teoría del valor marxiana son los siguientes: en primer lugar, debido a que considera que Marx se equivoca al pensar que la imposición de la integración sistémica sobre la integración social conlleva solamente consecuencias negativas; ofrecerá el argumento de que existen consecuencias también complementarias. Y en segundo lugar, debido a que Habermas considera que Marx lleva a cabo una generalización incorrecta en su diagnóstico sobre la relación entre la integración sistémica y el mundo de la vida, basada en el caso particular de lo que ocurre con la integración sistémica del subsistema económico; desarrollará un argumento que cuestiona las dependencias lineales entre los procesos de integración, y distinguirá

---

<sup>70</sup> Ibid., pág. 501.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid., pág. 503.

<sup>73</sup> Ibid., pág. 504.

entre las diferenciaciones funcionales, los desacoplamientos y la mediatización que ocurre entre la integración sistémica y la social.

Esta línea de argumentación la podemos encontrar inicialmente en sus consideraciones sobre la interpretación que Lukács efectúa de la tesis weberiana de la racionalización, pues ahí Habermas considera relevante cuestionar el supuesto de lo que él llama la imposición de la racionalización instrumental que se presenta como reificación, lo que de manera implícita se refiere a la relación subordinante que está a la base de la teoría del valor, particularmente la relación que define la estructura de la mercancía entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto y entre valor y valor de uso<sup>74</sup>.

Con el cuestionamiento sobre el supuesto de la relación subordinante, Habermas introduce el argumento de una posible complementariedad entre los diferentes mecanismos de coordinación de la acción, de reproducción y de integración que encuentra entre el sistema y el mundo de la vida, “[...] la posibilidad de una relación de complementación entre la racionalidad cognitivo-instrumental, de un lado, y la racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, de otro,[...]”<sup>75</sup>. En los mismos términos weberianos, indica que a diferencia del supuesto que tanto Marx como Lukács asumen sobre la imposición de una racionalización instrumental sobre el mundo de la vida, es posible encontrar otro tipo de relación desde la perspectiva de racionalidades complementarias que se encuentran fundadas dentro de un concepto integral de praxis. La idea de una relación complementaria, que aparece en su interpretación y crítica de la tesis de la reificación de Lukács y de la teoría del valor de Marx, es introducida nuevamente en el apartado en que ofrece una reformulación de la tesis de la reificación, desde la perspectiva del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida.

Al reformular la tesis de la reificación desde la perspectiva de un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, Habermas mantiene su interés en aproximarse al fenómeno que analizó Lukács, pero desde un ámbito de neutralidad normativa. Lo que le permite entonces justificar las relaciones complementarias entre la integración sistémica y la social. En primer lugar es relevante mencionar que para Habermas la racionalización del mundo de la vida fue lo que permitió el surgimiento

---

<sup>74</sup> En América Latina, Bolívar Echeverría desarrolló una interpretación, a mi juicio excepcional, sobre este tema. Cfr. Bolívar ECHEVERRÍA, *El discurso crítico de Marx*. 1ª ed. Ciudad de México: Era, 1986. Id., *Las ilusiones de la modernidad*. 1ª ed. Ciudad de México: UNAM-El Equilibrista, 1995. *Valor de uso y utopía*. 1ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998.

<sup>75</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol.1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, pág. 485.

de los subsistemas, pero que paradójicamente una vez que cobran autonomía actúan sobre el mundo de la vida<sup>76</sup>. En segundo lugar es importante señalar que la reformulación inicia con una aclaración sobre el significado de lo que Habermas llama desacoplamiento, esto es, que a pesar de la unidad que existe inicialmente entre el origen de los subsistemas y el proceso de racionalización del mundo de la vida, surge una diferenciación entre los mecanismos de coordinación de la acción del sistema que se caracterizan por ser nexos funcionales y los del mundo de la vida que se caracterizan por ser consensos normativos, así como entre los mecanismos de integración sistémica y los de integración social<sup>77</sup>. En este sentido desacoplamiento, inicialmente, es diferenciación. Sin embargo, refiere también a la influencia que tienen el uno sobre el otro, tanto los mecanismos de coordinación de la acción, como los mecanismos de integración de cada ámbito.

Así mismo, resulta para Habermas relevante argumentar que del desacoplamiento entre la integración social y la sistémica no es posible desprender relaciones de dependencia. Con este punto claramente pretende tomar distancia de la posición marxiana que Lukács asume sobre la unidad lógica entre valor de uso y valor o entre trabajo concreto y trabajo abstracto, pues para Habermas la influencia de un tipo de integración sobre otra puede ir en ambas direcciones de manera indistinta, según cada caso. Por un lado, la influencia de los criterios normativos del mundo de la vida puede acometer sobre la integración sistémica, mientras que por otro lado los criterios funcionales de los subsistemas pueden intervenir en la integración social.

“En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el otro, como la ‘base’ (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y que de este modo lo mediatiza.”<sup>78</sup>

En este sentido, en el intento de reformular la tesis lukacsiana de la reificación, Habermas explícitamente marca una diferencia con el argumento teórico que se origina en Marx sobre la idea de que para analizar críticamente al capitalismo es necesario tomar la perspectiva de la intervención de lo que llama sistema sobre el mundo de la vida. A pesar de que no niega que esta perspectiva es posible, el argumento de Habermas la considera sólo una entre otras. Por ello reclama como

---

<sup>76</sup> Cfr. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, pág. 277.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 278.

<sup>78</sup> Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, págs. 275-276.

erróneo el que Marx exija metodológicamente cambiar la perspectiva del mundo de la vida por la del sistema. “Con la imagen de la base y la superestructura Marx da también expresión a la exigencia metodológica de trocar la perspectiva interna del mundo de la vida por una perspectiva externa desde la que, *a tergo*, puedan aprehenderse los imperativos sistémicos de la economía autonomizada que operan sobre el mundo de la vida [...]”<sup>79</sup>.

Habermas no quiere cometer lo que considera fue el error de Adorno y Horkheimer, esto es, abrir el argumento del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida a la posibilidad de una racionalidad instrumental que domine el proceso de integración-reproducción social en su conjunto, pues quiere mantener en igualdad de condiciones y en diferencia de ámbitos el criterio comunicativo del criterio instrumental, así como el tipo de mecanismos de integración que cada ámbito implica. En ello ha consistido parte fundamental de su aportación teórica, particularmente en el hecho de abrir un criterio normativo que sea capaz de escapar al sometimiento omniabarcante del criterio instrumental que Horkheimer y Adorno caracterizaron. Adicionalmente, como parte de los elementos que componen la tesis de la colonización del mundo de la vida, considera que los mecanismos de integración sistémica “crean a sus propias estructuras sociales exentas de contenido normativo, que se yerguen por encima del mundo de la vida”<sup>80</sup>. Estas estructuras tienen para Habermas un carácter meramente funcional que define a los mecanismos de integración sistémica, y que los convierte en libres de aspectos normativos.

A partir de esta posición comprende generalmente el proceso de desacoplamiento de la integración sistémica en el mundo de la vida y viceversa, es decir, concibe el desacoplamiento entre una dinámica integrativa que opera desde una base funcional y otra dinámica integrativa que opera desde una base normativa. Sin embargo, acepta que además de que las estructuras funcionales del sistema se levanten sobre el mundo de la vida, puede presentarse la situación de que la integración sistémica ataque la integración social. En este caso, la integración queda alterada por un carácter ilusorio creado no por procesos normativos, sino por coacciones sistémicas.

“[C]uando la integración sistémica ataca a las formas de integración social; también [...] se trata de nexos funcionales que permanecen latentes, pero la no per-

---

<sup>79</sup>Ibid., pág. 276.

<sup>80</sup>Ibid., pág. 275.

cepción subjetiva de las coacciones sistémicas que instrumentalizan la estructura comunicativa del mundo de la vida cobra el carácter de una ilusión, [...].”<sup>81</sup>

Lo relevante es que en el caso de que la integración sistémica ataque las formas de integración social lo normativamente cuestionable son los efectos, pero no así el origen de dicho ataque o coacción, pues Habermas lo concibe también como un vínculo o nexo funcional. Lo anterior le permite –nuevamente– mantener una neutralidad normativa en la dinámica del sistema, así como en su coacción sobre el mundo de la vida.

Su posición, no obstante, revela desde la perspectiva de los efectos que acontecen al interior del mundo de la vida el padecimiento de un tipo de violencia. Habermas la llama violencia estructural y consiste en que “se apodera de la forma de intersubjetividad del entendimiento posible”<sup>82</sup> de manera inadvertida, y el efecto que este apoderamiento tiene sobre el mundo de la vida es que restringe los alcances de la acción comunicativa. Así mismo, advierte que esta restricción queda incorporada a las condiciones formales de la acción comunicativa predeterminando *a priori* una relación restringida entre lo que llama el mundo objetivo, social y subjetivo<sup>83</sup>. Dentro del marco de estos efectos al interior del mundo de la vida Habermas indica que existen varios grados de apoderamiento y restricción de los alcances de la acción comunicativa.

El mayor grado se registra en lo que llama la colonización del mundo de la vida. Este proceso ocurre cuando la integración sistémica desplaza a la integración social en ámbitos donde los criterios normativos son imprescindibles para la reproducción del mundo de la vida. En este caso:

“[...] los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la mediatización del mundo de la vida adopta la forma de una colonización del mundo de la vida.”<sup>84</sup>

El desplazamiento –aún en este caso de colonización– sigue siendo un criterio funcional, cuyas consecuencias resultan el objeto de la crítica. Sin embargo, la razón de porqué ocurre tal desplazamiento se mantiene bajo el marco de la neutralidad normativa, y por ende fuera del alcance del esfuerzo crítico.

---

<sup>81</sup> Ibid., pág. 278.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Cfr. Ibid.

<sup>84</sup> Jürgen HABERMAS, op. cit., pág. 293.

#### 4 CONCLUSIONES

Como hemos podido observar, el primer punto de la crítica de Habermas a Marx depende de una interpretación del trabajo como una acción orientada por una finalidad referida a la materialidad meramente natural. Este punto es abordado por Habermas en el capítulo tercero de *Conocimiento e interés* al reconocer que el proceso de auto-producción de la especie humana en Marx presenta dos variantes. En una el trabajo como acción incluye aspectos instrumentales y normativos, y en otra solamente contiene aspectos instrumentales. Para identificar la variante meramente instrumental Habermas recurre al pasaje del tercer manuscrito donde Marx señala que el trabajo es un proceso de producción, alienación y superación de la producción.

A partir de esta definición se indica que el conocimiento asociado a este proceso suprime el carácter reflexivo del que depende una perspectiva crítica. Ahora el trabajo se entiende como una acción orientada por una finalidad y además con un tipo de conocimiento asociado. El problema que se añade con el tipo de conocimiento vinculado al proceso de producción es que se limita a apropiarse de la intervención sobre la materialidad natural, predominantemente en una perspectiva técnica, y excluye investigar el proceso social que conforma al propio ser humano, por lo que la posibilidad del conocimiento crítico sobre el proceso de auto-producción de la especie se cancela, y sin la alternativa de conocimiento crítico se cierra también la posibilidad, para el tipo de acción trabajo, de comprender la relación entre la materialidad social y el proceso de auto-producción. Toda esta caracterización coincide prácticamente con el tipo de enfrentamiento y de entendimiento que Horkheimer y Adorno definieron en *Dialéctica de la Ilustración*. De este modo, Habermas indirectamente demuestra que la dependencia del paradigma marxiano en los autores de la primera generación, los llevó a reproducir el mismo tipo de reduccionismo, y a pasar por alto la existencia de otro tipo de racionalidad y enfrentamiento no circunscrito a la instrumentalidad.

Ahora bien, la otra variante del trabajo como acción que incluye elementos instrumentales y normativos, la explica –como indicamos– a partir de un pasaje de los *Grundrisse* donde Marx señala que el trabajo interviene en una materialidad natural que está inserta en una materialidad social específica. Algo que Habermas también considera problemático. Para él esta variante que incluye en el trabajo elementos normativos e instrumentales contiene una ambigüedad teórica en el origen de las categorías que se emplean. Pues a pesar de que reconoce que el punto que vincula

elementos normativos con elementos instrumentales es una noción social del trabajo que toma distancia de las interpretaciones del trabajo como actividad de individuos aislados, él no considera que la inserción del trabajo en formas de cooperación o relaciones sociales sea un elemento necesariamente asociado a la acción del trabajo como tal. Así mismo, señala que este argumento apoyado en las categorías de la producción, Marx únicamente lo puede sustentar al vincular producción con distribución. Y en este vínculo Habermas identifica el equívoco, pues a su juicio se introduce un elemento externo a la producción, esto es la posición social, que en su interpretación no depende de la producción sino del marco normativo sobre la propiedad.

Como lo ha indicado Postone, la crítica de Habermas a Marx, respecto a la confusión entre elementos propios de la interacción presentes equivocadamente en la noción de trabajo, demuestra que Habermas pasa por alto el análisis de Marx sobre el carácter doble del trabajo en el capitalismo<sup>85</sup>. En este sentido la crítica de Habermas se basa en separar la noción de trabajo de las relaciones sociales en que se inscribe, o bien en considerarlas externas a la constitución de la forma del trabajo, y con ello interpretar la noción que Marx estudia bajo la determinación del capitalismo, desde una noción de trabajo en general. De este modo, Habermas pierde la perspectiva de que el intercambio en el capitalismo requiere la existencia de una mercancía, la fuerza de trabajo. Y que esta particularidad histórica común a todas las variantes de la forma de organización capitalista no surge de marcos jurídicos, sino que se trata de un presupuesto normativo que configura las relaciones de producción en las formaciones capitalistas, lo que en última instancia interviene en las asimetrías de propiedad y de apropiación<sup>86</sup>.

Así mismo, observamos que uno de los elementos que aparecen ya en *Conocimiento e interés* es la interpretación de Habermas sobre la noción de producción. Para nuestro autor la producción es un proceso que está por encima de la especificidad del modo de producción capitalista. Por ello, argumenta que no considera justificado vincular a la producción con las relaciones de producción, y por ende tampoco con la distribución como lo hace Marx. Sin embargo, un argumento a favor de la producción sin más, sólo es posible si se le concibe bajo el esquema de relación humano-naturaleza, y se le distingue de la distribución comprendida bajo el esquema de relación humano-humano. Este es el tipo de distinción que Habermas tiene interés en mantener, debido a la coherencia lógica que mantiene con sus

<sup>85</sup> Cfr. Moishe POSTONE, Op.cit, pág. 230.

<sup>86</sup> Cfr. José A. ZAMORA, op. cit., pág. 37.

nociones de trabajo e interacción. Sin embargo, a pesar de que la diferenciación conceptual permite a Habermas construir una distinción de racionalidades, de mecanismos de coordinación de la acción, y de procesos de integración; oscurece lo que la crítica a la economía política de Marx reveló como característica fundamental de la formación social capitalista.

“Lo que Habermas hace de hecho con su contraposición de trabajo e interacción, puede ser comparado con el procedimiento de los economistas clásicos criticados por K. Marx: traslada la apariencia superficial de los fenómenos en la forma de producción capitalista –la separación de producción y circulación– a los orígenes de la humanidad y los convierte por medio de la abstracción en la pura y simple relación hombre-naturaleza o hombre-hombre. En la estricta separación de trabajo e interacción, [...] queda reflejada la apariencia de la separación e independencia de la producción y la circulación<sup>87</sup>.”

Habermas soslaya el carácter histórico de las categorías de Marx, y confunde en su interpretación las premisas que Marx establece sobre el trabajo como metabolismo, con la forma de trabajo determinada por el capitalismo. Desde este equívoco interpreta una noción supra-histórica de trabajo, formalmente igual en todos los sistemas económicos y en todas las épocas de la historia humana, reducida a un proceso técnico. Así mismo, reproduce el mismo equívoco interpretativo en cuanto a la producción y la distribución. Restaura la separación que Smith y Ricardo mantuvieron entre dichos ámbitos y pierde la base crítica de Marx sobre la mediación recíproca que en capitalismo existe de manera velada entre ellos. Pierde lo que Horkheimer y Adorno lograron al mantener una vinculación entre la relación humano-naturaleza con la relación humano-humano, sin embargo, con esta interpretación le es posible separar lo técnico de lo social, lo funcional de lo normativo, y en cierto sentido poner a salvo el ámbito normativo de la subsunción por parte del ámbito instrumental. Pero al mismo tiempo la diferenciación que elabora reduce la posibilidad de una crítica al capitalismo más allá de sus efectos

En segundo lugar, la crítica aborda las limitaciones de la teoría del valor en Marx. Habermas reconoce que el carácter dual de la mercancía que Marx identifica, le ofrece una fortaleza crítica para analizar al capitalismo porque articula una doble perspectiva. Puede reconocer el dinamismo de la integración social y el dinamismo de la integración sistémica, al tiempo que le permite también investigar su correlación. No obstante, la crítica de Habermas señala que este planteamiento es limitado, en primer lugar, porque al utilizar categorías político-económicas Marx

---

<sup>87</sup> José A. ZAMORA, op. cit., pág. 34.



no es capaz de identificar otro tipo de articulaciones no negativas entre los dos ámbitos. En segundo lugar, porque al reducir el concepto de alienación a los criterios de la teoría del valor reduce su crítica a un criterio formal de justicia distributiva. Y, en tercer lugar, porque depende de una generalización equivocada a partir de un problema observado en la articulación entre la integración social y la integración del subsistema económico, que –según Habermas– desde una perspectiva economicista concluye equivocadamente que esto involucra a toda articulación entre la integración social y la sistémica.

La profundización de esta crítica dirigida a Marx se desprende de la tesis de la colonización del mundo de la vida. En ella aparece un vínculo teórico entre su crítica a la teoría del valor en dos aspectos específicos: en primer lugar, responde a la idea de que la imposición de la integración sistémica sobre la integración social no contiene únicamente consecuencias negativas, y que la relación de la integración sistémica y la social no puede ser reducida a la generalización de la integración del subsistema económico sobre el mundo de la vida. Es decir, se opone a la unidad lógica de un proceso económico que abarque toda la interacción. A pesar de ello, Habermas introduce los efectos negativos cuando la integración sistémica ataca a la integración social y produce como efecto una violencia que se apodera de la intersubjetividad, restringe el alcance normativo de la comunicación y desplaza la integración social en procedimientos donde no puede ser sustituida. Esta perspectiva entonces limita la crítica a los efectos del desplazamiento de la integración social por parte de la integración sistémica. Así la perspectiva funcionalista bajo la que se comprende el origen de la colonización del mundo de la vida como algo con neutralidad normativa, reserva la validez de lo normativo sólo al ámbito de la integración social y la reproducción simbólica; y releva a la integración sistémica de ser normativamente puesta en cuestión. Cuando Habermas considera que la colonización del mundo de la vida es un efecto patológico que ocurre en las sociedades capitalistas, indica su reformulación del acceso crítico a los efectos negativos de la imposición de los imperativos de la integración sistémica –económica– sobre el mundo de la vida y su integración social. No obstante, el acceso crítico queda reducido a efecto disfuncional dentro de un proceso funcional.

Incluso si aceptamos los criterios de la crítica funcional que Habermas suscribe, el propio argumento referido desde su inicio como crítica a la teoría del valor, pierde de vista que la posición de Marx en una perspectiva funcionalista revelaría que la imposición de la integración sistémica del subsistema económico sobre el mundo de vida es una disfuncionalidad sistemática. Esto significa que “la no-funcionalidad pertenece a la función del objeto. O bien, [que] la no-funcionalidad es el

otro lado de la funcionalidad”<sup>88</sup>. Sin embargo, Habermas no logra visualizar esta variante en la argumentación crítica de Marx y reduce la posibilidad de una crítica al capitalismo sólo a sus efectos. Esto es precisamente lo que una argumentación inscrita en la tradición frankfurtiana habría de revertir, para recuperar una capacidad crítica de mayor alcance respecto al capitalismo.

---

<sup>88</sup> Rahel JAEGGI, “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik”, en R. Jaeggi [et al.], *Nach Marx, Philosophie, Kritik, Praxis*. 1ª ed. Berlin: Suhrkamp, 2013, pág. 327.

# A DIMENSÃO MATERIAL E A DIMENSÃO ESTÉTICA: A RELAÇÃO ENTRE FORMA E CONTEÚDO NA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL

*The Material Dimension and the Aesthetic Dimension:  
The Relation Between Form and Content in the One-Dimensional Society*

**IVE BRAGA**\*

[ivebraga@gmail.com](mailto:ivebraga@gmail.com)

## RESUMO

A proposta deste artigo é fornecer subsídios que favoreçam a análise da relação entre forma e conteúdo no processo de produção material e implicações que dele decorrem. A tríade conceitual Hegel - Marx - Escola de Frankfurt é, portanto, adotada como perspectiva teórica e crítica para reflexionar sobre o modo como a estrutura social se expressa nos objetos da cultura e caracteriza a relação entre sujeito e objeto. Os temas desenvolvidos nesta análise têm como objetivo cotejar os autores citados focalizando o movimento de forças sociais antagônicas que, ao mesmo tempo que enaltecem a arte com vistas à emancipação, reforçam os prismas ideológicos da dominação próprias ao capitalismo. Dado a abrangência do tema em questão, o presente artigo não se limita a fornecer conclusões pontuais, mas sim suscitar reflexões acerca do duelo de forças que se manifestam como ideologia no processo de transformação da cultura em mercadoria em contraste com alternativas possíveis de realização da expressão autônoma mesmo diante de condições objetivas que a dificultam.

*Palavras-chave:* capitalismo; forma e conteúdo; estética; teoria crítica.

## ABSTRACT

The proposal of this article is to provide subsidies to favor the analysis of the relation between form and content in the process of material production and its implications. For this reason, the conceptual triad Hegel - Marx - Critical Theory of Society is the perspective adopted to reflect on how the social structure expresses itself in the objects of culture and characterizes the relationship between subject and object. The themes developed in this text compare the authors cited to analyze the movement of antagonistic social forces that, while extolling art for emancipation, reinforce the ideological prisms of domination proper to capitalism. Due to the broad scope of the subject, this article is not limited to providing specific conclusions, but rather to promote reflections about the duel of forces manifested as ideology in the process of

---

\* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Brasil

cultural transformation into merchandise in contrast to possible alternatives of autonomous expression even in the face of objective conditions that hinder it.

*Key words:* capitalism; form and content; aesthetics; critical theory of society.

## INTRODUÇÃO

O processo histórico dialético do esclarecimento reserva uma série de contradições que merecem ser examinadas com afinco. O desencantamento do mundo por meio da ciência concomitante à crescente mistificação da ciência configura a trajetória do progresso em forma elíptica, progredindo da mesma maneira que regride. Como resultante de forças sociais antagônicas, esse redemoinho sistêmico não poderia acontecer sem atritos. Nessa medida, investigar as determinações da cultura sobre o esclarecimento e vice-versa desconsiderando as imposições do modo de produção material sobre a sociedade seria iniciar esta reflexão partindo de um equívoco intransponível. A fim de evitar este equívoco, adota-se a perspectiva materialista histórica dialética para analisar a relação entre forma e conteúdo no processo de produção material e reverberações que dele decorrem. Assim, a tríade conceitual Hegel - Marx - Escola de Frankfurt fornece subsídios para analisar o curso originário dos conceitos para cotejar os autores citados de modo a explorar a crítica dos autores frankfurtianos ao modo como os prismas da dominação próprias ao capitalismo se cristalizam nos objetos da cultura e caracterizam a relação entre sujeito e objeto. De modo a compor a argumentação de forma organizada, o desenvolvimento deste artigo é apresentado em nove tópicos relacionados entre si: 1. A teoria do valor de Karl Marx, 2. A expressão da abstração como forma, 3. Quiproquó: a troca de equivalentes, 4. Forma e conteúdo, uma relação indissociável, 5. A dimensão material e a dimensão estética, 6. A objetivação da sociedade nos objetos da cultura, 7. A crise da cultura em sua forma industrial, 8. O conteúdo expresso como forma: a sociedade sem oposição, 9. A estética como práxis político-transformadora.

### 1 A TEORIA DO VALOR DE KARL MARX

Adentrar esta discussão implica em considerar, de início, a complexa *teoria do valor* de Karl Marx. Este feito certamente não pode ser analisado em tão pouco tempo, mas, por entender-se que não seria possível tratar o objeto deste artigo sem consi-

derar a teoria de Marx, empenha-se então alguns parágrafos para explorar o assunto de modo a orientar esta reflexão.

Em sua crítica da economia política, Karl Marx inicia *O capital* com a elaboração do assumidamente mais complexo capítulo da obra intitulado *A Mercadoria*. Justifica-se: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma enorme coleção de mercadorias, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria”.<sup>1</sup> Por meio de suas propriedades materiais, a mercadoria serve para satisfazer as necessidades humanas: na propriedade material da mercadoria está contida sua utilidade, ou, seu *valor de uso*. O valor da mercadoria se manifesta de forma social à medida que aponta sua possibilidade de ser trocada no mercado, assim, o *valor de uso* constitui o *suporte material da troca*. Para que a troca seja possível, é preciso haver uma relação de equivalentes. A lógica de troca de equivalentes só pode ser efetivada à medida que as mercadorias expressem igual valor. Mas qual o sentido da troca de uma mercadoria qualquer por outra idêntica? Nenhum. A troca de equivalentes só faz sentido mediante a troca por uma mercadoria distinta dela mesma, mercadoria de valores de uso distintos, resultantes de trabalhos concretos. Uma vez que só faz sentido trocar uma mercadoria por outra diferente, constitui-se então a *troca de equivalentes*. Tais equivalentes são calculados mediante o tempo de trabalho necessário para a produção de determinada mercadoria. “O corpo de mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato”.<sup>2</sup> Para Marx, a grandeza de valor correspondente ao tempo necessário para a produção de mercadorias, só pode ser calculado mediante sua relação social, ou seja, o *valor* é definido mediante o *tempo socialmente necessário* para a produção de mercadorias. “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente ele surge dessa própria forma”.<sup>3</sup> A mercadoria possui duplo caráter: manifesta-se em sua forma material como *algo útil* e socialmente como *valor de troca*, medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção.

<sup>1</sup> Karl MARX, *O capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, pág. 113.

<sup>2</sup> Ibid., pág. 134.

<sup>3</sup> Ibid., pág. 147.

Para fim de entendimento da importância e a magnitude da origem do *valor* é preciso considerar que o *caráter enigmático*, ou o trabalho humano abstrato, se materializa na própria *forma* da mercadoria. “Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contida um único átomo de matéria natural”.<sup>4</sup> Ao contrário daquilo que se expressa como corpo material palpável, o que se expressa como valor não constitui matéria. Assim, as mercadorias afirmam seu valor social à medida que são expressão da relação social de mercadorias como resultante do trabalho humano abstrato. O. Sass afirma: “[...] a lógica da identidade, para se fazer valer, exige a não diferenciação do particular, que, por sua vez, é passível de ser obtida pela equivalência lógico-matemática, desde que cada objeto particular seja despojado de suas propriedades materiais”.<sup>5</sup> A lógica matemática possibilita equiparar os objetos desde que estes se destituam de seu corpo material. Então, da forma de valor simples, a mercadoria assume a forma de valor relativo para ser trocada como forma de equivalente. Isto significa dizer que o despojar das propriedades materiais da mercadoria corresponde ao princípio de abstração da forma concreta em forma abstrata.

Em linhas gerais, a primeira consideração preliminar que interessa registrar é: o que se depreende do aspecto formal do corpo da mercadoria é depositado em forma abstrata. Essa forma abstrata corresponde ao valor de uma mercadoria, quer dizer, o valor é uma abstração.

## 2 A EXPRESSÃO DA ABSTRAÇÃO COMO FORMA

Do entendimento de que o valor é uma abstração, analise-se no que isso implica: como abstração, o valor, por sua vez, precisa de uma base material na qual deve depositar seu valor. Nessa medida, a produção material é projetada num valor universal: o *dinheiro*.

A forma de valor, cuja figura acabada é a forma-dinheiro, é muito simples e desprovida de conteúdo. Não obstante, o espírito humano tem procurado elucidá-la em vão há mais de dois mil anos, ao mesmo tempo que obteve êxito, ainda que aproximado, na análise de formas muito mais complexas e plenas de conteúdo. Por

---

<sup>4</sup> Ibid., pág. 125.

<sup>5</sup> Odair SASS, Projeto CNPQ: *Psicologia e estrutura do ensino secundário brasileiro*: São Paulo, 2007, pág. 6. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/pos/ehps/1/links>. Acesso em: 12/set/2014

quê? Porque é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que a compõe.<sup>6</sup>

Por ser simples e desprovida de conteúdo, há mais de dois mil anos a humanidade tem despendido seus esforços a fim de elucidar o mistério da forma desenvolvida dinheiro como forma acabada ao invés de dedicar seus esforços para investigar as razões que levaram a humanidade a criar o dinheiro e suas complicações. Ora, se a forma acabada do dinheiro é uma abstração, como abstração, o dinheiro expressa, ao mesmo tempo, todo valor e valor material algum. Então, como forma concreta, palpável, dinheiro não representa nada. Do que vem sendo discutido, é possível depreender uma segunda consideração preliminar que é importante para o momento: O dinheiro é forma vazia.

### 3 QUIPROQUÓ: A TROCA DE EQUIVALENTES

Como o dinheiro é forma abstrata, vazia e, portanto, precisa de uma base concreta, material, para que seja possível depositar-se como forma, o dinheiro, em si, não é o problema. Tampouco a solução.

Assim, de acordo com o materialismo histórico dialético, as bases materiais que deram origem e que fornecem os fundamentos para a manutenção do capitalismo baseiam-se no processo de troca; seja da relação entre mercadorias ou da relação entre valor concreto e abstrato. Mas o problema do capital não reside apenas no processo de troca. O problema do capital consiste na forma que o valor assume na base do processo de troca. A questão crucial reside, então, na troca de equivalentes. “Porém, é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados”.<sup>7</sup> A forma acabada do mundo das mercadorias oculta o caráter social das relações de produção. A produção de mercadorias aliena o trabalho humano envolvido no aparato. Na venda de trabalho humano, o homem se expropria de sua força de trabalho e torna o aparato autônomo. Ao tornar-se apêndice da máquina, o homem é expropriado de sua força de trabalho.

A venda do trabalho humano concreto e abstrato alimenta a forma de desenvolvimento e ascensão do capitalismo que ocorre via abstração: o trabalho humano e

<sup>6</sup> Karl MARX, *O capital: crítica da economia política. Livro I*, op. cit., págs. 77-78.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 150.

a força de trabalho são vendidos e transformados em valor. Conseqüentemente, os homens são divididos em duas categorias: os proprietários e os não proprietários dos meios de produção. Eis que se revela a maneira como o entrelaçamento infra/superestrutura atinge o sujeito: não é o mercado que determina a mercadoria, é a produção de mercadoria que determina o mercado e a comercialização de todos aqueles que vivem sob a égide do capitalismo. Por esta razão, é válido atentar a esse ponto: “É duvidoso que algum dia a máquina tenha libertado o homem do trabalho. Embora saibamos de seu potencial de libertação, ela o aprisiona cada vez mais”.<sup>8</sup> Historicamente, é questionável que algum dia a máquina, ou, a tecnologia, alguma vez tenha sido colocada à serviço dos miseráveis, pois, uma vez que alguém explora, outrem é explorado.

Esta afirmação indica uma terceira ponderação significativa que merece ser enfatizada porque retoma a questão mencionada nas linhas iniciais deste texto: O complexo e paradoxal processo de esclarecimento é determinado pelas bases materiais da sociedade. Desse modo, a importância de se discutir as bases materiais do capitalismo reside no fato de que, qualquer organismo que se origina e se desenvolve sob a égide do capitalismo, carrega consigo as marcas da dominação.

#### 4 FORMA E CONTEÚDO, UMA RELAÇÃO INDISSOCIÁVEL

A fim de explorar com mais detalhes as afirmações expostas tomando por base a relação entre forma e conteúdo, julga-se fundamental apresentar autores que, antes de Marx, desenvolveram reflexões na mesma direção:

“Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma - como se o princípio absoluto da intuição absoluta pudesse tomar supérfluos a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como forma e em toda a riqueza da

---

<sup>8</sup> Ibid., nota de rodapé, pág. 445.



forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo.”<sup>9</sup>

O conhecimento como essência abstrata abdica de seu sentido caso não assuma determinada forma. Essência expressa como essência mesma é forma vazia. A apreensão da essência se efetiva apenas quando esta se expressa e se materializa como forma, o que significa afirmar que, como materialização da essência, o pensamento reflete as objetivações da sociedade. Complementa Marx:

“Trata-se de formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias. Por isso, todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção.”<sup>10</sup>

Dialeticamente, como o pensamento reflete as objetivações da sociedade, de igual maneira, a objetividade mantém a reprodução do pensamento socialmente aceito. Este fenômeno determina mutuamente a relação abstrata e concreta, conteúdo e forma, pensamento, objetividade. Então, se bem entendido, Marx aponta aqui o que poderia ser uma solução para a superação do capitalismo, uma vez que alterando-se a forma das relações de produção, altera-se o conteúdo da sociedade<sup>11</sup>.

Esta afirmação demarca um ponto alto acerca do que se discorreu até o presente momento: A forma de produção material determina o conteúdo da sociedade. Se na forma está contida a essência da produção, por sua vez a essência se expressa como forma. Em outras palavras, do ponto de vista do materialismo histórico dialético, forma e conteúdo são indissociáveis.

O apontamento de que forma e conteúdo são indissociáveis corresponde a conclusão parcial importante para o desenvolvimento das demais reflexões desta argumentação. A origem e trajetória de desenvolvimento dos conceitos permite

---

<sup>9</sup> Georg W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito: Parte I*. 2ª Edição. Tradução: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992, pág. 30.

<sup>10</sup> Karl MARX, *O capital: crítica da economia política. Livro I*, op. cit., págs. 151.

<sup>11</sup> Não tão simples quanto parece, contrariamente ao pensamento de Marx, Sigmund Freud (1996) afirma que as mudanças na estrutura econômica não são capazes de alterar a estrutura psíquica dos sujeitos. Marx, por sua vez, responderia que a consciência de classe é determinada pela posição que o sujeito ocupa na divisão social do trabalho, uma vez que não se pode definir a consciência mediante as intenções do sujeito. Compreendendo o que o diálogo entre Marx e Freud implicaria na análise de contradições intermináveis e que isso acarretaria desviar o foco deste artigo, opta-se por continuar com Marx.

identificar a configuração histórica do conhecimento, posto que uma teoria pode embasar o surgimento de outras tantas.

Como identificado, portanto, em Hegel estava contido o germe da noção de forma e conteúdo desenvolvida posteriormente por Marx no materialismo histórico dialético que, por sua vez orientou grande parte dos conceitos desenvolvidos pelos autores da teoria social. Em especial, a referida noção indissociável entre forma e conteúdo presente na *crítica da economia política* orientou o desenvolvimento de conceitos chave sobre grande parte dos estudos sobre a estética, teoria que será discutida com maiores detalhes adiante.

## 5 A DIMENSÃO MATERIAL E A DIMENSÃO ESTÉTICA

Esclarecidas as razões que justificam a adoção do materialismo histórico dialético como ponto de referência para nortear esta reflexão, bem como a importância da constatação de Marx de que, do ponto de vista do processo de produção material, forma é conteúdo, passa-se agora a avaliar, mediante o apontamento dessa conclusão parcial, os pontos convergentes e divergentes da leitura crítica acerca deste tema. Para tanto, alguns questionamentos importantes devem ser destacados: Por onde percorre o interesse dos autores da Escola de Frankfurt no quesito forma e conteúdo? De que maneira o modo de produção material da sociedade se expressa na cultura? Onde se localiza o elo entre a produção material e os objetos da cultura? Por que razão os autores da Escola de Frankfurt dedicaram grande parte de sua obra ao estudo de obras de arte? Sim, estas perguntas sugerem um grande número de respostas possíveis, porém, para não correr o risco de perder o foco, atem-se à apenas um dentre tantos caminhos que mais pertinente para o momento.

No decurso de uma vasta carreira de produção intelectual, são inúmeros os trabalhos dos autores da primeira geração da escola de Frankfurt que se dedicaram ao estudo da estética e da sociologia da arte que retomam a noção marxista de forma e conteúdo. De acordo com Adorno:

“Se a mercadoria se compõe sempre do valor de troca e do valor de uso, o mero valor de uso – aparência ilusória, que os bens da cultura devem conservar, na sociedade capitalista – é substituído pelo mero valor de troca, o qual, precisamente enquanto valor de troca, assume ficticiamente a função de valor de uso. E neste quiproquó que consiste o específico caráter fetichista da música: os efeitos que se dirigem para o valor de troca criam a aparência do imediato, e a falta

de relação com o objeto ao mesmo tempo desmente tal aparência. Esta carência de relação baseia-se no caráter abstrato do valor de troca.”<sup>12</sup>

O excerto acima torna evidente a aproximação conceitual entre Marx e Adorno. No capitalismo, a mercadoria como resultante da relação entre valor de troca e valor de uso tem o seu valor de uso substituído pelo valor de troca, que por sua vez, assume a forma falsa de valor de uso. Este quiproquó, ou seja, a troca ou a substituição fictícia de uma coisa por outra constitui o que Marx denominou como *fetichismo*. Este processo, que se origina na base da relação capitalista de troca, se estende desde a mercadoria socialmente necessária para a garantia das necessidades humanas até os objetos mais supérfluos da cultura que, por sua vez, na sociedade capitalista assumem também a forma de mercadoria.

O fetichismo ocorre porque o valor como forma abstrata desprendido da relação com o próprio objeto de valor permite que qualquer objeto assuma qualquer valor que lhe seja atribuído. De mesmo modo, todo objeto produzido socialmente pode receber sua atribuição de valor sem que esta valoração – porque abstrata em sua natureza – necessite estabelecer relação com o objeto de valor em questão. Complementa Adorno: “O fato de que ‘valores’ sejam consumidos e atraiam os afetos sobre si, sem que suas qualidades específicas sejam sequer compreendidas ou apreendidas pelo consumidor, constitui uma evidência da sua característica de mercadoria”.<sup>13</sup> Como evidenciado, o conceito que vê-se em Marx denominado como caráter fetichista de mercadoria, encontra-se posteriormente de modo semelhante em Adorno denominado como caráter fetichista dos objetos da cultura, ou seja, uma vez que qualquer objeto possa *atrair os afetos sobre si*, qualquer objeto pode ser consumido como mercadoria. O autor acrescenta: “As obras que sucumbem ao fetichismo e se transformaram em bens de cultura sofrem, mediante este processo, alterações constitutivas”.<sup>14</sup> As obras de arte que cedem ao apelo de venda inevitavelmente sofrem alterações constitutivas que se cristalizam em sua estrutura. É precisamente desta maneira que os indícios do processo de mercantilização da arte modificam a forma e o conteúdo das obras. Isto ocorre porque: “O processo de coisificação atinge sua própria estrutura interna”.<sup>15</sup> A modificação da estrutura

---

<sup>12</sup> Theodor W. ADORNO, “O fetichismo na música e a regressão da audição”, in: *Textos escolhidos / Theodor W. Adorno (1903-1969)*. Consultoria: Paulo Eduardo Arantes, Tradução: Zeljko Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pág. 78-79.

<sup>13</sup> Ibid., pág. 77.

<sup>14</sup> Ibid., pág. 81.

<sup>15</sup> Ibid.

interna, ou seja, da forma e conteúdo dos objetos da cultura sucumbem às leis do mercado e assim, passam a subordinar sua constituição interna às normas de rentabilidade.

## 6 A OBJETIVAÇÃO DA SOCIEDADE NOS OBJETOS DA CULTURA

Como descrito, é ao modificar a forma e conteúdo dos objetos da cultura em função das leis do mercado que o processo de coisificação da sociedade atinge a cultura. De modo a dar continuidade à argumentação, vale citar mais duas ponderações de Adorno:

“[...] refiro-me a questão muito específica, dirigida aos produtos do espírito, relativa ao modo como o momento da estrutura social, posições, ideologias e seja lá o que for conseguem se impor nas próprias obras de arte. A extraordinária dificuldade do problema foi sublinhada sem subterfúgios por mim e, com isso, também a dificuldade de uma sociologia da música que não se satisfaça com rótulos externos; algo que não se limite a perguntar como a arte se situa na sociedade, como nela atua, mas que queira reconhecer como a sociedade se objetiva nas obras de arte.”<sup>16</sup>

Embora Theodor Adorno tenha se dedicado ao exame de diferentes linguagens artísticas, o autor detinha maior interesse em temas relacionados à música. De maneira geral, definida por Adorno como um produto do espírito, a arte é impregnada pela sociedade independentemente do gênero artístico focalizado. Se a sociedade se objetiva na estrutura das obras de arte, é interessante refletir sobre a dialética envolvida neste processo: se o conteúdo social se objetiva na obra de arte, o que a arte é capaz de desvendar sobre a sociedade, a cultura, o indivíduo? A sociologia da arte descortina uma série de elementos que transcendem a relação imediata entre arte e sociedade porque não se trata apenas de tentar identificar o que a arte revela sobre a sociedade e vice versa, mas sim buscar uma compreensão profunda da sociologia da arte, investigando em quais termos a arte obedece, reproduz, escapa e/ou transcende à sociedade. O autor finaliza: “Ora, este aspecto que se diz positivo na verdade é negativo, ou seja, a irrupção, na música, de uma fase catastrófica da própria sociedade”.<sup>17</sup> Conclusivamente, Theodor W. Adorno destinava especial

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO, “Teses sobre a sociologia da arte”, in: Gabriel COHN (Org), *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986, pág. 114.

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, “O fetichismo na música e a regressão da audição”, op. cit., págs. 105-106.

interesse na investigação da relação entre forma e conteúdo à medida que o autor encontrou na estrutura social dos objetos da cultura a expressão objetiva da beleza e do caos social.

De modo distinto, Herbert Marcuse apresenta um elemento importante à análise dos objetos da cultura que convém acrescentar. Ao dedicar-se a literatura, Herbert Marcuse relata: “não me sinto habilitado para falar da música e das artes visuais, embora esteja convicto de que o que se aplica à literatura, também se pode aplicar a estas artes”.<sup>18</sup> A ponderação de Marcuse demonstra que independentemente da linguagem artística, os objetos da cultura servem como fonte precisa para a análise da sociedade.

Marcuse aprimora a discussão: “Certamente, as estruturas econômicas firmam-se a si próprias. Determinam o valor de uso (e, com ele, o valor de troca) das obras, mas não o que elas são e o que dizem”.<sup>19</sup> Marcuse considera a influência determinante que as estruturas econômicas exercem sobre o processo de produção e circulação das obras de arte, porém, afirma que a relação entre as estruturas sociais não é capaz de determinar integralmente o conteúdo e a forma das obras, processo que o autor denominou de *distanciamento intransigente*: “A arte tem sua própria linguagem e ilumina a realidade através desta outra linguagem. Além disso, a arte tem sua própria dimensão de afirmação e negação, uma dimensão que não se pode coordenar com o processo social de produção”.<sup>20</sup> Dentre as ínfimas coisas que se pode citar – para não dizer a única – a forma artística pode apresentar potencial de emancipação frente aos processos de produção material:

“Forma estética, autonomia e verdade encontram-se interligadas. Constituem fenômenos sócio-históricos, transcendendo cada uma a arena sócio-histórica. Embora esta última limite a autonomia da arte, fá-lo sem invalidar as verdades trans-históricas expressas na obra. A verdade da obra reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida para definir o que é real. Nesta ruptura, que é a realização da forma estética, o mundo fictício da arte aparece como a verdadeira realidade.”<sup>21</sup>

Como apontado, os fenômenos sócio-históricos certamente limitam a autonomia da arte. Porém, o potencial de verdade da obra de arte está impresso em sua

<sup>18</sup> Herbert MARCUSE, *A dimensão estética*. Tradução: Maria Elisabete Costa. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1977, pág. 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 33.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 22.

forma estética. Não se trata de dizer apenas que a arte imita ou espelha a vida. O importante é investigar em que circunstâncias a arte é capaz de cindir o monopólio da realidade objetiva e de que maneira, ostenta em sua forma estética o potencial de verdade, portanto, transcendente: “A transformação estética é conseguida através de uma remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão, de modo a revelarem a essência da realidade na sua aparência: as potencialidades reprimidas do homem e da natureza”.<sup>22</sup> Uma vez que a objetividade é verdadeira e falsa, portanto, essência e aparência, o potencial de verdade da obra revela-se à medida que a essência consegue expressar-se intransigentemente como forma: “A arte é uma forma produtiva qualitativamente diferente do trabalho; as suas qualidades essencialmente subjetivas afirmam-se contra a dura objetividade da luta de classes”.<sup>23</sup> Por estar, de certa maneira, alheia ao processo de produção material, a arte indica um caminho que contradiz a realidade objetiva e suas determinações. “Essa tese implica que a literatura não é revolucionária por ser escrita para a classe trabalhadora ou para a revolução. A literatura pode ser revolucionária num determinado sentido, só em referência a si própria, como conteúdo tornado forma”.<sup>24</sup> A crítica de Marcuse à estética marxista contraria as intenções da produção artística voltada para a classe trabalhadora como utensílio da revolução.

Tomar a arte como ferramenta da luta de classes é transformá-la em instrumento, é abdicar de seu potencial de emancipação. A arte autônoma é revolucionária em virtude de sua dimensão estética. A única finalidade da arte é ela não ter finalidade alguma, é ter fim em si mesma. A arte direcionada às classes apenas reafirma as diferenças de classe. “A forma estética não se opõe ao conteúdo, nem mesmo dialeticamente. Na obra de arte, a forma torna-se conteúdo e vice-versa”.<sup>25</sup> Como forma e conteúdo são indissociáveis, o potencial libertador das obras está impresso na forma estética em si e não na adulteração da forma como instrumento nem para o apelo de venda, tampouco para a revolução. A crítica de Marcuse à estética marxista resulta – paradoxalmente – na aproximação da noção marxista de forma e conteúdo: ao criticar o condicionamento da forma das obras de arte aos ideais marxistas, Marcuse se apropria da noção marxista que afirma que forma é conteúdo.

---

<sup>22</sup> Ibid., pág. 21.

<sup>23</sup> Ibid., pág. 46.

<sup>24</sup> Ibid., pág. 14

<sup>25</sup> Ibid., pág. 50.

Em síntese, portanto, torna-se evidente a proposição de que os conceitos elaborados pelos autores da teoria social acerca da relação entre forma e conteúdo na análise dos objetos da cultura são elaborações baseadas na crítica materialista elaborada por Karl Marx em sua economia política.

## 7 A CRISE DA CULTURA EM SUA FORMA INDUSTRIAL

Uma vez detectado o percurso histórico dos conceitos que configuram formas distintas de substituições na base da relação de troca de equivalentes, observar-se agora como o processo de produção material afeta a cultura e vice-versa a fim de dar continuidade à crítica da sociedade capitalista moderna.

É chegada a hora inevitável de abordarmos a cultura em sua forma industrial. Max Horkheimer e Theodor Adorno no ensaio *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*<sup>26</sup> reforçam que a cultura se organiza mediante a lógica industrial de produção e reprodução e, dessa maneira, a cultura assume em grande escala a forma de mercadoria. O avanço técnico e tecnológico fez com que o caráter de mercadoria dominasse quase que integralmente a produção cultural. Para os autores, a arte séria é aquela que expressa a realidade do caos social e que – por suscitar a imaginação e a reflexão – é capaz de produzir esclarecimento. Porém, a lógica da indústria cultural tende a tornar as coisas palatáveis por meio da repetição daquilo que é comum e aceitável para os sentidos, pois, qualquer elaboração ou improviso que fuja do padrão agride a percepção e, por conseguinte, perde seu valor comercial. Nessa medida, como tendência, a produção artística e as pessoas estão aprisionadas à forma de reprodução da cultura e dos objetos culturais que dificilmente abdicam do padrão de repetição estabelecido pela indústria.

“O elemento graças ao qual a obra de arte transcende a realidade, de fato, é inseparável do estilo. Contudo, ele não consiste na realização da harmonia – a unidade problemática da forma e do conteúdo, do interior e do exterior, do indivíduo e da sociedade –, mas nos traços em que aparece a discrepância, no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade. Ao invés de se expor a esse fracasso, no qual o estilo da grande obra de arte sempre se negou, a obra medíocre sempre se ateuve à semelhança com outras, isto é, ao sucedâneo da identidade. A indústria cultural acaba por colocar a imitação

---

<sup>26</sup> Max HORKHEIMER - Theodor W. ADORNO, *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

como algo de absoluto. Reduzida ao estilo, ela trai seu segredo, a obediência à hierarquia social. A barbárie estética consome hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura. Falar em cultura foi sempre contrário à cultura. O denominador comum “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e conseqüente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único – ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noite, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia – essa subsunção realiza ironicamente o conceito da cultura unitária que os filósofos da personalidade opunham à massificação.”<sup>27</sup>

A indústria da cultura, portanto, corresponde ao processo de administração e padronização das massas. Ela trabalha mutuamente com a manipulação dos desejos e dos objetos da cultura padronizando-os e incorporando-os à vida das pessoas ao mesmo tempo que suscita a necessidade de consumo. Tal *engodo da necessidade* é gerado pela publicidade e pelo apelo comercial da indústria da cultura. Por sua vez, o apelo comercial apenas comprova que não existe uma real necessidade de consumo porque, se não houver apelo comercial de venda, os produtos deixam de ser consumidos porque fica evidente que não são necessários.

O apelo ao consumo é mais uma faceta da integração geral que acomete a modernidade. “Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão”.<sup>28</sup> Como produto da indústria cultural, a massificação da cultura e a lógica da indústria não permitem ao indivíduo a experiência necessária para se diferenciar:

“A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Ibid., pág. 107.

<sup>28</sup> Ibid., pág. 126.

<sup>29</sup> Ibid., pág. 119.



Por mais que a indústria cultural sugira a impressão de liberdade de escolha quanto à infinidade de objetos culturais que ela oferece, só é permitido aos indivíduos uma escolha limitada subordinada àquilo que fora previamente eleito pela indústria. A cultura em forma de mercadoria atrai os afetos sobre si suscitando uma falsa escolha de algo que é fruto de uma repetição contínua. Ao indivíduo é garantida sua liberdade de escolha desde que seja algo subordinado ao sempre mesmo: “Quem não se conforma é punido com uma impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do individualista”.<sup>30</sup> Além do apelo de venda e consumo, é exigido ao indivíduo que compactue com o funcionamento da indústria cultural não bastando apenas consumir, é preciso fazer parte, ser convencido de que a integração é o que existe de melhor a ser feito.

## 8 O CONTEÚDO EXPRESSO COMO FORMA: A SOCIEDADE SEM OPOSIÇÃO

Se a conformação do indivíduo ao existente tende a garantir a reprodução da sociedade e falsificar a individuação, como poderia o indivíduo, cada vez mais tolhido de sua capacidade de percepção, cognição e sensibilidade cobrar por aquilo que justamente depende de tais atributos? O que poderia garantir ao indivíduo a possibilidade de ser indivíduo se aquilo que poderia o definir como indivíduo está cooptado desde a origem? Sendo assim, como seria possível falar em autonomia?

Tais questionamentos inquietantes podem ser analisados mediante uma ponderação de Adorno: “De tal processo de substituição social depende toda satisfação substitutiva, toda a posterior substituição *psicológica*”.<sup>31</sup> Se o processo de coisificação da sociedade está baseado na relação de troca que substitui tanto a mercadoria como os objetos da cultura por valores abstratos, como pensar este processo de substituição no âmbito da subjetividade? Ao que parece, quando se trata da troca de mercadorias ou objetos da cultura, por mais perversa que seja esta relação de troca, ao menos permanece preservada a troca de uma coisa por outra, a substituição de A por B. Desse modo, no que consistiria objetivamente essa substituição psicológica? A suposição que se mostra pertinente é que no âmbito da subjetividade a liquidação do Eu parece estar sendo trocada por coisa alguma: “[...] o indivíduo não individuado, ou o sujeito sem subjetividade, incorpora unicamente o

<sup>30</sup> Ibid., pág. 109.

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, “O fetichismo na música e a regressão da audição”, op. cit., pág. 79.

ideal no qual pretende se tornar, sem a possibilidade de confrontá-lo”.<sup>32</sup> Mas afinal, quando o indivíduo abdica de si mesmo em troca da integração total, ele está abdicando de sua subjetividade em troca de que? Qual satisfação substitutiva receberia o indivíduo ao destituir-se de sua individuação? Persistentemente, a pergunta que não se emudece insiste em questionar qual seria a vantagem da liquidação do Eu, da integração total. E por mais assustador que pareça, a indústria cultural tratou também de difundir o engodo deste convencimento em forma de ideologia: a integração total certamente garante algum conforto ao propagar a sensação de pertencimento, a sensação de fazer parte de algum ambiente ou grupo de identificação, mesmo que para isso seja preciso abrir mão dos caracteres individuais.

Para corroborar esta argumentação apresenta-se outra citação de Adorno e Simpson, que estabelecem um paralelo entre a forma de produção cultural e o ajustamento dos indivíduos:

“A renúncia ao sonhar desses compositores é um índice de que ouvintes estão prontos a substituir o sonhar pelo ajustamento à crua realidade, colhendo um novo prazer a partir de sua aceitação do desagradável.”<sup>33</sup>

Os processos de ajustamento que acomete os objetos da cultura atinge também os sujeitos que a compõem. “A adaptação à música de máquina implica necessariamente uma renúncia aos seus próprios sentimentos humanos e, ao mesmo tempo, um fetichismo da máquina tal que seu caráter instrumental se torna obscurecido”.<sup>34</sup> A pressão social para a integração, a formação do homem unidimensional, o nivelamento das diferenças e o engodo da adesão voluntária causado pela indústria cultural é um exemplo claro da manifestação da ideologia e da dominação na objetividade. A apropriação pelo sujeito da cultura transformada em mercadoria falsifica o processo de individuação. Quando transfigurada em algo palatável, a arte é instrumentalizada, passa a ser meio quando deveria ter fim em si mesma. Assim, o potencial da expressão artística como rumo para a formação e emancipação se converte em um veículo para nivelar as diferenças, para liquidar a oposição, causando adaptação sem resistência. Sob a égide do capitalismo, portanto, a padronização da cultura transformada em mercadoria ocasiona a apropriação subjetiva

---

<sup>32</sup> José Leon CROCHÍK, “A forma sem conteúdo e o sujeito sem subjetividade”, in: *Teoria crítica da sociedade e psicologia: alguns ensaios*. Araraquara, São Paulo: Junqueira & Marin; Brasília, DF: CNPq. 2011, pág. 29.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO – G. SIMPSON, “Sobre a música popular”, in: Gabriel COHN (Org), *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986, pág. 139.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 140.

da cultura pelo sujeito de igual maneira: a cultura em forma de mercadoria, padronizada, repetitiva e estandarizada pulveriza o potencial de diferenciação, tão fundamental para constituição do indivíduo que, somente sendo tal, poderia batalhar por autonomia.

Suscintamente, a sociedade capitalista e a cultura em sua forma industrial circunscrevem uma conturbada relação entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, indivíduo e sociedade. Este processo dificulta o potencial da cultura como rumo para a emancipação porque ao invés de potencializar a resistência do indivíduo frente às engrenagens sociais, reforça os mecanismos de submissão à elas. Como tendência, portanto, de acordo com Adorno e Simpson o que ocorre no lugar da individuação é o processo de *pseudoindividuação*. Ou seja, se no percurso de composição do conhecimento Ulisses anunciava o protótipo do indivíduo burguês, algo de constituinte se perdeu no curso da história. O que se pretendia indivíduo burguês resultou no burguês sem indivíduo.

## 9 A ESTÉTICA COMO PRÁXIS POLÍTICO-TRANSFORMADORA

Essa constatação, de que o desenvolvimento da sociedade e do indivíduo encontram-se aquém do que poderiam e que as forças esmagadoras da manutenção do existente tendem a perpetuar-se indica que muito trabalho ainda precisa ser feito, tanto no sentido de fortalecimento do indivíduo quanto na direção de transformação da sociedade. O cotejo da tríade conceitual que fundamenta esta reflexão, Hegel – Marx – Escola de Frankfurt, indica que os autores citados tecem a crítica a problemas sociais que ainda não foram superados, justamente por isso vale a pena discutí-los na ânsia de encontrar meios de resistir às influências totalizadoras da sociedade unidimensional.

Como aponta Crochík<sup>35</sup> “a liberdade ainda presente de resistir à reificação deve ser exaltada onde se anunciar”. Ao que tudo indica, talvez o interesse dos autores da teoria crítica nas infundáveis reverberações entre forma e conteúdo explique por que de alguma maneira encontraram na arte indícios significativos para a emancipação, mesmo diante das condições objetivas que a dificultam.

A necessidade de buscar alternativas para superação de uma situação social degradante remonta a um tema constante na obra dos autores da teoria social: a luta pela autonomia. Essa temática, a busca pela autonomia como valor funda-

<sup>35</sup> José Leon CROCHÍK, “A forma sem conteúdo e o sujeito sem subjetividade”, op. cit., pág. 32.

mental da humanidade, foi tema recorrente no pensamento de Adorno até o fim de sua vida.

Em sua última obra, publicada um ano após seu falecimento, a complexa e inacabada *Teoria estética*<sup>36</sup>, concentra temas fundantes que perpassam diversas fases de sua produção. Chama atenção, em especial, o destaque do autor destinado à estética como práxis política que, para além de esmiuçar a relação entre forma e conteúdo, estende o debate filosófico sobre estética ao âmbito das relações estabelecidas entre os homens.

“A arte nega as determinações categorialmente impressas na empiria e, no entanto, encerra na sua própria substância um ente empírico. Embora se oponha à empiria através do momento da forma - e a mediação da forma e do conteúdo não deve conceber-se sem a sua distinção - importa, porém, em certa medida e geralmente, buscar a mediação no facto de a forma estética ser conteúdo sedimentado.”<sup>37</sup>

Tomando por base o que foi exposto acerca dos fragmentos de Hegel e Marx e associando-os às ideias de Adorno é possível considerar que o conteúdo espiritual abstrato (reflexões, sentimentos, ideias) se expressam como forma (cristalização material) nos objetos artísticos. A materialidade da arte expressa como forma carrega, portanto, um movimento em duas direções: a expressão do ente empírico como sua própria substância material e aquilo que aparece como negação da empiria por sua diferença em relação à realidade. O conteúdo expresso como forma nas obras de arte não é apenas imitação da natureza, tampouco expressão do caráter aparente da realidade, nem expressão pura da essência ou do caráter aparente do espírito.

Ser conteúdo sedimentado implica em ter um duplo caráter, uma natureza desdobrada oriunda da ostentação de ser aquilo que não se pode ser. Os objetos da cultura expressam simultaneamente tanto aquilo que é como aquilo que não pode ser: aparência e essência, reprodução e autonomia.

Por esta razão, a possibilidade de existência ou não da arte relaciona-se intrinsecamente às relações de produção da sociedade, que, no sistema político e econômico baseado no valor de troca de equivalentes massifica as relações de produção e obsta o espaço necessário para a manifestação artística. Como o estado natural da

---

<sup>36</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria Estética*. Tradução: Artur Morão. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1970.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 15.

sociedade tende a obscurecer os canais da autonomia pelos quais a expressão autônoma poderia existir, pelo simples fatos de existir, a arte é antes de tudo, negação. Negação porque insiste em existir numa sociedade que a todo momento tenta aniquilar a possibilidade de sua existência. A arte é negativa porque existe, e por existir, expressa-se como antítese da sociedade.

Mas, por outro lado, esse existir contém características antagônicas. As influências de um sistema social totalitário condicionam os objetos da cultura a aparecerem de uma determinada forma, como aparência da realidade. De fato, a todo momento os objetos da cultura surgem, existem, nas suas mais variadas formas. Mas, para poder existir de modo autônomo, sem que sua existência seja mera reprodução, a arte necessita ser antítese social, o que faz com que a ideia de autonomia carregue consigo sua própria contradição: a ânsia de querer ser autonomamente algo que é heterodeterminado.

Nesse jogo de forças antagônicas, para além daquilo que aparece na estrutura dos objetos da cultura, há também aquilo que não aparece. Aquilo que não aparece, ou seja, aquilo que se desprende da heterodeterminação social se materializa como forma estética, e somente deste modo, atesta sua existência emancipada. Essa possibilidade de existir simultaneamente como negação e aparência constitui o caráter enigmático das obras. O caráter enigmático das obras de arte são enigmáticos justamente porque atestam a possibilidade de autonomia num sistema não livre. O enigma é aquilo que escapa, aquilo que pode emancipar-se para além daquilo que tende a ser tornado somente e reprodutivamente apenas aquilo que já é. Por isso os caracteres de autonomia de uma obra de arte estão no não imediato, naquilo que não está pronto, naquilo que é preciso investigar, vasculhar numa obra.

Em tese, enquanto conteúdo e forma determinarem-se mutuamente, a busca pela Beleza como valor fundamental da humanidade em um sistema econômico que desfigura a relação sujeito-objeto terá sempre um caráter irreconciliável ao mesmo tempo que aquilo que escapa disto terá sempre um caráter enigmático. Este tema é certamente muito abrangente e não seria possível encerrá-lo em um simples artigo. Por isso o presente texto não se limita a fornecer conclusões pontuais, mas sim suscitar reflexões sobre a administração da sociedade ao analisar o conflitante processo de transformação da cultura em mercadoria em contraste com alternativas possíveis de realização da expressão autônoma mesmo diante de condições objetivas que a dificultam.

A título de rememoração, os temas desenvolvidos ressaltaram o percurso histórico dialético do conhecimento tomando como fio condutor a obra de Karl Marx e as diferentes leituras que os autores da teoria crítica da sociedade fizeram acerca dos conceitos de forma e conteúdo no processo de produção material e sua renovável gama de desdobramentos.

O construto de ideias apresentadas sugere que o interesse dos autores da teoria social nas infundáveis reverberações da forma elucidada as motivações que os levaram a dedicar grande parte de sua obra para desvendar os mistérios do conteúdo social objetivado nas obras de arte e seu potencial para emancipação. Porém, frente a um panorama que, como tendência, dificulta os meios de diferenciação do todo e obsta os recursos para expressão autônoma, como seria possível a arte? A luta em defesa da expressão autônoma seria mesmo necessária numa sociedade livre? Como resposta à essas inquietações assiste-se diuturnamente a ânsia por individuação duelando com a ameaça de pseudoindividuação. Esse drama irresoluto no qual o indivíduo moderno atua como algoz e vítima caracteriza os embustes objetivos resultantes do processo histórico de coisificação da sociedade que pressiona gradativamente o indivíduo à aniquilação das diferenças, à homogeneização, à integração total.

A relação entre forma e conteúdo – passível de ser identificada tanto na cultura em forma de mercadoria quanto na estrutura interna das obras de arte – é aqui entendida como a expressão objetiva da ideologia e da dominação próprias à sociedade capitalista, que tende a padronizar a tudo e a todos. Se nessa relação indissociável forma é conteúdo sedimentado, a questão a ser sublinhada é tanto de cunho abstrato/imaterial quanto concreto/material: se as formas de pensamento socialmente válidas refletem as objetivações de uma sociedade que reproduz a si mesma de forma irracional, a tendência é a persistência do modo de vida irracional sobre a terra. Objetivamente, embora a sociedade atual disponha de condições suficientes para a superação da miséria, as formas de produção da sociedade capitalista persistem em perpetuá-la.

Como crítica à esta sociedade, a rigor, obra final de Theodor Adorno, a *Teoria Estética*, ao reflexionar acerca de temas relativos à não identidade com o universal, à possibilidade de autonomia das obras de arte como objeto – que por sua vez revê-la conjuntamente a hipótese de autonomia do sujeito – lança, pelas vias da negatividade, sua intenção cabal: conceber a liberdade como hipótese objetiva. Ao fim e

ao cabo, a *teoria estética* promove, pela práxis político-filosófica um valor humano: a promessa negativa de liberdade.

# LA IMPORTANCIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT PARA UNA NUEVA LECTURA DE MARX

*The Importance of the Frankfurt School for a New Reading of Marx*

**MARIO SCHÄBEL**\*

[marioschaebel@gmail.com](mailto:marioschaebel@gmail.com)

Fecha de recepción: 27 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 29 de marzo de 2017

## RESUMEN

Dentro del marco de las discusiones actuales sobre una nueva interpretación de Marx, el artículo se ocupa con la obra de Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt. Estos autores desarrollaron la interpretación de Marx que presentó la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El objetivo central del artículo es refutar la tesis de que esta interpretación, basada en la Teoría Crítica no toma en cuenta suficientemente la importancia que tuvo la lucha de clases para Marx. Además, se demostrará que la crítica de la economía política de Marx es el paradigma indubitable de la Teoría Crítica y, por ende, sostenemos que el cambio de paradigma, propuesto por Habermas representó un alejamiento de sus raíces.

*Palabras clave:* Escuela de Frankfurt, Nueva Lectura de Marx, Fetichismo, Alfred Schmidt, Lucha de Clases.

## ABSTRACT

Within the framework of the actual discussions about a new interpretation of Marx, the article deals with the work of Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt. These authors developed the interpretation of Marx which was presented by the first generation of the Frankfurt School. The article's main objective is to refute the thesis that claims that this interpretation based on Critical Theory doesn't take into account sufficiently the importance which class struggle had for Marx. Furthermore it shows, that Marx' critique of political economy is the undoubted paradigm for Critical Theory, and therefore, the paradigm change pro-posed by Habermas meant a distancing from its roots.

---

\* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



*Key words:* Frankfurt School, New Reading of Marx, Fetishism, Alfred Schmidt, Class Struggle.

En el 2006 Ingo Elbe publicó *Marx im Westen – Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*<sup>1</sup>, libro que dio origen al uso frecuente del término *Neue Marx-Lektüre*<sup>2</sup> para designar una nueva interpretación de la obra de Marx a raíz de la crítica que los representantes del Marxismo Occidental (Georg Lukács, Karl Korsch, la Escuela de Frankfurt, etc.) hicieron a la interpretación dogmática de Marx por parte del Marxismo Ortodoxo. En este artículo ponemos el foco en una variante de esta nueva interpretación, que Elbe nombra *Frankfurter Schule der neuen Marx-Lektüre*<sup>3</sup> y en la cual incluye a Hans-Georg Backhaus, Alfred Schmidt y Helmut Reichelt; como indica el título, para estos autores la Escuela de Frankfurt tiene gran importancia por la interpretación de Marx que formula.

También tomaremos en consideración que este enfoque tiene sus críticos, incluso dentro de la misma Escuela de Frankfurt, como es el caso de Jürgen Habermas, quien con su propuesta de cambio de paradigma hacia la teoría comunicativa quiere dejar atrás las raíces marxistas de la Teoría Crítica. Además, desde su punto de vista, Adorno se desinteresó de las cuestiones económicas que ocuparon a Marx y, por ende, sus consideraciones teóricas no son útiles para elaborar una nueva interpretación de este último<sup>4</sup>.

Karl Reitter, profesor de sociología en la universidad de Viena, sigue a Habermas en este tipo de crítica. Publicó, en 2015, *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? – Zur Kritik der “Neuen Marx-Lektüre”*<sup>5</sup>, libro que reúne artículos de diferentes autores que, en su mayoría, sostienen que el énfasis puesto por los representantes de la Escuela de Frankfurt y sus sucesores en la *totalidad* como categoría central de la crítica a la sociedad capitalista provoca un descuido de la importancia que la lucha de clases tiene para Marx.

No se trata, en realidad, de una argumentación nueva. Ya fue dirigida, con anterioridad, contra de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt por los representantes del movimiento estudiantil del 68, como es el caso de

<sup>1</sup> Esp.: *Marx en el Occidente – La nueva lectura de Marx en Alemania desde 1965*.

<sup>2</sup> Esp.: Nueva Lectura de Marx.

<sup>3</sup> Esp.: La Escuela de Frankfurt de la Nueva Lectura de Marx.

<sup>4</sup> Véase Jürgen HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1975, pág. 160.

<sup>5</sup> Esp.: *Karl Marx: ¿Filósofo de la liberación o teórico del capital? – Crítica de la “Nueva Lectura de Marx”*.

Hans-Jürgen Krahl<sup>6</sup>. También ellos los criticaron por tener una interpretación pesimista de la teoría de Marx, al concebir el capitalismo como un callejón sin salida y, por consiguiente, no dejar ninguna posibilidad para una praxis revolucionaria.

El objetivo central de este artículo es la refutación de tales argumentos y la defensa del enfoque de fundar una nueva interpretación de Marx sustentada en la Escuela de Frankfurt, tal como lo hacen Backhaus, Schmidt y Reichelt. Para ello, refutaremos primero la acusación de Habermas hacia Adorno de no ocuparse de la economía de Marx; posteriormente rebatiremos la afirmación de Reitter de que la lucha de clases no juega ningún papel para la Escuela de Frankfurt y sus sucesores.

Nos concentraremos en la *Dialéctica negativa* de Adorno porque compartimos la opinión de Backhaus de que esta obra, a pesar de ser vista sólo como filosófica, también contiene muchas consideraciones económico-teóricas<sup>7</sup>.

Usaremos el concepto de *fetichismo* como hilo conductor porque está en el centro de la interpretación de Marx que presenta la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana<sup>8</sup>, y de esta manera se vuelve visible el fundamento que tiene esta corriente en el Marxismo Occidental, para el cual dicho concepto también fue clave.

El artículo se dividirá en dos partes. En la primera nos ocuparemos de las cuestiones que tienen que ver con la crítica de la economía política de Marx, interpretada como crítica de una ciencia. En la segunda, de las cuestiones relacionadas con la crítica de la económica política interpretada como crítica de un sistema social.

## I

Desde el punto de vista de Backhaus y Reichelt, existe una analogía entre la crítica de la economía política de Marx y la *Dialéctica negativa* de Adorno porque éste cri-

<sup>6</sup> “En la pregunta abstracta y epistemológica del problema de la constitución, se vuelve decisivo el defecto práctico de la Teoría Crítica, porque teóricamente el antagonismo de clases, a decir verdad, no es parte de la génesis de esta teoría”, Hans-Jürgen KRAHL, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, 2008, pág. 299.

<sup>7</sup> Véase Hans-Georg BACKHAUS, “Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie”, [http://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno\\_lp-kritikvwl.pdf](http://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno_lp-kritikvwl.pdf) [consultado el 28.03.2017].

<sup>8</sup> “Si la economía en la discusión centenaria del *Capital* casi no puso énfasis en el subtítulo *-crítica de la economía política*, en el sentido de una ‘crítica a las categorías económicas’- la razón más notoria para ello es que la gran mayoría de los economistas ha evitado y todavía evita, como la peste, el tema central de esta crítica, es decir, el carácter fetichista de las categorías económicas”, Hans-Georg BACKHAUS, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: Ca Ira, 1997, pág. 34.

tica los conceptos de la teoría tradicional tal y como el primero lo hace con las categorías de la economía política. Así como Adorno critica los conceptos tradicionales por fundarse sobre una abstracción que aniquila la disparidad de las cosas concretas subsumidas bajo ellos, Marx —con su crítica a las categorías económicas— apunta a una abstracción que descuida las diferencias concretas de los bienes intercambiados. Pero esta crítica de la abstracción que Backhaus y Reichelt colocan en el núcleo de su tesis abarca más aspectos que el recién descrito.

Reichelt destaca, en este contexto, que la abstracción criticada por Adorno es una *abstracción real* y que esta debe ser conectada con el tema del *fetichismo*. Como es sabido, Marx critica en Smith y Ricardo que, al no preguntarse ellos “por qué ese contenido adopta dicha forma”<sup>9</sup>, fetichizan el capitalismo en el sentido de que lo comprenden como la forma social natural, en lugar de una forma histórica-específica. En cambio, Marx ve el fundamento de cada forma social en la praxis humana y con ello insiste en el carácter transitorio del capitalismo y sus categorías. Ejemplo de ello sería la categoría del valor, que para los representantes de la economía política significa una propiedad intrínseca y natural de los bienes, mientras que para Marx es en realidad un producto social que nace de los acuerdos a los cuales llegan los sujetos que intercambian sus bienes. Y es ahí donde entra en juego la definición que tiene Adorno de *abstracción real*. Para él, significa un “proceso de constitución, al cual pertenece esencialmente el hecho de que la génesis se ha desvanecido en el resultado”<sup>10</sup>. Respecto al ejemplo del valor entendido como una *abstracción real*, se puede decir que, en la definición que los economistas dan de esta categoría, su origen se ha desvanecido justamente porque hacen abstracción del acto real de la praxis social que establece el valor de los bienes. Hay que agregar, además, que cuando Adorno habla de la *abstracción real*, parte de su definición también es la de un proceso de inversión mediante el cual los sujetos que constituyen las formas de las relaciones sociales, como lo es el valor, se convierten en meros ejecutores de estas formas. En esto se acerca al concepto de *fetichismo* de Marx, porque también se trata de un proceso en el cual los sujetos constituyentes se vuelven objetos que son dominados por su propio producto.

Adorno plantea que cada teoría tradicional olvida que los conceptos tienen un origen histórico y los usa como absolutos, a semejanza de la economía política que

<sup>9</sup> Karl MARX, *El capital*, trad. Pedro Scaron, Madrid: Siglo Veintiuno, 2010, pág. 98.

<sup>10</sup> Helmut REICHELT, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg: VSA, 2008, pág. 24.

ve al capitalismo como la forma natural de toda sociedad, a pesar de que se trata sólo de una forma social histórica específica. Un ejemplo de esto es la crítica de Adorno al idealismo de Hegel, al cual atribuye un positivismo que procede de manera semejante al de la economía política, porque no toma en cuenta la praxis social que constituye las formas de las relaciones sociales y de los conceptos. Por lo tanto, Hegel cae en un “fetichismo de los conceptos”<sup>11</sup>.

Adorno también subraya que los conceptos no son algo dado por naturaleza – como lo es en el caso de la subjetividad absoluta del espíritu sobre la cual se funda el idealismo de Hegel–, sino que se originan en –y están involucrados– en el proceso de la totalidad social. “Así, la referencia dialéctica a la totalidad, para la Teoría Crítica, cumple la función esencial de la destrucción de la pseudo-concreción de la apariencia fetichista de la inmediatez, o bien, de la naturalidad de algo que en realidad es constituido y mediado socialmente”<sup>12</sup>. Entonces, Adorno en lugar de concebir la subjetividad como una fuerza constitutiva independiente de lo social –tal como lo hace Hegel–, destaca que no sólo el objeto es un producto del sujeto, sino que también el sujeto es un producto del objeto. En otras palabras, la subjetividad, como principio constitutivo, también es algo constituido por la sociedad.

Esta crítica de Adorno a los conceptos de la teoría tradicional es el trasfondo de la tesis de una analogía entre su trabajo y el de Marx sostenida por la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana. Como hemos mostrado, así como Marx pone de nuevo en evidencia la constitución de las formas de las relaciones sociales a partir de la praxis humana, de la misma manera Adorno se esfuerza por mostrar el origen social de los conceptos que la teoría tradicional presupone como algo absoluto; y por consiguiente, comprende la crítica que hace Marx de la economía política como una *anamnesis de la génesis*, formulado así en un intercambio epistolar con Alfred Sohn-Rethel<sup>13</sup>. La Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana sigue a Adorno en su comprensión de dicha crítica, tal como lo vemos en Backhaus quien dice que la “característica distintiva más importante”<sup>14</sup> entre Marx y la economía política es que el autor del *Capital* no sólo presupone las formas de las relaciones sociales como algo dado, sino que intenta derivarlas genéticamente. Entonces su crítica no

<sup>11</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, en *Obra completa 6*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2005, pág. 187.

<sup>12</sup> Ingo ELBE, “Kritische Theorie versus Kritik der politischen Ökonomie? Kontroversen in der Debatte um ökonomische Gegenständlichkeit”, <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Kritische-Theorie-versus-Kritik.html> [consultado el 28.03.2017].

<sup>13</sup> Véase Helmut REICHEL, *Neue Marx-Lektüre*, op. cit., pág. 24.

<sup>14</sup> Hans-Georg BACKHAUS, *Dialektik der Wertform*, op. cit., pág. 409.

consiste más que en la constatación de “que las relaciones sociales de los seres humanos se han independizado. [...] De lo que se trata la crítica de la economía política, [...] no solo es de la pura descripción de este hecho sino del análisis de su génesis”<sup>15</sup>.

Debido a que Marx localiza el fundamento de las relaciones sociales en la praxis social y desde ésta deriva su génesis, los representantes de la Nueva Lectura de Marx Frankfuriana consideran que se trata de una crítica *ad hominem*. También en ello se remiten a la interpretación de Adorno, quien determina el punto principal de la crítica de Marx como la intención de “derivar relaciones independizadas desde el comportamiento de los seres humanos”<sup>16</sup>.

Por lo tanto, la nueva interpretación de Marx que presentan Reichelt, Schmidt y Backhaus, con relación a Adorno, se distingue fundamentalmente de la del marxismo tradicional, y en particular de la visión tradicional del materialismo histórico. La razón es que, a diferencia de la interpretación marxista tradicional, estos pensadores no derivan el comportamiento de los seres humanos desde las circunstancias, sino al revés: las circunstancias desde el comportamiento. De esta manera ponen en duda el dogma tradicional de que el materialismo histórico de Marx toma las relaciones de producción supuestamente como su punto de partida. Backhaus, por ejemplo, se remite al concepto de sociedad de Adorno para reemplazar la primacía de lo económico en el marxismo tradicional por la primacía de las relaciones sociales en general:

“En el primer plano de la obra de Adorno está la sociedad como la unidad de sujeto y objeto en lugar de los ‘términos establecidos de superestructura y base o infraestructura’, los que necesariamente trivializan la deducción de ideologías, es decir, su ‘derivación de leyes estructurales como el carácter fetichista de las mercancías’, el *protón pseudos* [...]. Así plantea la afirmación de que ‘la sociedad como sujeto y objeto son lo mismo, y a la vez no son lo mismo.’”<sup>17</sup>

Por su parte, Alfred Schmidt comparte la opinión de Backhaus de que el materialismo histórico no debe ser interpretado como un determinismo económico y en su libro *El concepto de naturaleza en Marx* sostiene que éste tiene un carácter no ontológico. Con ello quiere decir que la primacía de las relaciones de producción

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 47.

<sup>16</sup> Helmut REICHELT, *Neue Marx-Lektüre*, op. cit., pág. 24.

<sup>17</sup> Hans-Georg BACKHAUS, “La economía social marxiana como teoría crítica”, en W. Bonefeld/A. Bonnet/J. Holloway/S. Tischler (eds.), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana. Volumen II*, Buenos Aires: Herramienta, 2007, pág. 80.

no debe ser entendida de manera dogmática sino crítica. De acuerdo con Schmidt, Marx reconoce la validez de dicha primacía por la forma social histórica-específica del capitalismo, pero no la afirma como algo positivo y, en este sentido, la absolutiza. Esto mismo vale para otras constataciones de Marx; por ejemplo, el trabajo abstracto como sustancia del valor o la ley del valor como principio regulativo del capitalismo. Con ambas no se trata de dogmas absolutos sino de hechos que sólo tienen una validez restringida a la existencia del capitalismo. Por consiguiente, para Alfred Schmidt el materialismo histórico de Marx es “una teoría en retractación. No es una visión dogmática del mundo, pero sí un diagnóstico de un estado falso que debe ser abolido”<sup>18</sup>. Según él ante “los numerosos equívocos, a menudo intencionados, nunca se insistirá bastante en el hecho de que el materialismo de Marx tiende a su propia superación”<sup>19</sup>.

Respecto a la interpretación del materialismo histórico que presenta Schmidt, Ingo Elbe habla de una “historización del materialismo histórico”<sup>20</sup> y la concibe como una “reformulación de motivos centrales de la Teoría Crítica clásica”<sup>21</sup>. Desde nuestro punto de vista Elbe tiene razón cuando toma en cuenta que Adorno, en la *Dialéctica negativa*, sostiene que el “punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción”<sup>22</sup>. En este contexto también nos podemos remitir al texto *Respecto a Lukács* en el cual Adorno escribe: “Pero la doctrina marxiana de la prioridad del ser sobre la conciencia no quiere que se la entienda ontológicamente, sino como expresión de algo negativo, a saber: del predominio de la cosificación, de las relaciones de producción en las que los hombres ‘involuntariamente entran’”<sup>23</sup>. Adorno ya había criticado que para el marxismo ortodoxo la ley del valor representa una ley natural social, mientras que Marx en realidad lo describe como un producto de la *historia natural*. Con ello, según Adorno, en el marco de su crítica de la economía política, Marx quiere apuntar a la

<sup>18</sup> Alfred SCHMIDT, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München: Hanser, 1976, pág. 104.

<sup>19</sup> Alfred SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México: Siglo Veintiuno, 1976, pág. 156.

<sup>20</sup> Ingo ELBE, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin: Akademie, 2010, pág. 70.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 195.

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, *Respecto a Lukács*, en *Obra completa 20/1*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, pág. 252.

inversión fetichista entre lo social y lo natural que convierte a la ley del valor, un producto social, en algo que supuestamente está dado por naturaleza.

Debe agregarse, que, en la *Dialéctica negativa*, Adorno recurre a esta crítica del *fetichismo* que hace Marx y la aplica a los conceptos de la teoría tradicional, cuando para ello explícitamente usa el término *fetichismo* (sólo que usa el de *hechizo* como equivalente al de *fetichismo*<sup>24</sup>). En este contexto, respecto a la ley del valor y su fetichización en el marxismo ortodoxo, escribe en el mismo libro:

“Sólo una perversión de los motivos marxistas como la del Diamat, que prolonga el reino de la necesidad mientras asevera que sería el de la libertad, pudo sucumbir a la falsificación del polémico concepto marxista de legalidad natural convirtiéndolo de una construcción de la historia natural en una doctrina científica de invariantes. Con ello, sin embargo, el discurso marxista de la historia natural no pierde nada de su contenido de verdad, precisamente el contenido crítico.”<sup>25</sup>

Lo que Adorno en esta cita llama el contenido crítico de verdad del concepto de la *historia natural*, expresa de forma condensada lo que es la posición de la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana respecto al materialismo histórico de Marx y su teoría en general. Sus representantes, en relación con Adorno, no simplemente descartan los hechos, como lo son el de la primacía de las relaciones de producción, del trabajo abstracto como sustancia del valor o de la ley del valor como principio regulativo del capitalismo. Lo que niegan es que estos hechos tienen una validez más allá de algo que parece ser natural, mientras que en realidad son algo históricamente devenido y, por ende, mutable. En definitiva, se puede decir que la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana interpreta la teoría de Marx como una teoría crítica, en comparación con el marxismo tradicional que la interpreta como un dogma.

## II

En el 2008 Karl Reitter publicó *Der bewegte Marx*<sup>26</sup> donde critica la interpretación de Marx que el autor denomina *marxismo de circulación* [*Zirkulationsmarxismus*]. Allí expone que la Nueva Lectura de Marx puede ser considerada este tipo de interpretación y localiza su origen en la Escuela de Frankfurt. El término *marxismo de*

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 317.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 326.

<sup>26</sup> Esp.: *El Marx movido*.

*circulación* es explicado como una interpretación de la crítica de la economía política que tiene en su centro una concepción del valor o del capital como *sujeto automático* y, por ende, concibe la forma de la dominación en el capitalismo como una estructura abstracta independizada de los sujetos que en el fondo la constituyen.

De esta manera, los sujetos constituyentes se convierten sólo en auxiliares ejecutivos del valor, lo que también valdría para la clase burguesa. Es decir, incluso los capitalistas no serían nada más que una personificación de la ley del valor o, para agudizarlo, solamente sus esclavos. Así el “capitalismo se muestra como una maquina anónima que no tiene quien la controle y la dirija con su voluntad, alguien que se pueda hacer responsable por las destrucciones que fueron causadas por ésta”<sup>27</sup>. Por lo tanto, en el *marxismo de circulación* la dominación de clase desaparece. Sus representantes, de acuerdo con Reitter, no llegan a comprender que en el capitalismo la dominación social solamente se presenta “disfrazada de relaciones sociales de cosas”<sup>28</sup> pero, en realidad, se trata de una dominación de clase no de cosas.

Tobias Brugger<sup>29</sup> habla, en este contexto, de una duplicación de la apariencia. Desde su punto de vista, comprender el capital como *sujeto automático* significa caer en la trampa de la apariencia que es producida por la superficie fetichizada del capitalismo. Con esto hace alusión al hecho de que Marx, al tener la concepción del capital de esta manera, únicamente hace referencia a la forma de capital como aparece en la esfera de la circulación, por lo que comprenderla como su verdad significaría una *fetichización del fetichismo*, trayendo como consecuencia la mencionada duplicación. Entonces, de esta manera la Nueva Lectura de Marx

“paradójicamente duplica la perspectiva que pretende criticar [...]. En lugar de descifrar detrás del fetichismo de las mercancías, supuestamente independizadas totalmente, la relación de clases, ésta es concebida solamente como algo cuasi externo a la producción de mercancías. [...] Pero el capitalismo y, con ello, ‘el capital únicamente es resultado de la lucha de clases’ (Hanloser/Reitter). El capital es una ‘relación social entre personas mediada por cosas’ (Marx)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Tobias BRUGGER, “Die ideologische Lesart der Neuen Marx-Lektüre als Totengräber radikaler Kritik”, en K. Reitter (ed.), *Karl Marx*, op. cit., pág. 185.

<sup>28</sup> Karl REITTER, *Karl Marx*, op. cit., pág. 14.

<sup>29</sup> Otro de los autores incluidos en el libro ya mencionado de Reitter.

<sup>30</sup> Tobias BRUGGER, “Die ideologische Lesart”, op. cit., pág. 191.



Por otra parte, Georg Klaua, otro autor incluido en el libro de Reitter, califica al *marxismo de circulación* como un “marxismo sin clases”<sup>31</sup>, concediéndole a Adorno ser su “padre fundador”<sup>32</sup>. La razón estriba en que el pensador frankfurtiano pone el enfoque de su crítica en los temas de la cultura y de la civilización, omitiendo la importancia de la lucha de clases para Marx. Según Klaua, el pensamiento de Adorno gira más en torno a una crítica de la historia nefasta de la racionalidad occidental que a una crítica de la sociedad clasista, desplazando lo feroz del capitalismo desde la esfera de la producción —donde sucede la separación violenta entre los seres humanos y sus medios de producción— a la esfera de la circulación, en la cual las mercancías son intercambiadas por medio de la abstracción del valor, perdiendo así su particularidad. Además, la fijación del pensamiento de Adorno en el concepto de *totalidad* supuestamente provoca que su crítica degenera en una teoría de sistemas “funcionalista”. Klaua fundamenta este reproche en la siguiente cita de Adorno: “La totalidad se consigue sólo en virtud de la unidad de las funciones desempeñadas por sus miembros. En general, cada individuo tiene que realizar, para ganarse la vida, una función y se le enseña ser agradecido mientras la tiene.”<sup>33</sup>

Sin embargo, lo que Klaua no menciona es que en la frase anterior de la que él cita, Adorno caracteriza su propia declaración respecto a la *totalidad* como “una aproximación aun excesivamente abstracta”<sup>34</sup>. Por ello, a nuestro parecer, resulta una simplificación ilícita sostener que Adorno, en su crítica al capitalismo, únicamente pone el foco en el concepto de *totalidad*, con el que no propondría algo diferente a que todos son dependientes de todos. Aunque no existe ninguna duda de que su crítica se dirige en contra de la degradación de los seres humanos a una mera función necesaria para la conservación del sistema, nos atrevemos a aseverar que Adorno de ninguna manera piensa que la dominación de la totalidad social sobre los sujetos que la constituyen es un hecho absoluto. En su lugar, se puede decir que, al referirse a la dominación de la *totalidad*, ésta es mencionada casi siempre junto al hecho de que ninguna forma de relación social en realidad se puede independizar completamente de la praxis social que la constituye. Así, por ejemplo, escribe en *La lógica de las ciencias sociales*: “La totalidad social no mantiene

<sup>31</sup> Georg KLAUDA, “Von der Arbeiterbewegung zur Kritischen Theorie. Zur Urgeschichte des Marxismus ohne Klassen”, en K. Reitter (ed.), *Karl Marx*, op. cit., pág. 86.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO, *Escritos sociológicos I*, en *Obra completa 8*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid: Akal, 2004, pág. 317.

<sup>34</sup> *Ibid.*

ninguna vida propia por encima de los componentes que suma y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y reproduce en virtud de sus momentos particulares”<sup>35</sup>. Ante lo anterior queremos hacer mención de manera breve que Max Horkheimer comparte esta opinión:

“La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraño; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano<sup>36</sup>.

Por lo tanto, nos parece equivocado imputarle a Adorno una concepción de la independización de la totalidad social como un hecho irrevocable que se expresa, por ejemplo, en la forma de concebir al capital como sujeto automático. Más bien, ya Adorno (y también Horkheimer) vio lo que Reitter, Klauda y otros autores pensaron que no había considerado: que dicha independización representa una *ilusión real*, lo cual quiere decir que en el capitalismo realmente parece que el capital se ha automatizado y que cuenta con un poder que supera al de los sujetos de los cuales en realidad depende. En esto insisten tanto Backhaus como Reichelt cuando realzan –como ya lo hemos mencionado– que Adorno deriva la supuesta independización de la totalidad social desde el comportamiento de los seres humanos. Por eso tampoco sorprende que Adorno, en la *Dialéctica negativa*, señale la posibilidad de la derogabilidad de la ley del valor como el motivo más poderoso de la teoría de Marx<sup>37</sup>; lo que desde nuestro punto de vista, junto con lo ya mencionado, acalla toda discusión sobre un pesimismo absoluto de su pensamiento.

Además, tanto Backhaus como Reichelt insisten explícitamente en la importancia que tiene la lucha de clases para Adorno. El primero explica, en su ensayo *Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie*<sup>38</sup>, que cuando éste habla de *totalidad* se refiere siempre a una *totalidad antagónica*, y por antagónico quiere decir la relación de clases. Otro texto de Backhaus donde se subraya la importancia del antagonismo y de la lucha de clases para Adorno es *Dialektik der*

<sup>35</sup> Theodor W. ADORNO, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Jacobo Muñoz, México D. F.: Colofon, 2008, pág. 45.

<sup>36</sup> Max HORKHEIMER, *Teoría crítica*, trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003, pág. 237.

<sup>37</sup> Véase Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 326.

<sup>38</sup> Esp.: *Adorno y la crítica metaeconómica de la economía política positivista*.

*Wertform*<sup>39</sup>, sobre todo el epílogo (el cual se trata del resumen de los apuntes que hizo en un seminario que dio Adorno en 1962). Backhaus incluso llega a plantear que el concepto de *totalidad antagónica* –al lado de la abstracción real– es el núcleo duro de la teoría de Adorno. Por su parte, Reichelt hace alusión a que, en efecto, Adorno tuvo claro que la situación inicial del intercambio de mercancías se basa en la injusticia de que, quienes no poseen otra cosa que su propia fuerza de trabajo, sean forzados a venderla. Esto quiere decir que Adorno de ninguna manera omitió el tema de la explotación, como Reichelt describe en lo siguiente:

“En sus lecciones y seminarios Adorno solía matizar la contradicción principal de la estructura social burguesa en la breve fórmula: en el capitalismo hay justicia e injusticia [*geht es mit rechten Dingen zu und doch nicht mit rechten Dingen*]. Posteriormente se hizo una precisión a través de la alusión al círculo vicioso que implica el intercambio de equivalentes – sin intercambio de equivalentes no hay explotación, pero tampoco hay intercambio de equivalentes sin explotación; y en seguida, Adorno explicaba el problema mediante el carácter específico del valor de la mercancía *fuerza de trabajo*.”<sup>40</sup>

Ahora desplegaremos el análisis del argumento de Reitter y los autores de su círculo, según el cual la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana y la Escuela de Frankfurt en general consisten en un “reemplazo de la crítica social materialista por una crítica cultural y civilizatoria”<sup>41</sup>. Respecto a la primera corriente, estamos de acuerdo con lo que Ingo Elbe detecta como la razón de su génesis: “La Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana comienza como auto-superación de la orientación hacia la crítica cultural de la Teoría Crítica clásica”<sup>42</sup>. Elbe apunta con ello al hecho de que Backhaus, Schmidt y Reichelt, en su trabajo teórico, se orientan más hacia cuestiones económicas que hacia cuestiones culturales; y por ende, es más que dudoso el argumento de que tanto ellos como sus precursores frankfurtianos desatienden la crítica social materialista de Marx.

Pensamos que la refutación de Elbe es certera, pero hay que agregar que tampoco la primera generación de la Escuela de Frankfurt, con su crítica cultural y civilizatoria, reemplaza la crítica social materialista de Marx. Más bien, la continua y amplía a través de ella. Para respaldar esta tesis podemos recurrir a Jürgen Haber-

<sup>39</sup> Esp.: *Dialéctica de la forma de valor*.

<sup>40</sup> Helmut REICHELT, *Neue Marx-Lektüre*, op. cit., pág. 360.

<sup>41</sup> Georg KLAUDA, “Von der Arbeiterbewegung”, op. cit., pág. 94.

<sup>42</sup> Ingo ELBE, *Marx im Westen*, op. cit., pág. 68.

mas, quien está convencido de que las categorías de Marx pueden ser reencontradas en la crítica cultural y civilizatoria de dicha escuela: “frecuentemente en la forma de una ortodoxia oculta, las categorías de la teoría del valor-trabajo de Marx se develan en la aplicación de la crítica cultural sin identificarse como tales”<sup>43</sup>.

Ejemplo de ello es la categoría *mercancía* de Marx, que no sólo tiene un sentido económico sino también es vista como una forma determinada de relaciones sociales, como consta en una nota al pie de *El Capital*:

“En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, ‘yo soy yo’, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] hombre.”<sup>44</sup>

El hecho de que Adorno, en su propio ejemplar del *Capital*, haya subrayado esta cita siete veces<sup>45</sup> es una prueba contundente de la importancia que para él tiene la categoría *mercancía* de Marx. Sin embargo, para profundizar esta importancia es necesario referirnos a la teoría del antisemitismo de la Escuela de Frankfurt, la cual, de acuerdo con Stefan Gandler, no sólo muestra una explicación para el holocausto sino “a la vez es una teoría general de la dominación, de la represión, sobre todo, pero no exclusivamente en las sociedades del capitalismo tardío”<sup>46</sup>. El concepto clave para la teoría del antisemitismo es el de la *identificación proyectiva* que proviene del psicoanálisis, con el que en principio describe un mecanismo de defensa. Mediante éste, los sujetos que no pueden aceptar su autoimagen negativa proyectan ciertas propiedades suyas que intentan desplazar hacia otra persona y la identifican según aquellas. Así también el concepto antisemita de *judío* representa una acumulación de rasgos de carácter que, en general, los seres humanos sólo escasamente aceptan en sí mismos, como, por ejemplo, tacaño, insidioso, falso, furtivo, etc. Aquí podemos recurrir otra vez a Gandler, quien describe el significado que tiene la *identificación proyectiva* para la primera generación de la Escuela de Frankfurt:

<sup>43</sup> Jürgen HABERMAS, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, pág. 235.

<sup>44</sup> Karl MARX, *El Capital*, op. cit., pág. 65.

<sup>45</sup> Véase Dirk BRAUNSTEIN, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript, pág. 302.

<sup>46</sup> Stefan GANDLER, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México: Siglo Veintiuno, 2009, pág. 29.

“Nuestra tesis, que retomamos de Horkheimer y Adorno, es que el llamado odio al otro es más bien un odio a lo demasiado conocido en uno mismo. Como en la sociedad actual prácticamente no hay lugar para la autocrítica y la autorreflexión, el odio a las partes de uno mismo que uno no puede aceptar, por ejemplo a causa de ciertas reglas sociales, se proyecta en un odio al supuesto otro, que en verdad es el más cercano. No se odia lo desconocido en el otro, sino lo demasiado conocido; lo que uno debería –según la lógica vigente– odiar en uno mismo, se odia en el otro.”<sup>47</sup>

Para mostrar que la crítica cultural y civilizatoria de la Escuela de Frankfurt se basa en la crítica social materialista de Marx, nos hemos enfocado en la categoría de *mercancía* tal y como es desarrollada en *El Capital*. Pensamos que con ella Marx, en el fondo, no describe nada diferente a una *identificación proyectiva*, en el sentido como la usan Adorno y Horkheimer. Sin embargo, nuestra tesis todavía podría ser extendida al tomar en cuenta lo que Marx escribe en el capítulo sobre el trabajo enajenado de los *Manuscritos económicos y filosóficos*:

“Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo, y el producto del trabajo del otro. [...] La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro. En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.”<sup>48</sup>

También lo que vemos en esta cita de Marx es que su crítica al capitalismo no se dirige exclusivamente en contra de la división de clases y los fenómenos económicos que conlleva, como lo son el *trabajo enajenado* o la *explotación*, sino que también aborda cuestiones concierntes a las relaciones intersubjetivas y la relación del sujeto consigo mismo, es decir, no tan sólo encontramos una dimensión económica sino también una social. Por consiguiente, el hecho de que la Escuela de Frankfurt incluya estas cuestiones en su propia crítica de la sociedad capitalista no significa ningún alejamiento de Marx, como Reitter y otros lo sostienen.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>48</sup> Karl MARX, *Manuscritos economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 1968, pág. 113.

## CONCLUSIÓN

Uno de los objetivos centrales de este artículo fue refutar la tesis de Habermas de que Adorno nunca se ocupó de las cuestiones económicas en la teoría de Marx. Para mostrar su error, recurrimos a la analogía entre la *Dialéctica negativa* y la crítica de la economía política que destacan los autores de la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana, para respaldar la idea de que Adorno sí se ocupó con economía, tanto implícita como explícitamente. La crítica de la filosofía tradicional que despliega en esta obra nos ayuda a entender que las categorías de la crítica de Marx que a primera vista parecen ser exclusivamente económicas, como *valor* o *fetichismo*, en realidad tienen un trasfondo filosófico. Habermas se equivoca precisamente porque no puede ver esta analogía implícita entre la filosofía de Adorno y las consideraciones económicas de Marx. Consideramos que tomar en cuenta dicha analogía es un asunto crucial para cada interpretación futura de la obra de Marx que se pretenda sustentar en la Escuela de Frankfurt.

Otro objetivo de nuestro artículo fue mostrar que la Escuela de Frankfurt sí puede jugar un rol importante para una nueva interpretación de Marx, y que es un prejuicio reducirla a una crítica cultural pesimista que sólo se refiere a Marx de una manera ligera. Por eso aclaramos que, en la teoría de Adorno, la categoría de *totalidad* de ninguna manera apunta hacia un pesimismo absoluto que niegue la posibilidad del éxito de la lucha de clases. Su énfasis en el hecho de que las formas de las relaciones sociales siempre son producto de la praxis humana nos permite pensar que hay en su teoría un resto de esperanza para el cambio social. Asimismo, en esta consideración (como en algunas otras) reside la importancia del pensamiento de Adorno respecto de una nueva interpretación de Marx, ante todo, respecto al materialismo histórico.

Por último, se hizo alusión al hecho de que la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana rechaza cada interpretación dogmática del materialismo histórico, lo que también es otra razón que hace dudar sobre la suposición de que la Escuela de Frankfurt con su diagnóstico de una *dominación total* se refiere a una verdad absoluta. Reitter y los demás autores que defienden esta opinión, desde nuestro punto de vista, no logran entender la compleja relación entre realidad e ilusión en las declaraciones que da Adorno respecto al tema del fetichismo y, por ende, lo critican con un argumento que con el transcurso del tiempo ha quedado obsoleto.

# LA ACTUALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE THEODOR W. ADORNO

*The Actuality of Theodor W. Adorno's Materialistic Interpretation*

VANESSA VIDAL MAYOR\*

[vanessa.vidal@uv.es](mailto:vanessa.vidal@uv.es)

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de marzo de 2017

## RESUMEN

El propósito de este artículo es exponer la filosofía adorniana como interpretación materialista y defender su actualidad como alternativa a la concepción de Horkheimer de la filosofía como teoría crítica. El artículo expone la crítica de Adorno a la idea de investigación que Horkheimer defiende como programa para el Instituto de Investigación Social en Frankfurt y la conexión de la interpretación materialista con *El origen del drama barroco* de Benjamin y con la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx. La interpretación materialista se presentará como posibilidad de una filosofía crítica hoy.

*Palabras clave:* interpretación materialista, teoría crítica, investigación social, materialismo, estética.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to explain Adorno's philosophy as a materialistic interpretation and to defend its validity nowadays as alternative to Horkheimer's conception of philosophy as critical theory. The article shows Adorno's criticism to the idea of research that Horkheimer defends as program for the Institut for Social Research in Frankfurt and the connection of the materialistic interpretation with Benjamin's *The origin of German tragic drama* and with Marx's thesis of the fetishism of commodities. The materialistic interpretation will be presented as a possibility for a critical philosophy today.

*Key words:* materialistic interpretation, critical theory, criticism, social research, materialism, aesthetics.

---

\* Universidad de Valencia.

## 1 INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Adorno pronunció en mayo de 1931 su conferencia inaugural como “Privatdozent” en la Universidad de Frankfurt: “La actualidad de la filosofía”<sup>2</sup>. En enero del mismo año Horkheimer había pronunciado también su conferencia como nuevo director del Instituto para la Investigación Social: “La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto para la Investigación Social”<sup>3</sup>. El artículo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”<sup>4</sup>, considerado como texto fundacional de la Teoría Crítica de la Sociedad fue publicado seis años después en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la *Revista para la investigación social*. En el momento que pronunciaron ambas conferencias, Horkheimer y Adorno no eran todavía los filósofos que años después, y ya en el exilio, escribirían entre 1939 y 1944 los *Fragmentos filosóficos* reunidos en *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno presenta en su conferencia inaugural su concepción de una filosofía actual como interpretación. Se trata de una concepción de la filosofía como interpretación que Adorno contrapone a la idea de investigación defendida por ciencia y las filosofías de orientación científica en auge en la época. Horkheimer apuesta en cambio por un programa de Filosofía Social que ha de trabajar en estrecho contacto con las investigaciones de las ciencias particulares. Esta concepción adorniana de la filosofía como interpretación ha de descifrar una realidad que ha devenido históricamente “jeroglífico” o “indicio” a partir de una recepción muy particular de *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin y una apropiación heterodoxa del materialismo y la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx. Este artículo quiere mostrar que la con-

---

<sup>1</sup> Este artículo una exposición necesariamente breve de algunos de los resultados de mi tesis doctoral dirigida por Sergio Sevilla Segura y Julián Marrades Millet. Vanessa VIDAL MAYOR, *Theodor Wiesengrund-Adorno: interpretación históriconatural*. La tesis fue defendida en febrero de 2016 en la Universidad de Valencia y está pendiente de publicación. La importancia de la concepción de la filosofía como interpretación y su carácter ‘materialista’ me fueron sugeridas por este artículo: Sergio SEVILLA SEGURA, “La hermenéutica materialista”, *Quaderns de filosofia i ciència*, Número 35, 2005, págs. 79-91.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, “Die Aktualität der Philosophie”, en *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bände*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, Band 1. Citaré las obras de Adorno de acuerdo con esta edición de las obras completas señalando en primer lugar el número de tomo y la página a continuación. Todas las traducciones de los originales alemanes las he hecho yo misma.

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften in neunzehn Bände*, Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Band 3, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1987.

<sup>4</sup> Max HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1992.



cepción adorniana de la filosofía como interpretación fue en su época y presenta también en nuestra actualidad una alternativa a la propuesta de Filosofía Social de Horkheimer y su reformulación en “Teoría tradicional y teoría crítica”. Se trata de una concepción de la filosofía como interpretación que conserva su potencial crítico hoy frente a una Teoría Crítica que se ha convertido en tradicional.

## 2 LA ACTUALIDAD DE LA CIENCIA A PRINCIPIOS DEL XX

Adorno comienza su conferencia con una crítica a algunas de las filosofías ‘actuales’ a principios del siglo XX: fenomenología, ontología, vitalismo y la filosofía científica son algunas de las filosofías objeto de esta crítica. En su exposición, Adorno muestra cómo estas filosofías, aunque uno de sus objetivos es ir más allá del Idealismo, no logran cumplirlo. En relación al ocaso de las filosofías idealistas y las filosofías que, aunque de modo encubierto, son sus herederas, se pregunta Adorno:

“[...] si después del fracaso de los últimos grandes esfuerzos existe todavía en general una adecuación entre las preguntas filosóficas y la posibilidad de su respuesta: o si, muy al contrario, el resultado propio de la historia de los problemas filosóficos es la imposibilidad de responder a las preguntas filosóficas cardinales.”<sup>5</sup>

A partir del hecho de que tras el ocaso del idealismo las preguntas filosóficas “cardinales” ya no pueden responderse desde la filosofía, Adorno aborda la pregunta sobre la posible “liquidación” de la filosofía por la ciencia, muy discutida a principios del siglo XX. La filosofía que quiere ir más allá del idealismo y renuncia a la posibilidad de responder a esas preguntas filosóficas “cardinales” se ve confrontada a la posibilidad de disolverse como filosofía para convertirse en ciencia. “Toda filosofía que no depende ya hoy de la seguridad del estado espiritual y social existente, sino de la verdad, se enfrenta ella misma al problema de la liquidación de la filosofía”<sup>6</sup>. Las ciencias de principios del siglo XX son capaces de tratar muchos de los problemas ontológicos y epistemológicos que hasta ahora habían sido objeto tradicional de la filosofía. Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares. ¿Son las ciencias una alternativa al ocaso de los sistemas filosóficos idealistas?

---

<sup>5</sup> 1, 331.

<sup>6</sup> 1, 331.

¿Pueden las ciencias en el mundo ya no cognoscible desde la razón idealista ofrecer un planteamiento alternativo a las preguntas clásicas de la teoría del conocimiento y la ontología?

“La liquidación de la filosofía no ha sido nunca emprendida con tanta seriedad como por la ciencia, en primer lugar, por la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace ya tiempo que las ciencias particulares, también las ciencias naturales matemáticas, se han liberado del aparato conceptual que las había subordinado a la teoría del conocimiento idealista durante el siglo XIX y han corporeizado completamente el contenido objetivo de la crítica epistemológica.”<sup>7</sup>

La amenaza de la disolución de la filosofía por la ciencia surge entre otras cosas a consecuencia de la ‘actualidad’ del Círculo de Viena<sup>8</sup>. Para Adorno, esa cercanía entre filosofía y ciencias particulares alcanzada gracias al Círculo de Viena “[...] ha de verse como uno de los resultados más felices de la historia del espíritu [...]”<sup>9</sup>. La argumentación filosófica clásica en la época es que la ciencia usurpa a la filosofía los ámbitos que le han sido tradicionalmente propios. Frente a ella y en primer lugar, Adorno defiende que la concreta delimitación y resolución de los problemas que la ciencia de esta época logra, es una ganancia para la filosofía. Ya que así: “Ella [la filosofía], bajo la presión del ataque empirista, desterrará de sí todas las cuestiones que, en tanto que específicamente científicas, son propias de las ciencias particulares y enturbian las cuestiones propiamente filosóficas.”<sup>10</sup> En segundo lugar, Adorno afirma una filosofía “actual” no puede separarse de los problemas que están corporeizados en los objetos que investigan las ciencias particulares.

“Con esto no quiero decir que la filosofía tuviera que volver a abandonar, ni tampoco suavizar, el contacto con las ciencias particulares que ha vuelto a recu-

---

<sup>7</sup> 1, 331-332.

<sup>8</sup> Wiesengrund tuvo probablemente un primer contacto con la “Escuela de Viena” durante los meses de marzo a agosto de 1925, cuando se trasladó a Viena para estudiar composición en el “Círculo Schönberg”. Aunque este contacto no es académico ni oficial, pues lo que le lleva a Viena es la composición y no la filosofía. Conviene señalar aquí que, después de que los nacionalsocialistas le quitaran la *venia legendi*, Wiesengrund intentó que Heinrich Gomperz, profesor defensor del empirismo crítico en Viena, reconociera su habilitación sobre Kierkegaard. Éste la rechazó alabando por otro lado *Logik der Forschung*, que Karl R. Popper le mandó casi al mismo tiempo. Heinz STERNERT, *Adorno in Wien*, Frankfurt am Main: Fischer 1993, págs. 45 y 172 ss. Aunque no puedo aquí profundizar en esto, podría decirse que “la disputa del positivismo en la sociología alemana” comienza ya alrededor de 1930 en Viena sin que Wiesengrund y Popper se conozcan personalmente todavía.

<sup>9</sup> 1, 333.

<sup>10</sup> 1, 333.

perar. Muy al contrario. La filosofía solo puede obtener plenitud material y concreción de los problemas basándose en el nivel alcanzado en la actualidad por las ciencias particulares.”<sup>11</sup>

No obstante, la concreción que puede alcanzar la filosofía gracias a las ciencias particulares no la convierte en una “instancia de control”<sup>12</sup> de las ciencias particulares, como propone paradigmáticamente el “Círculo de Viena” en la época<sup>13</sup>. La filosofía no es ninguna instancia de control por encima de las ciencias particulares.

### 3 FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN Y CIENCIA COMO INVESTIGACIÓN

Ciencia y filosofía coinciden pues en la “plenitud material” y el modo concreto en que plantean sus problemas. Sin embargo, Adorno señala una diferencia crucial entre ambas que no consiste ni en un estatus ontológico o epistemológico distinto ni en que la filosofía y la ciencia se dividan el trabajo. Se trata más bien de una diferencia en el “comportamiento” que adoptan el científico y el filósofo frente a un objeto de conocimiento concebido por ambos en su concreción.

“La diferencia central reside más bien en que las ciencias particulares aceptan sus resultados como algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía concibe ya el primer resultado con que se encuentra como indicio (*Zeichen*) que le incumbe descifrar. Dicho llanamente: la idea de la ciencia es la investigación; la de la filosofía, la interpretación.”<sup>14</sup>

La diferencia entre filosofía y ciencia no radica pues en la concepción del objeto de conocimiento, sino en el modo de comportamiento respecto al mismo: es una diferencia en la realidad, en la praxis, en el modo en que el filósofo y el científico

<sup>11</sup> 1, 333.

<sup>12</sup> 1, 332. Adorno no cita ningún texto, pero este fragmento podría ser una respuesta a la propuesta de Rudolf CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, publicada también en 1931. Versión digital en:

<http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrebereiche/logik/lehre/carnap-metaphysik.pdf>

<sup>13</sup> Esta reflexión de Adorno en 1931 sobre la posible liquidación o disolución (*Auflösung*) de la filosofía en las diversas ciencias particulares, contiene ya muchos de los argumentos que Adorno utilizará cuando en 1960 discuta con Karl Popper, Hans Albert y Jürgen Habermas sobre el papel de la sociología en tanto que ciencia particular y su relación con la filosofía. Theodor W. ADORNO, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1969.

<sup>14</sup> La traducción castellana que se le ha dado a ‘*Zeichen*’ hasta ahora es ‘signo’, lo que hace que se pierda la peculiaridad que introduce esta idea de interpretación. ‘Indicio’ es más coherente con la concepción de interpretación de descifra que Wiesengrund está proponiendo, como veremos en lo que sigue. 1, 334.

se comportan ante la realidad. La ciencia se comporta respecto al objeto de conocimiento que resulta de su investigación como si fuera algo dado, naturaleza. El comportamiento del filósofo respecto al objeto de conocimiento es distinto: él no acepta el objeto como dado, sino como indicio que una filosofía actual ha de interpretar. Con ello Adorno presenta su concepción de una filosofía actual como interpretación, como desciframiento de indicios, como rastreo de huellas en un objeto que la ciencia acepta como dado y definitivo. De ahí que la tarea de la filosofía que interpreta sea paradójicamente infinita y que la filosofía como interpretación no haya perdido actualidad en nuestro presente:

“En eso radica la paradoja más grade, la paradoja perpetua: en que la filosofía tiene que proceder interpretando constantemente y con la pretensión de verdad, sin poseer nunca una clave segura de la interpretación: en el hecho de que no le están dados nada más que indicios fugitivos, indicios que desaparecen en las figuras enigmáticas de lo existente y sus extravagantes entrelazamientos.”<sup>15</sup>

#### 4 INTERPRETACIÓN Y NEGACIÓN DEL SENTIDO

No obstante, y más allá de no suponer la realidad como dada del modo en que lo hace la investigación, la filosofía que interpreta tampoco busca un sentido por detrás de esos indicios. Ya no postula el dualismo en que se basan la mayoría de hermenéuticas entre un mundo en que residiría el sentido frente a una realidad insensata<sup>16</sup>.

“Quien interpreta y con ello busca por detrás del mundo fenoménico un mundo en sí que está a la base del mundo fenoménico y lo sostiene, se comporta como aquel que quisiera buscar por detrás del enigma la copia de un ser que yacería detrás del enigma, copia que el enigma reflejaría y que lo sustentaría: mientras que la función de la solución de enigmas es iluminar, como hacen los relámpagos, la figura del enigma y disolverla, no perseverar por detrás del enigma hasta hacerlo igual a sí mismo.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> 1, 334.

<sup>16</sup> Aunque es un tema que excede las pretensiones de este artículo, Adorno ya critica la idea de “círculo hermenéutico” de Heidegger a principios de 1930 por basarse en la tesis de la identidad hegeliana de sujeto y objeto que acaba reduciendo el objeto de la hermenéutica en un sentido conocido. 1, 329-330.

<sup>17</sup> 1, 335.

El comportamiento interpretativo ha de disolver los enigmas de la realidad. Esos enigmas no se disuelven cuando se reducen sus elementos a elementos “dados” y conocidos, es decir, cuando se disuelve el carácter enigmático reduciendo el enigma a la identidad de lo ya conocido. Eliminada la esperanza de la filosofía en su capacidad de responder las “grandes preguntas” del idealismo, lo único que puede afirmar una filosofía actual como interpretación es que la realidad es un enigma, un cúmulo de indicios insensatos que su comportamiento le obliga a descifrar. La interpretación es el experimento de la paradoja perpetua. El comportamiento que interpreta indicios no es un método en tanto que modo teórico con que el sujeto epistemológico se acerca a un objeto o método hermenéutico para descubrir el sentido de un texto. De ahí que Adorno no proponga un método hermenéutico, sino que se limita a describir metafóricamente en qué consiste el comportamiento del filósofo que interpreta.

“La verdadera interpretación filosófica no encuentra un sentido ya colocado previamente y recurrente por detrás de la pregunta, sino que la ilumina instantánea y momentáneamente al tiempo que la disuelve. Y así como se construyen las soluciones de enigmas, colocando los elementos singulares y descarriados de la pregunta durante el tiempo que sea necesario en posiciones diversas hasta que se unen en una figura de la que surge la solución al mismo tiempo que desaparece la pregunta, - así también la filosofía tiene que colocar durante el tiempo que sea necesario sus elementos, que recibe de la ciencia, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, tiene que hacer experimentos cambiantes hasta que se conviertan en una figura que se hace legible como respuesta mientras al mismo tiempo desaparece la pregunta.”<sup>18</sup>

La interpretación no tiene un método ni busca un sentido: tarea consiste en la construcción de figuras que no están dadas en la realidad que, e inmanentemente en su propia figura, disuelven un enigma sin convertirlo en esa disolución en algo lleno de sentido. El enigma desaparece si la figura se construye. Su criterio de verdad es por ello la disolución de ese carácter enigmático de lo real en la figura que la interpretación construye.

---

<sup>18</sup> 1, 335-336.

## 5 EL PROGRAMA DE HORKHEIMER PARA EL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Horkheimer había sido “Privatdozent” de Hans Cornelius desde 1925 en la Universidad de Frankfurt. Debido y muy concretas circunstancias, en 1931 pasó de ser “Privatdozent” a Catedrático de Sociología en Frankfurt<sup>19</sup> y director del Instituto de Investigación Social<sup>20</sup>. Como ya se ha señalado, unos meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia sobre “La actualidad de la filosofía”, Horkheimer dio su conferencia inaugural como director del Instituto para la Investigación Social: “El lugar actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto para la Investigación Social”<sup>21</sup>. Adorno no hace en “La actualidad de la filosofía” ninguna referencia explícita al texto de Horkheimer. No obstante, ya el título “La actualidad de la filosofía” parece hacer una referencia implícita al título de Horkheimer: “El lugar actual de la Filosofía Social”. Trataré de explicitar eso implícito a continuación mostrando esquemáticamente algunas de las diferencias cruciales entre el programa que Horkheimer propone para Instituto para la Investigación Social y la concepción de la filosofía como interpretación de Adorno<sup>22</sup>. Lo que pretendo en este apartado es subrayar las diferencias de los dos programas filosóficos a principios de 1930: el de Adorno es una filosofía como interpretación de una realidad que aparece como indicio y el programa de Horkheimer para el Instituto para la Investigación Social que, como su nombre indica, se concibe en relación con la ‘investigación’ de las ciencias particulares.

El marco teórico y filosófico de la conferencia de Horkheimer es comparable al de “La actualidad de la filosofía”. Tanto Adorno como Horkheimer empiezan con

<sup>19</sup> “Horkheimer, antes de 1930, no había publicado nada más que una habilitación que pasó desapercibida, y dos, tres artículos conmemorativos. Tampoco su colaboración en el Instituto es digna de mención.” Rolf WIEGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, pág. 50.

<sup>20</sup> Por enfermedad de Carl Grünberg, director en esa época, el amigo de infancia Friedrich Pollock, lo sustituyó durante un tiempo. El millonario Felix Weil, que había financiado el Instituto, propuso a Max Horkheimer como nuevo director, al tiempo que creó, financiándola también privadamente, la Cátedra de Sociología en la Universidad de Frankfurt, que también ocuparía Horkheimer en tanto que condición para devenir director del Instituto. Rolf WIEGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., pág. 19-49.

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*”, op. cit., págs. 20-35.

<sup>22</sup> Stefan Müller-Doohm también distingue la propuesta filosófica defendida por Adorno y Horkheimer a partir de estas dos conferencias. Stefan MÜLLER-DOOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, págs. 33-50.

una crítica a filosofías importantes a principios del siglo XX como la ontología de Scheler, Heidegger y el positivismo. Ambos conciben asimismo la filosofía como cercana a las ciencias particulares. Pero es precisamente la concepción de esa cercanía y de las relaciones entre filosofía y ciencias particulares uno de los puntos neurálgicos que separan en este momento las propuestas filosóficas de Horkheimer y Adorno. Como mostré anteriormente, Adorno concibe la filosofía como interpretación de los resultados de la investigación que la filosofía interpretativa no acepta, a diferencia de la ciencia, como algo dado, sino ante los que se comporta como ante un enigma que es su tarea descifrar. Horkheimer propone como programa para el Instituto para la Investigación Social una Filosofía Social que trabajará en conexión con los resultados de la investigación a que llegan las ciencias particulares<sup>23</sup>. La relación entre la Filosofía social y ciencias particulares es concebida por Horkheimer a partir de una dialéctica general de teoría y praxis: la filosofía como teoría y la ciencia como *praxis*.

“Esa concepción según la cual el investigador tiene que ver la filosofía como un ejercicio incontrolable, quizás hermoso pero estéril científicamente, según la cual el filósofo por el contrario tiene que emanciparse del investigador porque dice no poder esperar en sus determinaciones de gran alcance, se supera en la actualidad con el pensamiento de una continua y dialéctica compenetración y desarrollo de la teoría filosófica y la praxis de las ciencias particulares.”<sup>24</sup>

La filosofía se concibe como una teoría que trabaja con y a partir de los resultados que obtienen las ciencias particulares en la investigación que Horkheimer concibe como *praxis*. Para él la respuesta a las preguntas filosóficas está dada en el progreso de la misma ciencia y empíricamente en el objeto resultado de la investigación. La relación entre ambas es una dialéctica entre universal y particular, de abstracto y concreto, teoría y praxis de modelo hegeliano que confía en el progreso histórico de la investigación.

“De ese modo no responde con un sí o un no a las preguntas filosóficas, sino que estas son incluidas dialécticamente en el proceso científico empírico, es de-

---

<sup>23</sup> “Que él [Adorno] sólo en 1938, ya en la emigración americana, pudo convertirse en colaborador del Instituto, debió tener que ver enteramente con su hasta entonces distinta concepción de la función de las ciencias empíricas.” Richard KLEIN / Johann KREUZER, / Stefan MÜLLER-DOOHM, (eds.), *Adorno Handbuch*, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, pág. 39.

<sup>24</sup> Max HORKHEIMER, “Die gesellschaftliche Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, op. cit., pág. 29.

cir, la respuesta a ellas está dada en el progreso del conocimiento científico por el que su propia forma es afectada.<sup>25</sup>

Horkheimer seguiría suponiendo en esta formulación que respuesta a la pregunta a las preguntas filosóficas está en relación dialéctica con los resultados y los progresos de la investigación científica. La Filosofía Social es teoría que conecta de un modo dialéctico general con la investigación científica, concebida por Horkheimer como *praxis*. Para Adorno en cambio la interpretación<sup>26</sup> no consiste en una teoría general en relación dialéctica con los resultados de la investigación, sino que la propia interpretación es concretamente *praxis*. A partir de esta tesis Adorno esboza otra conexión de la interpretación con el materialismo. Pero para Adorno, y a diferencia de Horkheimer, la interpretación se relaciona con la *praxis* no desde una dialéctica de universal y particular, sino porque la disolución del enigma sucede en el ámbito de la realidad y no en el del conocimiento:

“Más bien la respuesta está en rigurosa antítesis con el enigma, ella necesita de la construcción a partir de los elementos del enigma y destruye el enigma, que no está lleno de sentido, sino que es insensato, en el momento en que aparece de golpe la solución. El movimiento que aquí se realiza como juego, se realiza con toda seriedad en el materialismo. Seriedad significa allí: que la evidencia no permanece en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es dada por la *praxis*.”<sup>27</sup>

## 6 FANTASÍA Y PRAXIS

Horkheimer critica en la conferencia inaugural en el Instituto para la Investigación social la expresión “interpretación constructiva”. “La subsanación de este déficit en el lugar de la filosofía social no parece que esté ni en una creencia en una de las más o menos interpretaciones constructivas de la vida cultural, ni en la promulgar

---

<sup>25</sup> Ibid., pág. 30.

<sup>26</sup> Jürgen Habermas ve en esta idea de interpretación adorniana como una regresión y renuncia a la racionalidad y al pensamiento discursivo que no me parece acertada en absoluto. No obstante, y a pesar de la forma errónea de entender la idea de interpretación en Adorno, sí que ha sabido ver que con ella Adorno se está separando del programa para el Instituto de Investigación Social de Horkheimer. “La filosofía que, se retira por detrás del pensamiento discursivo a la ‘rememoración de la naturaleza’ paga por la fuerza despertadora de su ejercicio con el rechazo de la finalidad del conocimiento teórico – y con ello aquel programa de ‘materialismo interdisciplinar’, en cuyo nombre la Teoría Crítica de la Sociedad se formó a principio de los años treinta.” Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pág. 516.

<sup>27</sup> 1, 338.



de nuevo sentido de la sociedad, del estado, del derecho etc.<sup>28</sup> Es cierto que Adorno no busca un sentido en su interpretación constructiva, pero también que el momento de construcción<sup>29</sup> de la interpretación es otra de las diferencias frente a la Filosofía Social de Horkheimer. Adorno escribe:

“Para el manejo del material conceptual hablo, intencionadamente, de agrupación y ensayo de ordenación, de constelación y construcción. Ya que las imágenes históricas, que no constituyen el sentido del existente, pero resuelven y disuelven sus preguntas, estas imágenes no son meros hechos evidentes [...] Ellas tienen que ser construidas por los hombres y se legitiman finalmente solo cuando la realidad se congrega en torno a ellas con relampagueante evidencia.”<sup>30</sup>

Adorno afirma que es la fantasía –y no la razón como *organon* clásico de la filosofía– la que es capaz de construir esas imágenes históricas que disuelven<sup>31</sup> los enigmas de lo real. Es la fantasía, que Platon expulsó de *La República* y que la ciencia tolera sólo como órgano de la “bella apariencia”, sin ninguna relación con lo real. Frente a la clásica separación filosófica entre apariencia y realidad, fantasía y razón, Adorno afirma que la construcción de figuras que disuelven los enigmas de lo real es un *ars inveniendi*. Ya que, aunque sus elementos son tomados de lo real, de los resultados de la ciencia más actual, la construcción de la figura, de la constelación, es producto de la fantasía. Es decir, el momento constructivo de la interpretación va más allá de los resultados que las ciencias particulares y la Filosofía Social de Horkheimer aceptan como algo dado en tanto que resultado de la investigación. Ese momento constructivo producto de la fantasía es también un momento que distingue a la filosofía de las ciencias particulares. Adorno escribe respecto de la interpretación concebida en este caso como *ars inveniendi*:

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, “Die gesellschaftliche Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, op. cit., pág. 29.

<sup>29</sup> El momento constructivo es central en todos los trabajos estéticos de Adorno, desde el subtítulo de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* hasta, evidentemente, la inconclusa *Ästhetische Theorie*. El papel de la construcción en la interpretación adorniana es una de las diferencias de base de ésta, respecto de todas las hermenéuticas ontológicas, pero también de las psicoanalíticas como las de Klages o Jung. 1, 341.

<sup>30</sup> 1, 341.

<sup>31</sup> Habermas ve en el papel que Wiesengrund da aquí a la fantasía una renuncia al “conocimiento teórico”. Es cierto que Adorno renuncia al conocimiento meramente teórico con la fantasía: pero precisamente porque ella permite ampliar ese pensamiento teórico con la praxis materialista y el momento constructivo inherente a lo estético. Jürgen HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, pág. 516.

“No obstante, el órgano de este *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente a los materiales que le ofrece la ciencia y que sólo va más allá de ella en los minúsculos rasgos de su ordenación: rasgos, en fin, que ella en principio tiene que darle a la figura a partir de sí misma.”<sup>32</sup>

La fantasía trabaja con el material que toma de la ciencia hasta que consigue construir una figura que ilumina el enigma y con ello lo disuelve. La disolución en la realidad del enigma es la única prueba de su “exactitud” convirtiéndose en un momento en que la interpretación conecta de un modo muy particular, como ya hemos señalado, con la *praxis* materialista. Las figuras que disuelven el enigma no están dadas en el mundo: sino que ellas, a modo en que lo hace el arte, disuelven enigmas en su creación a su vez de mundo. El momento creador de mundo en la construcción de la figura es propio de la fantasía. La exactitud de la construcción se logra cuando se logra hacer desaparecer el enigma en lo real. Y ambas son *praxis*.

## 7 ORIGEN DEL DRAMA BARROCO ALEMÁN Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Tras esbozar las diferencias de la actualidad de la filosofía como interpretación respecto a la Filosofía Social de Horkheimer, intentaré señalar en este apartado las semejanzas de la concepción de la filosofía como interpretación y el modo en que Benjamin interpreta el drama barroco alemán en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Otra de las diferencias de la filosofía adorniana con la filosofía de Horkheimer en esta época es su cercanía a la obra de Benjamin y el deseo de ambos de formular una concepción de la filosofía que finalmente logre “[...] apartarse del carácter pendenciero tradicional de la filosofía académica [...]”<sup>33</sup>. En una carta del 17 de julio de 1931 y después de haber leído “La actualidad de la Filosofía”, Benjamin expresa la cercanía a su pensamiento de esta conferencia de Adorno como sigue: “Para volver a mí: para mí está fuera de toda duda que este trabajo está logrado en su conjunto, que precisamente expone en su brevedad una fijación muy enfática de pensamientos primordiales de nuestro círculo y que posee todas las cualidades *pour faire date*, como dijo Apollinaire.”<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 1, 342.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, Carta de 17.07.1931.

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, op. cit., Carta de 17.07.1931.

No debemos olvidar que *Origen del drama barroco alemán* fue rechazado en la Universidad de Frankfurt como escrito de habilitación<sup>35</sup>. El hecho de que Adorno defiende en su conferencia inaugural esa universidad la filosofía de Benjamin expuesta en *Origen del drama barroco alemán* es un gesto muy significativo. Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno como sigue:

“La frase en que usted perfila decisivamente sus posiciones frente a la filosofía académica dice textualmente: ‘La tarea de la ciencia no es investigar intenciones escondidas y disponibles, sino interpretar una realidad carente de intenciones en la medida en que la ella supera las preguntas mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, cuya concepción significativa es tarea de la ciencia.’ Suscribo esa frase. No obstante, a mí me habría sido imposible escribirla sin hacer referencia a la Introducción del libro sobre el Barroco. No es preciso que añada: en su lugar, todavía menos.”<sup>36</sup>

Esa nueva e incomparable idea, que Benjamin ya formula en el prólogo de *Origen del drama barroco alemán*, es precisamente lograr interpretar una realidad no intencional mediante la construcción de figuras. Benjamin escribe: “El grupo de conceptos que sirve para exponer una idea se hace presente como configuración de ellos. Ya que las ideas no están encarnadas en los conceptos. Las ideas son más bien su ordenación virtual objetiva.”<sup>37</sup> Para Benjamin la verdad es una construcción a partir de elementos reales carentes de intención. La idea no ha de entenderse platónicamente sino en tanto que configuración construida con estos conceptos. Así se ha de entender la tesis: “El drama barroco en tanto que tratado filosófico-artístico es una idea”<sup>38</sup> Una idea en tanto que constelación a partir de elementos tomados de lo real que disuelve algunos de los enigmas de la realidad histórica del Barroco.

---

<sup>35</sup> “Presentado en 1925 como escrito de habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, fue rechazado por incomprensible. Sólo hace algunos años salió a la luz, que ese resultado se produjo precisamente por causa de la carta de recomendación de Hans Cornelius, en la que también participó su asistente en el momento Max Horkheimer.” Axel HONNETH, Axel / INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.), *Schlüsseltexthe der kritischen Theorie*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, pág. 118.

<sup>36</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, *Briefwechsel 1928 – 1940*, op. cit., Carta de 17.07.1931. Benjamin comete en esta carta un acto fallido: en la conferencia de Adorno se lee “La tarea de la filosofía [...]”.

<sup>37</sup> Walter BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, pág. 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 20.

Adorno afirma partiendo del “Prólogo epistemo-crítico” del *Origen del drama Barroco alemán* que la filosofía como interpretación constituye el “programa de todo conocimiento materialista”. La idea de interpretación como construcción y constelación a partir de elementos de lo real. La realidad es concebida por Benjamin como no intencional por ello la interpretación necesita del momento constructivo que Adorno, yendo más allá de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, interpreta en clave materialista.

“[...] Aquí se debe buscar la aparentemente tan sorprendente y extrañada afinidad que existe entre la filosofía interpretativa y aquel tipo de pensamiento que niega más severamente la representación de lo intencional: con el materialismo. Interpretación de lo carente de intención mediante el montaje de elementos analíticamente aislados e iluminación de lo real mediante esa interpretación: ese es el programa de todo conocimiento verdaderamente materialista.”<sup>39</sup>

Aunque Adorno no explicita muy exhaustivamente la relación con el materialismo y con Marx en esta conferencia, creo que puede mostrar que la realidad concebida materialistamente como no intencional, como enigma, es comparable con la concepción de Marx del fetichismo de la mercancía. La carencia de sentido no es un postulado ontológico sino producto de la abstracción, del valor de cambio. El carácter de fetiche de la mercancía, el carácter enigmático de la realidad no puede explicarse atribuyéndole un sentido ni se resuelve mediante la investigación: sólo podría *disolverse* su carácter de fetiche de lograrse una construcción de la forma mercancía. Adorno escribe a este respecto:

“Supuesto, no obstante –pongo un ejemplo como experimento mental, sin afirmar su ejecutabilidad de hecho–, supuesto, que sea posible agrupar de tal modo los elementos de un análisis social de tal modo que su relación componga una figura en que cada momento aislado esté superado; una figura que, por supuesto no se encuentra dada orgánicamente, sino que ante todo tiene que ser construida: la forma mercancía. Con ello, entonces, no estaría eliminado de ninguna manera el problema de la cosa en sí; tampoco se eliminaría si se mostraran las condiciones sociales bajo las que surge el problema de la cosa en sí, como todavía Lukács pensó la solución; ya que el contenido de verdad de un problema es principalmente distinto de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las que se origina. Pero sería posible que, ante una construcción suficiente de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí desapareciera sin más: que

<sup>39</sup> 1, 335-336.

la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio iluminara a modo de foco la configuración de una realidad, para cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque ella no tiene ningún sentido ulterior que sea separable de su irrepetible y única aparición histórica.”<sup>40</sup>

Otro modo en que la interpretación se apropia del materialismo es mediante la negación del sentido inmanente o trascendente de lo real. Por detrás de la realidad devenida mercancía no hay ninguna intencionalidad. Si leemos a Marx en *El capital* a propósito del carácter enigmático de la forma mercancía, vemos que ese carácter enigmático es comparable al momento de no-intencional de los elementos de lo real que la interpretación adorniana no elimina, sino que la construcción de la figura hace legibles. Marx escribe:

“El valor no tiene escrito en la frente lo que es. El valor transforma más bien todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde, los hombres buscan descifrar el sentido del jeroglífico, llegar a la parte de atrás del secreto de su propio producto social; ya que la determinación de los objetos de uso como valores es su producto social como el lenguaje.”<sup>41</sup>

Para Marx, el producto del trabajo abstracto es transformado por el valor en un jeroglífico social, en un enigma que no tiene un sentido inmanente o trascendente sobre el que descansa. La forma mercancía tampoco puede obtenerse como resultado de la investigación social en tanto que explicación de las condiciones históricas y sociales que provocaron el surgimiento la mercancía, que Lukács intenta en *Historia y conciencia de clase*. De lo que se trata es de construir la constelación forma mercancía, escribir el jeroglífico para que se haga visible en su figura esa realidad insensata. Dicho con Marx: “el valor no tiene escrito en la frente lo que es”. Más bien la ‘frente’ -lo real- se convierte en el capitalismo en un jeroglífico social que la construcción de la forma mercancía por la interpretación podría iluminar. La forma mercancía no es una superestructura que pudiera deducirse de una infraestructura histórica. La forma mercancía debe ser construida, en tanto que constelación que reúne en su figura los elementos fragmentarios, aislados e insensatos de lo real. Y ella puede construirse en tanto que se reúnen los elementos aislados en la realidad capitalista hasta lograr dibujar una figura que se convierte

---

<sup>40</sup> 1, 337.

<sup>41</sup> Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1969, pág. 53.

ella misma en disolución del enigma al hacer visible la realidad. Se trata, según Adorno, de un “cambio de perspectiva”<sup>42</sup>, de una nueva relación entre ontología e historia en que Adorno profundizará un año después en “La idea de historiantural”:

“Con ello la relación entre ontología e historia sería planteada de un modo en principio distinto, sin necesidad de recurrir para ello a la astucia del arte, ni de ontologizar la historia como totalidad en pura ‘historicidad’ con lo que se perdería toda tensión entre interpretación y objeto y meramente quedaría un historicismo enmascarado. En lugar de ello, según mi concepción, la historia ya no sería nunca más el lugar a partir del que se elevan las ideas y desaparecen de nuevo, sino que las imágenes históricas serían ellas mismas en cierto modo ideas, cuya relación hace la verdad, en lugar de que la verdad esté ya dada como intención en la historia.”<sup>43</sup>

El momento constructivo de la interpretación y el hecho de que su criterio de verdad consista en la efectiva disolución del enigma conecta además esta idea de interpretación con la idea de praxis materialista en lo que es una inversión de la tesis XI sobre Feuerbach:

“Sin embargo, no se supera la realidad en el concepto; pero a partir de la construcción de la figura de lo real se sigue de una vez por todas en el acto la exigencia de su transformación real. El gesto transformante del juego de disolución de enigmas –no la mera solución como tal proporciona el tipo de soluciones, sobre las que sólo dispone la praxis materialista. [...] Cuando Marx reprochó a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo diversamente, y frente a ellos defendió, que se trataba de transformarlo, esta frase es legítima no simplemente a partir de la praxis política, sino del mismo modo a partir de la teoría filosófica. En la aniquilación de la pregunta se mantiene en primer lugar la legitimidad de la interpretación filosófica y el puro pensamiento no puede realizarla a partir de sí mismo: por eso obliga a pasar a la praxis.”<sup>44</sup>

Lo materialista es la construcción de figuras mediante el *ars inveniendi* a partir de elementos aislados de lo real y el hecho de que sólo la realidad, la *praxis* que disuelve el enigma, permite hacer verdadera la interpretación. La verdad de la construcción que interpreta no vive en el mundo ideal, sino que la disolución de

---

<sup>42</sup> 1, 356.

<sup>43</sup> 1, 337-338. En la conclusión se harán evidentes algunas de las diferencias entre la historiantural y la concepción de la historia de Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica.”

<sup>44</sup> 1, 339.

un enigma inmanente: no se trata de leerle la frente al valor buscando un sentido sino de construir la figura que disuelva el enigma del valor. Y son los momentos de construcción y disolución de lo enigmático los que permitirán a Adorno una peculiar conexión de esta idea de interpretación con la filosofía de Marx y en concreto con la tesis IX sobre Feuerbach: “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo” buscando un sentido por detrás de la realidad enigmática. “De lo que se trata” en la filosofía actual como interpretación, es de transformarlo mediante la construcción de figuras que disuelven los enigmas en la realidad.

## 8 A MODO DE CONCLUSIÓN: INTERPRETACIÓN MATERIALISTA Y TEORÍA CRÍTICA

Creo que el programa adorniano de una filosofía como interpretación además de ofrecer una alternativa al programa de Filosofía Social propuesto por Horkheimer en 1931 para el Instituto de Investigación Social<sup>45</sup> presenta además diferencias clave con la concepción de la Teoría Crítica formulada por Horkheimer en 1937 en “Teoría tradicional y teoría crítica”. Señalaré esquemáticamente a modo de conclusión algunas de esas diferencias para mostrar que, en una actualidad en que la Teoría Crítica ha acabado por convertirse en tradicional, la propuesta de interpretación materialista de Adorno es tan actual como en 1931.

Una de las novedades introducidas por Horkheimer en 1937 para formular su noción de teoría crítica frente a la teoría tradicional es el materialismo. Pero el modo en que Horkheimer se apropia del materialismo para su concepción de una Teoría Crítica es muy distinto al modo en que lo hace Adorno con su idea de interpretación. Horkheimer utiliza en “Teoría tradicional y teoría crítica” una concepción materialista general y en términos de filosofía de la historia y concibe la teoría crítica como trabajando a la vez con esas categorías generales heredadas del marxismo y con las ciencias particulares, repitiendo en cierto modo la relación dialéctica entre teoría crítica y ciencias particulares que ya defendió en 1931. Coinci-

---

<sup>45</sup> Conviene enfatizar que estoy hablando del programa de Horkheimer de la Filosofía Social a principios de 1930 y de la propuesta adorniana en esa época de una filosofía como interpretación frente a la investigación social. Estas propuestas son revisadas y discutidas por ambos en la década de 1930 a 1940 y puestas en común con la escritura, ya en el exilio forzado, de los fragmentos filosóficos que conocemos como *Dialéctica de la Ilustración*. Lo que pretendo mostrar en este artículo es la distancia entre ambos pensadores a principios de la década de los treinta del siglo pasado. Un tratamiento intensivo de la evolución o cambio posterior en sus pensamientos requiere, por su complejidad, de otro texto, como esbozaré en la conclusión.

diendo curiosamente con la formulación de Adorno en “La actualidad de la filosofía”, Horkheimer habla también en 1937 de la teoría crítica como comportamiento. Pero se trata de un comportamiento que se supone una filosofía de la historia de gran formato, una dialéctica de universal y particular orientada a la transformación de la sociedad concebida materialistamente como una totalidad irracional: “Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida.”<sup>46</sup> La diferencia con la lógica dialéctica de Hegel es que emancipación no es concebida en términos teóricos de identidad entre sujeto y objeto sino que –en una lectura simplificada de Marx– se sitúa en la reconciliación en un futuro histórico.

“Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido.”<sup>47</sup>

Esta cita hace evidentes diferencias fundamentales entre la interpretación materialista y la teoría crítica. Adorno no supone ninguna concepción de la historia como totalidad de los antagonismos, sino que el comportamiento que interpreta ve en cada objeto concreto un signo, fetichismo de la mercancía, que ha de descifrar. La narración total –aunque sea antagónica y materialista– del proceso histórico no tiene lugar en la concepción de la filosofía como interpretación de Adorno: interpretación que disuelve enigmas históricos concretos mediante la construcción de figuras y no mediante la narración del devenir objeto mercancía. Tampoco postula una reconciliación ni la idea de transformación futura llena de sentido. Para Adorno la realidad es insensata y la construcción de la forma mercancía que podría iluminarla no la ilumina buscando detrás de ella la sensatez sino disolviendo el enigma.

<sup>46</sup> Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica”, op. cit, pág. 241.

<sup>47</sup> Ibid., pág. 259.



Aunque no puedo seguir desarrollando las diferencias entre Horkheimer y Adorno en este artículo, soy consciente de habría que seguir las huellas de estos dos comportamientos filosóficos hasta *Dialéctica de la Ilustración*. A pesar de su acercamiento a Horkheimer y su participación en la emigración en el Instituto para la Investigación Social a partir de 1938 en Estados Unidos y la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, Adorno mantiene esta idea de interpretación durante toda su obra. De hecho, la que se supone escritura conjunta de la *Dialektik der Aufklärung* no lo es tanto porque, podría probarse que el capítulo sobre “Begriff der Aufklärung” es ejercicio de la Teoría Crítica propuesta por Horkheimer como filosofía marxista de la historia en comparación con la realidad histórica europea a principios de 1940 y que Adorno escribe el capítulo sobre “Odysseus: oder Mythos und Aufklärung” que consiste en una interpretación<sup>48</sup> que construye una constelación de la formación de la identidad personal a partir de la agrupación e interpretación de elementos de la epopeya homérica<sup>49</sup>. Otro enigma que reclama la construcción de la constelación que lo disuelva.

---

<sup>48</sup> He intentado mostrar frente a la recepción oficial de Jürgen Habermas y Axel Honneth de *Dialektik der Aufklärung* que el capítulo sobre Odiseo es ejercicio de la idea de interpretación que Adorno propone en 1931. Vanessa VIDAL, “Theodor W. Adornos Deutung der *Odyssee*”, *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik*, ed. p. I. Hernández y M. Vedda, 5, 2011, págs. 119-135.

<sup>49</sup> Aunque no pueda profundizar en este artículo en ello, la escritura conjunta de *Dialektik der Aufklärung* no hace del texto una unidad. Es evidente y está demostrado que los distintos fragmentos que componen *Dialéctica de la Ilustración* no son producto de un trabajo conjunto de Horkheimer y Adorno. Friedemann Grenz por ejemplo ha mostrado que el “Prólogo”, el capítulo “Concepto de Ilustración” y “La industria cultural” habrían sido escritos por ambos autores. Indiscutible es la autoría única de Adorno del primer excurso “Odiseo, o mito e Ilustración”, “Elementos de antisemitismo” y la parte final de la obra “Apuntes y esbozos”. Friedemann GRENZ, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, pág. 257. Aunque sólo a modo de indicación, el hecho de que los fragmentos que *Dialéctica de la Ilustración* constela puedan separarse por autoría reforzaría la tesis de las diferencias –a pesar de esa colaboración conjunta– entre ambos pensadores. Diferencias que todavía no han sido explicitadas en profundidad en la recepción de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt hasta hoy.

# ENTRE EL EJÉRCITO DE RESERVA Y EL TIEMPO SUPERFLUO: ACTUALIZACIONES PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL DESEMPLEO DESDE LA TEORÍA CRÍTICA DE MARX

*Between the Reserve Army and Superfluous Time:  
Updates for an Interpretation of Unemployment  
from Marx's Critical Theory*

ÁLVARO BRIALES\*

[abriales@ucm.es](mailto:abriales@ucm.es)

Fecha de recepción: 12 de diciembre de 2016

Fecha de aceptación: 4 de abril de 2017

## RESUMEN

En la tradición marxista, el concepto clave para la comprensión del desempleo ha sido el del ejército industrial de reserva, cuya emergencia se ha concebido principalmente como efecto de los intereses políticos de la clase capitalista para aumentar la explotación sobre la clase trabajadora. Sin embargo, el auge y persistencia del desempleo estructural global señala que el problema básico de la población trabajadora no es sólo la explotación, sino también y de un modo creciente el progresivo aumento de poblaciones superfluas directa o indirectamente para el capital. En este artículo complementamos y criticamos la interpretación marxista clásica a partir de la reinterpretación del concepto de tiempo superfluo que Moishe Postone realiza para actualizar la teoría crítica de Marx. Señalamos algunas implicaciones interpretativas de este concepto para comprender el capitalismo actual y, por último, resumimos los posibles diálogos críticos que pueden abrirse tanto con el concepto en particular como con el marco teórico de Postone en general.

*Palabras clave:* Marx, desempleo, ejército de reserva, tiempo superfluo, marxismo, capitalismo, Postone.

## ABSTRACT

In the Marxist tradition, the key concept to understand unemployment has been that of the industrial reserve army, which has been conceived primarily as an effect of the political interests of the capitalist class to increase exploitation over the working class. However, the rise and persistence of global structural unemployment signals that the basic problem of the working population is not only exploitation, but also and increasingly the progressive increase of surplus populations directly or indirectly for capital. In this article we complement and criticize the classic Marxist interpretation starting from the reinterpretation of the concept of surplus time that Moishe Postone makes to update Marx's critical theory. We signal some interpretive implications of this concept to understand current capitalism and, finally, we summarize the possible critical dialogues that can be opened both with the concept in particular as well as with Postone's theoretical framework in general.

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

tural unemployment points out that the basic problem of the working population is not just exploitation but also, and increasingly, the progressive increase of superfluous populations directly or indirectly for capital. In this article, we complement and criticize the classical Marxist interpretation from the reinterpretation of the concept of superfluous time that Moishe Postone elaborates to update the Marx's critical theory. We point out some interpretative implications of this concept to understand current capitalism, and finally, we summarize the possible critical dialogues that could be opened with that concept and, more generally, with Postone's theoretical framework.

*Key words:* Marx, unemployment, reserve army, superfluous time, Marxism, capitalism, Postone.

## 1 INTRODUCCIÓN: CONCEPTUALIZAR LA PRODUCCIÓN DE POBLACIONES SOBRANTES PARA EL CAPITAL

“En cierto modo estamos entrando en una fase histórica en la que el proletariado está acercándose más al modelo romano, en el que el trabajo superfluo está siendo redefinido estructuralmente como población superflua. El precariado es un ejemplo; creo que las gigantescas poblaciones de chabolas en buena parte del mundo es otro ejemplo. Quizá un antropólogo que estudie a la gente que sobrevive a duras penas recogiendo basura en los vertederos de Rio pueda mostrarnos cómo esta gente se las arregla para subsistir, e incluso que tienen sus propios sistemas de significado. Pero creo que eso deja de lado la gran cuestión de la crisis de la sociedad del trabajo, para la cual no tenemos respuesta.”<sup>1</sup>

En el nivel más global, la producción de poblaciones superfluas que paradójicamente son crecientemente dependientes del trabajo asalariado, puede ilustrarse mediante algunos datos generales. Por ejemplo, en un informe del Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se señalaba que, tras la crisis de 2008, el número global de desempleados había aumentado hasta los 210 millones, 30 más que en 2007<sup>2</sup>. Según estas estimaciones, el número de trabajadores a nivel global había aumentado de 2.740 a 3.210 millones entre 1999 y 2009, lo que significa que cada año entraban a los mercados laborales

<sup>1</sup> Moishe POSTONE; Silvia L. LÓPEZ, “Para una teoría crítica del presente: en conversación con Moishe Postone sobre las nuevas lecturas de Marx, la crisis y el antisemitismo”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2012, no 4, pág. 389.

<sup>2</sup> FMI y OIT. *The Challenges of Growth, Employment and Social Cohesion*. Discussion document, 2010, pág. 4. Disponible online.

globales unos 45 millones de nuevos buscadores de empleo. En este contexto “en los próximos diez años, se necesitarán más de 440 millones de nuevos empleos, para absorber a la fuerza de trabajo que entra, y aún más para revertir el desempleo causado por la crisis”<sup>3</sup>. Esta tendencia es paralela al crecimiento de la población urbana, que por primera vez en 2007 superó a la población rural a nivel mundial. Ya en 2013, la población urbana supone un 53% frente a un 47% de población rural<sup>4</sup>, datos que apuntan un continuo proceso de producción de trabajadores urbanos que paradójicamente no pueden integrarse al trabajo, como es característico desde los inicios del capitalismo. En este sentido, si ampliamos la idea del desempleo a la producción global de poblaciones superfluas, en el cambio de milenio Naciones Unidas estimó que unos mil millones de personas vivían en ‘slums’ [chabolas] de zonas urbanas, cantidad que en 2030 se doblaría hasta los dos mil millones<sup>5</sup>. Estimaciones más conservadoras, reducen estas cifras en términos absolutos pero apuntan a la misma tendencia: sólo en los países en desarrollo, entre 1990 y 2012 la población en chabolas de zonas urbanas habría pasado de 650 a 862 millones<sup>6</sup>. En el caso español, toda esta dinámica global –articulada con sus arreglos institucionales particulares– se ha expresado en un crecimiento de la población ocupada de doce a veinte millones entre 1994 y 2007, de los cuales seis serán considerados desempleados en 2012, siendo uno de los países más afectados por la crisis global<sup>7</sup>. En otras palabras, estos seis millones de desocupados españoles pueden considerarse como una parte más de la población mundial que busca alguno de los 440 millones de empleos –que aún no se han “creado”– pero que supuestamente deberían crearse para absorber la fuerza de trabajo global que no tiene trabajo. En síntesis, estas cifras son sólo una pequeñísima ilustración del desempleo estructural que afecta al capitalismo mundial desde la crisis del keynesianismo, y de la paradoja de una sociedad que impone la obligación de trabajar mientras es incapaz de producir puestos de trabajo para capas cada vez mayores de la población mundial.

---

<sup>3</sup> Ibid., pág. 7.

<sup>4</sup> Datos del Banco Mundial y Naciones Unidas, 2014. Disponible en: <http://wdi.worldbank.org/table/3.12>.

<sup>5</sup> UN-HABITAT [United Nations Human Settlements Programme]. *The challenge of slums. Global report on human settlements 2003*. Nairobi: UN-Habitat, 2003, pág. 14. Disponible online.

<sup>6</sup> Además de esta población, podrían contabilizarse como superfluas a las poblaciones encarceladas o buena parte de la población que trabaja en la economía no fiscalizada por los Estados. UN-HABITAT *State of the world's cities 2012-13*. Nairobi: UN-Habitat, 2012, p. 127. Disponible online.

<sup>7</sup> Ibid.

Muy resumidamente, ¿qué aportan las visiones críticas a la comprensión de las poblaciones expulsadas del trabajo? En la interpretación marxista del *ejército de reserva* y en algunas perspectivas inspiradas por economistas como Keynes o Kalecki, el argumento fundamental ha sido que el desempleo era, principalmente, un efecto del poder de la clase capitalista sobre la clase trabajadora<sup>8</sup>. Poniendo más o menos matices en cuestiones técnico-económicas, en esas visiones se enfatiza que los aumentos del desempleo se explican políticamente porque a los capitalistas no les interesa realizar el pleno empleo, fundamentalmente porque un bajo desempleo puede facilitar la organización de los trabajadores, aumentar su poder de negociación y subir demasiado los salarios. A partir de la crisis del 73 y con la emergencia del neoliberalismo, el auge del desempleo estructural global se aborda como una *restauración del poder de clase*<sup>9</sup>, que a su vez estaría en el origen de la explicación de la creciente desregulación de la economía, la hegemonía del capital financiero y el declive de las instituciones reguladoras del capitalismo de posguerra y la emergencia de una institucionalidad neoliberal global. Por tanto, el neoliberalismo, y el desempleo estructural global asociado a éste, sería sobre todo una respuesta política de la clase capitalista a la tendencia al pleno empleo que se estaba produciendo durante los cincuenta y los sesenta, cuando la clase trabajadora acrecentaba su poder en la medida que se apropiaba paulatinamente de una mayor parte de la “tarta” de la riqueza social, ya que aumentaban continuamente las rentas del trabajo respecto a las rentas del capital.

¿Esta explicación es suficiente para comprender la producción masiva de poblaciones superfluas? Dicho de manera muy simplificada, desde una explicación centrada en la dominación política de clase, ¿no sería más lógico para la clase capitalista y neoliberal extraer el máximo de plusvalor explotando al máximo número de trabajadores posibles, en vez de desaprovechar la fuerza de trabajo de millones de personas desocupadas? Y del mismo modo, ¿es el desempleo estructural necesariamente funcional a la clase capitalista y al capitalismo? Este artículo intenta avanzar algunas respuestas a estas preguntas presentando una interpretación actualizada del desempleo derivada del concepto de tiempo superfluo de Marx, tal como es leído

---

<sup>8</sup> La tesis clásica del *ejército de reserva* se encuentra en Karl MARX, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI, 2009, págs. 782-96. Michael KALECKI, “Political aspects of full employment”, *The Political Quarterly*, 1943, vol. 14, no 4, págs. 322-330. Paul M. SWEEZY, *Teoría del desarrollo capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

<sup>9</sup> Cf. David HARVEY, *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.

por Moishe Postone<sup>10</sup>. Esta interpretación se ha elaborado en el contexto de una investigación situada en los años de mayor crisis de empleo en España (2007 – 2013) que buscaba “sociologizar” el concepto de tiempo superfluo para aplicarlo a la comprensión empírica del desempleo<sup>11</sup>.

Como argumentaremos, a diferencia de las concepciones antes mencionadas, con el concepto de tiempo superfluo es posible cuestionar la idea de que el desempleo sea necesariamente funcional a la clase capitalista<sup>12</sup>. En esta perspectiva, puede serlo o puede no serlo: su carácter es contradictorio. Asimismo, el tipo de crítica de la desigualdad social que se propone en la mayoría de visiones marxistas, en general no problematiza el criterio mismo de *medición* de la cantidad de poder –identificando cantidad de poder exclusivamente con cantidad de renta acaparada por una u otra clase– y, por ejemplo, las categorías temporales son frecuentemente omitidas. Si bien esos enfoques pueden explicar de manera compleja las diferencias en las tasas de desempleo entre países o entre periodos aludiendo a distintos factores<sup>13</sup>, sin embargo suelen omitir el patrón global de producción de población sobrante, que aparece como un supuesto a menudo incuestionado.

Para comprender la interpretación que proponemos, hacemos el siguiente recorrido: en primer lugar, explicamos las claves teóricas centrales del concepto de tiempo superfluo; en segundo lugar, mostramos algunas de sus implicaciones generales para la comprensión de las dinámicas actuales asociadas al desempleo y la pobreza; y por último, concluimos señalando algunas de las discusiones con la interpretación de Postone que en un futuro podrían contribuir a hacer más plausibles y sólidas sus propuestas conceptuales.

## 2 EL DESEMPLEO EN MARX Y LA INTERPRETACIÓN DE MOISHE POSTONE

Para comprender la definición del concepto de tiempo superfluo, en primer lugar tenemos que presentar los presupuestos teóricos clave sobre los que se basa la defi-

<sup>10</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

<sup>11</sup> Álvaro BRIALES, *El tiempo superfluo. Una sociología crítica del desempleo. El caso de España (2007-2013)*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

<sup>12</sup> Un fuerte argumento contra el funcionalismo “necesario” del ejército de reserva puede encontrarse en Anthony GIDDENS, *A contemporary critique of historical materialism. Vol. 1*. California: University of California Press, 1987, págs. 18-9.

<sup>13</sup> Nacho ÁLVAREZ et al., *Qué hacemos con el paro*. Madrid: Akal, 2014.

nición: siguiendo a Postone, la distinción entre *valor* y *riqueza*<sup>14</sup> es crucial para comprender la determinación fundamental del paro como tiempo superfluo. En segundo lugar, analizamos la definición del concepto y, por último, señalamos sus determinaciones.

### 2.1 La creciente desproporción entre el valor y la riqueza

En la interpretación de Postone, la función principal del trabajo en el capitalismo no es crear riqueza, sino crear *valor*, pues tal como sostiene Marx, el trabajo “crea valor, pero no es valor”<sup>15</sup>. Si el valor –tiempo abstracto– no fuera la medida de la riqueza, cada aumento de productividad podría conllevar una menor necesidad global de trabajo. O, en otras palabras, si la función fundamental del trabajo fuera la de crear riqueza *en general*, el tiempo global de trabajo se podría reducir con los sucesivos desarrollos tecnológicos u organizacionales, como parecería lógico pensar. Sin embargo, a diferencia de otras sociedades, eso no es lo que ocurre en la sociedad moderna. Según Postone, el fundamento que explica teóricamente esa particularidad histórica es que la forma de la riqueza en el capitalismo es el valor, es decir, el tiempo de trabajo abstracto que es necesario para el capital independientemente del nivel de productividad de la riqueza material<sup>16</sup>.

Debido a esta peculiaridad determinante de la sociedad capitalista, en vez de reducir el tiempo de trabajo global sin reducir el acceso a la riqueza, las mejoras productivas tienden a producir trabajos socialmente superfluos y trabajadores superfluos, mientras que las mercancías cada vez son más abundantes y requieren menor tiempo de trabajo para su producción. Por tanto, en las condiciones del imperativo

<sup>14</sup> Moishe POSTONE, op. cit., págs. 91-123.

<sup>15</sup> “La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva.” Karl MARX, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, op. cit., pág. 63. La distinción fundamental entre valor y riqueza, que no es exactamente lo mismo que *valor de uso*, se encuentra en *Ibid.*, págs. 52-7. El desconocimiento u omisión de esta distinción en buena parte del marxismo no puede ser explicado porque se encontró tardíamente en algún momento iluminado de Marx en un borrador perdido, en algún capítulo poco leído o en unos escritos de juventud: está en el primer capítulo de *El Capital*.

<sup>16</sup> “El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo. Pero en el mismo espacio de tiempo suministra valores de uso [riqueza material] en diferentes cantidades: más, cuando aumenta la fuerza productiva, y menos cuando disminuye.” *Ibid.*, pág. 57.

de la competitividad generalizada y en las tendencias históricas de largo plazo<sup>17</sup>, aumenta la productividad general por unidad de tiempo, y la necesidad de tiempo de trabajo disminuye para producir la misma riqueza que antes se producía en más tiempo. En consecuencia, el valor incorporado en cada unidad de producto es menor a medida que aumenta la capacidad del sistema para producir riqueza, de modo que a corto plazo es más fácil obtener beneficio con menos tiempo de trabajo. Sin embargo, como los aumentos de la productividad no necesitan más absorción de tiempo de trabajo en términos absolutos, no se crea nuevo valor, ni por tanto plusvalor, ni por tanto beneficio. En definitiva, el trabajo se reproduce a sí mismo mientras que paradójicamente se hace cada vez más insignificante en términos de su importancia relativa para la producción de riqueza material.

Desde el punto de vista de la dinámica histórica, la relación contradictoria entre el valor y la riqueza se traduce en lo que Marx denomina la *composición orgánica del capital*, que es la relación de creciente desproporción entre la capacidad productiva general del sistema, dada básicamente por las máquinas y la tecnología –tiempo de trabajo objetivado en el capital constante-, y la necesidad de absorber tiempo de trabajo vivo productor de valor. Y es en relación a esta dinámica, precisamente, cuando Marx introduce su famoso concepto del *ejército de reserva* y su discusión sobre las tendencias generales a la polarización de la distribución del tiempo social entre masas de ocupados y desocupados. En sus palabras:

“La condena de una parte de la clase obrera al ocio forzoso mediante el exceso de trabajo impuesto a la otra parte, y viceversa, se convierte en medio de enriquecimiento del capitalista singular y, a la vez, acelera la producción del ejército industrial de reserva en una escala acorde con el progreso de la acumulación social.”<sup>18</sup>

La *ley general de la acumulación capitalista* –sólo se acumula más capital con el gasto de más horas de trabajo productivo de valor– es, según Marx, el núcleo sobre el que gira la producción global de desempleo. Esto implica que, con cada inversión de capital, el aumento de productividad se refleja principalmente en el aumento de la demanda de tecnología –lo que hoy se llama “innovación”, alto valor añadido, etc.– mientras que la demanda de trabajadores puede aumentar en términos abso-

<sup>17</sup> Esta afirmación no implica un determinismo de lo que puede ocurrir en periodos históricos concretos o en realidades locales determinadas, ya que la historia del capitalismo demuestra la existencia de contingencias en múltiples niveles. No obstante, ello no es incompatible con el reconocimiento de una trayectoria histórica en el proceso de acumulación capitalista.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 792.



lutos, pero en proporción decreciente<sup>19</sup>. Como señalaremos después, esta relación de desproporción no debe ser entendida como un argumento de la imposibilidad de pleno empleo del capitalismo –frente al pleno empleo que supuestamente permitiría un modo de producción socialista– sino precisamente como el fundamento de que la “creciente no necesidad histórica del trabajo constituyente de valor”<sup>20</sup> ha generado que el capitalismo sea la primera sociedad cuya producción de riqueza no se asienta sobre la apropiación directa del excedente producido por la actividad manual de una clase subalterna. A pesar de que la producción de mercancías depende cada vez menos del trabajo directo y cada vez más de los conocimientos y capacidades productivas objetivados en la maquinaria y la tecnología, sin embargo, las posibilidades potenciales de reducir la jornada laboral media y abolir el trabajo proletario se encuentran coartadas por una sociedad estructurada por la producción de valor, no de riqueza.

De este modo, la dinámica de polarización asociada a la composición orgánica del capital se constituye sobre la base del conflicto entre disminución de valor y aumento de la riqueza, que reproduce la necesidad sistémica de tiempo de trabajo, que aparece como necesidad incuestionable. Esta particular “necesidad” del sistema capitalista está estructurada y es estructurante –en el vocabulario de Pierre Bourdieu– y no puede entenderse como si se constituyera por la agregación de las consecuencias no intencionadas de las acciones de los trabajadores<sup>21</sup>. Sin embargo, el trabajo en tanto relación temporal, *transforma* constantemente la estructura temporal de un modo básicamente pre-reflexivo, al mismo tiempo que se adquieren un *habitus* y unas *disposiciones* para adaptarse a los requerimientos de esta estructura temporal.

La peculiaridad de esta estructura temporal es que, a pesar de ser intrínsecamente dinámica, el tiempo abstracto hace que su identidad se *reconstituya*, lo que

<sup>19</sup> “Pero mientras que antes habría bastado un incremento de capital del 20% para aumentar en 20% la demanda de trabajo, ahora se requiere para ello triplicar el capital originario.” *Ibid.*, pág. 775. Exactamente lo mismo afirmaba recientemente Juliet Schor, una de las mayores expertas mundiales en temas de tiempo de trabajo, en una conferencia en la London School of Economics. *About time. Examining the case for a shorter working week*. Conferencia con Juliet Schor, Lord Skidelsky y Tim Jackson, 2014. Disponible online.

<sup>20</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 477.

<sup>21</sup> Por poner un ejemplo cotidiano, la rutina de levantarse para ir a trabajar, en este sentido, está determinado por unas lógicas prácticas sociohistóricamente determinadas –necesidad de dinero, reconocimiento, rutinas temporales, etc.– que no se constituyen nuevamente cada día en el mundo de la vida de las personas.

Postone llama la *dialéctica de la transformación y la reconstitución*<sup>22</sup>. Explicado del modo más sencillo posible, la *compresión* del espacio-tiempo<sup>23</sup> producida por la coacción de la competencia generalizada, hace que cada unidad horaria se *transforme* cualitativamente, se densifique, se concentre y, por así decir, haya más cantidad de actividad por cada hora de tiempo abstracto, mientras que cada hora sigue apareciendo como una hora<sup>24</sup>. Todos los días siguen teniendo 24 horas, y todas las personas disponen formalmente del mismo número de horas, pero sin embargo las normas temporales de la vida social se transforman constantemente, mientras que la unidad abstracta –una hora– se vuelve a *reconstituir* como una hora. Esta *compresión* no lineal del tiempo no se refleja en el aparente movimiento lineal de las horas, los días y los años. En nuestra interpretación, este es el motivo por el que el *contenido* de la sociedad está cambiando constantemente mientras que mantiene su *forma* capitalista. En este sentido, esta dinámica implica, por un lado, que en un mismo espacio, una hora del pasado es menos densa que una hora del futuro<sup>25</sup>; y por otro lado, en un mismo momento, la heterogeneidad social tiende estructuralmente a la homogeneidad temporal. Esta producción constante de homogeneidad

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 388-97.

<sup>23</sup> La noción de *compresión espacio-temporal* es de David Harvey. Para una crítica, véase Moishe POSTONE, *Theorizing the contemporary world: Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey. Political Economy and Global Capitalism: The 21st Century, Present and Future*, 2007, págs. 18 y ss.

<sup>24</sup> En la conceptualización más precisa de Postone: “La actividad individual se realiza entonces en el tiempo abstracto, y es medida en relación a él, pero no puede cambiar ese tiempo. Aunque los cambios en la productividad mueven históricamente la unidad de tiempo abstracta, ese movimiento histórico no se refleja en el tiempo abstracto. El tiempo abstracto no expresa el movimiento del tiempo, sino que constituye un marco aparentemente absoluto para el movimiento; su “fluir”, uniforme y constante, es, en realidad, estático. Por consiguiente, la cantidad de valor producida por unidad de tiempo, al estar en función de ese tiempo, permanece constante al margen de los cambios en la productividad. Todo el marco es reconstituido, pero él mismo no expresa esta reconstitución: el movimiento del marco no queda reflejado directamente en términos de valor. El tiempo histórico, en esta interpretación, no es un continuo abstracto en el cual se suceden los acontecimientos y cuyo flujo es aparentemente independiente de la actividad humana, sino, más bien, el movimiento *del tiempo*, en oposición al movimiento *en el tiempo*.” Moishe POSTONE. *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 382.

<sup>25</sup> “...el próximo año está más cerca de nosotros de lo que lo estaba el próximo mes en una época más tranquila” Alvin TOFFLER, *El “shock” del futuro*. Barcelona: Plaza & Janés, 1972, pág. 326. “...no hay que decir que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre en una hora equivale a otro hombre en una hora.” Georg LUKÁCS, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del libro, 1970, pág. 116.

implica relaciones mediadas por efectos fetichistas entre el tiempo percibido y el tiempo de las relaciones sociales<sup>26</sup>.

## 2.2 El concepto de tiempo superfluo

Después del recorrido anterior, podemos ya introducir las ideas específicas sobre el tiempo superfluo. En Marx, según la interpretación de Postone al respecto, la idea es la siguiente:

“La diferencia entre el tiempo total de trabajo determinado por el capital como socialmente necesario, por un lado; y la cantidad de trabajo que sería necesario, dado el desarrollo de las capacidades productivas socialmente generales, si la riqueza material fuera la forma social de riqueza, por el otro; es lo que Marx llama en los *Grundrisse* tiempo de trabajo ‘superfluo’”<sup>27</sup>.

Según la definición, el tiempo superfluo es aquel tiempo ahorrado por el aumento de la productividad que, en las condiciones del valor como forma social de la riqueza, produce trabajadores superfluos cuyo tiempo de vida tiende a ser tiempo superfluo para la sociedad. Si el valor *no* fuera la forma de la riqueza, el tiempo superfluo *sería* tiempo de trabajo ahorrado para la población en su conjunto, lo que disminuiría el tiempo de trabajo socialmente necesario. En condiciones capitalistas, el tiempo de trabajo socialmente necesario depende principalmente de la necesidad constante del capital de absorber trabajo. Por el contrario, en condiciones postcapitalistas, el tiempo de trabajo socialmente necesario dependería principalmente de las necesidades y capacidades heterogéneas de las personas.

Analicemos ahora las tesis de Postone sobre la categoría del tiempo superfluo:

“La categoría puede entenderse tanto cuantitativa como cualitativamente, en relación tanto a la duración del trabajo, como a la estructura de la producción y la propia existencia de gran parte del trabajo en la sociedad capitalista. Aplicado a la producción social en general, se trata de una nueva categoría histórica generada por la trayectoria de la producción capitalista.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Algunos ejemplos clásicos de estos efectos fetichistas son, por ejemplo: la apariencia del salario que se mantiene cuantitativamente igual pero no refleja el salario real; dos mercancías empíricamente idénticas pueden ser diferentes en valor si han sido producidas en momentos diferentes; la reproducción de la fuerza de trabajo cada vez requiere menos tiempo de trabajo, y así ocurre que se apropia de menos valor y está más explotada, aunque su capacidad de consumo aumente, como típicamente ocurrió en las décadas del capitalismo estatalmente regulado.

<sup>27</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 478.

<sup>28</sup> *Ibid.*, págs. 478-9.

La primera tesis sería la siguiente: *el tiempo superfluo puede entenderse tanto cuantitativa como cualitativamente, en relación tanto a la duración del trabajo como a la estructura de la producción.*

El tiempo superfluo en términos *cuantitativos* puede entenderse como la abundancia objetiva de unidades de tiempo cuantitativo que disponen los trabajadores que han sido expulsados del trabajo. En términos *cualitativos*, lo superfluo es lo “no necesario”, lo “que está de más”<sup>29</sup>. Por un lado, en la sociedad del trabajo, el tiempo *excedente* o de *plustrabajo* es el tiempo de trabajo no pagado que en la relación de explotación explica el origen del plusvalor, y por ello, es socialmente necesario para el capital. Pero por otro lado, el tiempo *superfluo* puede interpretarse como el conjunto de los tiempos de no trabajo concentrados principalmente en quienes, siendo trabajadores, no venden su fuerza de trabajo<sup>30</sup>. Si la necesidad básica del capital es absorber tiempo de trabajo, es sobrante para el capital quien no cumple una función ni directa ni indirecta para el trabajo. Lo superfluo es, cualitativamente, lo que es significativamente ajeno al trabajo: los parados, pero también, todos los sujetos que dependen directa o indirectamente del trabajo, el dinero y las mercancías, pero cuyo acceso se encuentra fuertemente impedido. Respecto a la duración del trabajo, ésta se intensifica e incluso puede aumentar la jornada laboral media de los ocupados. Del mismo modo, en la estructura de la producción disminuye la proporción de tiempo de trabajo productivo de valor respecto al trabajo no productivo, y ello produce periódicamente masas de trabajadores superfluos.

<sup>29</sup> Según la definición de la Real Academia Española.

<sup>30</sup> Es muy importante no confundir lo *excedente* con lo *superfluo*, *Ibid.*, p. 477. Esta indistinción no es un mero detalle “exegético”, sino que cambia radicalmente la interpretación: el tiempo de *plustrabajo* o *excedente* es un tiempo productivo de plusvalor, asociado a la explotación de clase; el tiempo *superfluo* apunta a un tiempo improductivo, asociado al problema del carácter crecientemente sobrante del trabajo. Este error lo hemos detectado en algunas citas mal traducidas de la traducción castellana de Pedro Scaron de los *Grundrisse* que se han trasladado a la edición castellana de la obra de Postone. Superfluo es *überflüssig* en el original de Marx, y *superfluous* es el término que utiliza Postone en su obra siguiendo la traducción inglesa de Martin Nicolaus, en Moïshe POSTONE, *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press, 1995, págs. 34, 374. Plustrabajo o trabajo excedente es *Surplusarbeit* en alemán y *surplus labor* en inglés. Sin embargo, en la versión castellana de los *Grundrisse*, *überflüssig* a veces es traducido por “excedente” o “plustrabajo”, lo que se traslada a la edición castellana de Postone, Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1989, pág. 229; Moïshe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., págs. 80, 477. Por el contrario, Nicolaus traduce siempre *überflüssig* por *superfluous*, y nunca por excedente. Para más complejidad, el propio Marx cambió en diferentes ocasiones las categorías utilizadas para referirse a la desocupación, al ejército de reserva, etc., tanto por cuestiones epistemológicas como retóricas. Ian HILL, “The Rhetorical Transformation of the Masses from Malthus’s ‘Redundant Population’ into Marx’s ‘Industrial Reserve Army’”. *Advances in the History of Rhetoric*, 2014, vol. 17, no 1, págs. 88-97.

La segunda tesis de Postone respecto al tiempo superfluo es la siguiente: *la categoría de tiempo superfluo surge históricamente con la trayectoria de la producción capitalista.*

En términos de la trayectoria histórica, el tiempo superfluo está situado dentro de la trayectoria de la *división social del tiempo*. Esta puede ser conceptualizada en tres momentos<sup>31</sup>: 1) el momento de la relación entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el *tiempo excedente*, que es aquel en que la capacidad del capital de absorber tiempo de trabajo es alta, y la explotación es la característica fundamental de la relación de trabajo; 2) el momento de la relación entre el trabajo socialmente necesario y el *tiempo superfluo*, que es aquel en que las altas capacidades productivas cada vez absorben menor tiempo de trabajo, y aumentan cada vez más las dificultades para ocupar a la mayoría de trabajadores, por lo que cada vez se necesitan menos trabajadores<sup>32</sup>; y 3) el momento de la relación entre el trabajo socialmente necesario y el *tiempo disponible*, que es *potencialmente* realizable en las condiciones históricas generadas por el capitalismo, pero que requeriría que el tiempo de trabajo no fuera la medida de la riqueza. Así lo explica Postone:

“Con la producción capitalista industrial avanzada, el potencial productivo desarrollado resulta tan enorme que surge una nueva categoría histórica de tiempo “extra” para la mayoría, permitiendo una drástica reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario en sus dos aspectos, así como una transformación de la estructura del trabajo [(abstracto) *labor*] y de las relaciones de trabajo [(concreto) *work*] con otros aspectos de la vida social. Pero este tiempo extra surge sólo como potencial: estructurado por la dialéctica de la transformación y de la reconstitución, existe en la forma de tiempo de trabajo ‘superfluo’. El término refleja la contradicción: en tanto que determinado por las viejas relaciones de producción, permanece como tiempo de trabajo; en tanto que juzgado en términos del potencial de las nuevas fuerzas productivas es, en su antigua determinación, superfluo. [...] ‘superfluo’ es lo históricamente generado como inmediatamente opuesto a lo ‘necesario’, una categoría de la contradicción que expresa la cre-

<sup>31</sup> Moishe POSTONE, op. cit., págs. 477-82.

<sup>32</sup> “La ‘racionalización’ que hace que el trabajo humano se vuelva superfluo es, por primera vez en la historia del capitalismo, mayor y más rápida que el abaratamiento de las mercancías y la correspondiente expansión de los mercados. La oferta de mercancías se hincha de forma dramática y la oferta de trabajo encoge de manera igualmente dramática” Robert Kurz, citado en Jordi MAISO y Eduardo MAURA, “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, *Isegoría*, 2014, no 50, pág. 279.

ciente posibilidad histórica de distinguir la sociedad de su forma capitalista y, por tanto, de separar su previa y necesaria conexión”<sup>33</sup>.

Así, en las condiciones del tiempo abstracto capitalista, el tiempo excedente es la parte del valor que se apropian los capitalistas –plusvalor–; mientras que el tiempo superfluo es, como decíamos, aquel tiempo que *estaría* socialmente *disponible* si el valor no fuera la forma social de la riqueza. En consecuencia, el tiempo superfluo del paro está sujeto a la contradicción intrínseca que lo relaciona con: a) el tiempo de trabajo *necesario* y excedente; y b) con su potencial *disponibilidad*.

### 2.3 Determinaciones del tiempo superfluo

Siguiendo este razonamiento, la producción de tiempo superfluo puede entenderse como una estructura temporal producida por la creciente no-necesidad de trabajo en un sistema basado en el tiempo de trabajo. En este sentido, el tiempo superfluo es la *forma* del tiempo de los *desocupados*, de los trabajadores expulsados del trabajo. Pero este tiempo no existe por fuera de las prácticas ni fuera de los sujetos: no se impone mecánicamente sobre los sujetos, sino que estructura las prácticas y es estructurado por las prácticas. En ese sentido, según el esquema de Postone, podemos hablar de tres *determinaciones*<sup>34</sup> del tiempo superfluo del paro.

Primero: en su relación con el tiempo excedente, el tiempo superfluo del paro es estructurante de, y es estructurado por, los cambios en los tiempos de trabajo -lo que en los términos marxistas clásicos se ha asociado al *ejército de reserva*; el paro en su función de presión sobre el trabajo y de producción de plusvalor.

Segundo: en tanto relacionado opuesta y negativamente con el tiempo pivote del trabajo, el tiempo superfluo del paro tiende a desracionalizarse y desintensificarse en los sujetos a medida que se desconecta de ese tiempo pivote, lo que en su expresión más extrema se materializa en aquellos inempleables que han perdido definitivamente el vínculo con el mercado laboral.

Tercero: en tanto potencialmente *disponible*, el tiempo superfluo del paro puede posibilitar una mayor autonomía relativa y/o una ruptura significativa respecto al

<sup>33</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 479.

<sup>34</sup> Que el tiempo superfluo sea una determinación del tiempo del paro no implica que sea la única, sino más bien, una determinación importante dentro de las “múltiples determinaciones” de lo concreto. Cf, Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política I*. México: Siglo XXI, 1989, pág. 21.

tiempo de trabajo, lo que podría ocurrir mediante la *apropiación del tiempo histórico* socialmente organizada<sup>35</sup>.

Y añadimos una cuarta determinación: en tanto relacionado con el tiempo de los cuidados no asalariados, el tiempo superfluo del paro es estructurante de, y es estructurado por, los tiempos de cuidados; es decir, el tiempo de las actividades no asalariadas necesarias para la reproducción de la vida que no han podido ser objetivadas en una forma mercantil, pero que están intrínsecamente relacionadas con el tiempo de trabajo, y son su condición de posibilidad, lo que Roswitha Scholz denomina la *escisión del valor*<sup>36</sup>.

Estas cuatro determinaciones, en tanto que relacionadas con la temporalidad social general que pivota en torno al tiempo de trabajo, pueden ser caracterizadas como: 1) el tiempo del trabajo del paro o tiempo de competir por el trabajo; 2) el tiempo de desempleo reproductivo; 3) el tiempo de desempleo improductivo en tanto que superfluo; 4) el tiempo de desempleo improductivo en tanto que disponible. Esta división conceptual fue la base de nuestra investigación sociológica sobre el desempleo.

En síntesis, siguiendo esta interpretación, es posible entender teóricamente la realidad del tiempo superfluo como la articulación de las formas de la objetividad y la subjetividad, como explicamos a continuación:

En el nivel de las formas de objetividad de la temporalidad de las relaciones sociales capitalistas, la categoría de tiempo superfluo da cuenta de la producción periódica de masas de población que no pueden ser incorporadas a los mercados de trabajo, o que son incorporadas de un modo cada vez más fragmentado, parcial o precario. Igualmente, da cuenta de la creciente escasez de tiempo de trabajo que formalmente es asignado a cada vez más trabajadores ocupados en su prestación laboral, así como de la abundancia objetiva de tiempo de la masa de desempleados.

<sup>35</sup> Moishe POSTONE, op. cit., págs. 391-3.

<sup>36</sup> Roswitha SCHOLZ, "El patriarcado productor de mercancías: tesis sobre capitalismo y relaciones de género", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2013, no 5, págs. 44-60. Para no confundir el análisis del tiempo de cuidados con un juicio "desvalorizador" de los cuidados, como el feminismo ha criticado a menudo al marxismo, según Postone: "...el análisis marxista no pretende ser una fotografía completa de la sociedad en términos sociológicos. Cuando Marx escribió sobre la centralidad del proletariado en la dinámica del capital la clase de los sirvientes era enorme. Pero la clave no radica en dilucidar si la mayoría de la gente hace esto o aquello: en tiempos de Marx, analizar cómo funcionaba la clase de los sirvientes domésticos hubiera permitido decir muchas cosas sobre cómo se vivía en dicha sociedad, pero muy poco sobre la dirección que esta sociedad estaba tomando." E. ACTIS y A. RIESCO, "Estoy intentando recuperar un concepto de capital que creo que los movimientos sociales han perdido". Entrevista a Moishe Postone. 2013.

En el nivel de las formas de subjetividad, de la temporalidad percibida en las relaciones sociales capitalistas, la categoría de tiempo superfluo en tanto que definida en contraposición al tiempo de trabajo, pero como una parte relacionada con éste, da cuenta de que los trabajadores constituidos como tales en la sociedad capitalista sean subjetivamente superfluos en cuanto que son objetivamente superfluos para el trabajo. Si la constitución subjetiva afirmativa depende de la relación con el trabajo, en cuanto son superfluos para el trabajo se tienden a transformar en superfluos para sí mismos<sup>37</sup>.

Por tanto, el tiempo superfluo objetivo tiende a estructurarse como tiempo superfluo subjetivo. En el desempleo, el tiempo superfluo estructura las prácticas y, simultáneamente, las prácticas en el desempleo estructuran el tiempo superfluo: así, el tiempo superfluo del paro puede estructurarse como un tiempo de competir por el trabajo, como un tiempo de cuidados, como un tiempo superfluo o sobrante, y como un tiempo *potencialmente* disponible.

### 3 IMPLICACIONES GENERALES DEL CONCEPTO DE TIEMPO SUPERFLUO

Según la interpretación de Postone, la dominación de lo social por el trabajo es contradictoria. Este carácter contradictorio permite fundamentar una concepción del capitalismo no determinista ni unidimensional. Igualmente, permite entender su dinamismo constante, y el carácter no lineal ni evolutivo de su trayectoria. En ese sentido, la superación del trabajo no es *necesaria* pero tampoco *utópica*: la *reconstitución* de la necesidad de trabajo coacciona la posible superación del capitalismo, pero las capacidades productivas y el ahorro masivo de tiempo de trabajo posibilitan una sociedad donde el trabajo no sea el centro de la producción de riqueza.

De este modo, mientras que el tiempo de trabajo se reconstituya como necesidad sistémica, las posibilidades prácticas de los agentes sociales se dirigen a luchar competitivamente por las posiciones respecto a los circuitos de producción y circulación de plusvalor, es decir, por las posiciones que dan acceso al trabajo, al dinero y a las mercancías. Así, las prácticas sociales se tienen que adaptar de manera constante a los cambios de la dinámica. De este modo, globalmente se produce una tensión permanente entre aquellas personas, grupos, regiones o países que histórica-

<sup>37</sup> Arne KELLERMANN, "El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2013, no 5, págs. 103-131.



mente consiguen una mejor posición relativa respecto a los movimientos de valor y plusvalor, y aquellas personas, grupos, regiones o países que históricamente son producidos como superfluos o *sobrantes*<sup>38</sup>. Ya en los ochenta, cuando estaba claro que la escasez de tiempo de trabajo había venido para quedarse, Offe expresaba claramente que cualquier solución al problema no pasaba por el aumento de la competitividad, sino precisamente, por lo contrario:

“Si se pretende evitar este giro radical del conflicto social –no ya trabajo contra capital, sino trabajo *más* capital contra los que resultan ‘superfluos’ a efectos del trabajo asalariado–, en tal caso la solución del problema de la redistribución del tiempo de trabajo entre todos sólo puede imaginarse, a su vez, como la superación de un problema de bienes colectivos o de solidaridad”<sup>39</sup>.

En las últimas décadas, la imposibilidad práctica de salir del marco de la competitividad creciente en todas las escalas, profundiza el conflicto fundamental por el cual cada vez es más difícil posicionarse en un lugar integrado sistémicamente, lo que genera una tendencia creciente a la racionalización temporal, que sin embargo está siempre en potencial caducidad, una vez que una determinada unidad espacio-temporal –país, región, sector, empresa, hogar, sujeto– se vea superada por la incapacidad objetiva de competir con otras unidades mejor coordinadas respecto al capital. De un modo más concreto, esta dinámica genera una permanente búsqueda de nuevos nichos de mercado allí donde no los había; una gestión constante de la duración, intensidad y productividad del trabajo en los mercados ya existentes; un crecimiento general del peso de sectores improductivos de valor, con alta volatilidad, pero que son capaces de captar los movimientos de dinero –servicios, sector financiero, etc.– que dan acceso a las mercancías y al poder; una complejización de los arreglos y estrategias de supervivencia por vías alternativas en aquellas personas, grupos o países instalados en la superfluidad –economía “informal”, “sumergida”, es decir, no fiscalizada por el Estado–; una polarización de los países, sectores y trabajadores que cuentan con una alta capacidad tecnológica, respecto a los que tienen baja capacidad, por mencionar algunos fenómenos actuales.

Igualmente, según esta interpretación y de un modo muy general, este conflicto estructural entre la disminución relativa de absorción de valor respecto al aumento de la capacidad productiva de mercancías, puede ser dosificado, regulado o gestio-

<sup>38</sup> Zygmunt BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós: Buenos Aires, 2004.

<sup>39</sup> Claus OFFE, *La sociedad del trabajo: problemas estructurales y perspectivas de futuro*. Madrid: Alianza, 1992, pág. 12 [traducción ligeramente modificada].

nado de muy diversos modos, pero es fundamentalmente irresoluble mientras no haya un punto de inflexión en el carácter imparabile de la acumulación por la acumulación. En esta teoría, este es el fundamento de una explicación *global* de los giros históricos mediante los que el capitalismo ha enfrentado su periódica producción de desempleo masivo, que no ha resuelto sino que ha trasladado el conflicto entre valor y riqueza hacia delante: por ejemplo, las migraciones masivas en el capitalismo desregulado de la Europa del XIX y principios del XX, la respuesta keynesiana a la lucha de clases basada en un aumento de los salarios menos rápido que la productividad políticamente gestionada por los Estados Sociales<sup>40</sup>, el posterior fracaso del keynesianismo y la solución de la financiarización, con las nuevas formas globales de trabajo precario, fragmentado, flexible, centradas en el sector servicios, etc. Y a pesar de la diversidad de formas concretas, el eje del desplazamiento de las crisis es siempre el mismo: más crecimiento, más productividad, más competencia, que permanecen como motivos económicos fundamentales de las principales propuestas económicas, relegando así las necesidades y deseos sociales de tiempo abundante y riqueza suficiente.

Por tanto, desde el punto de vista del concepto de tiempo superfluo, el motivo estructural de fondo que explica la tendencia a producir cada vez más poblaciones superfluas se sitúa en los cambios de proporción en la composición orgánica de capital y sus progresivas dificultades de absorber trabajo. Así, en la lectura no economicista que la noción de tiempo superfluo permite, el desempleo implica una pura contradicción, lo que significa que según las circunstancias específicas, el paro puede ser funcional, disfuncional, o también *afuncional*<sup>41</sup>, tanto en su relación con el sistema en su totalidad como en relación con los intereses de las clases dominantes. Puesto que según la tesis de Marx la materia prima del capital es el tiempo de trabajo, pero cada aumento de la productividad reduce su necesidad de tiempo de trabajo, la contradicción es irresoluble dentro de tales parámetros.

Para terminar con algunas de las principales implicaciones del concepto de tiempo superfluo, otros debates que podrían ser reinterpretados son los de la relación entre el desempleo y la tecnología y el de la llamada falacia de la escasez de trabajo. Veamos estos dos ejemplos.

---

<sup>40</sup> "...la lucha de clases -la resistencia crecientemente articulada y autoconsciente de los propios trabajadores- es en sí misma responsable de la productividad cada vez mayor del capitalismo." Fredric JAMESON, *Representing capital: el desempleo: una lectura de El capital*. Madrid: Lengua de Trapo, 2012, pág. 98.

<sup>41</sup> José NUN, "La teoría de la masa marginal", *Marginalidad y exclusión social*, 2003, pág. 76.

En el debate sobre el desempleo y la tecnología, las hipótesis de que la tecnología no destruye empleo –sólo “lo transformaría”<sup>42</sup>–, se han visto parcialmente desacreditadas: por señalar sólo un estudio, recientemente se ha estimado que el 47% de los empleos estadounidenses están en la categoría de “alto riesgo” de desaparecer por su susceptibilidad de ser eliminados por los desarrollos tecnológicos<sup>43</sup>, en un periodo difícil de precisar estimado en una o dos décadas. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el argumento para la defensa o la crítica de la tecnología no radica en si ésta es la causa de la destrucción o la creación de empleo<sup>44</sup>, pues como hemos argumentado, el capitalismo destruye y crea empleo incesantemente –pero en desigual proporción y dentro de un movimiento no lineal, polarizado y conflictivo. En nuestra opinión, el debate no está tanto en si el nivel de desempleo tecnológico es un poco mayor o menor respecto a lo que predicen los estudios, sino el supuesto incuestionado del propio trabajo, de cuya defensa no dudan ni los argumentos de la ‘tecnolatría’ ni las críticas más reaccionarias contra la tecnología. Dadas las dificultades de criticar la ética del trabajo, la mayoría de argumentos deberán sostener la prioridad de la creación de empleo. El problema fundamental, sin embargo, no sería sólo que el desarrollo tecnológico haga superfluo el trabajo humano, sino que la tecnología esté socialmente determinada para *reconstituir* la necesidad sistémica de trabajar por trabajar, cuando las posibilidades que abre podrían potencialmente transformar el ahorro de tiempo de trabajo en un tiempo socialmente disponible.

Por último, según lo que los economistas llaman *Lump of labor fallacy*, o falacia de la escasez de trabajo –la idea de que la economía está estructuralmente impedida de crear más puestos de trabajo– el concepto de tiempo superfluo incurriría en tal falacia. Por el contrario, en esta perspectiva, la idea marxiana de la composición orgánica del capital no se refiere tanto a la imposibilidad de crear empleo sino a la desigual proporción con que cada inversión crea empleo respecto al aumento del capital constante o fijo. Si la idea marxiana parecía haber sido refutada por el keynesianismo, la crisis de los setenta, la crisis de 2007, y la persistencia del desempleo estructural global vuelven a recuperar su actualidad<sup>45</sup>. Incluso en una

<sup>42</sup> Manuel CASTELLS, *La era de la información*, vol. 1. Alianza, Madrid, 1997, págs. 307-21.

<sup>43</sup> Carl Benedikt FREY y Michael A. OSBORNE, *The future of employment. How susceptible are jobs to computerisation*, 2013. Documento de trabajo, University of Oxford. Disponible online.

<sup>44</sup> Como vemos, con este marco conceptual, carece de sentido una lógica epistemológica simple basada en el contraste de hipótesis, del tipo “la tecnología destruye empleo en Japón.”

<sup>45</sup> LONDON SCHOOL OF ECONOMICS. *About time. Examining the case for a shorter working week*, op. cit.

discusión que asuma el supuesto de que siempre se puede crear más trabajo, que siempre la economía puede crear más empleo, nuevas mercancías, nuevas funciones productivas, la cuestión política de fondo vuelve a remitir al sentido del trabajar por trabajar. Desde el punto de vista político, el debate que de aquí deriva no es el de si se debería incentivar la creación de empleo mediante el gasto público o mediante la iniciativa privada, sino el de si se ahorra trabajo o se ahorran trabajadores; si se reduce el tiempo de trabajo medio por trabajador sin reducir el acceso a la riqueza, o se polariza la asignación de tiempo de trabajo<sup>46</sup>.

#### 4 CONCLUSIONES: DIÁLOGOS ABIERTOS SOBRE LA INTERPRETACIÓN DEL DESEMPLEO Y LA ACTUALIDAD DE MARX

Más que con unas conclusiones que den un cierre formalista al razonamiento, queremos finalizar nuestro artículo mostrando específicamente las aperturas principales que podemos recoger dialogando críticamente con la interpretación de Moishe Postone en general y del concepto de tiempo superfluo en particular. Como el concepto de tiempo superfluo no es una mera “herramienta” analítica ni un concepto aislado, sino que está vinculado a la reinterpretación general de Postone de la teoría crítica de Marx, los diálogos pueden establecerse tanto con el propio concepto como con el enfoque general en el que el concepto adquiere sentido. Por eso, a continuación, exponemos algunos diálogos críticos con el concepto de tiempo superfluo y más general con el conjunto del marco teórico propuesto por Postone. Estos diálogos se pueden resumir en, al menos, cuatro temas<sup>47</sup>: 1) especificidad o carácter transhistórico de las formas de abstracción social; 2) fundamentación de los sujetos políticos antagonistas o críticos con el capitalismo; 3) concepción de la clase social; 4) falta de datos empíricos para apoyar la teoría.

<sup>46</sup> Andre GORZ, *Critique of economic reason*. London: Verso, 1989.

<sup>47</sup> Otras críticas han sido, por ejemplo, la de Neary, quien ha señalado que la expansión de la lógica “inmaterial” no se puede captar en términos de valor Michael NEARY, “Travels in Moishe Postone's social universe: A contribution to a critique of political cosmology”, *Historical Materialism*, 2004, vol. 12, nº 3, pág. 258. Desde nuestro punto de vista, esta crítica no está justificada pues la dicotomía material-inmaterial no tiene sentido en la interpretación temporal que aquí estamos realizando. También se ha criticado la amplitud de la categoría “marxismo tradicional” Andrew FEENBERG, Review of M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*. *Theory and Society*, 1996, vol. 25 no. 4, págs. 607-61; o la discusión sobre el concepto filosófico de tiempo Peter OSBORNE, *Marx and the Philosophy of Time*, *Radical philosophy*, 2008, vol. 147, nº Jan./Feb, págs. 15-22. A parte de los citados, otra bibliografía que directamente comenta y critica la obra de Postone se encuentra en las once reseñas que hemos encontrado de su obra principal y en un número monográfico de la revista *Historical Materialism*, en 2004.

Respecto al primer punto, se ha criticado al enfoque de Postone hasta qué punto las formas de abstracción social son específicamente capitalistas, y pueden reducirse a los principios del trabajo y el tiempo abstracto. Según M. Jay<sup>48</sup>, parecería que Postone considera sólo las formas de abstracción asociadas al capitalismo como las “auténticamente dominantes”<sup>49</sup>. Aunque podría discutirse este punto, estamos de acuerdo en que sería erróneo asumir que “sólo bajo el capitalismo se produce por primera vez la alienación de lo social”, así como que sólo en el capitalismo existe la abstracción social. Desde nuestro punto de vista, entendemos que la crítica de Postone a un principio totalizante como la mercantilización del tiempo y el trabajo no apunta a la crítica de toda forma posible de abstracción, sino a aquella forma expansiva de abstracción que no obedece a ningún tipo de voluntad democrática pero que determina en buena medida las posibilidades de nuestra vida social. Entonces, la crítica de Postone señala la posibilidad histórica de una heterogeneidad de criterios de organización y valoración social que pudieran ser socialmente controlados, algo que es impedido tanto por las formas de dominación directa precapitalistas, como por las formas de dominación abstracta propiamente modernas.

En segundo lugar, respecto a las posibilidades de la emergencia de agentes políticos antagonistas, otro diálogo con Postone podría concretar cómo podría materializarse una sociedad postcapitalista<sup>50</sup>. A pesar de que Postone insiste permanentemente en el carácter *potencial* de las posibilidades postcapitalistas y realiza algunas menciones a los movimientos sociales, su teorización de las relaciones abstractas parece tender a un “cierre”, en el cual es muy difícil fundamentar una acción crítica desde el mundo “concreto” y en la lucha “concreta”. Conscientes del salto entre el enfoque teórico y la visibilización concreta de estas posibilidades, creemos que futuras investigaciones deben desarrollar teórica y empíricamente el concepto de

<sup>48</sup> Martin JAY, “After Marxism. Moishe Postone, Time, Labor and Social Domination”, *New German Critique*, 1993, vol. 60, págs. 181-191.

<sup>49</sup> Del mismo modo, Jay critica que la oposición durkheimiana sagrado/profano no puede ser reducida a la oposición abstracto/concreto característica del capitalismo, tal como sostiene Postone, Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., pág. 301.

<sup>50</sup> Esta crítica se encuentra en Martin JAY, *After Marxism*, op. cit.; Bob JESSOP, “Review Essay of M. Postone’s Time, Labor and Social Domination”, *American Journal of Sociology*, 1994, vol. 99 n° 4, págs. 1095-7; David MCLELLAN, “Review Essay of M. Postone’s Time, Labor and Social Domination”, *American Political Science Review*, 1993, vol. 87, n° 4, pág. 1009.

*tiempo superfluo*, por ejemplo en relación al concepto de *tiempo disponible*<sup>51</sup>, para materializar de un modo más específico las posibilidades de agencia histórica que se abren a partir de casos históricos concretos.

En tercer lugar, diferentes autores, principalmente marxistas, han criticado el concepto de clase en Postone<sup>52</sup>. Desde nuestro punto de vista, este tipo de críticas no son sostenibles mientras se fundamenten analítica y políticamente en la centralidad del trabajo y de la clase trabajadora en términos transhistóricos. Estas críticas pueden explicarse como intentos de salvar lo que ha sido considerado como la esencia teórico-política del marxismo sin asumir el declive de los partidos comunistas y del tipo de organización política propia del marxismo tradicional que, por ejemplo, no puede dar cuenta de la importancia de otros movimientos sociales y sujetos políticos<sup>53</sup>. En ese sentido, debe sostenerse un diálogo en el que se evidencie que la crítica a la concepción de la clase en el marxismo tradicional no es en absoluto incompatible con un análisis o una política de clase, lo cual es central para compatibilizar una teoría de los sujetos políticos antagonistas con la interpretación de Postone.

Por último, la ausencia de una batería de datos empíricos en *Tiempo, trabajo y dominación social* no significa que la teoría de Postone emerja de un razonamiento formalista. En el plano más general, el tipo de teoría elaborada por Postone fue construida a partir de una diversidad de conocimientos históricos, sociológicos, económicos y filosóficos que, a la luz de las transformaciones que estaban ocurriendo desde los sesenta y setenta con el declive de los capitalismos de Estado –el Estado de Bienestar en el oeste, el Estado-partido en el este– estaban poniendo en crisis los *presupuestos* asumidos implícita o explícitamente por las teorías dominantes del cambio social y la transformación histórica durante el siglo XX –desde el

<sup>51</sup> Esto es lo que hemos tratado de desarrollar en nuestra tesis doctoral a partir del caso español: Álvaro BRIALES, *El tiempo superfluo. Una sociología crítica del desempleo. EL caso de España (2007-2013)*, op. cit., págs. 385-466.

<sup>52</sup> Andrew FEENBERG, op. cit.; Werner BONEFELD, “On Postone's courageous but unsuccessful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy”, *Historical Materialism*, 2004, vol. 12, n° 3, págs. 103-124.

<sup>53</sup> Criticando la lectura de Lukács realizada por Postone, Feenberg ha sostenido que la epistemología de Marx no es sólo crítica en el sentido de Postone, sino también una epistemología del “punto de vista” de los oprimidos, y que ello no conlleva afirmar que tenga que ser necesariamente la clase trabajadora el principal actor político. En este sentido, aquí no negamos la capacidad política de la organización de clase o cualquier otra, sino su carácter necesariamente central y/o predeterminado como resultado del carácter transhistórico de la actividad-trabajo y los trabajadores. Cf. Andrew FEENBERG, op. cit.; Moishe POSTONE, “Lukács and the dialectical critique of capitalism”, en *New dialectics and political economy*. Palgrave Macmillan UK, 2003. Págs. 78-100.

marxismo tradicional, al estructuralismo o el postestructuralismo. Entonces, la propuesta de Postone busca fundamentar la plausibilidad de una teoría de las transformaciones históricas globales dirigiendo su crítica a los *presupuestos* de aquellas teorías que no pueden explicar *socialmente* los giros de carácter global a partir de la suma de las situaciones particulares, o sin caer en algún tipo de determinismo extrasocial –económico, tecnológico, etc.–<sup>54</sup>. En ese sentido, la ausencia de los datos empíricos en la propia obra solamente implica que son los acontecimientos históricos y la investigación empírica más concreta que se vaya desarrollando la que irá validando la importancia de su contribución teórica, sin caer en los presupuestos a menudo asumidos por diferentes líneas de investigación. Desarrollando esa crítica de los presupuestos, futuros análisis deberán aplicar la potencialidad interpretativa de este marco teórico con el análisis de casos concretos.

Estos cuatro temas pueden ser vinculados con las posibles aperturas y diálogos críticos con el concepto de tiempo superfluo. Por ejemplo, pueden plantearse cuestiones tales como: hasta qué punto el tipo de superfluidad de los desocupados modernos es históricamente específica; en qué sentido el capitalismo produce desempleo por efecto de una dominación abstracta descontrolada, o si las mediaciones concretas pueden frenar o regular significativamente tal dinámica en determinadas circunstancias históricas; si el ejército de reserva fundamenta la posibilidad de una organización en términos de clase o no; entre otras posibles preguntas. Quedan así estas líneas de discusión abiertas para contribuir a una actualización de Marx que nos sirva para pensar las alternativas a una precariedad y un desempleo de masas que el capital parece que no va a dejar de producir.

---

<sup>54</sup> Moishe POSTONE, “Contemporary historical transformations”, *Current perspectives in social theory*, 1999, vol. 19, págs. 3-53.

# RELEYENDO A MARX ANTE EL SIGLO DE LA GRAN PRUEBA: FETICHISMO, TERMODINÁMICA Y CRISIS SOCIOECOLÓGICA

*Reading Marx anew from the Horizon of the Century of the Big Test:  
Fetishism, Thermodynamics and Socio-ecological Crisis*

EMILIO SANTIAGO MUIÑO \*

[emilio.santiago.muino@gmail.com](mailto:emilio.santiago.muino@gmail.com)

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2016

Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2017

## RESUMEN

Este artículo analiza la vigencia de las coordenadas marxianas, interpretadas desde la óptica de las nuevas lecturas de Marx, en un siglo en el que la crisis socioecológica se ha convertido en el desafío histórico central. Partiendo de una revisión de la recepción ecologista de la obra de Marx, tanto por parte del marxismo como de la economía ecológica, se defiende que la conexión entre teoría del valor y fetichismo en Marx es esencial para explicar la tautología autodestructiva del capitalismo. Pero simultáneamente se detectan, a la luz de los aportes de ciencias como la termodinámica, inconsistencias importantes en el planteamiento marxiano. Estas obligan a replantear algunos de los presupuestos fundamentales del proyecto emancipador socialista, concebido bajo la influencia de mitos y expectativas propias de la fase ascendente de la industrialización, que ya han quedado ecológicamente refutados.

*Palabras clave:* Marx, crisis socioecológica, fetichismo, termodinámica, estructuralidad económica.

## ABSTRACT

This article analyses the validity of the Marxian coordinates, interpreted from the new readings of Marx perspective, in a century where socio-ecological crisis has become the main historic challenge. Taking the ecologist reception review of Marx's work as a starting point, either from Marxism and ecological economy, this article defends that the theory of the value and fetishism connection in Marx is essential to explain the capitalism self-destructive tauto-

---

\* Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas (UAM) / Programa de Estudios Independientes (MACBA).



logy. But simultaneously, and in the light of the contributions of sciences such as thermodynamics, some inconsistencies are detected in Marxian proposal. These force us to reconsider some of the main premises of the emancipating socialist project, conceived under the influence of myths and expectations typical of the ascendant phase of industrialization that have already been ecologically refuted.

*Key words:* Marx, socio-ecological crisis, fetishism, thermodynamics, economic structurality.

## 1 LA HUMANIDAD ANTE EL SIGLO DE LA GRAN PRUEBA

La extinción es el desarrollo más común del proceso evolutivo biológico. El registro histórico y arqueológico nos confirma que, haciendo un uso flexible del término *colapso*, y sin pretender con ello subsumir el campo del estudio histórico dentro de un marco de comprensión científico positivista (que ya es inconsistente gnoseológicamente incluso dentro de las propias ciencias naturales), podría trazarse una analogía con los sistemas sociales<sup>1</sup>: el colapso de las sociedades humanas no es un accidente extraño, sino un desenlace habitual en el despliegue de la evolución cultural. Una pauta, pensando en términos de Gran Antropología y de Gran Historia, en la que el agotamiento del ecosistema envolvente siempre ha jugado un papel fundamental, tal y como han estudiado autores como Diamond en el caso de la antropología o Tainter<sup>2</sup> en los estudios historiográficos. Rendimientos alimentarios decrecientes, y las trampas malthusianas a ellos asociadas, han ejercido una presión socialmente definidora desde los tiempos del salto agrícola del Neolítico. Debido a su naturaleza de estructura disipativa, según el concepto de Prigogine<sup>3</sup>, la gran mayoría de las sociedades humanas se han demostrado insostenibles en el largo plazo.

<sup>1</sup> La analogía entre proceso evolutivo biológico y evolución sociocultural es un recurso sugerente en la medida en que permite alejar a la teoría social de un campo semántico fuertemente marcado por metáforas mecanicistas de signo newtoniano, que son muy problemáticas, como la noción de fuerza. Sin embargo, estos juegos comparativos bordean a su vez un nuevo peligro: reinstaurar una pretensión de geometría social basada en presupuestos biológicos o naturalistas, que terminan derivando en fórmulas criptopositivismo. Lo social no es un fenómeno abordable en términos clásicos de relación sujeto-objeto, porque entre otras razones sus objetos de estudio son sujetos en interacción política con el investigador y, a la vez, en cualquier planteamiento con pretensiones críticas, el sujeto investigador debe ser un objeto ampliado de la propia reflexividad.

<sup>2</sup> Véase Jared DIAMOND, *Colapso, por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006 y Joséph TAINTER, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

<sup>3</sup> Para profundizar en la idea, véase el artículo clásico de Ilya PRIGOGINE et al. "The Evolution of Complexity and the Laws of Nature", en Erwin LASZLO y Judah BIERMAN (eds.) *Goals for a Global Society*, Nueva York: Pergamon, 1977, págs. 5-63.

A escala de especie lo que hemos hecho, como afirma Riechmann, ha sido encadenar “un régimen de insostenibilidad tras otro con el fin de evitar o posponer el colapso total”<sup>4</sup>. ¿Qué diferencia entonces la contradicción entre capitalismo y naturaleza, que ha construido a su alrededor una auténtica alarma apocalíptica, de las tensiones que podían tener, en otras épocas, otras sociedades respecto a sus ecosistemas?

En primer lugar, hay que destacar un cambio de escala que conlleva en una transformación cualitativa en todos los órdenes del problema. La expansión e integración capitalista del mundo, y el desarrollo tecnológico inherente al proceso de modernización, han transformado las potencialidades operativas humanas. Por un lado, el mapa del mundo está cerrado: la única fuga posible para la expansión es extraterrestre. Por otro, hemos desarrollado fuerzas capaces de afectarnos de un modo inédito. Denominar *Antropoceno* a la actual era geológica es más que una licencia poética: el ser humano se ha convertido en un agente de cambio geológico más potente que las fuerzas de la erosión o la tectónica de placas<sup>5</sup>. En segundo lugar, nuestro metabolismo con la naturaleza se encuentra completamente sobrepasado. Aunque los países centrales tienen una responsabilidad acumulada muy superior, la humanidad lleva más de tres décadas viviendo por encima de sus posibilidades ecológicas. Aproximadamente en el año 1980 la civilización industrial superó, por primera vez en la historia, la capacidad de carga del planeta Tierra: nuestra economía comenzó a consumir recursos por encima de la posibilidad de renovación de los mismos<sup>6</sup>. Desde entonces, hemos estado literalmente comiéndonos el futuro. Vivimos en una especie de tiempo de descuento civilizatorio, donde la supuesta abundancia de hoy se carga sobre una factura que mañana no podremos pagar.

La quiebra metabólica que el sobrepasamiento ecológico está generando es multidimensional. Pero la vía de agua más urgente la ha abierto el binomio energía-clima. Por el lado de las entradas de nuestro metabolismo asistimos, desde principios del siglo XXI, al declive geológico de la base energética de la sociedad industrial, que son los combustibles fósiles. Primero petróleo, cuyo techo de producción convencional se alcanzó hacia el año 2006. Y ya en el horizonte el pico de todos los

<sup>4</sup> En Jorge RIECHMANN, *Un buen encaje en los ecosistemas*, Madrid: La Catarata, 2014, pág. 56.

<sup>5</sup> Ramón FERNÁNDEZ DURÁN, *El antropoceno: la crisis ecológica se hace mundial* [En línea]. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/104656.pdf> (Consultado el 22 de junio de 2016).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág.41.

líquidos fósiles, el gas, carbón y el uranio<sup>7</sup>. Por el lado de las salidas metabólicas, la quema de estos combustibles fósiles ha enloquecido el sistema climático, en un proceso acelerado de transformación que se va a demostrar poco compatible con los márgenes de adaptación de las sociedades humanas.

El calentamiento global no es el único proceso de saturación de nuestros sumideros ambientales. Convivimos con otros muchos fenómenos que anuncian que la biosfera ya no es capaz de absorber las consecuencias de nuestra actividad: la acidificación de los océanos, la disminución de ozono estratosférico o la alteración de los ciclos biogeoquímicos por sobrecarga de nitrógeno y fósforo<sup>8</sup>. La vertiginosa pérdida de biodiversidad, equiparable a la de las grandes extinciones del registro geológico, está poniendo contra las cuerdas servicios biosféricos fundamentales para la vida humana. En paralelo, la cuenta atrás para el agotamiento de todos los recursos básicos, y no solo los energéticos, ya ha comenzado: las pesquerías mundiales se enfrentan a rendimientos decrecientes desde finales de los setenta del siglo XX<sup>9</sup>. El uso mundial de agua dulce se aproxima peligrosamente al límite de seguridad propuesto por el consenso científico, lo mismo que las tierras destinadas para usos agropecuarios<sup>10</sup>. Y los minerales y metales que requieren nuestros metabolismos industriales menguarán a medida que profundicemos en el siglo XXI, y vayamos agotando las reservas de materia-energía de baja entropía<sup>11</sup>.

Cualquiera de estas tendencias aisladas conllevaría en sí misma un riesgo potencial de colapso. La interconexión y retroalimentación de todas ellas nos coloca ante una tormenta perfecta: una situación objetiva de emergencia histórica. Pero en líneas generales, el sobrepasamiento ecológico es solo un *síntoma de una metabolopatía* cuyas causas hay que buscarlas en otros planos: una civilización como la capitalista, empotrada en un proceso de reproducción expansivo delirante, que exige un crecimiento exponencial sin precedentes, cuya condición de viabilidad consiste en triturar sistemáticamente las condiciones mismas de la sociabilidad humana, y cuya dirección política se halla sometida al poder de la economía de *un modo inédito*, es

<sup>7</sup> Sobre el declive de nuestra base energética véase Ramón FERNANDEZ DURÁN y Luis GONZÁLEZ REYES, *En la espiral de la energía*, Madrid, Libros en Acción, 2014 y Emilio SANTIAGO MUIÑO, *No es una estafa es una crisis (de civilización)*, Madrid, Enclave, 2015.

<sup>8</sup> Fred MAGDOFF, y John Bellamy FOSTER, *What every environmentalist needs to know about capitalism*, New York, Monthly Review Press, 2011.

<sup>9</sup> Marvin HARRIS, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pág. 106.

<sup>10</sup> Fred MAGDOFF y John Bellamy FOSTER, op. cit.

<sup>11</sup> Antonio VALERO y Alicia VALERO, *Thanatia: The Destiny of the Earth's Mineral Resources*, Singapur, World Scientific Publishing, 2014.

una civilización muy poco preparada para saltar sobre el abismo abierto por la insostenibilidad ecológica.

Cuando todas estas tendencias se alinean generando un cuello de botella del calibre de la crisis socioecológica en marcha, no es exagerado afirmar, como hace Jorge Riechmann, que nos encontramos en el umbral del “Siglo de la Gran Prueba” para la humanidad:

“El siglo XX fue trágico. El siglo XXI lo será multiplicadamente. Si no conseguimos dar forma a una sociedad industrial sustentable por improbable que ello resulte (y es extremadamente improbable), en este planeta sobran miles de millones de seres humanos. (...) Eso significa un genocidio inimaginable que puede iniciarse –de hecho está prefigurándose en el *business as usual*– en los próximos decenios. Creo que todo nuestro esfuerzo debe encaminarse a evitar ese horror.”<sup>12</sup>

## 2 LA RECEPCIÓN ECOLOGISTA DEL PENSAMIENTO DE MARX

La caída de la Unión Soviética, entendida como la plataforma política a través de la que se implantaban en el juego histórico las ideas de Marx, y por tanto como la *prueba última* de la viabilidad de las mismas, condujo a un descrédito teórico y académico del marxismo relativamente generalizado. Sin embargo, a partir de 2008, la experiencia de la crisis global ha vuelto a reanimar el pensamiento tantas veces dado por muerto de Marx. Pero es evidente que esta crítica ya no puede volver sobre los cauces que le fueron comunes, de forma mayoritaria, en el marxismo del siglo XX. Dado que la cuestión socioecológica marca el signo de los tiempos tanto o más que la crisis económica que se interrelaciona íntimamente con ella, el pensamiento de Marx podrá volver a mirar a los ojos a la praxis de nuestra época y sus retos solo si logra aportar claves específicas para analizar la destrucción suicida de las bases naturales a la que nos hemos entregado. Y puesto que el pensamiento de ningún autor es un sistema cerrado omnicompreensivo, sino siempre un aporte parcial a una inteligencia común en construcción permanente, la actualización de las coordenadas críticas que esbozó Marx tiene en las lecciones dadas por el pensamiento ecologista una parada obligatoria. Para esta tarea intelectual no se parte de cero. Es cierto que el currículum ecocida del llamado “socialismo real” hace que el estigma de ideología productivista que se ha granjeado el marxismo sea absolutamente

<sup>12</sup> Jorge RIECHMANN, *El Siglo de la Gran Prueba*, Tegueste, Tenerife: Baile del Sol, 2013, pág.13.

merecido. Pero tanto en Marx como en sus herederos podemos rastrear toda una línea de preocupaciones de índole ecológica bien sustentadas.

Harich, con su libro *Comunismo sin crecimiento*<sup>13</sup>, fue uno de los pioneros en el diálogo entre Marx y el pensamiento ecologista de su tiempo. Recogiendo una serie de diálogos y entrevistas en el marco del impacto del importantísimo informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972), Harich planteaba que el Materialismo Dialéctico (DIAMAT), inspirado en los textos de Marx y Engels, hacía al marxismo una doctrina mucho más preparada para confluir con el espíritu que emanaba de *Los límites del crecimiento* que la mayor parte del pensamiento occidental (incluido el “marxismo occidental” y la Teoría Crítica). La primacía ontológica de la naturaleza, con la consecuente subordinación de las estructuras sociales a las estructuras físico-naturales, y la idea de materia como un todo complejo interrelacionado, que invalida el pensamiento monocausal, son dos ejes de la matriz teórica del DIAMAT que según Harich abrían un espacio muy fértil para las reflexiones ecológicas.

James O’Connor ha procurado articular teóricamente el marxismo y el ecologismo ampliando el alcance de la idea de contradicción capitalista. Para O’Connor el capitalismo, además de albergar una contradicción inherente en el conflicto capital-trabajo tal y como la analizó Marx (el alza de la tasa de explotación, a las que tiende el mecanismo de acumulación capitalista, provoca como un efecto no deseado el bloqueo del ciclo de realización del valor en forma de crisis de sobreproducción), presenta una segunda contradicción estructural: el conflicto entre la lógica del capital y las condiciones de reproducción de las fuerzas productivas. Estas condiciones son múltiples, sin un elemento que juegue el papel de factor central, y abarcan desde la riqueza natural a la reproducción doméstica de la fuerza de trabajo, pasando por las infraestructuras urbanas. De este modo, O’Connor extiende el terreno de la guerra de clases, haciendo compatible las luchas ambientales con el esquema marxista clásico, que priorizaba erróneamente a la lucha obrera como motor emancipador<sup>14</sup>.

John Bellamy Foster ha ido más lejos al plantear no solo que un desarrollo de las ideas marxistas es perfectamente compatible con el ecologismo, sino que en los

<sup>13</sup> Wolfgang HARICH, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Ediciones Materiales, 1978.

<sup>14</sup> Podrían incorporarse al marxismo, bajo este argumento, las luchas feministas, campesinas o los movimientos de reivindicación vecinal. Véase James O’CONNOR, “Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico: una introducción teórica”, en *Ecología Política, Cuadernos de debate internacional* 1, 1991, págs.113-130.

mismos textos de Marx hay bases filosóficas muy coherentes para un pensamiento con una “conciencia profundamente ecológica”<sup>15</sup>. Así Foster redescubre toda una serie de propuestas teóricas en las obras de Marx de gran valor para un pensamiento ecológico crítico, especialmente su noción de *metabolismo social*, que consigue superar el dualismo reduccionista que hoy impera en ambos bandos de la batalla epistemológica entre deterministas ambientales y constructivistas sociales.

Otros autores marxistas, preocupados por releer a Marx ante la catástrofe socio-ecológica, han sido más prudentes. Manuel Sacristán<sup>16</sup> encontró diversos *atisbos ecológicos* en Marx: sus estudios sobre las condiciones de alimentación y vivienda de las capas populares como anticipaciones de lo que hoy llamaríamos ecología humana, incluida su preocupación política por la adulteración de los alimentos; el problema del agotamiento de los suelos provocado por la agricultura capitalista; la necesidad futura de un proceso de desurbanización socialista. Pero estos atisbos no formarían una unidad coherente. Michael Löwy<sup>17</sup> apunta en la misma dirección al afirmar que Marx ha tenido *intuiciones ecologistas*, pero no una base ecológica fundamentada. Como defiende Daniel Tanuro<sup>18</sup>, el hecho de que ni en el Este ni en el Oeste los herederos de Marx se hallan preocupados por sistematizar los fogonazos de genialidad ecologista del maestro dice mucho sobre el peso que esta sensibilidad tenía en el sistema en su conjunto.

Una opinión parecida despierta Marx entre algunos de los grandes pensadores del ecologismo contemporáneo. Jose Manuel Naredo considera que las preocupaciones ecologistas de Marx, expresadas en los apartados sobre la renta de la tierra o la relación entre industria y agricultura capitalista, son anecdóticas. Reflexiones “profundamente sentidas”, pero que en el fondo “no encajan con su visión global de lo económico”<sup>19</sup>. El capítulo sobre Marx en *La economía en evolución*, la obra maestra de Naredo, nos sirve para entender el poco entusiasmo que ha generado Marx entre los economistas ecológicos. Fundamentalmente, Naredo, y con él toda una escuela de pensamiento, se distancia de Marx por cuatro motivos:

<sup>15</sup> John Bellamy FOSTER, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona, El Viejo Topo, 2004.

<sup>16</sup> Manuel SACRISTÁN, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987.

<sup>17</sup> Michael LÖWY, «Progrès destructif, Marx, Engels et l'écologie», en Jean-Marie HARRIBÉY y Michael LÖWY (dir.) *Capital contre Nature*, Paris: PUF, 2003.

<sup>18</sup> Daniel TANURO, “¿Energía de flujo o energía de stocks? Un caballo de Troya en la ecología de Marx”, en *Viento Sur*, 2008 [en línea]. En: <http://www.vientosur.info/documentos/ecologia-marx.pdf>

<sup>19</sup> José Manuel NAREDO, *La economía en evolución*, Madrid, Siglo XXI, 2015, pág. 246.

(i) Marx fue un pensador que participó por completo en la noción moderna de *producción*. Esto es, que asumió como verdadera la ruptura epistemológica posfisiocrática, que rebajó a la naturaleza a una posición pasivo-objetual: la naturaleza sería una entidad subordinada, moldeable por el papel transformador-activo del trabajo, que no presentaría límites ni consistencia propia (y que llega a ser incluso prescindible en los análisis de la economía neoclásica estandarizada). Por tanto, Marx habría contribuido al divorcio entre el mundo físico y el mundo económico que ha conducido a la ruina ecológica a la civilización moderna.

(ii) Marx estuvo altamente influenciado por una filosofía de la historia forjada en un fuerte compromiso axiológico con el *mito del progreso*. Su materialismo histórico dibujó un relato épico de corte prometeico, que le llevó a explicar la evolución de los sistemas sociales como una sucesión de etapas que *ascienden* hacia formas superiores de producción. El socialismo se justificaba entonces no sólo por su idoneidad ética o moral, sino sobre todo como un relevo económicamente más eficiente, que debía dejar al capitalismo obsoleto en sus propios términos.

(iii) Marx pensó desde dentro de una concepción de la materia construida bajo el *paradigma mecanicista newtoniano*. En este sentido, compartió las ilusiones del socialismo de la época de formular una física social bajo la inspiración deslumbrante de los *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, que dos siglos más tarde seguían sirviendo de modelo de conocimiento verdadero para la cultura occidental.

(iv) Marx aceptó, con una perspectiva antropológica y no histórica, las categorías de la economía política como las coordenadas que delimitan universalmente el fenómeno económico. Con su crítica las precisó y afinó, descubriendo la apropiación de plusvalía por parte de los capitalistas, introduciendo la cuestión de la explotación y poniendo el acento en cómo el juego económico viene condicionado por factores sociológicos previos, relacionados con el reparto de poder entre clases sociales. Pero esencialmente Marx siguió otorgando validez al marco teórico ricardiano sin superarlo. Bajo este paraguas ontológico y epistemológico, Marx cometería la misma gran falacia ricardiana al equiparar riqueza material y valor: “Marx mantiene, junto con otros economistas clásicos, ese lazo de unión entre el valor de cambio de las cosas y la utilidad y el placer que luego se encargarían de anudar con fuerza los autores llamados neoclásicos”<sup>20</sup>.

¿Se ajusta a la realidad la interpretación de Naredo respecto a la obra de Marx? Es difícil negar las tesis de Naredo al menos en los dos primeros puntos. Induda-

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 223.

blemente, Marx es un hijo intelectual de la ruptura epistemológica posfisiocrática. Y su empleo de la noción abstracta y antropocéntrica de producción contribuyó también a ocultar el papel prioritario de la naturaleza en la generación de la riqueza. Prueba de ello es que ni Marx ni Engels supieron distinguir entre flujos y *stocks* energéticos, por lo que no pudieron apreciar el inmenso salto cualitativo, el auténtico corte epocal, que supuso el paso de la quema de madera a la quema de combustibles fósiles. Su desprecio por el trabajo ecológico pionero de Podolinsky, como analiza entre otros Joan Martínez Alier<sup>21</sup>, confirma que carecían de herramientas conceptuales para introducir los límites biofísicos como un condicionante esencial del proceso social. Y su descalificación de la ley de la entropía como una construcción ideológica burguesa pasará a la historia de las ideas como uno de los ejemplos más notables de cómo un sesgo mitológico puede incluso enturbiar el análisis de las mentes más lúcidas de una época.

En lo que respecta a su fe en el progreso indefinido como un destino, tampoco cabe mucha discusión: la vida y obra de Marx es incomprensible sin enmarcarla en el furioso optimismo antropológico del siglo XIX. Una intensa borrachera colectiva de unilateralidad humana, reforzada empíricamente por el proceso acelerado de innovación técnica y científica del industrialismo, que solo fue posible quebrando el ordenamiento teológico del cosmos. Y por tanto cuestionando los dispositivos simbólicos y culturales que, bajo la forma de lo sagrado y durante cientos de años, habían enseñado a los seres humanos a aceptar con humildad y resignación dos de las grandes lecciones de la termodinámica: la finitud y la idea de límite.

Resulta más problemático afirmar que Marx participó sin reservas del paradigma mecanicista newtoniano. Aunque la contaminación es innegable, y tanto el campo semántico que empleó mayoritariamente Marx como alguno de sus razonamientos da buena cuenta del ascendiente newtoniano (como por ejemplo el predominio del término  *fuerza*, o el uso que hace Marx del cálculo diferencial para concebir la noción de plusvalía, tal y como señala Naredo), lo cierto es que la urdimbre de la trama categorial de Marx era diversa y bebía de fuentes muy heterogéneas. Solo con recordar la influencia que tuvo en Marx el naturalismo de Darwin por un lado, y la dialéctica hegeliana por otro, que le vacunó contra toda tentación de reproducir esquemas explicativos monocausales, parece suficiente para sospechar de la acusación. Marx simplemente habitó en el pulso intelectual de su tiempo: todavía fuertemente condicionado bajo la larga sombra del mecanicismo, pero en

<sup>21</sup> Joan MARTÍNEZ ALIER y Klaus SCHLÜPMANN, *La ecología y la economía*, México. FCE, 1991.



paralelo abriéndose a las nuevas perspectivas materialistas embrionarias a las que apuntaba el desarrollo de las nuevas ciencias.

El cuarto motivo de la crítica de Naredo a Marx es quizá el más inconsistente, hermenéuticamente hablando. Es cierto que el marxismo ortodoxo, empezando por el mismo Engels tras la muerte de Marx, contribuyó activamente a propagar la creencia en la validez universal de las categorías propias de la economía política, como trabajo o capital. Y llegó a afirmar que la ley del valor también operaba en sociedades precapitalistas (bajo la concepción del modo de producción mercantil simple, entendido éste una etapa histórica con fundamento empírico, y no como una construcción lógico-formal que sirviese para clarificar la dinámica estructural del capitalismo). En su crítica, Naredo encuentra en la escolástica marxista razones de peso para afirmar que ésta es una escuela que hace apología del marco conceptual heredado y las categorías problemáticas de sistema económico. Sin embargo, lecturas más recientes, más exhaustivas y menos instrumentalizadas por los intereses de las revoluciones leninistas, han llegado a conclusiones al respecto que están en las antípodas de lo planteado por el marxismo ortodoxo. El debate no es superfluo. Comprender la particular teleología de la crisis socioecológica pasa también por analizar la Modernidad como una *rara avis*: como las primeras sociedades de la historia con *estructura económica*, que Marx desentrañó críticamente de un modo que una parte de su linaje ha aprehendido de modo todavía confuso.

### 3 LA ESTRUCTURALIDAD ECONÓMICA COMO EXCEPCIÓN HISTÓRICA

Demostrar una voluntad tenaz por salvar la vigencia perpetua de la obra de Marx es un ejercicio intelectual que carece de interés. Es obvio que el pensamiento de un solo hombre del diecinueve europeo no puede responder a todos los problemas del mundo contemporáneo. Pero desecharlo en bloque, dando credibilidad a los lugares comunes nacidos al amparo de su degradación ideológica a lo largo del último siglo, aporta tan poco como abrazar sin reservas un marxismo dogmático. Esencialmente porque Marx ha sido un autor *fundamentalmente interpretado*. El impacto objetivo de su obra, tanto científico como político, se ha debido más a las glosas de sus discípulos, comenzando por Engels, que a un estudio pormenorizado y directo de la misma. Lo que ha conllevado algunos equívocos importantes que merece la pena deshacer.

El marxismo tradicional u ortodoxo, que es el que ha legado a la historia de las ideas los “memes” más identificativos del marxismo, es básicamente un engelsismo. Engels ordenó y sistematizó una obra teórica inacabada. Con el objetivo de influir en el accionar político de la socialdemocracia decimonónica, Engels fue construyendo un planteamiento bastante esquemático, extremadamente simple y en definitiva ideológico, en el que mezcló esquemas propios del pensamiento burgués, un materialismo hecho a medida y muy pobre, elementos simplificados de la teoría hegeliana y algunas ideas de Marx extraídas de modo parcial del conjunto de su obra<sup>22</sup>. El resultado fue un burdo economicismo y un determinismo histórico muy acusado que apenas tiene apoyo textual en la obra de Marx. Este marxismo ortodoxo fue contestado al menos en dos grandes oleadas: en los años veinte surgió un movimiento intelectual crítico, inicialmente de inspiración hegeliana, que buscó romper con la degeneración determinista y economicista en la que estaba cayendo el pensamiento de Marx, que dio lugar a la muy diversa galaxia de autores que en ocasiones ha sido englobada bajo el rótulo de marxismo occidental. En los años sesenta, un núcleo de académicos convergió en un esfuerzo hermenéutico sistemático al que la obra de Marx todavía no había sido expuesta: el proyecto de leer a Marx desprovistos de anteojos preconcebidos. De esta labor teórica ha emergido un magma heterogéneo, que es radicalmente plural, pero que comparte postulados que rompen con un segmento importante del legado de la tradición marxista<sup>23</sup>.

La naturaleza históricamente específica de las categorías de la economía política, esto es, la imposibilidad de extrapolar la validez de conceptos como capital, trabajo abstracto o valor a sociedades precapitalistas, es uno de los aspectos en los que estas nuevas lecturas de Marx han fraguado un consenso más sólido. Todas comparten a grandes rasgos la tesis siguiente: uno de los más graves errores interpretativos en los que incurrió Engels, que comprometieron para siempre el desarrollo del marxismo, fue haber entendido *El Capital* como una lectura historicista, como un análisis del capitalismo de competencia del siglo XIX, al que habría precedido un supuesto modo de producción mercantil simple, en el que regiría la ley del valor, pero no la tiranía de la acumulación de capital. Pero Marx explicitó exac-

<sup>22</sup> Michael HEINRICH, *Crítica de la economía política*, Madrid, Escolar y Mayo ediciones, 2008.

<sup>23</sup> En esta misión confluyeron gente como Backhaus, o discípulos de Adorno como Reichelt, con autores ligados al estructuralismo marxista, como Heinrich y Elbe. Posteriormente estas investigaciones han conformado una nebulosa reflexiva más amplia, en la que puede incluirse a Moishe Postone o teóricos *outsiders* ajenos al mundo académico, pero con propuestas potentes, como el recientemente fallecido Robert Kurz y su grupo de investigación alrededor de las revistas *Krisis* y *Exit*.

tamente lo contrario:

Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de circulación que le corresponden. Su sede clásica es, hasta ahora, Inglaterra. Esta es la razón por la que sirve de ilustración principal a mi exposición teórica (...) En sí y para sí no se trata del mayor o menor grado del desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas<sup>24</sup>.

A partir de este error se abre una línea divisoria fundamental entre el pensamiento de Marx y el marxismo: mientras que el marxismo ha defendido que Marx realizó una *economía política crítica*, asumiendo el universo conceptual de la ciencia económica, pero yendo más lejos al descubrir y denunciar la explotación, las nuevas lecturas de Marx coinciden en que el interés profundo de Marx era la formulación de una *crítica a la economía política*. Esto es, exponer el absurdo autodestructivo, pero históricamente determinante, en el que se sustentan las relaciones sociales capitalistas y las categorías que nos permiten pensarlas. Es decir, Marx no estaba solo interesado en reclamar la participación del trabajo en la riqueza capitalista (algo que, a su manera, ya había hecho Ricardo y sus discípulos, especialmente los socialistas ricardianos) sino en cuestionar los fundamentos de la llamada riqueza capitalista (el valor) y sus implicaciones históricas, algunas esperanzadoras y otras desastrosas.

En definitiva, la sociedad moderna y capitalista es una singularidad histórica, algo excepcional, porque como se ha afirmado ya, se trata de la primera sociedad que posee *estructura económica*<sup>25</sup>. No la primera sociedad atravesada por una estructura económica capitalista, como si antes hubieran existido sociedades con estructura económica feudal o esclavista, sino la primera sociedad en la que una esfera de lo social ha generado un universo de relaciones autonomizado, la economía, que realiza el proceso de constitución social. Como afirma Marzoa:

“Marx nunca pretendió que fuese posible escribir el equivalente de *Das Kapital* para otra «sociedad» que la «moderna». No presupone el concepto de una estructura económica para luego buscar cuál es ella en la sociedad moderna, sino que muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa socie-

<sup>24</sup> Karl MARX, *El Capital*, libro primero, tomo I, Siglo XXI, págs. 6-7, 2008.

<sup>25</sup> Felipe Martínez MARZO, *La filosofía del capital*, 1981 [en línea]. Disponible en: <http://www.mhh.domainepublic.net/ALGUNOSTEXTOS/MARXANDSONS/MARZO/Filosofia%20Capital.pdf>

dad aparece como una estructura económica.”<sup>26</sup>

Aquí es preciso detenerse en las implicaciones que el concepto de estructura tiene al hablar de estructura económica, que aporta una luz fundamental para entender el verdadero contorno de nuestra crisis socioecológica: a lo que remite la noción de *estructura* no es a una configuración social que necesite producirse de modo continuo (desde una noción de micropoder foucaultiano, que tiene constantemente que ejercerse y recrearse en su relación de dominación), sino a un ordenamiento relacional de elementos sociales con consistencia interna y *poder definidor*, que puede hacer que las cosas *sean lo que son*. “Lo característico de una estructura es que produce efectos sin ejercicio de poder alguno” nos recuerdan Liria y Alegre recuperando la noción althusseriana de *causalidad estructural*<sup>27</sup>.

La verdadera carga de profundidad teórica de la noción de estructura manejada aquí es la supresión del sujeto intencional, o su relegación a un segundo plano explicativo. El capital es una potencia social, no personal, nos recordaba Marx. Y un capitalista no es más que la personificación del capital, cuyas decisiones subjetivas influyen poco en el desarrollo general del metabolismo social del que forma parte: básicamente cumple el rol que le ha tocado desempeñar en el reparto de poder definido por la estructura capitalista, cuyo desenvolvimiento acaba tomando forma de una suerte de ley que, pese a ser humana, se impone a los seres humanos no como una construcción arbitraria y negociable, sino como una fatalidad espontánea y no consciente. De este modo la acumulación de capital adquiere el aspecto fenoménico de una segunda naturaleza, con imposiciones que parecen leyes tan inviolables como la gravedad. Y el capital mismo el estatus de una suerte de sujeto automático. Este poder definidor lo constituyen un tipo de relaciones sociales muy particulares, las relaciones económicas, segregadas del *totum* cultural hasta configurar un universo social autónomo que posee su propia racionalidad parcial, autosuficiente y solipsista (y que deviene en macroirracionalidad general) y configura las instituciones y las subjetividades bajo este molde antropológico. El capitalismo podría redefinirse entonces como un patrón civilizatorio que somete al conjunto de la reproducción social a las pulsiones de un *ello económicamente constituido*.

La substancia última de la “estructuralidad” moderna es el *valor* como forma social de riqueza, que es antagónica respecto a la riqueza material concreta, y no

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág.64.

<sup>27</sup> Carlos Fernández LIRIA y Luis ALEGRE, *El orden del Capital*, La Habana, Ciencias Sociales, 2013, pág. 288.

puede existir de modo estático. Surgido en condiciones de competencia que su ciclo de realización retroalimenta y refuerza, el valor está obligado a su ampliación constante por parte de los actores económicos so pena de quedar expulsados del juego en el que se dirime la supervivencia social en el capitalismo. Por ello el plusvalor es un tipo de plustrabajo que no puede ser empleado como gasto suntuario o de lujo, sino que debe ser mayoritariamente reinvertido en generar nuevos beneficios: “su propia condición vital consiste exclusivamente en ello: solo se conserva como valor de cambio que vale para sí y que difiere del valor de uso en tanto se reproduce continuamente”<sup>28</sup>. Su sustancialidad abstracta facilita esta acumulación sin límite, a la que está llamado el valor en lo más profundo de su esencia como realidad social.

De cara al análisis de la crisis socioecológica, el pensamiento de Marx nos permite comprender que la decisión individual de los capitalistas de reinvertir la mayor parte de sus beneficios para generar más beneficios, que es la génesis del comportamiento colectivo depredador que muestran nuestras sociedades respecto a la biosfera, *no es estrictamente una decisión*, pues no es voluntaria. Tampoco se trata de algo motivado por mecanismos psicológicos subjetivos, como la codicia: es un comportamiento *forzado por la estructura económica* en que se ha convertido la sociedad moderna. Por ello Marx hablaba de *autovalorización del valor* en la medida en que su despliegue depende de un mecanismo automático ciego, que nadie decide de modo consciente, sino que se asume como un *a priori social*. En el valor que se autovaloriza, el valor constantemente dinamizado en el juego inversión-beneficio, encontramos ya al *capital* como fundamento de ese sistema de dominación que se ha denominado capitalismo, que vuelve la producción una tautología que escapa al control humano, convierte la búsqueda del beneficio monetario un fin en sí mismo, y sobreexcita la insostenibilidad ecológica de nuestra especie hasta un punto de no retorno.

Para Marx, que la sociedad moderna sea una estructura económica gobernada por la autovalorización del valor tiene tres grandes efectos, de los cuales los dos primeros al menos son síntomas claros de barbarie y subdesarrollo histórico: (i) es una sociedad alienada y generadora de unos niveles de desigualdad enormes y, a la vez, de *pobreza social*, esto es, pobreza materialmente injustificada; (ii) es una sociedad periódicamente desgarrada por el fenómeno de la crisis; (iii) es una sociedad

<sup>28</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]*, tomo I, Madrid: Siglo XXI, 1971, pág. 211.

encaminada, sin remedio, hacia la reproducción constantemente ampliada y el desarrollo infinito de las fuerzas productivas. Decía Marx al respecto del último efecto:

“Como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a la producción por la producción misma (...) Las leyes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo.”<sup>29</sup>

Es decir, el capitalismo conlleva una *determinación direccionalmente dinámica* que se impone como una norma indiscutible: todo el esfuerzo social debe orientarse hacia el crecimiento perpetuo. Una especie de axioma metaeconómico y metapolítico (en tanto que misión incuestionable que marca los horizontes de posibilidad de la economía y la política realmente existentes) que deben asumir tanto las unidades productivas descentralizadas del tejido económico (las empresas), como, por agregación general, la sociedad en su conjunto, incluidas sus entidades institucionales, cuya estabilidad depende de colocar sus velas a favor de este viento histórico. Algo que en el siglo XIX podía parecer una garantía para llegar a buen puerto, y romper de paso las constricciones materiales y sociales del Antiguo Régimen, pero en el siglo XXI tenemos la certeza científica de que conduce a un naufragio antropológico sin precedentes.

#### 4 FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y SONAMBULISMO HISTÓRICO CONTEMPORÁNEO

“No lo saben, pero lo hacen”. La famosa frase con la que Marx resume como la ley del valor se impone a espaldas de los productores describe también la destrucción de las bases naturales que permiten la reproducción social. Más bien en este punto de la historia ya podría decirse, en toda su crudeza, *lo saben, y aun así lo hacen*. El regusto sacrificial del término *fetichismo* descubre todo su sentido al contraste con la incompetencia colectiva que la humanidad está demostrando respecto a la solución de la crisis socioecológica. Desde la cumbre de Río de 1992 se suceden los esperpentos teatralizados en los que la gobernanza capitalista global deja constancia a los historiadores del futuro (si es que en el futuro subsisten historiadoras e historiadores) de una de las causas más evidentes del colapso en marcha: la

<sup>29</sup> Karl MARX, *El Capital*, libro primero tomo II, Madrid: Siglo XXI, 2008, pág. 731.

incapacidad manifiesta de dicha gobernanza global para gobernar nada. Su esterilidad para hacer otra cosa que no sea allanar el camino de las compulsiones centrífugas que persigue obsesivamente la acumulación de capital. Ese otro atentado sanguinario que tuvo lugar en París, con la firma de la COP21 en diciembre de 2015, es el penúltimo ejemplo: lo que se firmó en París es una condena a muerte, en diferido, de cientos de millones de personas, por la vía de la hambruna, de los conflictos climáticos o del éxodo migrante, de la que tampoco los centros de poder capitalistas podrán salir ilesos.

El divorcio entre mundo económico y mundo físico en que incurre nuestro sistema social, que tan bien han detallado pensadores como Naredo, no es un error en clave de mentalidad colectiva, que en consecuencia hubiera configurado un entorno institucional proclive al ecocidio. El gran aporte de Marx, donde éste entra mejor en diálogo con el siglo XXI, radica en explicar *cómo* la metafísica economicista, la inversión del mundo de la que hacen gala los economistas neoclásicos, se ha *encarnado* en las dinámicas sociales inconscientes que configuran nuestro sistema social. La autovalorización del valor no es una confusión o un dispositivo ideológico, sino una presión coercitiva multilateral, socialmente definidora y absolutamente real. Y cuyo poder destructor además nos afecta desde una dimensión que no es directamente accesible desde los acuerdos voluntarios entre sujetos, ni se deja abordar por una supuesta racionalidad comunicativa. Entre otras razones, porque se impone de modo inconsciente, y además configura las condiciones de posibilidad de cualquier accionar pragmático, que debe someterse a sus imposiciones, tan absolutas que parecen haber agotado todo el campo de lo posible. En definitiva: el pensamiento de Marx sigue teniendo una actualidad rabiosa en el siglo XXI porque nos ayuda a comprender que el capitalismo no es un plan político dirigido por una lumpenburguesía barbarizada y codiciosa, sino una suerte de sonámbulo histórico sin control, que también se impone, aunque con efectos sociales y vitales radicalmente distintos, al famoso 1% de privilegiados que dominan el juego económico.

La matriz teórica que permite comprender el comportamiento del capitalismo como metafísica económica encarnada la encontramos en la dualidad esquizofrénica que atraviesa toda la estructuración social capitalista. Marx fue consciente de que ésta había sido su gran aportación a la historia de las ideas: “he sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía (...). Este punto es el eje alrededor del que gira la comprensión de la econo-

mía política”<sup>30</sup>.

Para calibrar el alcance de este salto teórico, es preciso entender que lo verdaderamente esencial del uso que Marx hace del concepto de valor está en su dimensión cualitativa, y no en una supuesta dimensión cuantitativa que permitiera medir el tiempo de trabajo empleado en la producción de cada mercancía. Lo interesante del concepto cualitativo de valor que emplea Marx es, primero, cómo logra aprehender el carácter específicamente social del trabajo en el capitalismo. Esto es, la interacción ser humano-naturaleza, que genera riqueza útil y valores de uso, para *validarse socialmente*, para poder ser colectivamente aprovechada, tiene que ser intercambiada con éxito y pasar por el ojo de la aguja del valor que se valoriza. En el capitalismo, todo debe demostrarse vendible. Y para ello homologarse competitivamente con unos niveles de productividad impuestos anónimamente por la competencia mercantil. Niveles de productividad que además se miden en términos abstractos, y se expresan en la forma dinero, en cuya esencia está prescindir de cualquier consideración sobre las cualidades de aquello de lo que está haciendo abstracción. Lo que atenta contra la materialidad concreta del mundo, con efectos devastadores sobre dos mercancías que, como afirma Polanyi, nunca podrán ser realmente mercancías: la fuerza de trabajo y la naturaleza.

Es segundo lugar, el enfoque cualitativo de valor que emplea Marx permite vislumbrar como este carácter específicamente social del trabajo no es fruto de ningún pacto social ni de ninguna imposición política. Es una expresión necesaria de una fisonomía social donde millones de sujetos económicos son, simultáneamente, interdependientes, pero mutuamente indiferentes. Es decir, una realidad fáctica, no decidida, que surge en sociedades mayoritariamente orientada al intercambio, en las que todos los trabajos, o al menos la mayoría, producen mercancías. Esto es, en una sociedad donde “las necesidades de cada uno se hayan vuelto extremadamente multilaterales mientras que su producto se haya vuelto extremadamente unilateral”<sup>31</sup>.

Que en Marx haya predominado un enfoque cualitativo del valor como el que aquí se concede no es un hecho unánimemente aceptado por todo el marxismo, sino una de las interpretaciones a las que apuntan las nuevas lecturas de Marx. Lo que tienen estas a su favor en la batalla hermenéutica es que dotan a la obra de

---

<sup>30</sup> Karl MARX, *El Capital*, libro primero tomo I, Madrid, Siglo XXI, 2008, pág.51.

<sup>31</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [Grundrisse], tomo I, Madrid: Siglo XXI, 1971, pág. 134.



Marx de una nueva y potente coherencia interna, especialmente al conectar la teoría del valor con la cuestión del fetichismo. Como afirma Clara Ramas: “¿qué tipo de trabajo o bajo qué condiciones el trabajo se cristaliza en mercancías de modo que sólo en ellas se manifiesta su carácter social? Ésta es, pues, la pregunta de la teoría del valor de Marx; y ¿cuál es su respuesta? La respuesta es el fetichismo”<sup>32</sup>.

Marx habló explícitamente del fetichismo de la mercancía, que provoca que ante los ojos de los sujetos sometidos a las relaciones sociales capitalistas “su propio movimiento social tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlos ellos”<sup>33</sup>. En otros pasajes de *El Capital* sugirió Marx fórmulas de fetichismo que también afectaban al resto de categorías de la economía política, como el dinero y el capital. Debe remarcarse que el fetichismo, que atraviesa la experiencia social en el capitalismo, no es un espejismo ideológico, sino la fuerza material generada por la estructuralidad económica capitalista que provoca que los seres humanos pierdan su cualidad de sujetos, y se interrelacionen entre sí como si fueran cosas (cosificación de las personas), mientras que las cosas, como la producción que permite la acumulación de capital, adquiere el estatus de sujeto que dirige el proceso social (personificación de las cosas). Que el universo social capitalista esté sometido a este principio irracional de la producción por la producción explica la conexión intrínseca entre capitalismo y el sonambulismo histórico contemporáneo<sup>34</sup>. Otro aspecto interesante de la categoría del fetichismo es que permite pensar la dinámica capitalista más allá de la reproducción de los intereses sociológicos de una clase social. La tautología acumulativa del capital pasa así a poder entenderse como una maldición antropológica, capaz de generar estructuralmente una claustrofóbica experiencia social que permite pensarse en términos de *mal común*. Lo que no anula el conflicto entre clases, pero lo subordina a una guerra más amplia entre capital y vid, como apunta el ecofeminismo contemporáneo<sup>35</sup>.

De las múltiples consecuencias que se derivan del carácter fetichista de las

<sup>32</sup>Clara RAMAS, “Sobre fetichismo y mistificación como formas de apariencia. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx”, págs.13-14, en *Eu-topias*, 11, págs.5-19, pág. [En línea]. En: <http://eu-topias.org/wp-content/uploads/2016/07/Eutopias-11.-5-19.pdf>

<sup>33</sup>Karl MARX, *El Capital*, libro primero tomo I, Madrid, Siglo XXI, 2008, pág.91.

<sup>34</sup>Que recordaba en su contexto los fenómenos de adoración religiosa de los llamados pueblos primitivos. De ahí el carácter profundamente provocador del término *fetichismo*, una auténtica bomba en el marco de la autoconcepción de superioridad civilizada de la Europa blanca colonial).

<sup>35</sup> Véase Amaia PÉREZ OROZCO, *Subversión feminista de la economía*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014 y Yayo HERRERO et al. *Cambiar las gafas para mirar el mundo*, Madrid, Libros en Acción, 2015.

relaciones sociales capitalistas merece la pena detenerse en una de ellas, por su enorme importancia a la hora de plantear las posibilidades reales de cualquier estrategia transformadora en el marco de las crisis socioecológica: lo que los autores de la *crítica del valor*, la corriente de las nuevas lecturas de Marx que gravita alrededor de la obra de Kurz, han denominado la *descomposición de la esfera política del capitalismo*. Tras 1989 el socialismo pareció replegarse sobre la reivindicación genérica de la supremacía de la instancia política sobre la esfera económica, que parte de una hipótesis de autonomía de la esfera política que tiene un enorme respaldo intelectual, especialmente en toda la izquierda mundial. Pero esta hipótesis puede ser más problemática de lo que parece. Profundicemos mínimamente en sus supuestos.

Tal y como están diseñados y estructurados los Estados-nación modernos, estos dependen para su funcionamiento de procesos de valorización de capital exitosos en el marco de sus economías nacionales, mediante los que recaudan tributos. Toda la actividad estatal es una actividad mediada por dinero, y el dinero no se puede generar arbitrariamente:

“La forma política y estatal no puede crear dinero autónomamente. Siempre que el Estado reclamó eso derivó en un colapso del sistema. El Estado solo puede recaudar recursos para financiar todas sus medidas por medio de procesos exitosos de valorización que el mercado media. Su función de recoger los tributos y el autoritarismo conexo lo hace aparecer como el director del proceso, mientras que es apenas el ministro del fin en sí mismo del fetichismo mercantil.”<sup>36</sup>

Como mucho el Estado puede generar recursos como un actor económico más, a través del sector público. Pero ese juego se juega también con las reglas que vienen dadas por la concurrencia competitiva en el mercado mundial, salvo que se intente establecer una autarquía total, que en condiciones modernas de producción no podrá dejar de ser una ficción jurídica. Y es que la ubicuidad del entretejimiento social capitalista, distribuido en millones de unidades de decisión y acción cuya separación social es perfectamente objetiva, hace al Estado un ente poco capacitado para alcanzar el grado de dirección efectiva que exigiría la reproducción de la totalidad de unas economías tan complejas como las actuales. Tiene especial

---

<sup>36</sup> Robert KURZ, *El fin de la política, tesis sobre la crisis del sistema de regulación de la forma mercancía*, 1994. [En línea]. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/194143309/Kurz-Robert-El-Fin-de-La-Politica-Robert-Kurz>

importancia el hecho de que toda economía nacional, hasta las más cerradas, está inserta de algún modo en el mercado mundial, que es un mercado concurrencial donde también prima la competencia y los ajustes de productividad en base a las normas que impone el trabajo socialmente necesario. Cuando Kurz compara las intenciones de planificación socialista con la idea de Estado cerrado de Fichte<sup>37</sup>, como si el socialismo real no se hubiera inspirado tanto en Marx como en el idealismo alemán, su símil es muy clarificador: solo presuponiendo una economía impermeable a fuerzas heterónomas, como son las dinámicas económicas del mercado mundial, se puede concebir como realista el grado de influencia de las decisiones regulatorias de la entidad política estatal que quiso para sí el socialismo realmente existente.

En el presente, si un Estado quiere ser funcional a la economía nacional con la que está simbiotizado no le queda más remedio que ser rentable y bien adaptado a las normas de productividad y los cánones que impone el proceso universal de acumulación de capital (en la medida que necesita materialmente de materias primas y procesos productivos que se ofertan en el mercado mundial). Y esto con independencia de que dicha economía nacional se organice dando más peso al sector público o a actores económicos privados.

Es evidente que las asimetrías y los desequilibrios del comercio internacional tienen un alto componente político. Y que todos los acuerdos que conforman el mercado mundial, sin excepción, tributan a una arquitectura de poder que en el fondo diseñan centros imperiales. Pero es importantísimo no quedarse ahí. Ningún poder político se autodetermina. Esto es, ningún poder es fruto de la voluntad unilateral de sus ejecutantes. El poder real viene dado por la combinación entre ventajas históricas previas y un aprovechamiento adecuado de las fuentes sociales y materiales del poder, que son distintas en cada sociedad y cada momento histórico. Bajo el capitalismo la fuente social y material del poder es la acumulación de capital. Por ello, la *Realpolitik* moderna no es más que una inercia lingüística para referirnos a la economía capitalista y la canalización óptima de sus presiones constitutivas. Anselm Jappe lo apunta con unas palabras a las que, al calor de los hechos acaecidos durante los últimos años, es imposible no encontrar tremendamente lúcidas:

“En todas partes, estos representantes de la izquierda radical terminan por ava-

---

<sup>37</sup> Robert KURZ, *O colapso da modernização*, 1991. [En línea]. Disponible en: [http://obeco.no.sapo.pt/livro\\_colapsom.html](http://obeco.no.sapo.pt/livro_colapsom.html).

lar las políticas neoliberales. ¿Es preciso, entonces, fundar partidos “verdaderamente radicales” que no se hundirán jamás en semejantes fangos? ¿O las razones de estas “traiciones” son estructurales y cada participación en la política conduce inevitablemente a entregarse al mercado y sus leyes, independientemente de las intenciones subjetivas?”<sup>38</sup>

En resumen, tal y como está diseñado y configurado el Estado-nación en nuestros días, la supuesta primacía de la esfera política está llamada a ser siempre el *condottiero* del dinero: conducir operaciones de gestión de tendencias económicas que vienen dadas en el orden de un mercado capitalista mundial, que es ingobernable por definición.

¿Constar la subordinación de la política a los dictámenes compulsivos de la valorización de capital implica renunciar a la transformación social, aceptar resignadamente el TINA (*There Is No Alternative*) thatcheriano? No. Implica repensar el proceso de transición poscapitalista desde la constatación de la siguiente verdad teórica y empírica: no podremos despertar del sonambulismo histórico contemporáneo al que nos somete el fetichismo de la mercancía a golpe de decreto o de iniciativa legislativa. Sin rechazar la importancia que pueda tener el control anticapitalista de las instituciones del Estado, no basta, quizá nunca ha bastado, con tomar el Palacio de Invierno, mediante una revolución o una *Blitzkrieg* electoral. La supresión del fetichismo que tiraniza el proceso social de la modernidad se disputa a otros *tempos*, quizá el de los siglos. Y requiere de otras herramientas. Por ejemplo, de una transformación antropológica radical, que de darse tendrá seguramente un aire de familia con procesos que históricamente se han vestido con el ropaje de conversiones religiosas.

## 5 LECCIONES DE TERMODINÁMICA, ECOLOGÍA HUMANA Y DINÁMICA DE SISTEMAS

Hasta aquí se ha argumentado que releer a Marx es absolutamente necesario para enfrentar la complejidad de la crisis socioecológica del presente. Pero de ello no se deriva que el pensamiento de Marx pueda salir intacto de este choque con la problemática de los límites biofísicos del crecimiento. Y que por tanto pueda seguir aspirando a una especie de monopolio en la comprensión de la evolución histórica. Hasta aquí más bien se ha tratado de introducir el aporte de Marx como uno

<sup>38</sup> Anselm JAPPE, *Crédito a muerte*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2011, pág. 56.

de los mimbres, entre otros muchos, de un nuevo marco teórico emancipatorio que todavía está en construcción.

Hemos defendido que Jose Manuel Naredo acierta al denunciar la complicidad de Marx con la ruptura epistemológica posfisiocrática y la mitología salvífica del progreso. Las deficiencias del marco categorial marxista quedan especialmente expuestas ante los avances que se han dado durante el siglo XX al menos en tres ámbitos científicos muy concretos: termodinámica, ecología humana y dinámica de sistemas. Y afectan profundamente a algunos de los presupuestos del proyecto de Marx, de modo más concreto en lo que se refiere a la proyección de la alternativa futura al capitalismo. Tres son los grandes presupuestos del paradigma emancipador marxiano que los conocimientos que hemos adquirido sobre la interdependencia inquebrantable entre ser humano y naturaleza ponen radicalmente en cuestión: (i) el presupuesto de la abundancia material como condición de posibilidad de un orden civilizatorio comunista; (ii) el presupuesto de planificación total como dispositivo de coordinación del trabajo social; (iii) el presupuesto de armonización de la dinámica social. Cada uno de ellos asume implícitamente la posibilidad, literalmente planteada por Marx, de suprimir las determinaciones naturales. Una pulsión prometeica que se recoge por ejemplo en los *Grundrisse*, en los párrafos en los que Marx reflexiona sobre los fundamentos del socialismo futuro, con las siguientes palabras: “La dependencia recíproca debe haber alcanzado todo su relieve antes de que se pueda pensar en una verdadera comunidad social. *Todas las relaciones puestas por la sociedad; no como determinaciones de la naturaleza*”<sup>39</sup>. ¿Suprimir la totalidad de las determinaciones naturales, y abogar por una autoconstrucción cultural unilateral por parte del ser humano, es algo factible? Claramente, ésta es una manera de pensar pretermodinámica que una teoría crítica que no peque de analfabetismo ecológico debe desterrar. Expongamos brevemente la invalidación ecológica de cada uno de estos tres presupuestos fundamentales de la aspiración socialista que late en Marx.

(i) *El comunismo sin hipótesis de abundancia material sustantiva*: en su polémica con el socialismo utópico, Marx negó el componente moral del cambio poscapitalista, y planteó la hipótesis de que la abundancia era un prerequisite necesario del socialismo. Cuando Marx ponía el acento en que “el punto verdadero está sobre

<sup>39</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [Grundrisse], tomo I, Madrid: Siglo XXI, 1971, pág.218 (el énfasis es mío).

todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado”<sup>40</sup> empleaba una lógica argumental que su sistema extrapolaba también al nacimiento del poscapitalismo: *el interés colaborativo socialista tiene que ser un interés socialmente determinado*. En otras palabras, en ningún caso la superación del intercambio como ajenidad, que termina cosificando y subordinando los seres humanos a relaciones autonomizadas, podrá venir de una explosión moral de altruismo, sino de una modificación en las condiciones materiales de producción que volviese innecesario el intercambio. Por ello el comunismo que balbuceó Marx presupuso una sociedad que aboliera la escasez. Una sociedad capaz de garantizar, como un derecho de ciudadanía inalienable, la cobertura de las necesidades humanas. *Pero no existe la abundancia en un planeta finito regido por las leyes de la termodinámica*. Los sueños cornucopianos del siglo XIX se han descubierto, en el siglo XXI, como un error de base: los manantiales de la riqueza colectiva que debían correr a chorro lleno, de lo que hablaba Marx en la *Crítica al programa de Gotha*, están ecológicamente refutados. Y toda ciencia social que se precie debe mostrar su acuse de recibo termodinámico y tener aquí su axiología de partida. Frente a este alejamiento de lo moral, conviene reconocer que la abundancia, como supieron ver autores como Iván Illich, Manfred Max Neef o José Manuel Naredo, no es una categoría sustancial, algo que se pueda determinar lo que es en sí misma, sino una *relación entre medios y fines*. Más allá del suelo de la cobertura biológica de las necesidades básicas, una economía de la plenitud vital, como la que ha prometido el poscapitalismo, estará fundamentalmente definida por el establecimiento cultural de una *noción de lo suficiente*. Lo que reintroduce, innegablemente, la dimensión ética en el proyecto socialista.

(ii) *La imposibilidad de la planificación total*: reflexionando sobre la posibilidad de superar el marco compulsivo e irracional de estructuración social capitalista, Felipe Martínez Marzoa considera que la “matematización del mundo” inherente al progreso de la técnica y la ciencia que acompañó el auge histórico del capitalismo abre la posibilidad del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. Pero el capitalismo se quedaría a mitad de camino de esta promesa redentora porque reduce la racionalización al interior de las empresas, mientras que condena a estas a no vincularse mediante un método científico planificado, sino mediante el vínculo ciego e irracional del mercado. El poscapitalismo, en la interpretación que Marzoa hace de Marx, se basa en las potencialidades generadas por el propio capitalismo.

---

<sup>40</sup> *Ibid.* pág. 84.

A saber: “la inclusión en principio de todo ente en un posible cálculo y planificación”<sup>41</sup>. Este lenguaje común de la matematización abriría la posibilidad de superar históricamente las relaciones de mercado. Y permitiría que el conjunto de la sociedad se conformase como agente planificador, convirtiendo la planificación en un hecho de comunicación social general<sup>42</sup>.

Georgescu-Roegen, que paradójicamente hizo una carrera fulgurante como economista gracias a su impresionante talento matemático, levantó su obra contra los abusos del formalismo matemático en el pensamiento científico-social en general, y en el económico en particular: “ningún mecanismo analítico puede permitir (a nadie) describir el curso de una acción futura, y por consiguiente, la de la colectividad de la que se forma parte”<sup>43</sup>. En los modelos aritmomórficos, como el que Marzoa interpretando a Marx necesita para hacer posible el cálculo único de la planificación de un sistema productivo transparente, “no hay lugar para las propensiones humanas”<sup>44</sup> porque, y ésta es una de las ideas-fuerza de Georgescu-Roegen, ni las necesidades ni las expectativas humanas son mensurables. La complejidad e irreductibilidad del comportamiento humano, su excentricidad y contrastada diversidad, arruinan la posibilidad de la transparencia como condición de comunicación general, produciéndose, de modo inevitable, enormes bolsas de penumbra dialéctica inaccesibles a la planificación matemáticamente fundamentada, que solo pueden ser parcialmente resueltas, según Georgescu-Roegen, mediante tanteo. Por ello Georgescu-Roegen se posiciona, de modo explícito, contra los adoradores de una sociedad totalmente planificada, citando específicamente a los marxistas dentro de este campo, y haciéndoles incurrir en el mismo pecado que la economía estándar pero de un modo más grave: solo llevando hasta el paroxismo la idea de *Homo oeconomicus*, atravesado por determinaciones mecanicistas hasta la saturación total de su comportamiento, es posible que el despliegue social humano sea previsi-

---

<sup>41</sup> Felipe MARTÍNEZ MARZOA, op.cit., pág. 104.

<sup>42</sup> La hipótesis de que el mercado es un mecanismo de distribución obsoleto en la era de la electrónica fue sistemáticamente estudiada en los debates económicos de los años sesenta en la URSS por Kantoróvich y los llamados autores de la solución computacional, que buscaban refinar el sistema económico soviético gracias a las incipientes técnicas de computación, esperando un salto tecnológico que permitiera esquivar los problemas de gestión de información inherentes a la planificación central.

<sup>43</sup> Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid, Fundación Argentina, 1996, pág. 411.

<sup>44</sup>Ibid., pág. 412.

ble, condición necesaria para su planificación racional<sup>45</sup>.

Desde un planteamiento parecido, Hinkelammert y Mora, al admitir que el ser humano forma parte de la Naturaleza y asumir la idea de complejidad perfilada por el pensamiento ecologista, determinan que la acción humana *siempre será fragmentaria*. Que toda acción intencional presentará efectos indirectos y que éste es un rasgo ontológico de la *conditio humana*. Que su resultado es la imposibilidad de la omnisciencia, y por tanto la inevitabilidad del mercado y del Estado en sociedades altamente complejas como las sociedades industriales, que serán sociedades condenadas al fetichismo. Y que el carácter privado del trabajo no se debe exclusivamente a la propiedad privada de los medios de producción, sino al carácter privativo de cada proceso de trabajo en un mundo donde el conocimiento humano es limitado<sup>46</sup>.

(iii) *La perpetuidad del conflicto social*: hay en Marx un presupuesto monista implícito que reconoce la posibilidad de la unificación de los intereses humanos y la abolición del conflicto social. Si el conjunto de la humanidad puede asociarse en términos colaborativos es porque resulta materialmente factible organizar un modelo económico en el que nadie vea razonable, ni por tanto deseable, tomar ventaja a costa del perjuicio de otro. Un modelo en el que los intereses particulares se equalizasen inmediatamente en un interés común. Ante esta hipótesis, Georgescu-Roegen argumentó que el conflicto social es también ontológicamente *insuprimible*:

Al igual que Marx, creo que el conflicto social no es una mera creación del hombre sin raíz alguna en las condiciones humanas materiales. Pero, al contrario de Marx, considero que debido precisamente a que el conflicto tiene tal fundamento, no puede eliminarse ni por decisión del hombre de hacerlo así ni por evolución social de la humanidad (...) El final del conflicto social implica un cambio radical en la esencia humana, mejor dicho, en su esencia biológica<sup>47</sup>.

Cuando Georgescu-Roegen recurre a la esencia biológica como argumento, está lejos de plantear el manido recurso del reduccionismo genético y nuestra supuesta programación egoísta. Su lectura es una lectura de ecología humana. Y es que a

<sup>45</sup> “La plena identificación de los funcionarios, -mejor, de absolutamente todos los miembros del monolito controlado con el macrofin- nos hace recordar naturalmente a otras criaturas que viven en sociedad, incluidas las abejas, las hormigas y las termitas, y este recordatorio nos conduce directamente al núcleo de la cuestión pasada por alto por la Ciencia de la Economía Política o por cualquier otra doctrina que implique ingeniería social” (ibid., pág. 425).

<sup>46</sup> Franz HINKELAMMERT y Henry MORA, *Hacia una economía para la vida*, La Habana, editorial filosofía.cu y Caminos, 2014, pág. 218.

<sup>47</sup> Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, op. cit., pág. 380.



diferencia de los insectos sociales, los seres humanos no hemos desarrollado *diferenciación intraespecífica* (por ejemplo: castas estériles u órganos corporales de trabajo concretos) que dé lugar a una división social del trabajo de tipo endosomático: la eterna raíz del conflicto social sobre la distribución de la renta la encuentra Georgescu-Roegen en el proceso de adaptabilidad humana, que es una *tarea social*, pero que al mismo tiempo necesita ser mediada por la *experiencia del cuerpo biológico individualizado*. Por ello existe un caldo de cultivo objetivo para apropiarse de una cuota de renta social que es anónima y no tiene otro dueño legítimo que aquél que se apodere de ella. De un modo especial, este fenómeno se encarna en un modelo de conflicto perenne, que se da en todas las sociedades humanas complejas, entre las personas responsables de la dirección social (categoría de servicios imprescindible, pero que carece de ningún sistema objetivo para medir su contribución al proceso metabólico) y las personas encargadas de labores productivas objetivamente mesurables.

“El hombre ha tenido tanto éxito en controlar un proceso físico tras otro que no pude dejar de creer de repente no que pueda llevar a cabo la misma proeza en los restantes campos”, analiza con acierto Georgescu-Roegen<sup>48</sup>. Por todos los motivos aquí expuestos, el contacto del proyecto marxiano con las enseñanzas de la termodinámica, la ecología y las “ciencias de la Tierra” obliga a repensar radicalmente el programa de la emancipación social, que debe volverse necesariamente más humilde. El paraíso en la Tierra que cantaba la Internacional se antoja hoy una de estas proezas imposibles, propias de corazones y mentes henchidas por el optimismo antropológico que posibilitó la gran fiesta energética de los combustibles fósiles.

## 6 EL CIELO BAJO LOS ESCOMBROS: PENSAR LA EMANCIPACIÓN ANTE UN FUTURO EN QUIEBRA

Durante casi toda su vida Marx consideró el capitalismo como un agente de socialización y desarrollo, y por tanto como una etapa histórica cruel y transitoria, pero necesaria<sup>49</sup>. Para Marx, solo gracias al tipo de condiciones materiales y espirituales que produce el mercado mundial y su expansión como institución madura era

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 429.

<sup>49</sup> Aunque hemos de recordar que en sus últimos años Marx dudó de esta teleología progresista del desarrollo de las fuerzas productivas, y miró a la comuna rusa como fórmula social protosocialista sin necesidad de pasar por el rodeo de la industrialización.

posible plantear la superación del capitalismo. Llegar a un punto de saturación que lo hiciera volverse un patrón civilizatorio obsoleto. Ésa era la meta. O como dice Marzoo, solo el carácter de estructura económica de la modernidad hace posible que la estructura económica pueda ser *puesta entre paréntesis*. Aquí está la promesa progresista del capitalismo en la que Marx creyó. Pero como ha quedado demostrado, para cualquier mente del siglo XXI el crecimiento económico debe leerse como la primera razón objetiva para el anticapitalismo, al ser el germen del colapso tendencial al que va encaminada la sociedad moderna en “el siglo de la Gran Prueba”.

Si el choque contra los límites al crecimiento pudiera desplazarse hacia un futuro lejano, y no estuviera ocurriendo hoy mismo, la tecnificación e informatización del mundo, presupuestos de un sistema productivo socialista transparente y sometido a la deliberación planificada y descentralizada, que podría quizá superar el mercado (o reducir su poder) y abolir el fetichismo de la mercancía (o domesticarlo), sería una empresa materialmente factible. Pero desde una mirada ecológicamente informada, el planteamiento correcto de esta propuesta emancipatoria, en un plano puramente teórico, sería el que sigue:

(i) Con la llegada al estadio del desarrollo de las fuerzas productivas que posibilita la revolución microelectrónica se abre, por fin, la ocasión material para el salto civilizatorio comunista.

(ii) Pero esta ocasión no es infinita, sino que se circunscribe a un arco temporal breve: el que va desde el surgimiento de la tecnología microelectrónica hasta el comienzo del colapso socioecológico (al que está destinado un metabolismo capitalista industrial de naturaleza expansiva).

(iii) En el caso de que ese salto comunista se hiciera efectivo, la prioridad de la planificación colectiva del proceso productivo sería la conformación de una economía de estado estacionario o decreciente que esquivara el colapso socioecológico.

Ni Marx ni los marxistas han sabido pensar el poscapitalismo en estas coordenadas, que podríamos llamar “de ventana de oportunidad”, o de concepción *kairológica* del tiempo, en palabras de Jorge Riechmann<sup>50</sup>. Y es que hay en Marx otro error de fondo, muy propio de la ficción antropocéntrica tan inherente a la Modernidad, en la que también incurrió el marxismo (pese a los coqueteos de Marx con nociones protoecológicas como metabolismo social): la creencia en que la *cientifización* de la producción, así como la técnica, es una variable histórica independiente, que

<sup>50</sup> Jorge RIECHMANN, *Tiempo para la vida*, Málaga, Translibros, 2003. *Kairós* es la palabra griega para el tiempo entendido como momento activo y como oportunidad histórica propicia.

solo responde ante la acumulación de su propio desarrollo. Pero la ciencia y la técnica se sustentan en bases energéticas y materiales, y por tanto en condiciones naturales que el ser humano no puede manipular unilateralmente.

En términos energéticos, la primera revolución industrial se cimentó en la revolución energética del carbón. La segunda, en la revolución energética del petróleo. La tercera revolución industrial, prerequisite técnico de la supresión de la división social del trabajo y la ajenidad inherente al intercambio mercantil, va a fracasar porque no tiene base energética que le sirva de sustento. Este es el gran drama de nuestro tiempo, que se convertirá en la tragedia final del mito del progreso. Y que el ámbito categorial del marxismo nunca será capaz de comprender si no es con una reformulación de algunos de sus axiomas constitutivos. Un ejemplo ilustrativo, de uno de los autores más penetrantes de las nuevas lecturas de Marx: Robert Kurz depositó sus esperanzas de emancipación en una “economía natural microelectrónica inserta en una matriz energética de base solar” que sirviera de infraestructura para una sociedad antieconómica y antipolítica, desmercantilizada y vinculada en red, y con un nivel de socialización superior al capitalismo<sup>51</sup>. Como otros muchos pensadores marxianos, Kurz ha tenido una aproximación a la cuestión socioecológica y a la existencia de límites biofísicos en nuestro planeta demasiado abstracta y superficial. Aunque estos pensadores socialistas saben y se preocupan del talento del capitalismo para arruinar sus propias bases naturales de reproducción, no conocen los *tempos* y los modos concretos en que este límite se vuelve un reto para la humanidad. Por ejemplo, los estudios de Prieto y Hall sobre el retorno de energía neta que ofrece la energía fotovoltaica bastan para rebatir cualquier ilusión al respecto de una matriz energética de base solar que pueda hacerse cargo del nivel de tecnificación y consumo propios de la sociedad industrial actual<sup>52</sup>. En términos materiales, aunque el margen de maniobra es ligeramente superior al que da la energía, también nos encaminamos a un escenario de escasez y mengua irreversible de recursos minerales. Este hecho hay que leerlo teniendo muy en cuenta a la falacia de la desmaterialización: lejos de necesitar menos recursos, las nuevas tecnologías implican procesos productivos altamente voraces respecto a las materias primas<sup>53</sup>.

Por todo ello, parece que la hipótesis poscapitalista de superación del mercado

<sup>51</sup> Robert KURZ, *Antieconomía y antipolítica*, 1997. [En línea]. Disponible en:

[http://grupokrisis2003.blogspot.com.es/2009/06/antieconomia-y-antipolitica\\_14.html](http://grupokrisis2003.blogspot.com.es/2009/06/antieconomia-y-antipolitica_14.html)

<sup>52</sup> Pedro PRIETO y Charles HALL, *Spain's Photovoltaic Revolution*, New York: Springer, 2013.

<sup>53</sup> Oscar CARPINTERO, *El metabolismo social de la economía española: recursos naturales y huella ecológica (1955-2000)*, Lanzarote, Fundación César Manrique, 2005.

gracias al desarrollo de las fuerzas productivas parece ya invalidada desde el momento en que la crisis socioecológica está estrechando tanto el marco de nuestro futuro. Emilio Santiago y Jordi Maiso reflexionan sobre la oportunidad perdida con estas palabras:

“Quizá la ventana de oportunidad se haya cerrado para siempre. Es una coincidencia amarga que a principios de los años setenta las primeras aplicaciones impactantes de la microelectrónica coincidieran tanto con las primeras verificaciones científicas de la insostenibilidad ecológica del capitalismo como con una lucha social virulenta de pretensiones hermosamente desmesuradas. Hoy hemos perdido cuarenta años preciosos. No solo para cambiar de rumbo y evitar el desastre, para lo que todavía nos queda algo de margen. Sino también y sobre todo para atracar en el más venturoso de los puertos, ese que Marx llamó el *Reino de la libertad*.”<sup>54</sup>

Esta cuestión de la “ventana de oportunidad” se puede resumir considerando que un planeta es un arma de un solo disparo: un disparo que la primera especie con proyección cultural que emerja del proceso evolutivo tendrá que administrar con sabiduría o perecer. La bala de ese disparo son los combustibles fósiles: una Jauja energética que permite unas tasas de energía neta tan enormes como para acometer las transformaciones materiales decisivas que pueden marcar, como ninguna otra acción antes, el futuro de dicha especie. El espíritu que hoy impulsa el proyecto ITER (energía nuclear de fusión) como el clavo ardiente al que se aferra la civilización industrial para su continuidad a largo plazo, es el de considerar que *un input creciente de energía es la única forma de existencia civilizada*, y las sociedades industriales deben apostar a esta salida técnica *todas sus cartas*. Sin embargo, el verdadero galimatías no es técnico, es social. El disparo de los combustibles fósiles tendría que haber servido para construir aquellas bases sociopolíticas capaces de liberar a la sociedad de sus propias coacciones internas que la empujan a la ganancia de dinero, y por tanto al crecimiento económico, como un fin en sí mismo.

Por todo lo aquí expuesto, la conclusión más clara que puede sacarse de la lectura de Marx ante el Siglo de la Gran Prueba es la siguiente: justo en el momento en que la hermosa frase de los años sesenta se ha vuelto a poner de moda, parece que *el cielo ya no podrá ser tomado por asalto*. El cielo, dando por buena la oposición de

<sup>54</sup> Emilio SANTIAGO MUIÑO y Jordi MAISO, “¿Qué puede venir más allá del fetichismo de la mercancía? Transiciones poscapitalistas a partir de la crítica del valor”, en Jorge RIECHMANN et al. (coord.), *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Granada: Cicode, 2014, pág.184.

Mumford entre la lógica depredatoria de la conquista y la lógica simbiótica de la agricultura, tendrá que *ser cultivado bajo los escombros*. Lo que nos exige replantar de modo radical los lineamientos generales del proyecto de emancipación que hemos heredado de la fase ascendente de la civilización industrial.

# THEODOR W. ADORNO SOBRE MARX Y LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA. A PARTIR DE LOS APUNTES DEL SEMINARIO DEL SEMESTRE DE VERANO DE 1962

*Theodor W. Adorno on Marx and the Key Concepts of Sociological Theory.  
From the Notes of the Summer Semester Seminar of 1962.*

THEODOR W. ADORNO\*

Sobre el “nominalismo social” de Popper: Él equipara el concepto de ley con el de regularidad de los procesos que se repiten. En realidad, el concepto de ley trata de fijar un determinado proceso en su estructura. Para el positivismo resulta esencial hipostasiar la especialización de las ciencias, así como rechazar ese concepto de ley, por ejemplo, cuando Popper argumenta que la ciencia histórica no puede verificar el concepto de ley. Aquí lo que se hace es aislar la ciencia histórica. A Marx se le reprocha “economicismo”. Adorno: existen nexos intelectuales que se autonomizan de tal manera que, cuando se los reduce sin más a causas económicas, se hace de Marx una caricatura. Más bien se trataría de señalar las condiciones de la autonomización de los nexos intelectuales –esta es nuestra tarea– que han llevado a que se produzca dicha autonomización. Hay que derivar la autonomización misma de la dinámica social.

Popper acusa a Marx de ‘esencialismo’. Marx se habría mofado recomendándose a sí mismo como nominalista (dando un vuelco a Hegel de la cabeza a los pies). Sin embargo, diría que Popper tiene razón en tanto que en Marx los conceptos relativos a la estructura, sin los que en él no es posible pensar la diversidad social, son autónomos, mientras que Popper básicamente tiene aversión a la teoría. Si se renuncia a la dimensión de autonomía del concepto, se niega la posibilidad

---

\*El texto recoge los apuntes tomados en el Seminario mantenido por Theodor W. Adorno en el semestre de verano de 1962 y publicados por HANS-GEORG BACKHAUS en un apéndice a su obra *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*. 2ª ed., Freiburg i.Br.: ça ira, 2011, págs. 501-513.

de la teoría. En lugar de la teoría se coloca la exigencia de que la sociología, considerada como una especie de agencia social, proporcione datos bien organizados que pueden ser utilizados en la praxis dominante en cada caso.

¿De dónde toma Popper su exigencia de una sociedad abierta? En realidad, ella misma es un concepto universal que aparece de repente. Aquí lo que se hace es introducir de manera completamente ingenua e irreflexiva un concepto universal. Lo 'humanitario' es ya ciertamente un concepto universal frente al ser humano individual.

Sobre el problema del nominalismo social: La Ilustración cada vez reconoce más conceptos universales como conceptos producidos por nosotros. Pretende desvelar la apariencia ilusoria de la autonomía de lo que producimos nosotros: es el ser humano el que produce todo aquello que aparece como algo autónomo en sí, es *thesei* y no *physei*. Popper acusa a Marx y a Hegel de un sostenido fetichismo conceptual, pero no existe ninguna conciencia de ningún hecho que no esté mediada por la conciencia.

Se prohíbe hablar de conceptos universales, y se cree con ello que se ha superado la heterodeterminación. La imagen de sociedad se reduce a hechos, que, para ser pensables en cuanto hechos, deben ser productos de seres humanos individuales, mientras que los seres humanos en realidad se agrupan en entidades que van más allá de la acción individual y concreta, de modo que esos hechos que supuestamente representan el punto de partida, en realidad están ellos mismos mediados. Deberían ofrecérsenos de manera directa, como si fueran lo más real, aunque dentro de ellos se encuentra una totalidad que no es algo inmediato. Popper no tendría nada contra el estudio empírico de instituciones. Sin embargo, si hablo de esencia, entonces lo rechazaría bajo la consideración de mitología conceptual. Cuando hablo de la estructura de nuestra sociedad en cuanto totalidad global, los positivistas dirían que la sociedad capitalista no existe, que el concepto tan solo es un añadido al material que realiza el sujeto cognoscente, ¿o existe algo en el objeto al que nos enfrentamos que podamos considerar también concepto?

Con esto llegamos al problema central. Nuestra respuesta marca la diferencia en este punto de nuestra Escuela de Frankfurt con el resto de corrientes de la sociología. El intercambio mismo es un proceso de abstracción. Tanto si los seres humanos lo saben, como si no, cuando participan en una relación de intercambio y reducen diferentes valores de uso a valor de cambio, realizan de manera socialmente real una operación conceptual. En esto consiste la objetividad del concepto en la

praxis. Se pone de manifiesto que lo conceptual no solo se halla en las cabezas de los filósofos, sino en la realidad de la cosa, de modo que, cuando hablamos de esencia, designamos aquello que la sociedad, sin saberlo, tiene en sí misma. Si nos atenemos a los hechos, entonces nosotros mismos nos topamos con el concepto. Estamos obligados a recurrir al concepto en la cosa misma, en lugar de subsumirla con posterioridad bajo conceptos clasificatorios. Cuando Popper habla de alienación o abstracción se aproxima bastante a este factor: la relaciones entre los seres humanos son de carácter abstracto. El concepto no debe ser fetichizado, más bien se encuentra siempre dentro de la dialéctica con los hechos. La estructura conceptual es ella misma un hecho.

Las ciencias naturales tienen objetos que carecen de conciencia. Si los sujetos no realizaran la mencionada abstracción, esto es, si, en cuanto sujetos, no fueran asimismo sujetos pensantes, no se produciría la conceptualidad objetiva. Los objetos no son sujetos de manera directa, pero en los objetos se encuentra ciertamente algo subjetivo, en el sentido de algo necesario para la abstracción. El objeto no es nada autárquico. Simplemente no hay que absolutizarlo, porque existe el elemento de la segunda naturaleza que posee la tendencia a cristalizar rígidamente en algo impenetrable frente a nosotros. La prepotencia de lo social es tan fuerte, que la sociedad aparece como si fuera realmente naturaleza primera. El positivismo está de tal manera deslumbrado por la sociedad, que considera la naturaleza segunda como si fuera naturaleza primera y equipara los datos de la sociedad con los datos de las ciencias naturales. En estas cuestiones nuestra Escuela se encuentra en oposición con todas las corrientes sociológicas en el mundo.

Cuando decimos que en la cosa se halla una dimensión conceptual, esto no significa que el fundamento de la sociedad sea lo conceptual. No se puede llegar hasta la relación de intercambio sin que se incorpore una dimensión conceptual. Se trata de un proceso de abstracción que relaciona igual con igual refiriéndolo a lo igual. En caso contrario, la irracionalidad reinaría en la sociedad. Es el factor de la equiparación conforme al cálculo el que sirvió de fundamento a la diferencia entre la sociedad burguesa y el feudalismo. Incluso aunque a ningún ser humano concreto se le hubiese ocurrido la idea de este intercambio absoluto, a pesar de todo, en la reducción objetiva a lo igual, se hallaría un proceso de abstracción de carácter objetivo, que coincide con la objetividad de la dimensión conceptual, independientemente de que los seres humanos reflexionen sobre ello o no. Al contrario, la violencia de esta dimensión conceptual es tanto mayor, cuanto menos se trate de algo



pensado por los seres humanos, algo que se halla en cosa misma. Por ello, el concepto es la cosa misma y no la síntesis subjetiva de propiedades de la cosa aprehendida en ella.

Esa forma de objetividad del concepto es algo completamente diferente a la forma de objetividad que enseña el realismo mitológico de los conceptos. En ella está contenido más bien todo el nominalismo. Lo conceptual en la relación de intercambio es incluso una especie de facticidad.

Ya existe algo así como como una primacía del objeto frente al concepto, y de igual manera existe una primacía del motivo nominalista frente al realista. Cuando decimos que tanto el concepto como el hecho son factores, esto no quiere decir que ambos posean la misma dignidad. Existe una preponderancia de lo impenetrable frente a lo otro. De este modo evitamos acabar en una especie de mitología.

Marx reprocha a Hegel haber convertido en sujeto al predicado, es decir, las actividades y las funciones. Marx se concebía a sí mismo como un nominalista puro, pero no lo fue en absoluto si atendemos a su estructura objetiva.

Aunque Hegel diga que el concepto de Estado ha precedido históricamente al concepto de la verdadera sociedad. El ser humano se habría topado con la sociedad primeramente como Estado. Sin embargo, por otra parte, el camino en la *Filosofía del Derecho* es el que se desarrolla empujando a la sociedad según su propia dialéctica de manera necesaria hacia el Estado, por tanto, el Estado es producto de la sociedad.

Marx era extremadamente anti-anropológico y anti-psicológico. Por lo que se interesaba verdaderamente era por las instituciones que deshumanizan al ser humano. Él no ofrece un análisis del ser humano, que no sería sino una superficialidad frente al ser histórico.

La relación de Marx con Hegel es muy problemática; sin embargo, el Marx maduro retomó la objetividad del concepto frente a los hegelianos de izquierda.

El ser humano es el ser vivo que se reproduce a sí mismo. Solo se convierte en ser humano por medio de sí mismo, a través del trabajo social; el ser humano solo se aproxima al concepto de hombre, es decir, al hombre real y libre, a través de las fases del trabajo social.

Marx atribuye a Hegel un concepto de Espíritu que está separado del lado material de la existencia. Lo que ocurre en Hegel es que el Espíritu es definido como totalidad; sin embargo, las determinaciones del trabajo no son en absoluto las de un principio intelectual escindido; Hegel piensa más bien en una confrontación

del ser humano con la naturaleza, solo que el movimiento global se interpreta entonces como el movimiento de un Espíritu. Con todo, los elementos en el trabajo son igualmente de carácter material y no, por así decirlo, actividades de un espíritu aislado. El siervo no es un intelectual. Lo intelectual solo se encuentra en la relación universal que tiene lugar entre el amo y el siervo. La objetualidad posee en cierto sentido una significación más categórica en Hegel que en Marx, porque preserva un resto indisoluble de lo institucional frente a una sociedad libre.

Adorno: (se trata de la exposición teórica esencial del seminario) – ¿Qué significa crítica de la economía política? 1. Crítica de la teoría clásica del Liberalismo, 2. Crítica de la economía misma. Así pues, tanto crítica de la autocompresión del liberalismo (especialmente en el tomo IV, en las *Teoría sobre la plusvalía*), así como del liberalismo mismo. Trata de una crítica inmanente del liberalismo. En el Este Marx está al servicio de las relaciones de dominación, ese Marx pertenece a la sección de literatura barata. En Occidente se achaca a Marx que su teoría parte de la conciencia subjetiva de clase del proletariado. Justamente de esto es de lo que no se trata. La teoría liberal es confrontada con su propia pretensión en relación con el acto de intercambio. “Decís que se intercambian equivalentes, que tiene lugar un intercambio libre y justo, os tomo la palabra, ahora queremos ver que es lo que pasa con ese intercambio.” Esto es crítica inmanente. Que el ser humano se convierta en una mercancía, esto ya la habían visto otros. Marx: “Tocar a las relaciones petrificadas su propia melodía y hacer así que se pongan a bailar.” (1/381) No contraponer a la sociedad capitalista una sociedad configurada de otra manera, sino preguntar si la sociedad satisface sus propias reglas de juego, si discurre según las leyes que afirma como propias. Pero Marx no dice entonces simplemente: no, eso no es verdad, sino que se toma en serio la dialéctica y no simplemente coquetea con la terminología. En el intercambio, algo es igual y algo no lo es, se desarrolla correctamente y al mismo tiempo no. La teoría satisface su propio concepto, y al satisfacerlo contradice su propio concepto. En realidad, la relación de intercambio está configurada de antemano por las relaciones de clases: el núcleo de la teoría es que se da una disposición desigual de los medios de producción. Este planteamiento de la cuestión a penas se abre camino en la discusión actual sobre Marx. La crítica pone a prueba afirmaciones confrontándolas con las cosas y desplegando las tendencias evolutivas a partir de esa contradicción. El Marx tardío diría al respecto que ese método todavía es demasiado abstracto.

Los estadios de la evolución se despliegan como estadios cualitativamente diferenciados unos de otros. Es como en Hegel. Puntos nodales del desarrollo. Rostow, por el contrario, no reconoce ningunas estructuras fundamentales cualitativamente diferentes. Para él, dos fases diferentes son solamente un más y un menos, no hay diferencias cualitativas. Marx no es simplemente un historiador de la economía, en él la dimensión histórica y la sistemática más bien están mediadas, el proceso histórico mismo se concibe como una transición lógica y necesaria de una estructura a otra. Marx se distancia de doctrinas estáticas, así como del mero historiador que solo describe diferentes estadios. El concepto se historiza completamente. Desde el punto de vista de la forma, el proceso es idealista, es el autodespliegue del concepto, en Marx de las formas de producción. Doble posicionamiento: frente al idealismo invariante y al positivismo descriptivo.

La mercancía se caracteriza por su valor de cambio. Lo que constituye a la mercancía no es precisamente la necesidad. El valor de la mercancía no se deduce de la necesidad, sino de las condiciones objetivas de la producción, de la que entra a formar parte la necesidad, pero solo en último lugar, esto es, mediada por el interés de desprenderse del objeto. Lo característico de la teoría objetiva es partir no de las necesidades, sino de las instituciones, de las relaciones de poder reales, de las relaciones de mando. “Decís siempre que hay que explicar la economía a partir de las necesidades, pero los cereales no están primordialmente al servicio de las necesidades, al contrario, estas solo son satisfechas con los mayores sacrificios y con un terrible rechinar del sistema.” La necesidad tan solo es llevada a remolque, pues el mundo no se guía por nuestras necesidades. Solo son un epifenómeno.

Lo decisivo es la supremacía del aparato productivo frente a las necesidades. A esto se le ha reprochado que los fenómenos que Marx describe también se podrían representar de manera subjetiva.

El método marxiano consiste en poner remedio a las abstracciones por medio de muy amplias diferenciaciones. Me gustaría anunciar aquí el problema de si esto es compatible con la dialéctica o si Marx no ha infringido aquí de manera severa los principios de la dialéctica.

Lo que hace intercambiable a la mercancía es la unidad del tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario. El trabajo es abstracto porque, a través de la reducción a la unidad, se abstrae de los valores de uso y de las necesidades.

Cuando el hombre de negocios hace sus cálculos no puede recurrir, al hacerlo, a las condiciones bajo las cuales se produce la mercancía y tampoco a aquello para

lo que es buena, sino que se ajusta al tiempo de trabajo, al beneficio y al material. De eso se compone la mercancía, pero por este medio se convierte en algo sólido, con carácter de cosa. Por medio del tiempo de trabajo abstracto se abstrae de las partes vivas implicadas. En apariencia, esa abstracción convierte aquello que se intercambia en una cosa en sí. Lo que es una relación social aparece como si fuera la suma de propiedades cósicas del objeto. El concepto de fetichismo de la mercancía no consiste en otra cosa que en ese proceso necesario de abstracción. La realización de dicha abstracción hace que la mercancía ya no aparezca como una relación social, sino que parece que el valor es una cosa en sí.

El intercambio es, ahora como antes, la clave de la sociedad. Lo específico de la economía de mercancías es que desaparece lo que caracteriza el intercambio –que es una relación entre seres humanos– y se representa como si fuera una propiedad de las cosas en sí que se intercambian. Lo que se fetichiza no es el intercambio, sino la mercancía. Lo que en ellas es una relación social coagulada, se toma como si fuera una cualidad natural, un ser en sí de las cosas. La apariencia ilusoria no es el intercambio, pues realmente se intercambia. La apariencia ilusoria en el proceso de intercambio se encuentra en el concepto de plusvalía.

Tampoco es que sean solo apariencia ilusoria los conceptos fetichizados, pues en la medida en que los seres humanos son realmente dependientes de esas objetividades para ellos impenetrables, la cosificación no es solo una conciencia falsa, sino también al mismo tiempo una realidad, por cuanto las mercancías están realmente enajenadas respecto al ser humano. Dependemos en verdad del mundo de las mercancías. De un lado, el fetichismo de la mercancía es apariencia, de otro, y esto muestra la supremacía de la mercancía cosificada sobre los seres humanos, es máxima realidad. Así pues, que las categorías de la apariencia son realmente también categorías de la realidad, esto es dialéctica.

Conceptos como el de carácter fetichista de las mercancías solo pueden entenderse cuando no se los transforma simplemente en categoría subjetivas. A lo que nos referimos aquí no es al efecto que producen las mercancías en los grandes almacenes sobre los seres humanos de hoy. No se trata de la fetichización psicológica de las mercancías singulares, sino de la estructura objetiva de la economía de las mercancías. En una sociedad en la que valor de cambio es el principio dominante, se produce esa fetichización de manera necesaria. Lo esencial es que la mercancía desaparece en cuanto relación social, todas las demás reacciones de la conciencia cosificada son cosas secundarias.

Aunque la mercancía es la forma originaria de la ideología, ella misma no es falsa conciencia meramente, sino que se deriva de la estructura de la economía política. Esta es la auténtica razón de por qué la conciencia está determinada por el ser. Lo decisivo es que la estructura objetiva de la forma económica misma produce la fetichización a partir de sí. En esto consiste el proceso objetivo de la ideología –independiente de la conciencia de los individuos y de su voluntad. La doctrina de la ideología posee todo su rigor en que la falsa conciencia misma aparece como una figura necesaria del proceso objetivo que cohesiona a la sociedad. La socialización misma tiene lugar a través de esa ideología. Aquí es donde la cosa se pone seria con el problema de la ideología. Incluso cuando desentrañamos la apariencia, esto no cambia nada respecto al carácter fetichista de la mercancía. Todo hombre de negocios que hace sus cálculos ha de comportarse en el sentido que marca este fetiche. Cuando no hace los cálculos de esa manera, quiebra.

El dinero tan solo es símbolo del trabajo coagulado y no una cosa en sí, de modo que los procesos en el ámbito financiero no son lo primordial; más bien hay que derivar las relaciones monetarias de la economía política.

Cuando el valor de cambio se ha autonomizado, entonces puedo aspirar a él como una cosa en sí, y esa objetualización del valor de cambio es lo que recoge la fórmula D-M-D'.

La cuestión esencial: ¿De dónde proviene la plusvalía? La esfera de la circulación es secundaria, dentro de ella ya se encuentra la plusvalía, en ella se pelean los empresarios entre sí por la plusvalía, que, sin embargo, ya ha sido producida.

La fuerza de trabajo es la fuente de la plusvalía, porque es valor de uso y valor de cambio al mismo tiempo. Este es el punto decisivo. El trabajador es libre en tanto que puede cambiar de un sector a otro.

El valor mismo se define como trabajo social, por eso las máquinas no pueden producir valor. Lo que hacen está remitido nuevamente al trabajo, dado que han sido producidas por seres humanos. Los empresarios buscan la plusvalía absoluta, pero no porque sean malas personas. La psicología es tan ajena a Marx como a Hegel.

En la teoría marxiana de la “máscara” se contiene el concepto de rol. Solo que en ella se deriva de condiciones objetivas, el rol le viene dictado al sujeto por la estructura. Hoy –como es el caso en Parsons– ya no se reflexiona sobre el concepto de rol, se lo absolutiza. El único motivo por el que soy escéptico respecto al concep-

to de rol es que no se le entiende como un elemento necesario en un proceso, sino que se lo toma de manera aislada.

El núcleo de la dialéctica: los capitalistas están obligados a intentar acumular la plusvalía. Para conseguir ese objetivo se ven empujados a desarrollar máquinas para sustituir el trabajo vivo por trabajo muerto. En caso contrario, sucumben en la lucha de la competencia. En esto actúa retroactivamente la esfera de la circulación sobre la esfera de la producción. Pero debido a que los capitalistas están obligados, de esa manera crean las condiciones de unas fuerzas productivas que no necesitan de las cadenas de la economía capitalista. En segundo lugar, crean por esa vía una dinámica que se vuelve contra ellos, cada vez se libera más trabajo y así se producen las condiciones de las crisis y una amenaza para el sistema mismo que crece sin cesar. Para poder sostenerse, el sistema tiene que desarrollar justo aquellos elementos a través de los cuales socava cada vez más su propia posibilidad. El sentido de la espontaneidad consiste en controlar ese proceso dialéctico ciego que apunta a la destrucción total, para poder elevar la totalidad a una forma superior de producción. En ello la dialéctica en sí, en la medida que es una dialéctica ciega, también crea las condiciones para lo otro. Si no se añade el factor de la libertad, esto es, si la totalidad queda abandonada a sí misma, entonces se va a pique.

La eterna inseguridad es uno de los motivos para el anhelo bloqueado que se dirige hacia una situación agraria y artesanal del pasado. Esta es la dimensión de autenticidad que hay en ello. Lo otro, la transfiguración engañosa, es falsa: esa situación no se puede restablecer.

Para comprender el concepto de plusvalía es necesario comparar dos tiempos. El tiempo que es necesario para la producción de la fuerza de trabajo y el tiempo que el trabajador entrega en el trabajo. No se debe partir de la mercancía que produce el trabajador, más bien se trata de un proceso de intercambio: él vende su tiempo de trabajo y por ello recibe su equivalente. Pero el tiempo que entrega y el tiempo que necesita para la reproducción de su fuerza de trabajo son diferentes. Por un lado, se intercambian equivalentes: el trabajador da su fuerza de trabajo y recibe por ello lo que es necesario para la reproducción de su fuerza de trabajo. Aquí se encuentra la fuente de la plusvalía, sin que sea necesario tomar en consideración la mercancía producida. Se intercambia igual por igual y, al mismo tiempo, igual por no-igual. Detrás de esto se esconde toda la relación de clases. Solo porque el trabajador no posee más que su fuerza de trabajo, solo por ello, termina aceptan-

do esas condiciones. Tras ese extraño intercambio se encuentra la cuestión de la relación de clases.

Probablemente sería incorrecto decir que la teoría subjetiva no es capaz de explicar todo el mecanismo de la economía a partir de las necesidades. Seguramente también se puede con las categorías subjetivas cuando uno se limita a esbozar un esquema formalista de los procesos económicos. Pero con ello se hace abstracción de la dimensión del poder social y de la impotencia. No es que solo hoy se controle el consumo, lo que se impone actualmente en el control del consumo es solo una nueva cualidad. Pero en esta sociedad el consumo de los sujetos no es la clave de la economía, porque sus propias posibilidades de consumo dependen 1. del conjunto del sistema económico global; se puede consumir tanto como permita el estatus social; 2. el consumo depende de situación económica global en cada momento.

La auténtica controversia no gira en torno a cuál de las dos corrientes permite más fácilmente representar el proceso económico, sino a qué teoría expresa de modo más adecuado la realidad en la que se desarrollan las relaciones económicas de los seres humanos. Un planteamiento en el que no se represente la dependencia del consumidor respecto al sistema global no es adecuado a la realidad. Se puede demostrar que los cambios de los hábitos de consumo no se derivan del sujeto, sino que se trata de procesos objetivos cuya raíz se encuentra en la estructura de la sociedad. Por esa razón Marx no parte del consumo, sino de la producción, aunque la producción significa supremacía de los que controlan. Esa corriente es la que más se ajusta a la realidad.

La elección del sistema de coordenadas no es neutral respecto a la cosa. Es mejor el sistema en el que aparece más de la situación real. Cuando la situación posee un carácter antagónico (sistema de clases), entonces los antagonismos también deben expresarse en la teoría.

La economía subjetiva es en realidad un análisis de operaciones de mercado en las que ya se dan por supuestas las relaciones de mercado establecidas. Engels apela con razón al legado de la filosofía alemana: el planteamiento de la cuestión estaba referido a los elementos constitutivos a través de los que se produce la plusvalía, a las condiciones inmanentes a través de las que se constituye el sistema, mientras que la doctrina subjetiva intenta trasladar los procesos ya establecidos a fórmulas elegantes.

En contraposición a esto, Marx no trata de hacer una descripción de la sociedad de mercado, sino que se pregunta por los elementos constitutivos de la experiencia

y ofrece una crítica de esas categorías de la actividad económica. Este planteamiento es el más profundo; el planteamiento que permite que se exprese más de la realidad es el que parte del problema de la constitución. De lo que se trata es de si se pueden aprehender los elementos constitutivos de la totalidad. En la aparente discrecionalidad a la hora de introducir el corte de la abstracción en la realidad ya se encuentra la cuestión de la constitución. La doctrina subjetiva es esencialmente apología. Comparado con las cuestiones relativas a la constitución, el análisis de la cuestión del precio es un epifenómeno.

Respecto a la crítica: uno no puede detenerse en los fenómenos de alienación; en sí, la alienación es una categoría idealista. Emerge del carácter de mercancía de la economía. Tampoco se puede hablar de la cuestión del poder en abstracciones, este se impone más bien a través de la reproducción de la vida material de los seres humanos. Si se quedase detenido en las cuestiones de la alienación y el poder, Marx ya no tendría nada más que decirnos, solo quedaría de él un hegelianismo de izquierdas. Pero Marx quería criticar lo que ocurren con el poder y la alienación en la sociedad concreta.

El concepto de la pauperización relativa es un concepto hilarante. Cuando ningún trabajador sabe ya que lo es –como afirma Schelsky–, ¿dónde queda entonces la posibilidad de conectar con el concepto de clase?

El concepto de técnica en Marx no está claro. Ese concepto está tomado de Saint-Simon, sin que este hubiese pensado a fondo las relaciones de producción. Estas son, por un lado, lo que sujeta y, por otro lado, lo que se transforma de manera permanente, y también se convierte en fuerzas productivas. En esto consiste la problemática de este concepto.

Como vemos, desde el punto de vista inmanente al sistema emergen las mayores dificultades. Marx está abrumado con un sinfín de cuestiones. Lo desolador de nuestra situación consiste en que no se sigue trabajando en estos puntos, sino que se critica desde fuera sin confrontar la teoría con sus dificultades inmanentes. De un lado, se la difama –en Occidente–, por otro lado, se la fetichiza –en el Este–. Aquí está poseída por un tabú, en Occidente se cree cometer un pecado mortal si uno se ocupa de ella. El futuro del pensamiento sobre la sociedad depende de que solucionemos estos problemas. La genialidad de Marx consistió precisamente en que, lleno de asco, abordó justamente aquello que le repugnaba: la economía.



Al reproche de que el socialismo conduce a la masificación habría contestar que solo cuando los individuos ya no estén determinados por las relaciones de intercambio, estas desaparecerán.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

# CRÍTICA DEL CONSUMO DESDE TIEMPO INMEMORIAL

*Critique of Consumption from Immemorial Time*

ARNE KELLERMANN\*

[arnesemail@googlemail.com](mailto:arnesemail@googlemail.com)

*Para Christoph  
en agradecimiento por insistir*

En su texto sobre el carácter fetichista en la música, Adorno describe el *nuevo* fetichismo de la mercancía, el carácter fetichista *avanzado*. Algunos pretenden detectar la principal diferencia con Marx en el hecho de que Adorno habría incorporado el aspecto psicológico y de esa manera habría hecho avanzar la teoría del fetichismo; otros opinan que Adorno une el valor cultural del arte con el fetichismo de la mercancía (que habría que pensar desde un punto de vista económico), y de esa manera habría mezclado planos diferentes. Ambos argumentos tienen algo de razón, pero los dos pasan por alto el contenido central de la tesis de Adorno. Este consiste en ampliar la sustancia comunista y de filosofía de la historia de la crítica del fetichismo de Marx a lo pasivo, es decir, en ocuparse de la expansión socialmente real de la forma mercancía capitalista. Si Marx había expuesto cómo en la *producción* capitalista las cosas producidas adquirirían poder sobre los hombres, Adorno explica el mecanismo a través del cual en el *consumo* las cosas aparecen como si estuvieran ahí para satisfacer nuestras necesidades.<sup>1</sup>

---

\* Autor y ensayista alemán.

<sup>1</sup> Pero esto no como mero hecho psicológico: “El carácter de la mercancía no es un hecho de la conciencia, sino dialéctico en el sentido eminente de que produce conciencia” (Theodor W. ADORNO y Walter BENJAMIN: *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 [en adelante ABBW], pág. 139). Todo lo que esté por detrás de esta exigencia supone una regresión al puro psicologismo. Dicho de manera metódica: Adorno analiza la praxis del consumo en cuanto praxis que se realiza, que tiene lugar, no como posibilidad; aunque de este modo esa praxis se configure de manera seductora. Lo que propiamente hace es inscribir la crítica del carácter fetichista de la mercancía en el siguiente capítulo de *El Capital*. Marx hace observaciones parecidas, aparentemente psicológicas, en la discusión sobre el dinero y el intercambio en el primer tomo de *El Capital*. Si Marx deduce, por ejemplo, la codicia a partir de la relación entre dinero y circulación de mercancías, Adorno trata de analizar los rasgos del carácter que no quieren nada más.

Adorno no (solo) atina a dar con el carácter fetichista en la música, sino que consigue analizar la sustitución del valor de uso por el valor de cambio en general.<sup>2</sup> La confrontación con el arte no se impone principalmente porque en él se mezcla el valor cultural del arte con la producción de mercancías, sino porque en el consumo del valor cultural del arte la sustitución (del valor de uso por el valor de cambio) aparece de manera clara. En el valor cultural resplandece precisamente –pensado de manera completamente benjaminiana<sup>3</sup>– aquello a lo que no da cumplimiento la cultura constituida en dominación.

Sin embargo, Adorno no presenta ese valor cultural como lo decisivo, sino que a través del consumo del valor cultural concibe un proceso general: el médium del fetichismo avanzado es una determinada configuración del consumo por el *dinero*, no el arte. El arte o los bienes culturales son los objetos más evidentes de ese fetichismo; en principio, la forma es propia de todo consumo capitalista.

---

Segundo intento: Marx no analiza la totalidad de todo, sino la totalidad del movimiento totalizador de la valorización del capital, que atrapa todo lo material: las cosas no tienen valor de manera infinita –como quieren los críticos del fetiche–, sino solo cuando se compran esas cosas; solo en el intercambio entre personas jurídicas posee validez todo *El capital* –incluso aunque no adquiriera una formalización contractual abierta-oficiosa: la praxis fundada en la violencia y despolitizada es suficiente–. Pues bien, Adorno no analiza el consumo desde fuera, sino el consumo de aquellos que no pretenden (no pueden pretender) alcanzar ningún afuera; esto es, el consumo de aquellos cuya vida está marcada casi completamente por el modo de producción capitalista. Dentro de él está vigente una inevitabilidad que no puede explicarse de manera psicológica, sino que comprende la constitución y la configuración capitalista de la psicología individual. Cf. Karl MARX: *Das Kapital 1.1. Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Berlín: Dietz, 2009, pág. 104ss., y sobre todo 138ss.

El tercer intento: *El Capital* de Marx debía terminar en el volumen tercero con un capítulo sobre las clases. Pero el concepto de exposición dialéctica quiere decir, primero, que solo después de leer el último capítulo se entiende el comienzo. A modo de tesis: la efectividad del fetichismo de la mercancía es una efectividad creciente –gracias a la inevitabilidad de la relación del capital– pero no una efectividad absoluta: la confirmación práctica de su validez a cargo de los individuos que caen bajo sus ruedas es su fundamento y no puede ser quebrantada de manera individual; sin embargo, los individuos son los que la llevan a cabo.

Cuarto intento: aquí se trata de aquellos que se reproducen en y a través de la relación del capital. Respecto a la fundamentación histórico-social de esta idea central, lo que sigue a continuación en el texto.

<sup>2</sup> “A raíz de los resultados de sociología de la música con los que se topó en aquel momento, el autor tomó conciencia por primera vez de las transformaciones antropológicas que iban mucho más allá de ese limitado ámbito temático.” (Theodor W. ADORNO: “Vorrede zur dritten Ausgabe”, *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pág. 6)

<sup>3</sup> Cf. la discusión sobre lo que se pierde en la cosificación, ABBW, 417 y 425.

El fundamento socio-histórico es la forzosa inevitabilidad de la configuración de las cosas como mercancías<sup>4</sup>, que a través de su influencia en expansión y cada vez más excluyente bloquea la cuestión de la organización *activa* del mundo. En los centros del capitalismo se ha sepultado la exigencia de un modo de producción post-capitalista, esto es, no sometido a la forma de la mercancía; solo queda en perspectiva la destrucción de la relativa libertad del ciudadano –conquistada mediante la lucha– y la aniquilación de todo aquello que no debía encajar. Al quedar atrapados en la pasividad el recuerdo de la posibilidad de algo mejor se convierte en algo que debe ser destruido, como puede verse en “Elementos del Antisemitismo” –este es el lado sádico; el lado masoquista se encuentra en el nuevo fetichismo–.

Como hemos dicho, el medio de nuevo fetichismo es el dinero. Cuando Horkheimer y Adorno escriben más tarde que es en el mercado donde el hecho de la explotación es presentado al (que se vuelve) antisemita, entonces estamos ante la contraparte de la crítica de Adorno al consumo. Esta apunta en última instancia a una figura que ya había descrito Walter Benjamin en su texto “Capitalismo como religión”: la dimensión cultural del propio capitalismo. En el dinero se concentra algo decisivo para el individuo singular –no: algo absoluto, o su negación práctica–: el dinero representa la compensación por el trabajo realizado, que es el tiempo de vida gastado, y del que solo se recupera lo necesario para vivir. Al mismo tiempo, en los centros del capitalismo imperialista de monopolio, para una capa cada vez mayor de –a pesar de todo– asalariados lo que se recibía era algo más que lo necesario para la pura supervivencia.<sup>5</sup>

Se trata, por tanto, de que en el dinero que se recibe por el trabajo –el salario– se encuentra fijado el tiempo sacrificado: esto es, el tiempo (de vida) que no se puede recuperar, pero que en principio habría podido permitir la entrada del mesías: la posibilidad de entregarse al mundo y de encontrar en ello plenitud, gozo y paz sin la permanente y duradera amenaza de violencia<sup>6</sup>. Lo decisivo del consumo –su carácter cultural– consiste en que eso incumplido se manifiesta en el dinero: para vender su mercancía, el individuo tiene que hacer abstracción del valor de uso de

<sup>4</sup> Tal como escribe Adorno a Benjamin en su carta del 29 de febrero de 1940: lo que busca no es una crítica abstracta de la cosificación –no es la (re-)constitución de la pseudo-unidad fascista, sino el conocimiento de una buena y mala cosificación (ABBW, 418).

<sup>5</sup> Para ello hay dos razones medio contingentes: el imperialismo, el desarrollo tecnológico y finalmente la destrucción en la guerra del valor no revalorizable –también del material humano sobrante y sin valor–.

<sup>6</sup> Sobre el carácter permanente del estado de excepción, cf. Manuel DISEGNI, *Die Aktualität des Ursprungs. Historische Erkenntnis bei Marx und Walter Benjamin*, Potsdam: WeltTrends, 2017.

la misma (en el caso de la fuerza de trabajo: poner en marcha algo con y en este mundo; volverse activo; hacer el comunismo). El dinero atrae hacia sí toda posibilidad desperdiciada de poder haber hecho algo con la mercancía vendida (por tanto, también (!) con el propio tiempo de vida). Se convierte en un ojo de aguja objetivo, un punto de paso de lo incumplido –pero, sobre todo, en su lugar de ruinas<sup>7</sup>–.

El tiempo de vida desperdiciado y la oportunidad de entrega activa al mundo y de aceptación placentera de ese mundo se pierden y resplandecen en el dinero como si ambos todavía estuvieran ahí. Al que participa en el mundo de un modo esencialmente pasivo, el hecho de que el mesías hubiera podido aparecer se le presenta en el dinero como si pudiera hacerlo todavía. O como si él lo tuviera incluso en la mano: con el dinero se puede comprar *todo*. En la compra, el carácter de lo incumplido se fusiona prácticamente con lo comprado, se unifica realmente con él –en el sentido de: 1. “Por esto lo he hecho” o “por esto me he matado a trabajar” y 2. Entre todas las posibilidades elijo esta mercancía concreta que compro. De esta manera, la compra absolutamente profana de patatas adquiere una fuerza mítica: que la posibilidad gestada de hacer algo quede limitada solo a comprar algo y que no se trabaje en la construcción de una nueva sociedad (pasividad impuesta) le transmite al comprador –al consumidor final– la sensación de que puede decidir lo que el mundo debe ser<sup>8</sup>: el consumidor se regodea en el valor de cambio –en cuanto poder que constituye la realidad– cuando adquiere esta y no aquella patata.

En la compra de la mercancía singular por el consumidor final (un concepto ideológico donde los haya [cf. la discusión de Marx sobre “el consumo productivo”

---

<sup>7</sup> Marx considera que en el dinero se tiene la sociedad metida en el bolsillo. Creo que tiene razón, del mismo modo que se puede decir con Benjamin que el dinero representa la alegoría sobre el tiempo de vida que ha expirado; que en él se ha cosificado la estructura del pasado muerto como pasado carente de relación, pero significativo: carente de relación porque no construye ninguna relación necesaria con el modo de esa expiración, a no ser la que lo hace significativo: ser expresión de la culpa frente a lo extinguido, de lo que no se comprende cómo es que posee la forma de culpa –predispuesto de modo fetichista, uno solo recibe el imperativo de la redención inmediata, que uno por su parte solo vive plenamente en la medida en que mantiene en marcha un orden social letal a través del consumo.

<sup>8</sup> Aquí se fundamenta toda la doctrina de la utilidad marginal: a través de la demanda (con capacidad de compra) se decide realmente lo que era tiempo de trabajo socialmente necesario; lo que posee realidad. Esta demanda elige, sin embargo, entre una oferta producida. Y tiene capacidad de compra gracias a una venta previa (o a un robo; o gracias a lo que media entre ambos: la explotación).

en el llamado capítulo metodológico<sup>9</sup>], que, sin embargo, mantiene el elemento no dialéctico del carácter mortal del individuo), de un lado, se satisface (anticipándola) la necesidad concreta, de otro lado, se confirma prácticamente su vigencia (y con ello se acumula más deuda –*frente al mesías*) y se afirma sadomasoquistamente en razón del carácter cautivo de los sometidos en el capitalismo monopolista.

En el *consumo de cultura*, aparentemente, el consumidor se regodea simplemente en sí mismo: ahí no hay nada que pudiera ser consumido/usado directamente y, de esa manera, el *valor de culto de la mercancía*, desde el punto de vista del contenido, le sale al paso al consumidor pasivo como finalidad sin fin. El sentido en cuanto tal le aparece al consumidor como si ya hubiese algún sentido en el mundo<sup>10</sup>. Sin embargo, en cuanto consumidor que paga también establece la realidad de tal finalidad: el carácter fetichista en la música es el carácter fetichista de la mercancía que sofoca todo en el oído del consumidor.

Todo esto es impulsado por la valorización del capital. La cultura se produce o bien para fines publicitarios o para objetivos (más) directos de valorización: venta de productos culturales. En contraste con el carácter fetichista en general del consumo, lo específico del consumo de cultura consiste en que la patata parece como si solo existiese para (la reproducción de) el trabajo. Aunque esto no sea exacto, pues vivir es siempre más que solo la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo (lo que hoy se hace realidad negativamente en la patata ecológica), ciertamente la patata produce, al menos tendencialmente, la apariencia del intercambio simple. En el consumo de cultura, por el contrario, la relación se invierte: en principio parece como si creara directamente la vida bella, como si el trabajo hubiera merecido la pena. El consumo de cultura hace brillar la valorización del capital: la sublimación del trabajo gratificante parece idéntica con la “reproducción ampliada” del capital, porque aquella conduce en esta al bien y la belleza.

Que la difusión de la cultura no se base, sin embargo, en la humanización, esto es, en la verdadera sublimación, sino que sea resultado de una ampliación basada en la violencia de la producción capitalista o de la exclusión capitalista de los medios y las posibilidades de subsistencia – aquí reside lo diabólico del consumo de

<sup>9</sup> Cf. Karl MARX: *Einleitung [Zur Kritik der politischen Ökonomie]*, en: *Marx Engels Werke*, vol. 13, Dietz: Berlin, 1981, pág. 622.

<sup>10</sup> Y aquí encontramos el lugar de la crítica no completamente atinada de Adorno a Hegel, pero que se refiere a algo verdadero: en el concepto, reconciliación *quiere decir* revolución; la liberación social –pero aquella reconciliación todavía no es tal... Nota Bene: “La historia es progreso en la conciencia de la libertad. Prehistoria es aquello en lo que esa libertad acontece *solo en la conciencia y no en el médium* de la conciencia de la libertad.”

cultura: el vislumbre de una posibilidad de elección de una vida buena que es inherente a todo consumo, en la práctica, hace abstracción de las relaciones sociales que se le oponen. Y Adorno constata esto en una época en la que la cultura se convierte –no solo en Alemania– en (afirmación de la) barbarie: prosigue mientras se continúa asesinando y saqueando y no se libera. Naturalmente esto también era así antes. Pero ahora se hace patente: Marx mostró que, bajo el modo de producción capitalista, la socialidad está basada en la violencia y adquiere carácter de constitución de lo social en cuanto explotación en expansión. La cultura ya no es inocente: Peter Hacks: “Desde el siglo XIX el liberalismo y el espíritu ya no caminan juntos” –a partir de aquí ña cultura comienza a universalizarse de modo agonizante como cultura que aniquila la esperanza: industria cultural.

La ampliación de la participación en la cultura se basa desde el punto de vista social en algo distinto<sup>11</sup>, pero en el “éxito”<sup>12</sup> producido –a través de la compra de los individuos– se aprecia su contribución propia que permite ser fetichizada: la pseudo-actividad en cuanto tal.

Aquí se encuentra la *figura básica dela culturización posmoderna*: se contribuye a algo que promete tener sentido y se le atribuye significatividad individual –no meramente psicológica: a fin de cuentas, se ha pagado por ello. Si tal identificación práctica con el sinsentido podría ofrecer la posibilidad de la reflexión sobre el sinsentido, con la imposición de la inhumanidad en la historia de la violencia se destruye la pregunta por el sentido –la “pregunta por la verdad” de Sohn-Rethel<sup>13</sup>–. Ya no se podía contraponer la actividad a la (amenaza de) violencia aplastante, por lo que entonces tendencialmente la pasividad exige actividad: la pseudo-participación en el éxito mediante el pago de lo que no tiene sentido es la forma originaria de la delirante constitución del sentido que desarticula la pregunta por la verdad.

Lo material se convierte en la compra de algo con sentido, que se potencia hasta el espectáculo –materialismo vuelto del revés; no simple idealismo. Que haya que vender una historia con un calzado de Nike, es la generalización del consumismo que aparece por primera vez de forma abierta en el consumo de cultura: se trata de

<sup>11</sup> 1. En el excedente sedimentado en la infraestructura y los medios de producción de los que sucumbieron miserablemente en la vigente historia de violencia y 2. En la necesidad inmanente al capitalismo mantener vivo el consumo –la movilización de todo lo aprovechable–: a) como producción de basura cultural, b) dentro de esta, como mera publicidad.

<sup>12</sup> Cf. la discusión sobre el consumo del éxito en Theodor W. ADORNO: “Über den Fetischcharakter in der Musik. Und die Regression des Hörens”, en *Dissonanzen*, ob. cit., págs. 18–20.

<sup>13</sup> Cf. la carta de Sohn Rethel a Adorno el 12 de noviembre de 1936 (Theodor W. ADORNO y Alfred SOHN-RETHEL: *Briefwechsel 1936-1969*, Munich: Text+Kritik, 1991, págs. 13-3’).

la oferta de ser por un momento idéntico con el mundo: aquí ha de darse una identidad de este tipo. La duradera no-identidad –el que no pueda no sentirse tan bien corriendo con ese calzado como promete la imagen– es la base social del sado-masochismo detectado por Adorno<sup>14</sup>.

En el consumo de cultura *digital*, por ejemplo, en el *consumo de Mp3*, lo decisivo es que el consumo de cultura se ha abaratado hasta hacerse gratuito, de modo que uno puede afirmar justificadamente que ha participado del éxito real e inmediatamente –la fusión de la pretensión de sentido y la validez objetiva bajo la forma del capital–: que no se es solo pasivo, sino también se fue activo, se ha elegido realmente y se ha hecho algo. Desde el punto de vista digital se rinde más que en el caso de la radio o la televisión –todos tienen ahora influjo sobre la contabilización de las cuotas de audiencia, y por tanto del éxito–; pero también se ha superado el concierto: uno elige de una oferta constituida de la totalidad de la historia de la música y de la música del presente, no solo entre los eventos que tienen lugar –y todo esto sin haber pagado cada uno lo suyo–: placer y constitución del significado sin el carácter de ser resultado de la sublimación; idiotez descosificada, que en su fijación en el sinsentido se desentiende de facto de la cuestión de cuánta violencia y cuánta represión son necesarias en la sociedad capitalista mundial<sup>15</sup> para poder mantener sus condiciones de posibilidad<sup>16</sup>.

De modo que el síntoma del fetichismo *actual* es la permanente exigencia excesiva –la vida no vivida como característica permanente–: hay que haber hecho todo correctamente puesto hacerlo estaba al alcance de la mano: los hombres, en su pasividad, se han vuelto partes activas del aparato: ¡máquinas de ofuscación! –y se alegran de ello. En la descomposición del capitalismo del bienestar de los consumidores –que se alimentan (todavía) de la riqueza rapiñada en la historia de la dominación capitalista– ya no se manifiesta la determinación de la vida por la forma del valor: de lo que se trata en todas partes es de los valores de uso –desde la discografía de Rihanna hasta el sabor de las patatas de cultivo biológico–. Valores de uso por los que merece la pena sobrevivir, y por tanto trabajar a cambio de un

<sup>14</sup> La obra de Alfred Lorenzer ofrece la base materialista-psicoanalítica para esto.

<sup>15</sup> Cf. Robert KURZ: *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin: Tiamat, 2005.

<sup>16</sup> Ahí se refleja en el consumo digital la necesidad de participar activamente pese a todo en un mundo que se sospecha malo, cf. Jordi MAISO: “Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad”, en: J. A. Zamora, R. Mate, J. Maiso (eds.): *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta, 2016, págs. 51-70; o también Arne KELLERMANN: “El empleado doblemente libre”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, 2013, págs. 103-131.



salario y robar. “*Do it yourself*” de la rigidez cadavérica individual, que sabe a placer –y eso mientras la muerte continúa en el otro extremo del mundo, como continúa también el estúpido trabajo asalariado–.

Hasta que, incluso para los consumidores digitales de cultura, no quede nada más por lo que sobrevivir, nada más que robar: el final del consumo.<sup>17</sup>

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>17</sup> Con ello nos adentramos en un campo diferente al del análisis del capitalismo, por lo que concluimos aquí.

# LA AUTORREFLEXIÓN DEL MARXISMO. A 50 AÑOS DE DIALÉCTICA NEGATIVA

*The Self-reflection of Marxism. 50 Years of Negative Dialectics*

ALEX DEMIROVIĆ\*

Hace cincuenta años, en el invierno de 1966, aparecía *Dialéctica Negativa*, una de las obras más importantes de Theodor W. Adorno y en la que trabajó durante más de 6 años. Durante ese tiempo escribió artículos, dictó clases y ofreció diversos seminarios relacionados con los temas del libro. Adorno consideraba la *Dialéctica Negativa* una de aquellas obras que “tenía que poner en la balanza”<sup>1</sup>. Sin embargo, no hay que ensalzarla aquí porque sea una contribución importante a las discusiones filosóficas sobre la dialéctica, sino porque representa un hito en la historia del desarrollo de la teoría marxista. Lo que debe recordarse es la relación de este libro con el marxismo y su significación para él. Las reflexiones de Adorno establecen de forma explícita una relación crítica con la onceava tesis sobre Feuerbach: “la filosofía sólo ha interpretado el mundo de diversas formas, de lo que se trata es de transformarlo”<sup>2</sup>. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando los esfuerzos por transformar el mundo han fracasado, pero, al mismo tiempo, no se desea renunciar ni dejarse desanimar y se quiere seguir sosteniendo los objetivos emancipadores como válidos? ¿No se ve afectada por esto también la propia teoría emancipadora? ¿No habría entonces que volver a plantear las preguntas por la “interpretación”, por la teoría, por los sujetos de la teoría, por una renovación de ésta y de los intelectuales? Esto es lo que Adorno plantea al comienzo mismo de su libro: “la filosofía que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se desaprovechó el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que también

---

\* Profesor de la Goethe-Universität Frankfurt am Main y miembro de la redacción de la revista Prokla. El artículo en alemán “Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik” se publicó en la Revista Prokla (número 184, Septiembre 2016). El mismo texto apareció el 19 de febrero de 2017 en [theoriekritik.ch](http://www.theoriekritik.ch) [<http://www.theoriekritik.ch/?p=3264>]. Hemos adoptado los subtítulos de esta versión.

<sup>1</sup> Cf Theodor W. ADORNO, “Editorisches Nachwort”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970, págs. 535-544.

<sup>2</sup> Karl MARX, “Thesen über Feuerbach” [1845], en *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 3, Berlin: Dietz, 1969, pág. 5.

estaba dañada en sí misma por la resignación ante la realidad, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo”<sup>3</sup>.

Pero esto no representa ningún triunfo ulterior de la filosofía. Ha sobrevivido históricamente a su final; no se trata de una continuación o reanimación restauradora de un viejo saber académico. El libro de Adorno no es un libro académico especializado. Si la filosofía puede ser continuada o, mejor, si debe ser continuada, entonces solo porque no se produjo aquella realización de la teoría. Se debe tener presente siempre el momento decisivo en el que teoría e historia volvieron a separarse, ya que ese momento constituye la historia de este presente y continúa produciéndose. El gesto adorniano de un giro reflexivo hacia la praxis teórica resulta significativo: no saltar en la teoría de movimiento en movimiento, de triunfo en triunfo, e interesarse solamente por los éxitos, sino tomar en serio para la teoría los fracasos y las derrotas –y no hacerlo de modo pusilánime, para emitir una señal de resignación, tal como a menudo se malinterpretó a Adorno por aquellos que ni siquiera en los pocos años exaltados de la juventud habrían de participar en el proyecto de emancipación, para apartarse después de él, sino para renovar la teoría de la emancipación y darle nuevos impulsos: “Lo que en Hegel y Marx resultaba teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por eso se ha de volver a reflexionar teóricamente, en vez de que el pensamiento se someta irracionalmente al primado de la praxis; ella misma era un concepto eminentemente teórico”<sup>4</sup>. Por lo tanto, el gesto autorreflexivo de Adorno no es resignación, sino que está motivado por la elaboración de “un concepto transformado de razón”<sup>5</sup>. A tal efecto se opuso a la unidad de teoría y praxis defendida por gente de izquierdas como Karl Korsch o los representantes del denominado “materialismo dialéctico” (*Diamat*); en esa pretendida unidad, para Adorno un indicio del fracaso de la teoría, se produce su subordinación:

“La exigencia de unidad entre praxis y teoría ha degradado de modo imparable a esta al papel de criada; ha eliminado de ella lo que tendría que haber aportado en esa unidad. El visado práctico que se pide a toda teoría se ha convertido en el *nihil obstat* de la censura [...]. La relación entre ambos momentos no está decidida de una vez por todas, sino que cambia históricamente. Hoy, cuando la acti-

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik* [1966], en *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977, pág. 15 [edición en español: *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1992, pág. 9].

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 147 [ed. esp., pág. 141].

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Spezifikation der kritischen Theorie” [1969], en Adorno Archiv (ed.), *Adorno. Eine Bildmonographie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003, pág. 292.

vidad ajetreada que todo lo domina paraliza y difama la teoría, solo por su mera existencia, la teoría testifica en toda su impotencia contra esa actividad”<sup>6</sup>.

En efecto, la izquierda y la tradición marxista, a la cual se remite y en la que se inscribe Adorno con sus textos, ha experimentado una larga historia de derrotas: la fracasada revolución de 1848, la derrota de la Comuna de París, el fracaso de la revolución en la Europa occidental luego de la Primera Guerra Mundial o la desarticulación del movimiento consejista, las dinámicas autoritarias dentro de la misma izquierda y finalmente el nacionalsocialismo con todos sus crímenes –entre los que no habría que dejar de contar la persecución al marxismo como estadio más elevado de la Ilustración y a los intelectuales que lo defendían: “El marxismo debe morir para que Alemania pueda vivir”<sup>7</sup>). En el sentido de una dialéctica negativa, esta barbarie no era lo otro de la civilización, sino que se basó en la moderna organización estatal, en la democracia, en las universidades, en las ciencias avanzadas y en el desarrollo tecnológico, en las más novedosas prácticas mediáticas y en un amplio sistema de transporte<sup>8</sup>. La tradición marxista debe hacer de estas derrotas una ocasión para reflexionar sobre sus propias insuficiencias. La teoría marxiana solo puede obtener nueva significación y dar continuidad al marxismo, si toma en serio la propia teoría y su praxis, así como la reivindicación de un concepto transformado de razón. En la teoría crítica “el marxismo [debería] –sin ser suavizado– reflexionar críticamente sobre sí mismo”<sup>9</sup>.

## 1 DIALÉCTICA NEGATIVA – NUEVA VERSIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA

Por tanto, para Adorno, la teoría crítica y el marxismo poseen un vínculo interno, ya que aquella constituye la prolongación autorreflexiva de éste; esto también significa, a la inversa, que la teoría marxista debe pasar por esa reflexión, por ese estadio de la teoría crítica, si quiere conservar y renovar su contenido emancipador. Es así que no sólo la correcta y objetiva valoración de la situación concreta en la sociedad burguesa decide sobre la pertinencia y el potencial de la teoría, sino que es constitutivo de la misma teoría definir la constelación histórica a partir de su relación con la praxis, es decir a partir de lo específico de su propia práctica

<sup>6</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., págs. 146ss. [ed. esp. pág. 140].

<sup>7</sup> Cf. Discurso de Hitler el 10 de febrero de 1933, [youtube.com/watch?v=FDbmB\\_QKPo4](https://www.youtube.com/watch?v=FDbmB_QKPo4).

<sup>8</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 359 [ed. esp., pág. 353].

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Spezifikation der kritischen Theorie”, op. cit., pág. 292.

teórica. La misma forma de la teoría, su específica praxis social, sus conceptos, objetos y formas de argumentación, así como como el concepto de praxis elaborado por ella, pueden tener consecuencias autoritarias o ser el motivo de que esa teoría no alcance a los individuos para contribuir a aquella fuerza movilizadora y a aquel discernimiento que conducen a una praxis transformadora en sentido enfático. Para Adorno la ciencia no es la forma adecuada. En cuanto que es una de las fuerzas productivas, esta entrelazada con las relaciones de producción y sometida a aquella cosificación “contra la cual se dirige la teoría crítica. Ella no puede ser el parámetro de la teoría crítica y ésta no puede ser ciencia en el sentido postulado por Marx y Engels”<sup>10</sup>. Las ciencias, en tanto disciplinas científicas especializadas insertas en la división social del trabajo, no son el lugar para una nueva versión autorreflexiva de la teoría marxista ni para la elaboración de un concepto transformado de razón que sea consciente de que todo esfuerzo de emancipación está sujeto a la dialéctica de la Ilustración y puede dar un vuelco en barbarie.

Esto constituye el marco de la autocomprensión de la *Dialéctica Negativa*, que debe ser considerada como una de las más grandes innovaciones de la teoría marxista. Adorno no declaró tal cosa de manera llamativa, pero las intenciones y los argumentos se pueden reconocer y seguir nítidamente en los textos formulados por los representantes de la Teoría Crítica desde los años 1930. El hecho de que algunas nuevas lecturas de Adorno en gran medida no hayan considerado esta relación induce al error desde un punto de vista sistemático<sup>11</sup>; a la inversa sucede lo mismo, es decir, no se reconoce adecuadamente el significado de las reflexiones de Adorno para una comprensión marxista de la dialéctica<sup>12</sup>. Adorno da continuidad con su libro a reflexiones que había formulado por primera vez en *Dialéctica de la Ilustración*. En esa obra escrita junto con Max Horkheimer se intentaba captar conceptualmente la conmoción sufrida por la derrota, que fue leída por los representantes de la teoría crítica no sólo en un sentido histórico-político, sino también en un sentido que afectaba a la misma teoría. En los grandes textos programáticos de la teoría crítica, elaborados fundamentalmente por Max Horkheimer en los años 1930

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cf. Martin SEEL, “Negative Dialektik”, en A. Honneth (ed.), *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, págs. 56-60. Alex HONNETH y Christoph MENKE (eds.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006 y Marc Nicolas SOMMER, *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

<sup>12</sup> Cf. Wolfgang Fritz HAUG, “Dialektik”, en Id. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), vol. 2. Hamburg: Argument, 1995, págs. 657-693.

como continuación y actualización de la teoría marxista, siempre estuvo presente el convencimiento de que Marx había partido del potencial emancipador de la burguesía, sobre todo del concepto de razón. En la teoría de Marx este concepto adquiere una forma crítica adecuada al estado de desarrollo de la sociedad burguesa: si en el idealismo se trataba de embellecer y espiritualizar la realidad, el giro materialista significaba, por el contrario, comprender, modelar y planificar racionalmente las relaciones sociales en su totalidad. De esa forma debía superarse la contradicción característica de la sociedad burguesa entre particularidad y universalidad. El liberalismo espera que la universalidad y el mayor bienestar para todos resulten de la pluralidad de individuos que persiguen su beneficio.

Pero esto no ocurre. Lo que sucede, tal como afirmó Marx, es que la sociedad capitalista es racional en lo particular, esto es, allí donde se controlan, planifican y dirigen escrupulosamente los procesos empresariales según el punto de vista de la maximización del beneficio individual. En el plano general domina lo irracional: externalización de los efectos, competencia, desempleo, guerras o crisis, destrucción de las perspectivas individuales de vida y de la riqueza social. Se emplean constantemente infinidad de esfuerzos para superar e integrar esas irracionalidades y forzar la siempre fracasada unidad de la sociedad<sup>13</sup>. Frente a esto, la teoría crítica de la sociedad persigue la intención de ampliar el concepto de razón a la sociedad en su conjunto a partir de la racionalidad particular de los actores que persiguen su beneficio propio o de las ciencias particulares. Pero esto sólo sería posible si la vida compartida de los hombres fuera planeada por ellos mismos de forma racional, entendiendo racional no sólo como una capacidad cognitiva, sino en un sentido práctico y objetivo como relación entre los hombres y el mundo.

## 2 ILUSTRACIÓN Y RAZÓN

Que la razón deba convertirse en algo material y real no es ningún deseo abstracto, puesto que ya lo es siempre en cierta medida. En la realidad está contenido el momento de la razón y de la planificación dado que el trabajo de los individuos con el que se apropian la naturaleza se basa en el conocimiento y está organizado con-

---

<sup>13</sup> Cf. Alex DEMIROVIĆ, “Ordnung und Integration. Adornos Kritik am Gravitationsgesetz des Ganzen”, U. Bröckling et al. (ed.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*. Weilerswist: Velbrück, 2015, 169-188.

ceptualmente. El resultado del trabajo ya está dado conceptualmente<sup>14</sup>. Surge así una continuidad entre lo conceptual, lo perceptivo, los sentimientos, el trabajo y, nuevamente, la experiencia sensorial y el conocimiento de la realidad. Lo que los hombres perciben es creado por ellos mismos mediante el trabajo transformador en la naturaleza y en la sociedad.

“Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano perceptivo [...]. En las etapas más elevadas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente, no sólo la parte subjetiva de la percepción, sino también y en mayor medida, el objeto [...]. Este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente.”<sup>15</sup>

Según esta interpretación de Horkheimer, realizada desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, entre la razón y el mundo objetivo hay una mediación interna. El mundo objetivo no puede ser visto bajo la “forma del objeto”<sup>16</sup>, sino como constituido por los hombres y habitado por la razón. Es la filosofía de la praxis la que apunta al despliegue de esa racionalidad ya disponible en el mundo concreto. La razón continúa impregnando ese mundo en un proceso ulterior y lo organiza según sus principios, de modo que objeto y sujeto se atraviesan mutuamente y forman ambos una unidad, en la que el sujeto, es decir, la humanidad racional, determina al objeto según su concepto y su praxis.

Es el mundo tal cual lo que hace real a la razón. Esto constituye la base de la autoconservación de los hombres. Pero esa autoconservación está determinada por la dominación y atraviesa también a la razón misma. La teoría y la racionalidad se convierten así en parte de la división del trabajo social. Son aisladas del trabajo corporal y adquieren forma autónoma especialmente en las ciencias. La teoría es reducida a las formas y profesiones de las disciplinas científicas surgidas de la división del trabajo capitalista. De esa manera se ignora el proceso social global<sup>17</sup>. Pero el

<sup>14</sup> Karl MARX, *Das Kapital I* [1873], en *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 23, Berlin: Dietz, 1969, pág. 193 [edición en español, *El Capital. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, pág. 280].

<sup>15</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie” [1937], en Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt/M: Fischer, 1988, págs. 174s [edición en español, *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, págs. 234s].

<sup>16</sup> Karl MARX, “Thesen über Feuerbach”, op. cit., pág. 5.

<sup>17</sup> Cf. Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., pág. 171, [ed. esp. pág. 229].

mundo no está constituido por facticidades aisladas que esperan pasivamente ser clasificadas, distribuidas por disciplinas y subsumidas bajo categorías determinadas. Con todo, el desconocimiento de la mediación interna y de la interconexión del mundo objetivo, así como su desintegración para disponer de él, se corresponden con la autocomprensión explotadora de la dominación. Ahora bien, si el mundo en esta forma actual ya es racional, entonces la razón deja de ser un parámetro crítico y se vuelve afirmativa. A los ojos de los representantes de la Teoría Crítica este temor se vio confirmado a escala histórica mundial cuando el dominio sobre los hombres y sobre la naturaleza no se redujo en modo alguno con los intentos de planificación llevados a cabo en la Unión Soviética. También el nacionalsocialismo hizo suya la planificación generalizada: “No dominan los planificadores (ese fue el error de toda utopía), sino que planifican los dominadores”<sup>18</sup>, tal como formuló de forma certera Hans Freyer en nombre de la revolución nacionalsocialista [*völkisch*]<sup>19</sup>. La planificación por sí misma no representa de ninguna manera una alternativa a la dominación, puesto que puede ser instrumentalizada por ella. Pero esto afecta también al mismo concepto de razón. Pues cuando la razón organiza ampliamente la realidad, así como los sentidos humanos y su inteligencia, pero esto no conduce a la emancipación, sino a un entramado de dominación cada vez más compacto, entonces se ven afectadas de modo esencial las reflexiones de filosofía de la praxis llevadas a cabo por Horkheimer. La razón ya no puede seguir siendo un criterio de emancipación o, peor todavía, los esfuerzos emancipadores y los conceptos que los orientan y se vinculan a ellos están sometidos a la dialéctica de la Ilustración. O, dicho de otro modo, si se toman seriamente los conceptos de filosofía de la praxis de una construcción racional del mundo, entonces todo parece apuntar a que las relaciones sociales se transforman en una totalidad en la que los hombres, si bien realizan su razón, esto no les conduce precisamente a la emancipación, sino a al nivel más alto de esclavitud. Según esta crítica, la funesta dialéctica entre mito e Ilustración se reproduce continuamente y a escala más alta.

La pregunta que se plantea entonces es si la Ilustración y la razón están inevitablemente subyugadas a lo “siempre-igual” de esos vuelcos de Ilustración en contra-ilustración o si pueden ser concebidas de manera más radical y liberarse a sí mismas de este círculo fatal. Por esto, Adorno y Horkheimer emprenden una crítica

<sup>18</sup> Hans FREYER, “Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik” [1933], en *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*. Weinheim: VCH Verl.-Ges, 1987, pág. 31.

<sup>19</sup> Cf. la reseña de Herbert MARCUSE en *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 1933, pág. 272ss.



ca fundamental y una autocrítica de la razón. Quieren mostrar que hasta ahora la Ilustración ha fracasado y por qué lo ha hecho. Con la razón está vinculada la pretensión de construir el mundo desde la perspectiva del sujeto, de penetrarlo completamente y de interconectar de tal modo todos los aspectos, que se integren en una totalidad. Nada debe ser de otra manera, todo debe someterse al sujeto constitutivo, a su conciencia y voluntad, a su razón. Todo aquello que no se someta a la intervención ordenadora y planificadora, al comando sobre el trabajo y la naturaleza, debe ser eliminado. De ese modo, sujeto y objeto forman una unidad forzosa en la que el sujeto reivindica ser la parte determinante. Bajo las condiciones que establece la dominación se produce una tautología entre la razón de los hombres y el mundo. Este es el motivo de que Adorno y Horkheimer digan que la Ilustración es totalitaria<sup>20</sup>.

La razón estructurada en el marco de la actual división del trabajo según el principio de dominación no es capaz de vislumbrar su propia dinámica totalitaria y, por ende, permanece prisionera de la naturaleza. No se sustrae a las coacciones de la apropiación de la naturaleza organizada por la dominación. Esto implica una ruptura de las conexiones: por un lado, el sujeto que cree ser idéntico consigo mismo e impone categorías al mundo objetivo -naturaleza y sociedad- y, por otro lado, el mundo objetivo concebido como exterior a la relación con los hombres. Para sobrevivir parece necesario que los hombres se sometan a las coacciones de la naturaleza y la incorporen a la sociedad a través de la adaptación, bajo el supuesto de que, a la vista de la escasez, solo cuando sobrevive la totalidad se puede asegurar la supervivencia de los individuos en el proceso de apropiación de la naturaleza, y que, en caso de duda, deben sacrificarse los individuos, y que, por esa razón, los fuertes tienen primacía sobre los débiles, que hay quienes poseen la visión de conjunto y el saber general que les faculta para tener el mando sobre los otros, para dirigirlos y subordinarlos. Así es como se afirma la historia natural sobre la libertad humana en la Ilustración y a través de ella, en universales tales como los dioses o dios, el mercado, la nación, la raza o el Estado, que poseen primacía frente a los individuos y se imponen a ellos, en la aceptación de la división social del trabajo y el comando sobre el trabajo, en la construcción de una identidad personal, rígida y masculina enfrentada al mundo con el fin de dominarlo.

---

<sup>20</sup> Cf. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Frankfurt/M: Fischer, 1987, pág. 28 [edición en español: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid: Trotta, pág. 65].

La Ilustración se realiza históricamente a través de sus contradicciones. No hay historia antes de la Ilustración, los primeros mitos eran también parte de la Ilustración al otorgar inteligibilidad a la naturaleza y superar el miedo y la necesidad de los hombres, al posibilitar la cooperación y asegurar la supervivencia, y finalmente al permitir consumir una nueva libertad. Sin embargo, según su propia dinámica la Ilustración recae continuamente en el mito, así es como también la ciencia se convierte en violencia coactiva perdiendo su significado esclarecedor y emancipatorio. Para dominar la naturaleza se forjan instancias universales prepotentes que confieren a unos pocos individuos el derecho y el poder de organizar la vida social de los hombres en nombre de esa universalidad. De ese modo, el dominio de la universalidad aparece como algo necesario para asegurar la supervivencia de cada uno. Adorno y Horkheimer identifican la causa de ese proceso circular en el que se renueva lo “siempre-igual” de la dominación en una carencia de autorreflexión de la Ilustración. Esta es incapaz de pensarse en la fatalidad de sus transformaciones. Concentrada en captar conceptualmente las leyes del mundo ‘ahí fuera’ y de tomar cada estadio de la Ilustración por el último, no percibe en qué medida ella misma es parte de la fatalidad mítica, ni tampoco que el mito se convierte en Ilustración. Esta transformación fatal se produce porque la razón funciona dentro de la lógica de la división social del trabajo –un momento particular que se malinterpreta como universalidad– y no surge a partir de su autorreflexión ni se entiende a sí misma como parte de la naturaleza ni como momento en la relación entre la sociedad y la naturaleza, sino que, por el contrario, presupone que el pensamiento puede descansar sobre sí mismo y definir el mundo material a partir de sí mismo.

“Cuando el pensar sigue inconscientemente la ley de su movimiento, se vuelve contra su sentido, lo pensado por el pensamiento, lo que pone freno a la fuga de las intenciones subjetivas. La imposición de su autarquía condena al pensar al vacío; al final éste se convierte, subjetivamente, en estupidez y primitivismo. La regresión de la conciencia es producto de su falta de autorreflexión.”<sup>21</sup>

### 3 DIALÉCTICA SEGÚN ADORNO

La crítica del pensamiento en su figura histórica hasta el día de hoy no apunta en modo alguno solo a un acto de conciencia, sino a una objetividad: una praxis intelectual que pasa por ser la razón, pero que solo es un momento del entramado de

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 152 [ed. esp., pág. 145].

dominación. Un entramado de dominación que consiste en el orden de las cosas, el orden de las palabras y el orden de la vida en común. Todo forma un entramado en el que el mundo puede ser reconocido como idéntico consigo mismo a partir de continuidades y universalidades que se consideran por principio inmutables: el Estado, la familia, el derecho, el mercado, el dinero, la guerra, la adaptación. Ellos constituyen un todo, una totalidad, en la que cada momento se integra como momento necesario, cuya libertad y sentido pleno se obtienen de convertirse en un factor mediador en la reproducción de esa totalidad. Este pensamiento, sus conceptos, el trabajo social y las prácticas colectivas vinculadas a él, crean el entramado de dominación en el que, en nombre de la supervivencia de todos, los dominadores hacen valer los principios que conservan ese mismo entramado de dominación. Ese pensamiento dominante se caracteriza, desde la temprana Ilustración, por del concepto de equivalencia: se prescinde de la particularidad para igualar las cosas singulares con los conceptos y así poder apropiárselas y controlarlas. La Ilustración sería el miedo mítico radicalizado, para el cual no debe existir nada desconocido, no debe haber nada afuera<sup>22</sup>. La sociedad burguesa representa para Adorno el completo desarrollo de ese entramado de dominación en una totalidad cada vez más cerrada. Pues lo decisivo ahora es el intercambio de trabajo vivo por salario:

“El mundo integrado a través de la ‘producción’ y del trabajo social conforme a la relación de intercambio depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y realiza de hecho la primacía del todo sobre las partes; la desesperada impotencia de todo individuo sirve hoy para verificar la desaforada noción hegeliana de sistema.”<sup>23</sup>

La relación universal de intercambio no es una necesidad objetiva anónima y fetichizada, sino que está supeditada al poder de disposición de los que tienen el mando sobre la producción social<sup>24</sup>. Es esta dominación la que produce la relación de clases, por esto Adorno tiene razón aun cuando malinterprete a Marx: “Por supuesto, esto es una opinión completamente herética frente a la teoría marxiana, ya que Marx había creído, a la inversa, poder deducir la dominación directamente

<sup>22</sup> Cf. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pág. 38 [ed. esp., pág. 76].

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* [1963], en *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971, pág. 274 [edición en español: *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974, págs. 46-47].

<sup>24</sup> *Ibid.*

de la relación de intercambio”<sup>25</sup>. Con la sociedad burguesa, la historia alcanza una especie de punto culminante inscrito en ella de manera teleológica. Por esto puede considerarse a Hegel como el pensador afirmativo precisamente de esa totalidad. La sociedad burguesa configura la naturaleza y las relaciones entre los hombres de forma cada vez más amplia e intensiva conforme a sus propias concepciones, para finalmente volverse cada vez más totalitaria hasta alcanzar cotas infinitesimales. Incluso las resistencias y contradicciones que aparecen en ese entramado son utilizadas para perfeccionar y volver cada vez más opresora la dominación. Pero Adorno también es consciente del hecho de que la totalidad de la sociedad burguesa no satisface su concepto, quizás nunca lo va a satisfacer, y que produce continuamente disparidades no sincronizadas, esto es, prácticas y modos de pensamiento que no siempre se someten a esa totalidad y que pueden ser en algunos casos pequeños nichos de libertad. Sin embargo, con esa distopía estilizada de una totalidad clausurada teleológicamente, lo que le importa a Adorno es otra cosa, esto es, impulsar un pensamiento que se apropie del poder de esa totalidad para hacerla estallar desde dentro y posibilitar de esa manera unas relaciones completamente distintas. Y donde reconoce un pensamiento de este tipo es en la dialéctica. Para Hegel la dialéctica es el espíritu de contradicción organizado. Un pensamiento astuto que se introduce furtivamente en los dominios enemigos y espera la victoria “sobre la violencia brutal del mundo, a la que desentraña sin ilusión, la victoria de volver esa violencia brutal contra sí misma hasta que se transforme en su otro”<sup>26</sup>.

Bien sabe Adorno que la dialéctica también puede ser afirmativa. Esto vale para esa izquierda que ha esperado lo positivo como resultado de la negación de la negación y no de un radical rechazo de lo negativo mismo. Si bien la dialéctica sería

“el asilo de todo pensamiento de los oprimidos, incluso de lo nunca pensado por ellos. Sin embargo, en cuanto medio de tener la razón, también fue desde el principio un medio de dominación, técnica formal de la apología indiferente al contenido y al servicio de los que podían pagar: la posibilidad elevada a principio de dar la vuelta a la tortilla en todo momento y con éxito. Por eso su verdad

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* [1964], en *Nachgelassene Schriften*, Vol. IV.12. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2008, pág. 97.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Elementos filosóficos*, op. cit., pág. 287.

o falsedad no está en el método en sí, sino en su intención dentro del proceso histórico.”<sup>27</sup>

Louis Althusser critica la dialéctica hegeliana por su carácter teleológico y porque fuerza la diversidad en el marco de una homogeneidad temporal. También Michel Foucault criticó a quienes veían en la dialéctica un método filosófico para la comprensión de las luchas históricas:

“En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o en una presunta lógica de la contradicción; los integra en el doble proceso de totalización y de racionalización a la vez definitiva, fundamental y, en todo caso, irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en el que todas las particularidades tendrán por fin el lugar que se les asigne.”<sup>28</sup>

Adorno desea aprovechar dialécticamente aun la dialéctica criticada de esa manera. La dominación ha producido efectos en la totalización unificadora a lo largo de milenios; y todas estas prácticas de dominación se volvieron más densas en la sociedad burguesa hasta formar, para decirlo con las palabras de Althusser, la “unidad de una ruptura”<sup>29</sup> o la posibilidad de superar algo más que sólo la más nueva forma de dominación: el trabajo asalariado. De ese modo, Adorno habría anticipado las críticas de Althusser y de Foucault porque, sin volverse apologético, intenta elaborar una concepción de la dialéctica que toma en cuenta tales acusaciones sin abogar por totalización alguna ni por ningún tipo de teoría sistemática. El resultado de este intento es la idea de una dialéctica negativa.

La dialéctica es para Adorno un pensamiento autorreflexivo que no se detiene, que no se da por satisfecho con categorías clasificatorias, que no acepta la separación de sujeto y objeto, sino que se entrega a la dinámica de los conceptos, que por sí mismos desean ir más allá de sí mismos y alcanzar lo pensado. De esa manera los conceptos, lo pensado, es determinado nuevamente por el objeto –en el modo en el que nos apropiamos conceptualmente de los objetos. El pensamiento no es “valorativamente neutral”, no es el resultado de una decisión del sujeto cognoscente exterior al objeto que vale como hipótesis; tampoco el conocimiento se vuelve

<sup>27</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia* [1951], en *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980, pág. 280 [edición en español *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 1987, pág. 247].

<sup>28</sup> Michel FOUCAULT, *In Verteidigung der Gesellschaft* [1976], Frankfurt/M: Suhrkamp, 1999, pág. 71 [edición en español: *Defender la Sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2000, págs. 62-63].

<sup>29</sup> Cf. Louis ALTHUSSER, *Für Marx* [1965], Frankfurt/M: Suhrkamp, 2011, pág. 119.

fecundo a partir de la eliminación del sujeto, “sino más bien en virtud de su supremo empeño, a través de todas sus inervaciones y experiencias”<sup>30</sup>. Por eso, Adorno rechazaría también aquella teoría del conocimiento espontánea, liberal y visual, según la cual es la perspectiva, el cristal con el que se mira, lo decisivo en cómo aparece el objeto y es conocido en cada caso. En una teoría del conocimiento de ese tipo el sujeto permanece siempre a distancia y pluralista, parece que una vez se puede ver de una manera y otras de otra, pero el conflicto de los puntos de vista no vuelve a ser dirimido como un conflicto objetivo, esto es, como un conflicto inherente a la cosa.

“Desde cierto punto de vista, la lógica dialéctica es más positivista que el positivismo que la desprecia: respeta, en cuanto pensamiento, lo que se ha de pensar, el objeto, incluso allí donde éste no se somete a las reglas del pensamiento. Su análisis afecta a las reglas del pensamiento. El pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin sacrificarse. Si una definición de la dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta”<sup>31</sup>

A las experiencias pertenecen los movimientos contradictorios del concepto en los que los individuos piensan y sienten la realidad y a sí mismos: la libertad puede ser la del poderoso, que en su superioridad llena de fuerza desafiante se impone implacablemente y no quiere dejarse sujetar – libertad puede ser la protección contra tal arbitrariedad mediante las garantías jurídicas – libertad puede, finalmente, convertirse en la organización en común de las condiciones en las cuales se amplía cada vez más el margen de acción creativa de los individuos. Igualdad es igualdad según un criterio y, por tanto, establece desigualdad – por lo que lo desigual se convierte en punto de partida de acciones diferenciadas que buscan generar la igualdad – sin embargo, esa igualdad amenaza nuevamente con oprimir diferencias. Pero la dialéctica se encuentra también en otros planos completamente diferentes. Por ejemplo, se suele hablar de la crisis económica como de un inesperado “cisne negro”, del mismo modo que todas las crisis en el modo de producción capitalista parecen sobrevenir desde afuera y no como un momento del proceso de reproducción, que da un vuelco en su contrario, en una perturbación. La dialéctica es entonces para Adorno algo más que sólo la interacción de dos entidades que existen por sí mismas. Sujeto y objeto se atraviesan mutuamente, forman una uni-

<sup>30</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 256 [ed. esp., pág. 22].

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 144 [ed. esp., pág. 138].

dad y simultáneamente no son reductibles a ella; tal irreductibilidad debe ser incorporada a la teoría<sup>32</sup>. Con esto se transforma también la concepción de la sociedad, ya que ciertas cuestiones como el racismo, el antisemitismo, las crisis o el cambio climático, la violencia sexual, aparecen ahora como constitutivas en la comprensión de la sociedad y no como agregados posteriores. Sin embargo, sigue existiendo una contradicción inherente a la sociedad burguesa, a la que no le resulta posible pensarse como sociedad esencialmente racista, antisemita, sexista o violenta. Cuando se dan tales formas de pensar, tales actitudes o prácticas, se las interpreta como desviaciones, descuidos, malentendidos, accidentes e irracionalidades de personas individuales. La sociedad es sistema y no-sistema. Mediante múltiples medidas sociales, administrativas o policiales, se organiza la integración de tal forma que ya no se dan esas incidencias, al menos no en la superficie de la vida cotidiana, no en una concentración relevante, no para la autopercepción oficial de la sociedad, tal y como es escenificada por la política y los medios, lo que de nuevo genera miedo, sentimientos de amenaza y resentimiento. De esta forma, la sociedad retorna a la actividad diaria, a la normalidad, se trasmite a sí misma la autoimagen de ser la *única* sociedad. Esto hasta que se desata una huelga, hasta que un hogar de refugiados es incendiado, hasta que tiene lugar un atentado, hasta que se ven hombres esperando a la mesa para recibir un almuerzo o aparecen manifestantes ante un depósito de almacenamiento nuclear. Allí se ve que la sociedad es una y al mismo tiempo no lo es. Desea ser idéntica consigo misma pero que no lo consigue. Esta identidad que no puede volverse ni ser idéntica consigo misma es el objeto de la dialéctica: “La sociedad burguesa es una totalidad antagonista, que se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos y no es capaz de resolverlos.”<sup>33</sup>

#### 4 NO-IDENTIDAD COMO CATEGORÍA DE MEDIACIÓN

El rechazo del pensamiento identificador, esto es, de la determinación conceptual de los objetos o las relaciones sociales, forma parte de las obviedades en el conocimiento de la teoría de Adorno. En su carácter universal los conceptos se presentan como una violencia simbólica que parece cometer injusticia a lo significado por ellos y merma su singularidad. La crítica de Adorno se dirige en efecto contra esa violencia dispositiva, que somete a rígidas categorías la multiplicidad y lo singular.

<sup>32</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente*, op. cit., pág. 125.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, pág. 274 [ed. esp., pág. 47].

Sus reflexiones filosóficas están al servicio de la crítica del sujeto constitutivo, que pretende hacer creer de sí mismo que su yo pensante puede acompañar a todas sus representaciones. El esfuerzo conceptual de Adorno intenta abrir un camino desde la inmanencia de los conceptos hacia fuera. Adorno no quiere establecer un materialismo cosmovisional, sino pensar lo mediado por los conceptos, por la actividad humana<sup>34</sup>, en el mismo sentido que la primera tesis sobre Feuerbach en la que Marx certifica al idealismo ser superior al materialismo en el hecho de incorporar el lado subjetivo y la actividad humana. Adorno critica todos los aspectos del modelo de conocimiento dominante: el aislamiento del sujeto y el objeto y su contraposición, la actitud de comando y la rigidez identitaria del sujeto, la suposición de que el orden clasificatorio y la subsunción del individuo bajo supracategorías generales ya son conocimiento; la reducción del objeto a cosas puramente pasivas e individuales que se someten y parecen estar fuera de toda relación. Pero Adorno no se refugia en la intuición, el sufrimiento o el arte, como muchas veces se afirma, sino que hace continuamente hincapié en que lo existente sólo está disponible a través de la teoría y de los conceptos y en que no podemos acceder a lo individual ni a la multiplicidad de forma inmediata. No existe otro camino que el desentrañamiento conceptual y teórico de la realidad.

La ilusión de que existen otras posibilidades,

“en cuanto regresión mimética, recaería del mismo modo en mitología, en la borrosidad de lo difuso, así como, en el polo opuesto, el pensamiento único, la imitación de la naturaleza ciega mediante su opresión, desemboca en dominación mítica. La autorreflexión de la Ilustración no es su revocación.”<sup>35</sup>

Adorno puede argumentar por ello a favor de que es necesaria la identificación. Sin ella no se puede pensar, no puede haber ninguna aproximación a lo singular y no idéntico.

“En secreto, la no-identidad es el *telos* de la identificación, lo que en ella se ha de salvar; el defecto del pensamiento tradicional consiste en tomar la identidad por su objetivo [...]. El conocimiento de lo no-idéntico es dialéctico también en que precisamente él identifica más y de manera diferente al pensamiento de la identidad. Él quiere decir lo que algo es, mientras que el pensamiento de la

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 197.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 160 [ed. esp., pág. 153].



identidad dice bajo qué cae, de qué es ejemplar o representante, aquello que, por tanto, no es él mismo”<sup>36</sup>.

Se debe salir de la relación especular sujeto-objeto, concepto-cosa y desarmar la tautología que resulta de pensar que los hombres crean y transforman el mundo que les circunda, que, en cierto modo, se encuentra siempre ya conceptualizado por ellos, de modo que no pueden pensar lo otro, lo no subsumible, el cambio, sin identificarlo continuamente bajo la categoría de lo idéntico. Experimentar lo no idéntico es, en cierto modo, sencillo, ya que sólo es cuestión de entregarse a la experiencia del movimiento del concepto y del objeto, es decir, a aquella pasividad no determinada del pensamiento que Adorno considera característica de la dialéctica, la experiencia de “la resistencia de lo otro contra la identidad”<sup>37</sup>. No se trata entonces de la identidad en la no-identidad, sino de la no-identidad en la identidad<sup>38</sup>, es decir, de liberar a los individuos y a las cosas del universo de la totalidad que se clausura como una relación especular. Pero esta no identidad no es algo dado positivamente, tampoco es algún resto, algo que sobra al borde del concepto como un recorte de la cosa. No es, por lo tanto, posible relacionarse con ella de modo positivo como si se tratase de un punto de vista y pasar por algo lo idéntico. No-identidad es ella misma una categoría de mediación:

“En cuanto conciencia de la no-identidad a través de la identidad, la dialéctica no es sólo un proceso progresivo, sino al mismo tiempo retrógrado [...]. Sólo en la síntesis consumada, en la unificación de los momentos contradictorios, se manifiesta la diferencia”<sup>39</sup>.

La multiplicidad no es directamente accesible ya que está integrada en un sistema coactivo de equivalencias que tiende a la totalidad. Cuando Adorno critica la tendencia a la penetración identitaria de la vida social y del pensamiento por el sistema, es decir, por la dominación, también critica aquella actitud de resignación de la teoría ante lo singular que supuestamente no puede ser pensado. La impenetrabilidad conceptual y la exaltación voraz de lo singular coinciden en el desprecio al objeto. La sociedad debe ser pensada como totalidad y, al mismo tiempo, las rupturas y fracasos de esa totalidad deben ser incluidas en el concepto. Esto sólo lo consigue la dialéctica: esa totalidad es una, pero no logra convertirse en dicha pretendida totalidad, ya que produce continuamente tendencias desintegradoras des-

<sup>36</sup> Ibid., pág. 152 [ed. esp., pág. 145].

<sup>37</sup> Ibid., pág. 163 [ed. esp., pág. 155].

<sup>38</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, pág. 157.

<sup>39</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 160 [ed. esp., pág. 152].

de su interior que deben ser contenidas mediante amplias medidas de integración. Esta totalidad se considera a sí misma un sistema autosuficiente, sin embargo, tiene como presupuesto el dominio y la apropiación de la naturaleza marcada por ese dominio. Este reclama una inmanencia absoluta y, sin embargo, puede ser pensado desde fuera debido a que está constituido por un sujeto que no logra afirmarse definitivamente a causa de la resistencia de las cosas y de los hombres.

Esto responde a la pregunta formulada por los críticos de la dialéctica de si es posible hablar de contradicciones dada la multiplicidad existente. ¿Por qué en suma habría que pensar dialécticamente? La dialéctica sólo es posible si se producen contradicciones, pero estas no se pueden encontrar ni solo en los objetos ni solo en el pensamiento. Someter esa diversidad de lo que simplemente es diferente a la forma lógica de la contradicción aparece como una reducción. Adorno está de acuerdo en cierta medida con tal objeción contra la dialéctica. La contradicción no posee el carácter de esencia<sup>40</sup>. Para esta dialéctica del no solo sino también tiene un índice histórico: sólo bajo determinadas condiciones históricas es inevitable pensar la realidad dialécticamente según el concepto de contradicción; la contradicción sería “un índice de la no-verdad de la identidad, de la subsunción de lo pensado en el concepto”<sup>41</sup>. Pero Adorno, al parecer, afronta el problema al mismo tiempo de modo ahistórico cuando afirma que “la apariencia de identidad es, sin embargo, inherente al pensar mismo según su pura forma. Pensar significa identificar. El orden conceptual se coloca satisfecho delante de lo que el pensamiento quiere captar”<sup>42</sup>. Para los conceptos de la lógica la totalidad aparece como libre de contradicciones. Correspondientemente, toda diferencia cualitativa recibe el sello de la contradicción: “La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; el primado del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo en relación al pensamiento de la unidad.”<sup>43</sup> Si esto es así, entonces la forma de la contradicción es inevitable. Sin embargo, Adorno sigue sosteniendo el carácter histórico de la dialéctica, que permitirá ser superada.

“La dialéctica despliega la diferencia de lo particular con respecto a lo universal que viene dictada por lo universal. Mientras que esa diferencia, la cesura entre sujeto y objeto que penetra en la conciencia, resulta ineludible para sujeto y surca todo lo que piensa, incluso a cerca de lo objetivo, ella tendría su final en

<sup>40</sup> Ibid., pág. 17 [ed esp., pág. 18].

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

la reconciliación. Esta liberaría lo no-idéntico, lo desembarazaría incluso de la coacción espiritualizada, abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso, sobre la que la dialéctica ya no tendría poder alguno [...]. La dialéctica sirve a la reconciliación. Desmonta el carácter de coacción lógica al que obedece.”<sup>44</sup>

Con esta reflexión Adorno retoma de una forma crítico-negativa motivos de su *Dialéctica de la Ilustración*. Los conceptos deben entregarse reflexivamente a la experiencia que hacen consigo mismos, es decir, a la experiencia de que mito e ilustración se convierten uno en el otro –y habría que pensar justamente este movimiento contradictorio de tal modo que se supere a sí mismo. La experiencia de lo que se resiste, de lo contradictorio, significa que el dominio aún existe, sin embargo, no debe llegarse a una totalidad libre de contradicciones. La expresión “dialéctica negativa” no debería ser filosóficamente enigmática, sino que debería ser tomada literalmente. La dialéctica no puede ser entendida afirmativamente. “La dialéctica es la autoconciencia del universo de ofuscación objetivo, al que ella todavía no ha escapado. Escapar de él desde dentro es objetivamente su meta [...]. Sin la tesis de la identidad la dialéctica no es todo; pero entonces tampoco sería un pecado capital abandonarla en un paso dialéctico”<sup>45</sup>. De forma trivial se puede decir que Adorno no es un marxista hegeliano, sino un decidido crítico de Hegel. Su pretensión apunta a superar dialécticamente incluso la dialéctica, es decir, a superar todas las condiciones que llevan a la totalidad, a las contradicciones y a la dialéctica misma; pero no al interior del pensamiento mediante ésta o aquella corrección lógica que pondría a la razón en su lugar, o bien a través de un análisis crítico del sentido del lenguaje que sugiere la idea de que las contradicciones no existirían de hecho objetivamente en los movimientos del pensamiento. La dialéctica tiene la tarea de reconocer los movimientos contradictorios del concepto mismo para, de ese modo, forzar un vuelco que lleve a la reconciliación y haga innecesaria la dialéctica. “La utopía se encontraría más allá de la identidad y la contradicción, sería un convivir de lo diferente”<sup>46</sup>.

Para la teoría marxista las reflexiones de Adorno son cruciales. Al menos desde *Historia y Conciencia de Clases* de Georg Lukács existía la consideración de que la clase burguesa, en virtud de su distancia respecto al trabajo de apropiación de la naturaleza no reúne las condiciones necesarias para el conocimiento de la totali-

---

<sup>44</sup> Ibid., pág. 18 [ed. esp., pág. 19].

<sup>45</sup> Ibid., pág. 398 [ed. esp., pág. 371].

<sup>46</sup> Ibid., pág. 153 [ed. esp., pág. 146].

dad. No le es posible desentrañar la esfera del mercado y de la circulación y reconocer el secreto de la sociedad burguesa, esto es, que detrás de la fachada de sujetos de puede y deben ser considerados libres e iguales para poder vender su fuerza de trabajo como mercancía se esconde la apropiación del plusvalor. La clase trabajadora, en función de su ubicación en el proceso productivo, tiene la posibilidad de un conocimiento abarcador de la totalidad. Ella podía volverse consciente de su situación, apropiarse de la sociedad como un todo y desarrollarla como una totalidad lograda y organizada racionalmente. La *Dialéctica de la Ilustración* se distanció críticamente de una concepción semejante de la razón y la totalidad, que inicialmente todavía se defendía en los textos de Horkheimer. En esa obra ya no se busca la construcción de la totalidad, la autocomprensión de la teoría crítica es allí fundamentalmente antitotalitaria. Puesto que, como dijimos arriba, la teoría crítica es la autorreflexión del marxismo, que se reproduce en ella de modo ampliado, con ella también se inaugura una perspectiva completamente transformada de la teoría marxista. Ahora la totalidad se concibe de modo crítico y negativo: en este sentido la dialéctica es la autoconciencia, la lógica de esa totalidad, unida a ella internamente. Y es por esto que puede servir para superarla, porque la dialéctica se dirige también contra sí misma cuestionando continuamente el movimiento contradictorio entre conceptos y cosas y trabajando por su superación; pero no en el sentido de una superación positiva, sino en una crítica de la totalidad y de la dialéctica en la que la dialéctica misma abandona toda necesidad, sea ésta social o intelectual. La *Dialéctica Negativa* prepara esa superación de la dialéctica al mostrar enérgicamente cómo esta podría ser practicada críticamente. El carácter irresoluble de las contradicciones de la sociedad capitalista (que el dinero representa la universalidad de la que dispone el individuo privado a su antojo, que la igualdad formal da un vuelco en desigualdad, que la democracia está confrontada fundamentalmente con antinomias como la existente entre la idea de soberanía popular y de voto por mayoría o entre universalidad e intereses particulares) las muestran no como meros problemas lógicos, sino objetivamente como resultado de una sociedad determinada. Incluso los movimientos del pensamiento en su carácter contradictorio pertenecen a dicha objetividad. En este sentido, la dialéctica negativa representa la exigencia de permitir la experiencia de tales contradicciones y llevarlas hasta su extremo, para problematizar precisamente sobre esa base incluso la lógica de la contradicción, es decir, plantear la pregunta: ¿por qué surgen precisamente esas contradicciones? ¿Por qué no pueden ser disueltas? ¿Y qué formas de vida social permiten

no racionalizar y “suprimir” esas contradicciones en una teoría general, sino superarlas de modo que no vuelvan a plantearse en absoluto: negación de la negación, ¿que se mantiene negativa? Una humanidad reconciliada estará más allá de la dialéctica.

## 5 PENSAMIENTO EN CONSTELACIONES

Según esta idea y con la crítica de la totalidad y la dialéctica se transforma el estilo del pensamiento y la pretensión de la teoría. La teoría ya no busca la completud, ya no busca que nuevas generaciones de científicos y científicas asignen a cada estado de cosas y a cada clasificación un lugar preciso y determinado dentro de un edificio teórico cada vez más amplio, de modo que al final se encuentre un conocimiento general de la totalidad. Que esto no se haya conseguido no es el reconocimiento de un fracaso, sino la visión crítica de que también la teoría materialista ha secundado durante muchos años falsas representaciones de la teoría y de la praxis intelectual, es decir, representaciones burguesas e idealistas. La unidad de la sociedad no existe y tampoco vale la pena buscarla; y esto atañe también a la lógica de la teoría. Adorno no rechaza de ningún modo la posibilidad de la teoría, pero defiende la idea de que ésta debe adoptar la forma de una “teoría no sistemática”<sup>47</sup>. Pensar rigurosamente sin sistema significa para Adorno pensar en modelos: la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos<sup>48</sup>. Ella reúne conceptos en constelaciones. Los conceptos mismos representan relaciones sociales en las que los objetos son pensados y colocados en relaciones. Por ello existe el riesgo de que los conceptos amputen y deformen algo en esos objetos, porque los hacen inaccesibles a la praxis social e intelectual. Adorno argumenta que en una constelación de conceptos reunidos alrededor de una cosa surge una relación conceptual particular y completamente contingente, en la que los conceptos alcanzan pensando “lo que el pensamiento necesariamente eliminó de sí”<sup>49</sup>.

La experiencia del objeto conduce al pensamiento a constelaciones de conceptos y relaciones en las que se encuentra el objeto. De ese modo, lo pensado subjetivamente gana objetividad y el objeto pierde su carácter de evidencia como hecho puro.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente*, op. cit., pág. 49.

<sup>48</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 39.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 165 [ed. esp., pág. 157].

“Darse cuenta de la constelación en la que está la cosa significa tanto como descifrar la que ésta porta en sí en cuanto algo devenido. El *chorismos* entre exterior e interior está por su parte históricamente condicionado. A la historia en el objeto sólo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición histórica del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, que lo transforma. El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. En cuanto constelación, el pensamiento teórico rodea al concepto que quisiera abrir, esperando que se abra de golpe a la manera como lo hacen las cerraduras de las cajas fuertes bien guardadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números”<sup>50</sup>.

El pensar en constelaciones es para Adorno la forma progresista y emancipada de pensamiento que coloca de una forma a los conceptos en una configuración, que se produce una comprensión de las condiciones sociales que permite reconocer la necesidad histórica como azar y abre la posibilidad de que el cambio repentino se vuelva emancipación. La totalidad es una constelación de ese tipo; por lo tanto, la meta del pensamiento no es la producción de totalidades, sino la liberación de la multiplicidad sin medida.

En las últimas décadas y años, la dialéctica en tanto praxis intelectual ha sido blanco de diversas críticas. Uno de los motivos destacados consistía en querer tomar en cuenta las luchas concretas y las contingencias histórica. Pero esta renuncia a la dialéctica ha perjudicado en gran medida el análisis orientado emancipadoramente. Allí donde actúan los antagonismos se deja paso al nominalismo o al pluralismo, las contradicciones son transformadas en paradojas que, de ser examinadas en profundidad correctamente, podrían ser resueltas por medio de medidas individuales o, en todo caso, aceptadas como inevitables. De este modo, ciertas relaciones dialécticas se vuelven ininteligibles, como la existente entre la universalidad del modo de producción capitalista y sus formaciones históricas y regionales particulares, entre las diferentes formas del capital y los desplazamientos de las posiciones de dominancia en su circulación, entre la dinámica de cambio y reproducción y la perseverancia de las relaciones. Esto también vale para las relaciones contradictorias existentes entre las formas de dominio de la explotación de la naturaleza, del desposeimiento y la incapacitación intelectuales y culturales, del trabajo asalariado, del racismo o el sexismo y, así mismo, para la unidad contradicto-

<sup>50</sup> Ibid., pág. 165 [ed. esp., pág. 157-158].

ria de las relaciones de producción capitalistas y la democracia representativa. De este modo se recae frecuentemente en análisis economicistas o mecánicos que describen tendencias lineales (el “fin del capitalismo”) o separan artificialmente fenómenos y no pueden hacer comprensibles los lazos internos de los movimientos contradictorios.

Valdría la pena entonces apropiarse la significativa renovación de la dialéctica materialista realizada por Adorno, que en modo alguno forma parte hoy de la comprensión de la teórica crítica. Y esto a la luz de la confrontación crítica con la dialéctica, para continuar desarrollándola a la altura del tiempo presente. Pero hacerlo teniendo en cuenta su carácter provisional, esto es, que la necesidad de pensar dialécticamente debería ser entendida como remisión a la necesidad de una transformación radical. Solo se podría hablar de reconciliación cuando ya no se produzcan antagonismos en absoluto y la dialéctica se vuelva innecesaria.

*Traducción del alemán de Gustavo Matias Robles*

# *EL CAPITAL COMO MODELO PARA LA TEORÍA CRÍTICA*

*The Capital as Model for Critical Theory.*

EMMANUEL RENAULT\*

[emmanuel.renault@u-paris10.fr](mailto:emmanuel.renault@u-paris10.fr)

La idea de teoría crítica de la sociedad, formulada en la década de 1930 por Horkheimer y Marcuse, antes de ser reformulada de diferentes maneras por Adorno, Habermas y Honneth, continúa influyendo en el pensamiento crítico contemporáneo. La intención original de Horkheimer y Marcuse, por mencionar sólo las dos principales figuras filosóficas de la primera teoría crítica, fue actualizar los diagnósticos de Marx sobre el capitalismo de su época, al mismo tiempo que enriquecían el marco teórico marxista incorporando aportaciones del psicoanálisis y la sociología. La época en que se elabora el programa inicial coincide con el descubrimiento de *La ideología alemana* y los *Manuscritos de 1844*<sup>1</sup>, y en un autor como Marcuse, los *Manuscritos de 1844* seguirían siendo una fuente de inspiración profunda y duradera<sup>2</sup>. Sin embargo, en Horkheimer, la idea de teoría crítica se forja a partir de *El Capital* y no de los *Manuscritos de 1844* o *La ideología alemana*, como lo demuestra una nota de “Teoría tradicional y teoría crítica” que explica el significado y del concepto de crítica: “Esta palabra debe entenderse aquí en el sentido de la crítica dialéctica de la economía política”<sup>3</sup>. A partir de los años 1940, el programa inicial de teoría crítica sufrió inflexiones importantes, mientras que Adorno se convertía en la figura filosófica más representativa en la teoría crítica; hasta la década de 1960 el mismo Adorno continuó haciendo de la crítica de la economía política un modelo metodológico, como se puede ver en la introducción al volumen de *La disputa del positivismo*, por ejemplo, cuando escribe: “En la obra de Marx se patentiza de mane-

---

\* Université Paris Nanterre. El artículo es la traducción de la contribución del autor al libro *Que restet-il de Marx?* C. Colliot-Télène (dir.). Rennes: PUR, 2017, págs. 45-57.

<sup>1</sup> Las primeras ediciones completas de los textos datan de 1932 y estuvieron disponibles ese mismo año en Alemania gracias al volumen de Siegfried Landshut.

<sup>2</sup> Cf. especialmente Herbert MARCUSE, *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 1971.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en Id., *Teoría Crítica*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003, pág. 239.



ra extraordinaria la unidad de la crítica en sentido científico y metacientífico: recibe el nombre de crítica de la economía política”<sup>4</sup>. Todavía hoy, diversos autores que se adscriben a la teoría crítica se refieren explícitamente al *Capital* de Marx, ya sea para marcar sus diferencias con la primera generación de la teoría crítica o para indicar cómo la teoría crítica podría volver a conectar con el filo crítico de sus orígenes más allá de Habermas y Honneth. Está claro que hay otras presencias del *Capital* en el pensamiento crítico contemporáneo además de las vinculadas a la idea de teoría crítica de la sociedad. Las lecturas del mismo Marx por Althusser y Tronti en la década de 1960 probablemente produjeron efectos más duraderos y profundos. Sin embargo, si consideramos las lecturas de Marx que hoy gozan de más atención, y si preguntamos cuáles son las que le dan más importancia al Marx del *Capital*, probablemente deberíamos mencionar autores que pretenden desarrollar una lectura “francfortiana” de Marx, especialmente Moishe Postone en su libro *Tiempo, trabajo y dominación social*<sup>5</sup> y los diversos protagonistas de la corriente conocida como “crítica del valor” (como Robert Kurz<sup>6</sup>). ¿Qué podemos entender por una lectura francfortiana del *Capital*? Es sorprendente que esos contemporáneos descarten dos de los temas principales que llevaron a convertir al *Capital* en un modelo para la teoría crítica: el tema de la teoría social como autorreflexión de las ciencias sociales y el de una teoría que adopta el punto de vista de la transformación del mundo social.

## 1 DIFERENTES FORMAS DE INTERPRETACIÓN FRANCFORTIANAS DEL CAPITAL

Hay diferentes formas de interpretar *El Capital* desde Fráncfort y están lejos de ser convergentes. Así, Postone y los protagonistas de la corriente de la crítica del valor interpretan *El Capital* de una manera que, en varios puntos, rompe con la interpretación desarrollada por Horkheimer y Adorno.

Una primera ruptura es que Horkheimer y Adorno vieron *El Capital* como el modelo de una teoría social atenta al cambio social y consciente de la necesidad de

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, “Introducción”, en Th. W. Adorno et. al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. J. Muñoz, Barcelona-México: Grijalbo, 1973, pág. 36.

<sup>5</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid: Marcial Pons, 2006.

<sup>6</sup> Cf. Robert Kurz, *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Eichborn Verlag, 2000.

actualizar sus análisis, mientras que en Postone y los teóricos de la crítica al valor, el capitalismo aparece como una lógica social que reproduce constante e invariablemente sus supuestos sin ser realmente afectada por el movimiento de la historia, se podría decir, exagerando un poco, que el abordaje histórico del capitalismo da paso a un enfoque esencialista. En cierto modo, el presentismo hegeliano y la transformación marxista de la filosofía<sup>7</sup> dan paso a una restauración de la filosofía entendida como la captación intelectual de estructuras permanentes, en este caso la de la esencia de un capitalismo que supuestamente se realiza de una manera más o menos pura en la historia, identificando el período contemporáneo justamente con el de un capitalismo que se ha vuelto totalmente conforme a su esencia.

Una segunda ruptura es que, en Horkheimer o Adorno, la crítica de la economía política proporcionó el modelo de una filosofía social sabiendo que la mediación en las ciencias sociales es necesaria para acceder al conocimiento del mundo social<sup>8</sup>, mientras que en Postone y los teóricos de la crítica del valor, la idea de crítica de la economía política se entiende en el sentido de un rechazo de cualquier pretensión de cientificidad por parte de la economía política. En cierto modo, el proyecto marxista de una transformación de la filosofía y la ambición de conocer científicamente el capitalismo, el proyecto y la ambición que llevaron a la teoría crítica a la idea de una filosofía social interdisciplinar, dan paso a una restauración de las pretensiones tradicionalmente autocráticas y hegemónicas de la filosofía.

En lugar de a una fidelidad metodológica a la teoría crítica, a lo que nos enfrentamos es, por tanto, a un retorno a la concepción tradicional de la teoría, ya que la actividad teórica tiende a reducirse a la contemplación de los efectos reificantes y alienantes de un capitalismo esencializado, al mismo tiempo que se desentiende de la reflexión sobre su participación en las modalidades de división del trabajo intelectual, sobre la forma en que los intereses sociales se expresan en su propio discurso y sobre los efectos políticos de sus intervenciones teóricas.

Postone, sin embargo, inscribe su propuesta en la historia de la teoría crítica<sup>9</sup>, y también es cierto que está inspirado en temas que Adorno y sus alumnos desarro-

<sup>7</sup> Emmanuel RENAULT, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris: Vrin, 2015; Emmanuel RENAULT, *Marx et la philosophie*, Paris: PUP, 2014, capítulo 1.

<sup>8</sup> Sobre la orientación interdisciplinar del programa inicial, cf. Katia GENEL, "L'approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno", *Asterion*, n° 7, 2010 [<https://asterion.revues.org/1611>].

<sup>9</sup> Cf. la larga discusión que desarrolla de las interpretaciones del *Capital* en la primera y segunda generación de la teoría crítica en *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit.

llaron cuando interpretaron el *Capital*<sup>10</sup>. Pero estos hechos indiscutibles ayudan hoy a ocultar el hecho no menos obvio de que el *Capital* siguió siendo incluso en Adorno en la década de 1960 un modelo metodológico y que autores como Postone y los teóricos de la crítica al valor rompen con ciertas características centrales de este modelo metodológico.

Por lo tanto, quizás sea útil recordar que este modelo metodológico se caracteriza, por una parte, por la demanda de autorreflexión y, por otra, por la adopción de la perspectiva de la transformación social. Cualquiera que sea la importancia de las diferencias entre el programa de Horkheimer en la década de 1930 (el único que se considerará más adelante) y el de Adorno en las décadas de 1950 y 1960, ambos enfatizan la importancia de esta exigencia y esta perspectiva para una teoría crítica de la sociedad. Además, piensan que esta exigencia y esta perspectiva provienen del *Capital*.

## 2 LA TEORÍA SOCIAL COMO AUTORREFLEXIÓN

El tema de la autorreflexión recorre la historia de la teoría crítica. Se encuentra en el artículo fundador de Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, así como en los escritos que Adorno dedica a la epistemología de las ciencias sociales, por ejemplo, en los textos recogidos en el volumen titulado *La disputa del positivismo*, y seguirá siendo un tema fundamental de *Conocimiento e interés* de Habermas. En lo que sigue, examinaremos las formas que adopta en el Horkheimer de “Teoría tradicional y teoría crítica” y en el Adorno de los textos metodológicos de los años 1960.

En Horkheimer, la idea de la teoría crítica se define por una doble autorreflexión: una autorreflexión sociológica y una autorreflexión política. Se caracteriza por una autorreflexión sociológica, dado que la teoría crítica difiere de la teoría tradicional por el hecho de concebirse como parte del proceso social<sup>11</sup>. Esta autorreflexión, a su vez, toma una forma doble. Por un lado, la de una reflexión crítica sobre las modalidades de su propia inscripción en la división social del trabajo en

<sup>10</sup> Lo que se ha convenido en llamar la “Nueva Lectura de Marx”. Para una síntesis, cf. Riccardo BELLOFIORE y Tommaso REDOLFI RIVA, “La Neue Marx-Lektüre: critique de l’économie et de la société”, *Période*, septiembre 2015, [<http://revueperiode.net/la-neue-marx-lecture-critique-de-leconomie-et-de-la-societe/>].

<sup>11</sup> La teoría crítica es consciente de la “imbricación del trabajo teórico en el proceso de vida de la sociedad” (“Teoría tradicional y teoría crítica”, op. cit., pág. 230).

general y en la del trabajo intelectual en particular<sup>12</sup>. La función de la idea de una teoría social interdisciplinar es, sobre todo, definir un tipo de práctica teórica que rechaza la división del trabajo intelectual modelada sobre las necesidades de la reproducción del mundo social. Por otro lado, la autorreflexión sociológica se desarrolla bajo la forma de una explicación de los intereses sociales que se expresan en la actividad teórica. Esta autorreflexión es formulada por Horkheimer en el marco de una teoría de los intereses de clase y una reflexión sobre la relación de la crítica teórica con el interés en la emancipación que impulsa las luchas del proletariado<sup>13</sup>. Podemos ver, por lo tanto, que esta autorreflexión sociológica también tiene una dimensión política<sup>14</sup>. No se trata solo de describir la presencia de tal o cual interés de clase en tal o cual teoría, sino también de preguntarse cómo la actividad teórica puede prolongar las prácticas sociales emancipatorias y afectarlas retroactivamente. Es precisamente en este sentido en el que Horkheimer habla de la teoría crítica como la “autorreflexión” de las luchas del proletariado revolucionario<sup>15</sup>.

Con Adorno, la idea de autorreflexión adquiere nuevos significados. Además de la autorreflexión sociológica y política, existe una especie de autorreflexión que puede describirse como epistemológica. En el marco de una discusión referida a la forma que debe adoptar la interdisciplinariedad que es específica de la teoría crítica, Adorno subrayó que ésta última no debe consistir en una filosofía social que se contentara simplemente con coordinar la investigación empírica y que se arrogase el derecho de interpretar sus resultados a partir de unos principios que le corresponde formular, algo que concuerda con la manera en que Horkheimer concibió la idea de la filosofía social en la década de 1930<sup>16</sup>. Él exigió de la filosofía social que tomara la forma de autorreflexión de las ciencias sociales, en el sentido de una síntesis de las diferentes teorizaciones desarrolladas en diferentes áreas de las ciencias sociales, síntesis que se esforzaría por prolongar las reflexiones teóricas

<sup>12</sup> Ibid., págs. 230ss, 240ss.

<sup>13</sup> La teoría debe ser “el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación”, un “factor estimulante, transformador” (ibid., pág. 247), un factor que “influye en las luchas” (pág. 253).

<sup>14</sup> Que la autorreflexión sociológica también debe ser igualmente una autorreflexión política es, además, lo que funda la oposición, común a Horkheimer y Adorno, de una concepción política de la ideología a una concepción sociológica de la ideología; cf. Max HORKHEIMER, “¿Un nuevo concepto de ideología?”, en K. Lenk (ed.), *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, págs. 245-263; Theodor W. ADORNO, “Contribución a la doctrina de las ideologías”, en Id., *Escritos sociológicos I*, trad. A. González Ruiz, Madrid: Akal, 2004, págs. 427-445.

<sup>15</sup> Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica”, op. cit, pág. 247

<sup>16</sup> Sobre este punto, cf. Emmanuel RENAULT, “Adorno: de la philosophie sociale à la théorie sociale”, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 28, 2012, págs. 229-258.

emprendidas dentro de estas ciencias sociales sobre el sentido de sus principios y métodos, al tiempo que elevaba sus conocimientos sectoriales al conocimiento global que se requiere por una crítica social capaz de tomar la medida de las transformaciones sociales exigidas. En Adorno, esta autorreflexión se piensa según un modelo hegeliano, el de la especulación en cuanto autorreflexión y autocrítica del entendimiento, como se constata especialmente en la introducción a *La disputa del positivismo*, en la que se reclama la especulación en sentido hegeliano, “a la manera de una autorreflexión crítica del entendimiento, de cara a un conocimiento más intenso de sus propias limitaciones y a su autocorrección”.<sup>17</sup>

Sin embargo, tanto para Horkheimer como para Adorno, la crítica marxiana de la economía política es el modelo de la teoría crítica de la sociedad y la que ilustra esta triple autorreflexión: sociológica, política y epistemológica. Presuponen así, sin explicarlo completamente, una interpretación del *Capital* que define otra “lectura francfortiana” que es al menos tan relevante como la que hemos examinado anteriormente. De hecho, diferentes textos sugieren que el modelo metodológico de autorreflexión juega un papel decisivo en la forma en que el propio Marx pensaba las especificidades de su crítica de la economía política.

En la introducción a los *Grundrisse*, la autorreflexión sociológica juega un papel decisivo cuando Marx enfatiza que la crítica a la economía política siempre debe tener en cuenta su dependencia de la sociedad, que toma como objeto<sup>18</sup>, dependencia que se expresa de diferentes maneras y especialmente en la historicidad de las categorías que utiliza la economía política. Por lo tanto, la categoría abstracta de “trabajo” no puede nacer antes del surgimiento de la sociedad capitalista<sup>19</sup>. Encontramos esta misma idea en *El Capital*<sup>20</sup>. En el Epílogo del *Capital*, la autorreflexión

<sup>17</sup> Theodor. W. ADORNO, “Introducción”, op. cit., pág. 15.

<sup>18</sup> Karl MARX, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, Berlin: Dietz, 1961, pág. 633: “Por tanto, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, permanezca presente como presupuesto a la representación”.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 636: “Este ejemplo del trabajo muestra contundentemente cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez para todas las épocas –a causa de su abstracción–, sin embargo, en la determinación de esa abstracción misma también son el producto de relaciones históricas y solo poseen plena validez para esas relaciones y dentro de ellas.” Si las llamadas lecturas francfortianas del *Capital* afirman que el tema de la “validez social” de las categorías de la economía política solo tiene sentido en una crítica destructiva de la economía política clásica, se puede apreciar en los *Grundrisse* que este tema tiene en realidad un significado mucho más amplio.

<sup>20</sup> Karl MARX, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I/vol. I, México/Buenos Aires: Siglo XXI, 1975, pág. 206: “Una cosa, sin embargo, es evidente. La naturaleza no produce, por una parte, poseedores de dinero o de mercancías y, por otra, personas que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al *ámbito de la historia natural*, ni tampoco

sociológica adquiere una nueva forma cuando Marx argumenta que el “horizonte” burgués de la economía política clásica, es decir, el punto de vista social expresado en ella, el de la burguesía, bloquea su progreso científico, de modo que un progreso en el campo de la economía política científica solo puede realizarse por la crítica de la economía política en tanto que ella es el representante, “*Vertreter*”, es decir, el portavoz del proletariado. El proletariado parece entonces definido por un punto de vista sobre el mundo social opuesto al de la burguesía, o por un “horizonte” no burgués, un punto de vista en el que la potencialidad crítica se explica por la posición que ocupa el proletariado en las relaciones sociales. Marx no especifica cómo esta potencialidad crítica se actualiza en su propio discurso, pero uno puede imaginar que la posición social del proletariado define un punto de vista crítico sobre las ilusiones generadas por la “forma salario” como una forma fenomenal del valor de la fuerza de trabajo, ilusiones que el capítulo 13 sugiere que constituyen el principal obstáculo epistemológico sobre el que se apoya la economía política clásica. Uno puede pensar que el proletario experimenta un contraste tal entre la riqueza producida por su trabajo y la debilidad de su salario que se ve llevado a criticar la ilusión producida por los salarios como una forma fenomenal, según la cual el salario pagaría todo su trabajo. La crítica a esta ilusión lleva a la sospecha de que existe una diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor creado por la fuerza de trabajo, una diferencia que la crítica de la economía política busca formular teóricamente para hacer más inteligible la plusvalía. Aquí vemos que la autorreflexión sociológica conduce al desplazamiento de las preguntas epistemológicas en términos de teoría social, un cambio filosóficamente significativo que heredará la teoría crítica. En continuidad con su apoyo a Adorno en la disputa del positivismo, Habermas sostendrá de hecho en su capítulo dedicado a Marx en *Conocimiento e interés* que una de las innovaciones filosóficas fundamentales del *Capital* consiste en reformular las cuestiones epistemológicas sobre el terreno de la autorreflexión sociológica, de modo que es vano exigir, como hace Popper, que la crítica de la economía política esté dotada de justificaciones epistemológicas independientes. Para Habermas, como para Althusser en la misma época, la originalidad filosófica

---

co es una *relación social* común a todos los períodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastrocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social.

También las categorías económicas antes consideradas llevan la señal de la historia. En la existencia del producto *como mercancía* están esbozadas determinadas condiciones históricas.”

de Marx se encuentra en el ámbito de los debates epistemológicos, pero el gesto adorno-habermasiano se opone al gesto althusseriano en lo que tienen de trasladar las cuestiones epistemológicas al terreno de la teoría social y no de fundamentar epistemológicamente la teoría social.

En estas formas diferentes de autorreflexión sociológica se añade una autorreflexión política en la medida que, en el *Capital*, Marx no sólo persigue objetivos científicos, sino que también reflexiona sobre la forma en que sus análisis científicos puede proporcionar herramientas teóricas para las luchas del proletariado. Pretende mostrar con una finalidad política, en primer lugar, que el capitalismo es una formación social destinada a desaparecer y, en segundo lugar, que se cumplen las condiciones para que las luchas del proletariado logren construir sobre las ruinas del capitalismo la sociedad a la que aspiran. La reflexión sobre las consecuencias políticas de la propuesta es explícita tanto en el prefacio como en la conclusión del libro I, es decir, en la última sección del penúltimo capítulo, y todo sugiere que esta reflexión es constitutiva para el proyecto teórico general. El tema de la unidad de la teoría y la práctica, en el centro de las *Tesis sobre Feuerbach* y determinante hasta en el último Adorno<sup>21</sup>, sigue actuando incluso si no se formula más que en forma de metáforas, como la del prefacio: “Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su propio movimiento* –y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*–, no puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto”<sup>22</sup>. La teoría está claramente presentada aquí como un instrumento que puede “acortar y atenuar” la transición del capitalismo al comunismo, es decir, intensificar las luchas del proletariado<sup>23</sup>.

La autorreflexión epistemológica desempeña un papel igualmente importante como autorreflexión sociológica y política en el sentido de que la crítica de la economía política consiste en una autorreflexión de la economía política clásica. De hecho el modelo hegeliano de la especulación como autorreflexión y crítica inmanente del saber del entendimiento es el que Marx retoma cuando, en una carta a Lassalle de 1858 citada a menudo, presenta su crítica de la economía política como el proyecto original de una ciencia que adopta la forma de una *exposición crítica* del

<sup>21</sup> Theodor W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en Id., *Obras Completas*, Vol. 10/2, trad. J. Navarro Pérez, Madrid: Akal, 2009, pág. 694.

<sup>22</sup> Karl Marx, *El Capital*, op. cit., pág. 8.

<sup>23</sup> Sobre la centralidad de la resistencia obrera en *El Capital*, cf. Emmanuel RENAULT, “Le problème de la résistance ouvrière dans *Le Capital*”, *Les études philosophiques*, n° 154, 2015, págs. 513-526.

conocimiento de la economía política: “El trabajo en cuestión [...] es la crítica de las categorías económicas, [...] el sistema de economía burguesa expuesto de una forma crítica”.<sup>24</sup> Es este mismo modelo de crítica de la economía política concebido como una autorreflexión de la economía política clásica el que Marx moviliza cuando define su objeto y método en la introducción de los *Grundrisse*, a partir de un análisis de las deficiencias de la economía política clásica. Contrariamente a lo que argumentaba Althusser en *Lire le Capital*, para Marx no se trata de definir un nuevo objeto, sino historizar el objeto de la economía política clásica al mostrar que esta última se equivoca al creer que está estudiando las leyes eternas de producción, cuando solo estudia las leyes de la producción capitalista. No se trata de definir un nuevo método, sino de mostrar que la economía política clásica tiene razón al implementar un método analítico y sintético, pero agregando que este método debe ser llevado más allá, también, por supuesto en su lado analítico, al introducir distinciones adicionales (valor de intercambio/valor, trabajo útil/trabajo abstracto, trabajo/mano de obra), como en su lado sintético (planteando el problema de la reconstrucción de formas fenomenales de valor<sup>25</sup>). Lo que constituye la originalidad metodológica de la crítica de la economía política, en la obra de Marx, es que no se presenta como una aplicación de los principios de la concepción materialista de la historia a las sociedades capitalistas, sino que, por el contrario, se basa en la exposición crítica de la economía política clásica. La crítica a la economía política se concibe como un desarrollo de la historia de la economía política y como una resolución de los problemas con los que ha tropezado. Es significativo que el prólogo del *Capital* anuncie lo que tomará cuerpo en las *Teorías sobre la plusvalía* presentándolas como un “tercer y último volumen [que] se dedicará a la historia de la teoría”. En la concepción de Marx, se trata de la misma teoría que se desarrolla sistemáticamente en los primeros tres libros de *El Capital* y que se justifica a partir de una reflexión sobre los problemas teóricos encontrados por la economía política clásica en su teorización de la plusvalía. En este sentido, se puede decir que, en la *Teorías sobre la plusvalía*, la autorreflexión epistemológica toma la forma de una epistemología histórica.

El momento de autorreflexión juega así un papel decisivo en el proyecto de crítica de la economía política y en él se juega obviamente una parte de la originali-

<sup>24</sup> Marx a Lassalle, 22 de febrero de 1858.

<sup>25</sup> Hemos discutido la interpretación de la relación entre la economía política y la crítica de la economía política en *Marx et la philosophie*, op. cit., capítulo 7.



dad de este proyecto. Horkheimer y Adorno han tenido el mérito de llamar la atención sobre esta originalidad al mismo tiempo que meditaban sobre cómo podía conducir a una transformación radical de la idea de teoría en general. No solo identificaron esta originalidad sino que también buscaron explorar las diferentes dimensiones.

### 3 EL PUNTO DE VISTA DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Otra característica específica de la idea de teoría crítica de la sociedad es que piensa el mundo social a la luz de su transformación. Pensar el mundo social a la luz de su transformación significa al menos tres cosas. Por un lado, es pensarlo desde el punto de vista de las contradicciones y los antagonismos sociales que lo atraviesan. Este tema remite en el Horkheimer de la década de 1930 a la idea ya comentada de una teoría crítica concebida como una participación en los esfuerzos prácticos de transformación social a través de una autorreflexión de las luchas del proletariado. Adorno se vio llevado a rechazar la definición del proletariado como fuerza de oposición, pero, en la década de 1960, continuó reprochando a los paradigmas sociológicos dominantes que no dieran suficiente importancia a las contradicciones que estructuran el mundo social y a los antagonismos sociales que resultan de ello. Como él señala, especialmente en el artículo de 1968, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*<sup>26</sup>, el hecho de que los antagonismos sociales no adopten preferentemente la forma de lucha de clases no significa ni que las contradicciones sociales hayan desaparecido ni que hayan cesado de alimentar la conflictividad social.

Pensar sobre el mundo social en la perspectiva de su transformación, es, por otro lado, pensar las leyes que lo estructuran como leyes dinámicas que lo someten a un proceso de transformación, lo que lleva a Adorno a erigir el concepto de “ley tendencial” en un modelo metodológico, tanto para pensar la articulación de rasgos generales y rasgos particulares que definen la evolución de las sociedades capitalistas, es decir, para pensar lo nuevo<sup>27</sup>, como para plantear la cuestión del destino de las formaciones sociales capitalistas. En la introducción a *La disputa del positivismo* leemos: “Las tendencias evolutivas de la sociedad, como la tendencia a la con-

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, e. R. Tiedemann et. al, T. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, págs. 177-195. Respecto a la relación de Marx con esta cuestión, cf. Stefano PETRUCIANI “Adorno confronté à la théorie sociale de Marx”, *Illusio*, n° 10/11, 2013, págs. 277-292.

<sup>27</sup> Sobre el concepto de tendencia como modalidad del pensamiento de lo nuevo, cf. Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008.

centración, a la sobreacumulación y a la crisis son modelos del proceso de lo general y singular”<sup>28</sup>, o de nuevo: “Interrogarse en torno a si por la fuerza de su propia dinámica la sociedad capitalista camina, como Marx enseñaba, hacia su desmoronamiento o no, [...] es una de las más importantes de entre todas las que podría plantearse la ciencia social.”<sup>29</sup>

Pensar el mundo social bajo la perspectiva de su transformación es, finalmente, denunciar las presuposiciones ontológicas de tipo platónico de las diversas ciencias sociales en nombre de lo que se puede llamar una ontología social procesual. Como explica Adorno en el artículo “Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas”<sup>30</sup>, hay dos maneras de hacer uso de la identificación del ser con lo permanente y de la renovación del devenir con la apariencia que son peculiares de la ontología platónica. La primera, criticada a partir de Comte, proviene de una ontología sustancial que identifica el ser de lo social con una sustancia sujeto de su devenir o con un organismo social. La segunda forma, que Adorno intenta ilustrar en Weber, se basa en una ontología relacional que identifica el ser de lo social con un conjunto de relaciones invariantes que los tipos ideales tienen la función de explicar. La peculiaridad de una ontología procesual, de la cual podemos encontrar el modelo filosófico en el concepto hegeliano de efectividad, es desafiar tanto las ontologías sustanciales como las ontologías relacionales. La ontología procesual sostiene contra las ontologías sustanciales que los términos de la relación no tienen ninguna prelación respecto a la relación porque no existen fuera de la actividad que desarrollan en su acción recíproca o *Wechselwirkung*, categoría de la que Marx hace uso frecuente y que de acuerdo con la *Ciencia de la lógica* es la forma más concreta de la *Wirklichkeit*. Contra las ontologías relacionales, la ontología procesual también enfatiza que las relaciones no tienen realidad fuera de la actividad de los términos relacionales que se desarrolla en ellas y las involucra en transformaciones constantes, al mismo tiempo que estas últimas transforman los términos en relación<sup>31</sup>.

En todos estos puntos, *El Capital* es el modelo metodológico de la teoría crítica. Él atribuye un papel decisivo a estas diferentes formas de pensar sobre el mundo

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, “Introducción”, op. cit., pág. 51.

<sup>29</sup> Ibid., pág. 53.

<sup>30</sup> En Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, e. R. Tiedemann et. al, T. 8, op. cit., págs. 202-220.

<sup>31</sup> Sobre estos puntos, cf, Emmanuel RENAULT, “Critical Theory and Processual Social Ontology”, *Journal of Social Ontology*, vol. 2, Issue 1, 2016.

social en vistas a su transformación, como se mostrará en lo que sigue mediante el planteamiento de cuatro puntos controvertidos. En primer lugar, en contra del marxismo contemporáneo que cree que Marx habría descrito una esencia del capitalismo que alcanza cumplimiento real en nuestra época neoliberal, cabe recordar que, desde el prefacio, Marx dice “que la sociedad no es un inalterable cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación”. Marx es claramente un teórico del capitalismo histórico, su definición del capitalista no es esencialista.

En segundo lugar, en contra de los autores que se apoyan en la primera sección del capítulo cuatro y en las imágenes que hacen del capital una sustancia-sujeto para atribuir a Marx una ontología social de tipo sustancialista, hay que recordar que *El Capital* define el capital como un sujeto solo cuando lo analiza en su movimiento fenomenal, tal como aparece en la esfera de la circulación. Todo el análisis de Marx consiste en mostrar que debe analizarse en otro plano, donde aparece como una relación social. Contra los autores que, por el contrario, se apoyan en la primacía de las relaciones sociales de producción sobre las fuerzas productivas para atribuir a Marx una ontología social de tipo relacional, hay que recordar que las relaciones sociales, si afectan al desarrollo de las fuerzas productivas, a su vez se transforman por su desarrollo. Todo esto proviene de lo que hemos llamado una ontología social procesual. Esto debería llevar a tomar en serio la importancia del léxico del proceso. El objetivo de Marx, en *El Capital*, es reconstruir el “proceso general de la producción capitalista” (el título del libro III), y los diferentes momentos de este proceso son a su vez procesos: el “proceso de la producción de capital” (título del libro I) y el “proceso de la circulación” (libro II), cuyos momentos son a su vez analizados como procesos (“proceso de cambio”, título del capítulo 2, “proceso de trabajo y proceso de valoración”, título del capítulo 5, “proceso de acumulación de capital”, título de la séptima sección). El concepto de proceso juega un papel importante en muchos otros capítulos, al igual que los conceptos relacionados de “transformación” y “metamorfosis”.

En tercer lugar, contra los autores que hoy cuestionan que Marx alguna vez quiso elaborar una economía política, debemos recordar la omnipresencia del término ley en *El Capital*: el objetivo de Marx es competir con la economía política clásica identificando “leyes inmanentes de la producción capitalista” al mismo tiempo que demuestra, contra la economía política clásica, que estas leyes, lejos de ser leyes

eternas, describen las características específicas del modo de producción capitalista y prueban su carácter históricamente transitorio.

En cuarto lugar, contra los autores que hoy quieren convertir al *Capital* en una obra donde la transición del capitalismo al comunismo estaría asegurada por simples mecanismos sistémicos, y en la cual la lucha de clases no tendría ningún papel, podemos recordar que Marx distingue de hecho dos tipos de leyes tendenciales y de contradicciones inmanentes de la producción capitalista. La ley de la centralización de los capitales, que figura en el capítulo 23 del libro I, así como la de la caída tendencial de la tasa de ganancia, formulada en la tercera sección del libro 3, por las que se enuncian contradicciones funcionales: describen los mecanismos económicos por los cuales el desarrollo del capitalismo destruye sus propias presuposiciones, en un caso, la propiedad privada de los medios de producción (la centralización del capital en virtud de una expropiación de los expropiadores) y, en otro caso, la producción de plusvalía (la disminución de la tasa de beneficio la hace finalmente imposible). Pero hay leyes tendenciales de otro tipo, a las que Marx da enorme importancia, como la ley de superpoblación relativa que presenta como la “ley fundamental de la acumulación capitalista”. Esta ley describe la producción de desempleo estructural y revela una contradicción que no es de naturaleza funcional. Al contrario, describe un proceso que contribuye a que el capitalismo reproduzca sus propias condiciones y que tiende a contrarrestar la tendencia a la baja en la tasa de ganancia. La existencia de una sobrepoblación relativa, o un ejército de reserva de desempleados, permite ejercer una presión sobre el salario que beneficia a la producción capitalista. En otras palabras, esta ley tendencial describe una necesidad funcional y no una contradicción funcional, lo que no le impide formular una contradicción inmanente de la producción capitalista, una contradicción de naturaleza social y política. Esta contradicción describe procesos que mantienen a la clase trabajadora en la miseria y la transforman en una clase social antagonica. Es en este sentido en el que Marx la presenta en el capítulo 23 como una ley “antagónica”<sup>32</sup>, el término “antagonismo” (término Saint-Simoniano, que ya tenía un significado político en el movimiento obrero antes de que Marx lo retomara) debe ser entendido aquí en el sentido de antagonismo de clase. Está claro que es a este antagonismo al que se refiere en la conclusión del *Capital* cuando habla de los procesos sociales que despiertan la “rebeldía” de la clase obrera<sup>33</sup>, en un desarrollo que

<sup>32</sup> Karl MARX, *El Capital*, op. cit., pág. 805.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 953.

articula teoría de las contradicciones funcionales, o no antagónicas, teoría de las contradicciones antagónicas y análisis del desarrollo de la lucha de clases.

\*

En definitiva, parece que el programa inicial de la teoría crítica y la forma en que fue reformulado por Adorno mantienen un conjunto de afinidades fundamentales con el proyecto de Marx en *El Capital* y es sorprendente que ninguna de estas afinidades fundamentales se juzgue digna de consideración en las interpretaciones del *Capital* que hoy afirman pertenecer a la tradición francfortiana. Los desafíos de esta disparidad no quedan circunscritos a los debates interpretativos sobre el significado de la crítica marxista a la economía política. También definen una de las alternativas a las que se enfrentan aquellos que buscan desarrollar el programa de la teoría crítica de la sociedad al mismo tiempo que mantienen sus inspiraciones marxistas. Hemos tratado de sugerir que, si se quiere asumir reflexivamente su relación con su tiempo y con las cuestiones políticas, y si también se quiere conservar algo del proyecto de una transformación de la filosofía en una teoría social interdisciplinar, *El Capital* puede continuar siendo una fuente de inspiración para la teoría crítica, siempre que no se lea a través de lentes que no quieran retener nada de la autorreflexión y la posibilidad de una transformación social.

*Traducción del francés de José A. Zamora*

# ESCISIÓN DEL VALOR, GÉNERO Y CRISIS DEL CAPITALISMO

## ENTREVISTA CON ROSWITHA SCHOLZ

*Value Dissociation, Gender and the Crisis of Capitalism*  
*Interview with Roswitha Scholz*

CLARA NAVARRO RUIZ\*  
[claranavarrorui@gmail.com](mailto:claranavarrorui@gmail.com)

ROSWITHA SCHOLZ es una escritora y crítica del capitalismo que reside en Núremberg. Pertenece a la redacción de la revista EXIT!, de la que fue cofundadora. En torno a esta revista se mantiene un espacio teórico en el que se desarrolla la crítica de la escisión del valor. En 1992 R. Scholz publicó el teorema de la “escisión del valor”, de enorme significación para la crítica feminista del patriarcado y el capitalismo, que ha ido elaborando desde entonces. Su enfoque de esa crítica se confronta tanto con el marxismo obrerista como con buena parte del feminismo y la teoría queer. La articulación históricamente específica de la forma valor y las relaciones patriarcales en el capitalismo permite una visión crítica del “patriarcado productor de mercancías” que debe ser tenida en cuenta en los debates contemporáneos en torno a la actualización de Marx en el marco de una crisis sistémica sin precedentes. Es autora de numerosos artículos y de las siguientes obras: *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* [El género del capitalismo. Teoría feminista y metamorfosis postmoderna del patriarcado] (2000), *Differenzen der Krise - Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von “Rasse”, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* [Diferencias de la crisis – crisis de las diferencias. La nueva crítica de la sociedad en la era global y en contexto de “raza”, clase, género e individualización posmoderna] (2005) y *Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik. Essays, Kritiken, Polemiken* [La pesadilla de la libertad. Perspectivas de crítica radical de la sociedad. Ensayos, críticas y polémicas] (con Robert Kurz y Jörg Ulrich), (2005).

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

Clara Navarro Ruiz [CNR] - En primer lugar, nos gustaría hacer llegar al público iberoamericano algunos datos sobre su trayectoria. ¿Qué experiencias marcaron su formación? ¿En qué contexto social tuvo lugar su proceso de politización? ¿Qué contenidos y autores teóricos desempeñaron un papel en todo ello? ¿Cómo llegó al grupo *Krisis*? ¿Qué significado tuvo para usted la posterior separación de este grupo y la formación de EXIT!, donde sigue desarrollando su teoría de la crítica de la escisión del valor [*Wertbspaltungskritik*]?

Roswitha Scholz [RS] - Leí mucho desde la adolescencia. En los años setenta el espíritu de la época estaba a la izquierda y me dejé contagiar por ello. De joven leí muchos textos existencialistas. Sobre todo, novelas y obras de teatro de Sartre, pero también de Camus. También *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Otros autores fueron por ejemplo Erich Fromm, Bertrand Russell, así como literatura psicoanalítica de Freud, Adler, Jung o Wilhelm Reich. Si por entonces llegué a entenderlo todo es otra cuestión. Además, leí también textos feministas de Alice Schwarzer, Carla Lonzi, Sulamit Firestone, Klaus Theweleit y otros, pero también textos sobre antipsiquiatría (Basaglia, Szasz, Laing y muchos otros). También leí una introducción al marxismo de algún jesuita polaco, cuyo nombre ya no recuerdo. Pero en principio identificaba a Marx con el marxismo de los países del Este y con los *K-Gruppen*<sup>1</sup>, y todo eso me resultaba enormemente sospechoso. Mi posición me situaba sin duda en la izquierda antiautoritaria.

A los 17 años estaba ya en un Centro de mujeres, pero allí era una figura completamente marginal y no me atrevía a decir gran cosa. Entonces preparé el acceso a la universidad para mayores y durante un par de años me concentré en eso. Antes había hecho una formación profesional como asistente de farmacia, y durante un par de años trabajé en una empresa de venta al por mayor de productos farmacéuticos. Vengo de una familia de clase baja. Durante mis estudios de pedagogía social asistí a seminarios sobre la Escuela de Frankfurt. ¡Eso era algo muy distinto del marxismo del “socialismo realmente existente” y de los *K-Gruppen*! Enseguida me di cuenta de que tenía que saber más de Marx para poder entender esos textos, y así fue como llegué a la “*Initiative Marxistische Kritik*” [Iniciativa crítica marxista], que ofrecía un curso sobre Marx, y allí Robert Kurz era una figura central. Entre

<sup>1</sup> Se denominaban *K-Gruppen* [Grupos K] a agrupaciones y a pequeños partidos surgidos del proceso de descomposición de la Federación Socialista Alemana de Estudiantes [Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS)] y del movimiento estudiantil en general de los años 1960. Su orientación mayoritaria era maoísta. Jugaron un cierto papel dentro de la Nueva Izquierda en la primera mitad de los setenta. (N. del t.).

tanto la izquierda espontaneísta que había surgido de la oposición extraparlamentaria de finales de los sesenta comenzó a parecerme también problemática, pues no podía cumplir sus propias pretensiones: por ejemplo, todo debía ser anti-jerárquico y pro-social, pero de facto había un montón de estructuras informales de corte autoritario; se propagaba el amor libre, pero en realidad se trataba a los demás como mercancías en el mercado de relaciones amorosas. La promesa de emancipación aquí y ahora era mentira. Quien no encajaba en el ambiente de izquierdas (por su forma de hablar, vestir, etc.) quedaba de hecho excluido. Había una doble moral. Estas experiencias no solo me hicieron tomar distancia de una “falsa inmediatez”, sino que algunos profesores y profesoras me hicieron ver que la teoría de izquierdas es necesaria, y no solo es una palabrería inútil que no sirve para la praxis.

Ocuparme de Marx y de la teoría crítica me ayudó a comprender lo problemático que es el existencialismo. El modo en que *La ideología alemana* se refiere al “individuo abstracto” me resultó, por ejemplo, enormemente clarificador. El existencialismo da por supuesto este individuo sin ninguna fundamentación. Más tarde, cuando llegué a la universidad (estudié sobre todo sociología, pedagogía y filosofía, pero hice algunos seminarios en otras disciplinas de la Facultad de Filosofía), intenté averiguar qué teorías no marxistas podían ser útiles para el feminismo. El feminismo era una cuestión que me interesaba desde la adolescencia. La crítica del valor de entonces, dicho suavemente, no era especialmente receptiva hacia el feminismo. En la universidad asistí a distintos seminarios sobre interaccionismo simbólico y fenomenología. Pero en último término llegué a la conclusión de que la *Dialéctica de la Ilustración*, con su incorporación del psicoanálisis, es una obra clave con la que la teoría feminista debe enlazar en clave crítica.

En la formación del Grupo Krisis estuve implicada en lo que se refiere a las disputas sobre el feminismo, pero también en cuestiones vinculadas con el sujeto y la ideología. Por así decir, como una *outsider*. Iba con ellos al bar, pero no estaba inserta en el marco de trabajo dentro del grupo Krisis. Había formado un grupo de *outsiders* que sin embargo no avanzó hacia la crítica de la escisión del valor, sino que se movió en el cosmos dualista de crítica del patriarcado - crítica del capitalismo. En este grupo nos ocupamos de la historia del movimiento de las mujeres y de textos de teoría feminista.

En los primeros años de convivencia con Robert Kurz tuvimos fuertes disputas sobre el feminismo. Para mi perplejidad cuando le presenté la tesis de “el valor es el hombre” le convenció totalmente. A partir de ese momento, en tanto que



*Mastermind* del Grupo Krisis, que estaba compuesto exclusivamente por hombres, intentó defender esta idea, lo que para su sorpresa –y a diferencia de otras innovaciones– no logró del todo. Hubo fuertes discusiones y resistencias. La crítica de la escisión del valor había de ser únicamente un aspecto de la crítica del valor, no su fundamento básico entendido de forma dialéctica, de modo que ni el valor ni la escisión pudieran ser considerados el origen o derivarse uno del otro, sino que la escisión había de estar categorialmente subordinada al valor. Eso no cambió hasta la ruptura del Grupo Krisis.

A mediados de los 90 comencé a elaborar más intensamente la teoría de la escisión del valor. Estaba prácticamente sola en este empeño. Por una parte, estaban los marxistas y críticos del valor androcéntricos (Robert Kurz estaba por entonces ocupado con un sinfín de sus propias publicaciones, por otra parte, no conocía apenas los planteamientos teóricos que, desde un punto de vista feminista, eran importantes para la crítica de la escisión del valor). Por otra parte, en este momento no había apenas planteamientos marxistas en el feminismo: la teoría feminista se orientaba ante todo al deconstruccionismo al estilo de Judith Butler; las estructuras objetivas apenas eran objeto de discusión. En nuestro grupo de trabajo que discutía problemas más allá de la teoría del valor me presionaban para que tomara en consideración los planteamientos de la teoría queer. De modo que no me quedaba más que trabajar a solas entre mis cuatro paredes. Como mujer una necesita una cierta estabilidad para poder llevar a término “sus asuntos” cuando hay fuertes resistencias desde fuera. Creo que en ese sentido había interiorizado una actitud que venía de mi confrontación con el existencialismo.

Ya he dicho que había una tensión entre la crítica de la escisión del valor y la crítica del valor del Grupo Krisis. Pero las diferencias no se basaban solo en el contenido, sino que la atmósfera general en el Grupo Krisis –como en muchos grupos de izquierda– estaba marcada por un comportamiento sexista. Esto llegó hasta el punto que un hombre del grupo Krisis me dio una bofetada tras una diferencia de opiniones. Me quedé completamente perpleja; no había pensado que se pudiera llegar a algo así. Sin embargo, le quité importancia, como si hubiera sido un desliz. Si no me defendí entonces con más vehemencia fue porque tenía miedo de que el grupo entero se descompusiera, ¿y dónde iba a publicar entonces? A comienzos de los 2000 se intentó excluir a una mujer de la redacción (la única que, además de mí, formaba parte del núcleo del Grupo Krisis, aunque no tanto como teórica, sino más bien como miembro de la redacción) porque había rechazado a un hom-

bre de Krisis que había intentado ligar con ella. Después de que ella le hubiera dado calabazas no podía soportarla en el grupo, porque no se sentía reconocido. Eso dividió al grupo. Una parte se sumó, otra no. A eso se añadió que Robert Kurz había escrito una serie de libros y textos desde comienzos de los años noventa. Si hasta ese momento había sido el motor del Grupo Krisis, e incluso se le había exigido ser en cierto modo el “líder máximo”, ahora esto se le echaba en cara. Resumiendo, se trató –de acuerdo con el cliché– de un asesinato del padre en el clan de los varones. Al mismo tiempo –y también conforme con los clichés– se me reprochó a mí que había roto el Grupo Krisis. Y en efecto me había rebelado en distintos sentidos y perturbado así la paz del clan de varones.

Desde la fundación de EXIT la crítica de la escisión del valor se tomó más en serio y pasó a formar parte de la autoconcepción del propio grupo; sin embargo, hay una tendencia, especialmente cuando llega gente nueva –y se trata sobre todo de hombres– a tratar la crítica de la escisión como una contradicción secundaria. Pero con el tiempo nos hemos vuelto más exigentes. Si alguien no reconoce desde el principio la escisión del valor como el fundamento básico, no se le acepta en la redacción. En los números de la revista *EXIT!* aceptamos artículos cuyo contenido no siempre se ajusta estrictamente a los criterios de la “escisión del valor” siempre que contengan temas o ideas de interés para ésta. Sin embargo en general la crítica de la escisión del valor es para nosotros el marco de referencia. Hace tiempo que hemos logrado también una clarificación en lo que respecta al llamado vínculo entre teoría y praxis. Este fue también un punto importante en la escisión del Grupo Krisis: para ellos la crítica del valor debía volverse más práctica y enganchar con la gente en las posiciones en las que estuviera. En EXIT tenemos claro que somos un grupo teórico que considera la teoría como su propio campo de praxis social, que no puede aplicarse de forma plana e inmediata al nivel político. De ningún modo estamos en contra del compromiso práctico con la crítica social, todo lo contrario –por ejemplo, en la lucha contra tendencias neofascistas–, pero semejante compromiso no puede contraponerse a una necesaria constitución teórica en otro nivel.

**CNR – En el contexto español no es fácil encontrar grupos teóricamente tan potentes como EXIT! fuera del ámbito académico. ¿Cómo definiría ese contexto teórico de un grupo como EXIT!, que sale adelante sin el soporte de un movimiento social, sin una fundación vinculada a un partido, fuera de la univer-**

**sidad? Esto tiene que ver con el lugar de la teoría, pero también con su capacidad de influir y transformar la realidad existente.**

RS – Es cierto que hay pocos grupos teóricos que no tengan de alguna manera un apoyo institucional, especialmente hoy en día. En los años ochenta, cuando estudié, las cosas no eran del todo así. Aún se respiraba el espíritu del 68. La teoría marxista comenzó a establecerse en las universidades en los años setenta y por un tiempo mantuvo cierto aroma a oposición extraparlamentaria. En la primera mitad de los ochenta –a diferencia de lo que ocurre hoy– pasar a formar parte del *establishment* aún estaba mal visto. No puede ser que la teoría crítica de la sociedad quede restringida a un ámbito de funcionamiento académico cosificado, con sus imposiciones de método y de contenido, vinculada a ambiciones de carrera en condiciones de vida precaria que favorecen el conformismo.

No es fácil mantenerse como un proyecto teórico de izquierda con un perfil propio, y eso no sólo se debe a los problemas económicos (nos financiamos gracias a donaciones privadas), sino que hay gente que reclama una y otra vez una referencia a la praxis en la crítica de la escisión del valor. Eso es un problema estructural cuando un grupo teórico no está vinculado a la universidad, lo cual legitimaría automáticamente la referencia a la teoría. La mayoría de personas interesadas por cuestiones teóricas en ámbitos de izquierda tienen algún tipo de vínculo con la universidad o quieren entrar en la universidad. Por una parte, nos enfrentamos a eso, por otra, a la exigencia de no hacer solo teoría y pasar a la praxis. Para poder mantener la pretensión de una teoría no universitaria hacen falta nervios fuertes y una cierta firmeza. Este fue siempre también el punto de vista de la vieja Teoría Crítica, que cuando no hay más remedio hay que tener el valor de salir de los muros de la ciudad. En este sentido creo que es muy importante la producción teórica fuera de la institución. Precisamente porque hoy parece evidente que hay que buscar alternativas al capitalismo, resulta imprescindible la distancia teórica y fijar categorialmente la propia posición para no recaer en pseudo-conceptos que no favorecen el proceso de transformación social, sino que más bien lo inhiben.

Sobre todo, desde el hundimiento del bloque del Este, la teoría marxista y feminista se ha vuelto dócil. Espero que en el futuro surjan movimientos de intelectuales de izquierda que se opongan a los lechos de Procusto en la universidad y las instituciones a los que hay que adaptarse cuando uno quiere obtener una posición: movimientos que se atrevan a nadar contra corriente. Por lo general en la universidad no hay verdaderas posibilidades de influencia o de transformación, sino que

se impone la adaptación y uno o una se convierte en un “batracio” (Horkheimer/Adorno) por mor de la autoconservación. Eso no significa que no se pueda aceptar financiación ajena o que no deba participar en actos del *establishment* de izquierda, sino que no hay que hacerlo a cualquier precio. También puede que haya nichos en el ámbito académico en los que sean posibles otras cosas; pero no es lo más común. En ese caso, habría que partir de esos nichos y crear disenso en la universidad.

**CNR - Nos gustaría que nos contara algo de su trabajo en común con Robert Kurz. ¿De qué manera se han influido y enriquecido mutuamente? ¿Cómo afrontaron sus diferencias y cómo las fueron resolviendo?**

**RS -** Por lo que se refiere al trabajo en común con Robert Kurz, es muy sencillo. Nunca nos sentamos con un horario o un orden del día para discutir de forma estructurada y planificada; simplemente lo hacíamos. Entre nosotros no había una bipartición: por un lado, la vida y por otro los proyectos teóricos y el trabajo conjunto. A veces la corrección recíproca de textos era bastante conflictiva, pero nos lo tomábamos con humor y lo llamábamos “berrear en el ordenador”. Lo que no es cierto es que Robert Kurz y yo hayamos escrito varios libros juntos, como puede leerse en mi entrada en Wikipedia. Escribíamos nuestros textos por separado y luego llegaba el “berrear en el ordenador”. Por las noches hablábamos relajadamente sobre distintos temas tomando un vino, y de este modo nos influíamos recíprocamente –también a través de las controversias–. Teníamos distintos ámbitos de especialización. Básicamente los temas de Robert Kurz eran la economía y la política y los míos feminismo, “raza”, clase, género y “sujeto”. A menudo nuestra vida era escrutada críticamente –también en el contexto de Krisis–. No teníamos hijos, y eso es algo en cierto modo poco natural, y además el pobre Robert Kurz tenía que discutir continuamente con su mujer, ¡ni siquiera en su vida privada podía descansar! El hecho de que el trabajo teórico no sea solo fatiga y tormento, sino que – como también en Marx, pese a sus muchos hijos– pueda ser una pasión, es algo que cierta gente no puede entender, sobre todo cuando las mujeres también tienen esta perspectiva.

Por supuesto que había diferencias de contenido entre Robert Kurz y yo. Al principio de nuestra relación las fricciones se daban sobre todo en materia de feminismo, sujeto e ideología. Un tema controvertido a principios de los noventa era cómo interpretar el racismo y el antisemitismo, que por entonces hacían estragos.

Robert Kurz tendía a decir que había que entenderlos en el proceso de descomposición del capitalismo; yo, por el contrario, creía que había que interpretar estas tendencias en el contexto específico de cada país; es decir, que, por lo que se refiere a Alemania, había que tomar en consideración el nazismo y el Holocausto. Escribí un artículo en *Krisis* sobre el tema, “Las metamorfosis del Yuppíe teutónico”, en el que criticaba algunas posiciones de *Krisis*. Mientras que Kurz apreció ese texto, y más tarde –por ejemplo, en *Schwarzbuch Kapitalismus*– reconoció la especificidad de Alemania en el proceso de modernización a propósito del Holocausto, en el resto del Grupo *Krisis* suscitó fuertes resistencias –aunque hoy la página web de *Krisis* está llena de textos que critican precisamente el antisemitismo estructural que entonces discutían vehementemente–. No hay constancia escrita de esas disputas, pero esas discusiones no se mencionan en ningún momento, y parecería como si siempre hubieran defendido esas posiciones.

Otro ámbito de conflicto en mi relación con Robert Kurz fue la confrontación con los llamados *anti-alemanes* [Antideutschen] en la primera mitad de la década del 2000. Kurz estaba muy indignado por su actitud belicista y rompió con todas las revistas con las que había publicado hasta ese momento. En esos años escribió todo un libro sobre los anti-alemanes<sup>2</sup>; en mi opinión eso no era necesario: hubiera bastado con dos o tres artículos fundamentales. Hoy entiendo algo mejor su irritación. La Guerra de Irak no ha servido de nada, ni siquiera desde una perspectiva inmanente al sistema. Ha costado muchas vidas, y se basaba en datos falsos referidos a las armas de destrucción masiva, como el propio Colin Powell admitiría posteriormente. Además, estos ataques prepararon el terreno para el Estado islámico, como ha subrayado ampliamente la prensa. Pese a todo creo que una confrontación tan minuciosa con los “anti-alemanes” no era necesaria. Hubieran bastado un par de textos para que no le tomaran por uno de ellos –ya que también ellos se basan en la crítica del valor, si bien no desde las posiciones de la crítica de la escisión del valor–.

Otra diferencia entre Kurz y yo remitía a la cuestión de si puede considerarse que las sociedades pre-modernas son sociedades fetichistas o si el fetichismo está restringido a las sociedades modernas. Kurz defendía la primera posición, yo la segunda. Tampoco estoy segura de que las armas de fuego tuvieran un papel tan

---

<sup>2</sup> Se trata del libro *La ideología anti-alemana*, publicado en 2003 (Robert Kurz: *Die antideutsche Ideologie: von Antifaschismus zum Krisenimperialismus. Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten*, Berlin: Unrast, 2003. (N. del T.).

fundamental en el proceso de constitución del patriarcado capitalista como el que les atribuye Kurz. Hubo también otras diferencias, que no puedo describir aquí en detalle. En nuestra convivencia estas diferencias eran una realidad: las cosas estaban así. Pero podíamos vivir con ello, no era algo tan dramático que pudiera desarrollar una fuerza centrífuga. En una ocasión Robert Kurz me dijo que no podía estar con una monárquica bávara, y los dos rompimos a reír.

Con todo, en general éramos de la misma cuerda. Kurz era, junto a la Teoría Crítica de Adorno, el segundo pilar de la crítica de la escisión del valor. La crítica de la escisión del valor tampoco hubiera existido si Kurz no la hubiera apoyado como líder del grupo Krisis -frente a todas las resistencias en este contexto-. En último término eso fue un motivo más de la ruptura de Krisis, también en la praxis inmediata del *clan de varones* críticos del valor que se oponían a su contenido. Por lo demás había que reconocer que Kurz había pronosticado correctamente la desolada situación de crisis mundial que vivimos. En la actualidad se habla mucho del fin del capitalismo, y sin embargo a Kurz hasta hace no mucho tiempo se le consideraba un loco o alguien a quien no había que tomar en serio.

**CNR - El planteamiento de la crítica de la escisión del valor partía de la incompletud de la crítica del valor. Por decirlo de manera sencilla (y obviando las críticas particulares del grupo EXIT), ésta se centraba únicamente en la crítica de la noción de trabajo como relación social y concepto central de la sociedad productora de mercancías. El capitalismo ha de entenderse como una civilización, y al mismo tiempo entender su carácter particular e histórico. Esto implica ya una importante corrección de la visión del marxismo tradicional, centrado en la categoría de plusvalor y sus problemas de distribución y apropiación. Por su parte, usted defiende que la imposición de la dinámica del valor conlleva necesariamente la “escisión” de los trabajos de reproducción y lo “femenino”, tradicionalmente asociados a los mismos. ¿Podría explicar los elementos fundamentales de esta tesis y su desarrollo?**

**RS -** Parto de que lo que constituye la totalidad no es sólo el valor en cuanto sujeto automático, sino que asimismo hay que tener en cuenta el “detalle” de que en el capitalismo también tienen lugar actividades reproductivas que realizan sobre todo las mujeres. En este sentido la “escisión del valor” sostiene que las actividades reproductivas, pero también los sentimientos, propiedades y actitudes asociadas a ellas (sensualidad, emocionalidad, cuidado, etc.), determinadas en lo fundamental

como femeninas, están escindidas del valor/plusvalor. Las actividades reproductivas que el capitalismo delega en las mujeres tienen por tanto un carácter distinto al del trabajo abstracto, y por eso no pueden subsumirse sin más bajo este concepto; se trata de una dimensión de la sociedad capitalista que no puede comprenderse desde el sistema conceptual marxiano. Esta dimensión forma parte de la misma realidad social que el valor/plusvalor, le pertenece necesariamente, pero por otra parte está fuera de su ámbito y es por ello un presupuesto del mismo. (Plus)Valor y escisión están en una relación dialéctica entre sí. El uno no puede derivarse del otro, sino que cada uno surge del otro. En esta medida la escisión del valor puede entenderse como una meta-lógica que abarca las categorías de la esfera económica.

Pero las categorías de la economía tampoco son suficientes en otro sentido: la escisión del valor debe entenderse como una determinada relación socio-psíquica. Ciertas propiedades infravaloradas (sensualidad, emocionalidad, debilidad de carácter, etc.) se escinden del sujeto masculino y se proyectan a la mujer. Semejantes atribuciones de género marcan de forma decisiva el orden simbólico del patriarcado capitalista. A la hora de analizar la relación de género en el capitalismo, se trata de ir más allá del momento de la reproducción material para tomar en consideración tanto la dimensión psicológico-social como la cultural y simbólica. Pues es en estos niveles donde el patriarcado capitalista se revela una totalidad social. Sin embargo, lo decisivo en la escisión del valor, entendida como contexto social fundamental, es que no se trata de una estructura estática como en algunos modelos estructurales de la sociología, sino de un proceso.

En este sentido, desde el punto de vista de la teoría de la crisis, hay que partir de que la ley que en último término lleva a las crisis de reproducción y a la descomposición y el hundimiento del capitalismo es una contradicción entre la materia (los productos) y la forma (el valor). Dicho de forma esquemática, la masa de valor de cada producto individual es cada vez menor. La consecuencia es una enorme cantidad de productos mientras que la masa de valor a nivel total mengua. Lo decisivo en este sentido es el desarrollo de las fuerzas productivas, que está relacionado con la formación y la aplicación de las ciencias. Frente a lo que ocurría en la era fordista, cuando la producción de valor relativo se compensaba con la necesidad adicional de fuerza de trabajo para obtener plusvalor, con la revolución microelectrónica (que hoy culmina en la “industria cultural 4.0”) el trabajo abstracto se vuelve obsoleto. Entramos en una fase de desvalorización del valor y de colapso de

la relación de (plus)valor, si bien Robert Kurz ya escribió en 1986 que este colapso no ha de entenderse como algo que ocurra en un único acto –incluso si cobra expresión en sacudidas repentinas, con quiebras bancarias o ruinas masivas–, sino como un proceso histórico: Como una época que quizá pueda durar varias décadas, en las que la economía capitalista mundial no logrará salir del remolino de la crisis, los procesos de desvalorización y el creciente desempleo de masas. Hace ya tiempo que está claro que la imposibilidad de lograr réditos mediante la obtención de plusvalor no solo ha producido una tendencia a la economía especulativa, sino que la dinámica asociada a ella ha llevado a un proceso de desmoronamiento del capitalismo.

Sin embargo, esta estructura y esta dinámica debe modificarse para poder entenderla desde la perspectiva de la crítica de la escisión del valor. La escisión no es una magnitud estática frente a la lógica del valor, que representaría el momento dinámico, sino que la escisión misma se antepone dialécticamente a esa dinámica y posibilita la contradicción en proceso; de ahí que el punto de partida tenga que ser una lógica de escisión del valor en proceso. La escisión está totalmente implicada en la eliminación del trabajo vivo. Y ella misma se transforma en este proceso.

Tanto en las ciencias naturales –cuya aplicación en el proceso productivo permite el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo– como en la formación de la ergonomía –que aspira a la optimización de la eficiencia y a la organización racional del proceso productivo (paradigmáticamente en el taylorismo)– el requisito psicosocial de su existencia fue la escisión de lo femenino y las subsiguientes imágenes de la mujer, que también cobran expresión a nivel cultural y simbólico (las mujeres son menos racionales, menos dotadas que los hombres para las matemáticas y las ciencias naturales, etc.). Pero la escisión de lo femenino no se revela solo en los discursos sobre las ciencias naturales, la filosofía, la teología, etc. desde la modernidad, sino que se materializó más bien durante la fase fordista, dado que, en este momento, en el prototipo de célula familiar, el hombre pasaba a ser el sostén de la familia y la mujer ama de casa. Cuanto más se objetivaban las relaciones sociales, más se imponía una dicotomía de género jerárquica en la realidad. La escisión de lo femenino se convertía en presupuesto del desarrollo de las fuerzas productivas que fundaba el patriarcado capitalista con su “contradicción en proceso” y, como tal, ponía en marcha ese desarrollo como una condición decisiva para la producción de plusvalor relativo, de modo que la disparidad entre riqueza material y fuerza valor se hacía cada vez mayor. Desde un punto de vista histórico-



procesual, la objetivación y la constitución de relaciones de género jerárquicas se condicionan mutuamente, no están en contraposición. Esta escisión de lo femenino como presupuesto del desarrollo de las fuerzas productivas llevó en último término a la revolución microelectrónica, que no solo llevó al absurdo el trabajo abstracto, sino también los patrones de género de la modernidad clásica y el rol del ama de casa.

La expansión de actividades de reproducción, asistencia y cuidado, que antaño formaban parte de la esfera privada y ahora pasaban a profesionalizarse, es un componente de la crisis desde un punto de vista económico, pues había que redistribuir la masa de plusvalor para poder financiarlo. Pero esta posibilidad ya no existe desde el trasfondo de la contradicción en proceso y de un capitalismo que se topa con sus propios límites. Así surge un déficit de reproducción, por ejemplo, cuando las mujeres ya no pueden desempeñar esas tareas porque tienen una doble carga, es decir, porque han de ocuparse tanto de la familia como de su profesión. Las tareas de asistencia y cuidado que se prestan de forma profesional se topan con límites cualitativos, porque estas actividades no se pliegan a criterios de eficiencia, aunque a menudo caen en el ámbito profesional del cuidado u otros servicios. Hoy en principio las mujeres han de aceptar trabajos de todo tipo, incluso aquellos que hasta ahora se consideraban masculinos, y al mismo tiempo de facto se siguen ocupando de las tareas de cuidado en la esfera privada.

De modo que la escisión no ha desaparecido en absoluto, y eso se revela en que las mujeres tienen ingresos inferiores y menos posibilidades de ascenso profesional. En este sentido hay que subrayar que la escisión del valor no consiste en las esferas escindidas de lo público y lo privado, de modo que las mujeres quedarían encasilladas en la esfera privada y los hombres en la esfera pública (política, economía, ciencia, etc.). Más bien la escisión del valor atraviesa todos los niveles y ámbitos de la vida social, también el de la esfera pública; determina el contexto fundamental de la sociedad en su conjunto. Esto se revela por ejemplo en el hecho de que las mujeres a menudo ganan menos que los hombres pese a realizar el mismo trabajo y a que, en general, están mejor formadas que los hombres.

Por otra parte, cuando el trabajo abstracto se vuelve obsoleto se produce también una tendencia a que los hombres adopten rasgos de amas de casa. Se produce también un embrutecimiento salvaje del patriarcado cuando las tendencias a la crisis y el empobrecimiento erosionan las instituciones de la familia y el trabajo asalariado sin que las estructuras y jerarquías patriarcales hayan desaparecido. Hoy las

mujeres han de tener una vida profesional por pura supervivencia. Son también las mujeres las que, en los *slums* del llamado tercer mundo, ponen en marcha grupos de autoayuda y se convierten en administradoras de la crisis. Al mismo tiempo en Europa se espera que lleguen a posiciones de mando en la economía y la política y que adopten roles de *Trümmerfrauen*<sup>3</sup> cuando en la crisis total el carro se atasca en el fango.

De modo que la escisión del valor, como estructura social fundamental, histórica y dinámica, unida al desarrollo de las fuerzas productivas, socava sus propios fundamentos, es decir, las actividades de asistencia y cuidado que se desarrollan en la esfera privada. En este sentido lo central es que las transformaciones –no solo en la relación de género, sino en las relaciones sociales en general– deben entenderse a partir de los mecanismos y estructuras de la escisión del valor en su dinámica histórica y procesual, y no derivarse únicamente del “valor”, como ya se ha señalado.

En definitiva, desde un punto de vista teórico las relaciones jerárquicas de género han de analizarse en el periodo histórico de la modernidad y la postmodernidad. Eso no quiere decir que estas relaciones no tengan una historia premoderna; sin embargo, en el capitalismo adoptaron una cualidad completamente nueva. Ahora las mujeres se ocupaban fundamentalmente del ámbito privado, siempre menos valorado, mientras que los hombres se ocupaban de la esfera de producción capitalista y de lo público. Esto refuta las perspectivas que ven las relaciones de género patriarcales como un residuo precapitalista. Pues la familia nuclear tal y como la conocemos, por ejemplo, no aparece hasta el siglo XVIII, de modo que las esferas pública y privada que conocemos se constituyen por primera vez en la modernidad.

La crítica de la escisión del valor no parte simplemente de que la crítica del valor sea insuficiente, sino que, con ella, ésta alcanza un nivel cualitativamente nuevo.

**CNR – Su teoría de la escisión del valor, además, se ha confrontado también con los discursos de la diferencia provenientes de la crítica feminista y muy comentados en los años 80 y 90. Esta discusión ha tenido importantes consecuencias para la determinación cualitativa de su propia teoría, que se define como una “dialéctica realista” que conforma una “totalidad fragmentada”. ¿Cómo valora la**

<sup>3</sup> *Trümmerfrauen*, literalmente “mujeres de los escombros”, es como se llamaba a las mujeres que, después de la Segunda Guerra Mundial, se emplearon en limpiar las calles de los escombros de los bombardeos y reconstruir las ciudades (n. del t.).

**crítica de la escisión dichos discursos de la diferencia? ¿Cómo los critica y cómo enriquece su aproximación teórica?**

RS – Para responder a eso tengo que hacer un poco de historia del feminismo y la teoría feminista en Alemania desde 1968. En un principio, en los años 70, el objetivo era unir marxismo y feminismo. ¿Cómo puede integrarse teóricamente la represión de la mujer en el marxismo del movimiento obrero? A comienzos de los 80 se trataba ante todo de establecer un nexo entre el capitalismo, la represión de las mujeres, la destrucción de la naturaleza y los procesos de colonialización y el Tercer Mundo. En la segunda mitad de los 80 comenzó el discurso sobre las diferencias entre las mujeres. Los movimientos de mujeres negras, latinas o lesbianas reprochaban a las feministas blancas que las cargaban con un cliché y que convertían la posición de la mujer blanca como ama de casa en presupuesto de su teoría. Este discurso se solapaba con otro que partía de la pluralización de los modos de vida y las tendencias a la progresiva individualización en los países occidentales industrializados a partir de las seguridades del Estado social. El punto de partida era que no existía “la mujer” (ni tampoco el hombre), sino que cada una de ellas contenía una multiplicidad. Después del derrumbe del bloque soviético, Marx se convirtió en algo del pasado, también en el feminismo. Surgió un deconstructivismo al estilo de Judith Butler y se convirtió en la teoría dominante dentro del feminismo. La teoría materialista estaba completamente pasada de moda, mientras que la teoría culturalista y postestructuralista era lo más de lo más. Ya no se trataba de la división del trabajo según el género, sino de cómo el género se construía discursivamente. El género ya no era nada real, nada fijo, sino algo negociable discursivamente y que en el constructivismo vulgar de la izquierda parecía poder elegirse libremente. Así cobraron peso teorías basadas en el relativismo cultural. Las relaciones de género variaban de unas culturas a otras, adoptar una perspectiva universalista era un tabú. El lenguaje, el discurso y la cultura se convirtieron en una especie de sustituto de la vieja teoría materialista de la totalidad.

En lugar de ello, la crítica del valor intentó explicar el colapso del bloque soviético con categorías marxistas, pero más allá de los planteamientos del viejo movimiento obrero. Lo hizo poniendo en el centro la categoría de valor y leyendo desde ahí a Marx. Para entonces ya hacía tiempo que me había incorporado a la crítica del valor como feminista –con todas las perplejidades que ya he mencionado–, cuando entre finales de los 80 y comienzos de los 90, al ocuparme de teoría feminista, y entre otras cosas de la caza de brujas, me vino a la mente la idea de que “el

valor es el hombre”. Y en este contexto me di cuenta de que era ineludible establecer una relación con la *Dialéctica de la Ilustración*. Y es que la teoría de la escisión del valor ofrecía un modo de entender el nexo que une dominio de la naturaleza, opresión de la mujer, antisemitismo y racismo. Por lo que se refiere a las diferencias –no sólo entre las mujeres– la crítica de Adorno a la lógica de la identidad fue muy clarificadora para mí. A diferencia de los planteamientos postmodernos y post-estructuralistas, para él no se trataba de hipostasiar la diferencia, sino de respetar y analizar cada objeto único y particular. Había que mediar eso con la teoría de la escisión del valor. No se trataba de que el movimiento feminista de los años setenta y ochenta hubiera sido completamente ciego frente a otras formas de desigualdad, como las de “raza”/etnia o las de clase, ni de que se hubiera ocupado únicamente de la emancipación de la mujer, como se afirmaba a menudo en los años noventa. Lo que ocurre es que entonces no se hipostasiaban las diferencias desde el trasfondo de perspectivas culturalistas y post-estructuralistas. Esta perspectiva, que era ante todo un relativismo cultural, tenía como consecuencia que las características comunes de la represión de las mujeres ya no se podían tematizar. De modo que no he tomado el pensamiento de las diferencias de un feminismo post-estructuralista, sino que dicho pensamiento ya estaba ahí antes. Al mismo tiempo creo que en la teoría marxista la cultura y el orden simbólico tampoco han recibido atención que merecían. No habría que negar abstractamente este nivel, sino incorporarlo a la crítica de la escisión del valor en tanto que negación determinada, como algo separado y al mismo tiempo vinculado con ella, del mismo modo que el plano psicoanalítico.

**CNR** – De los distintos autores que conforman el grupo *EXIT!*, usted es sin duda quien más ha puesto de manifiesto las conexiones entre la crítica de la escisión del valor y la teoría crítica clásica de la primera generación de Frankfurt. La figura de Th. W. Adorno tiene especial importancia para su pensamiento, tal y como muestran algunos de sus escritos (*Die Bedeutung Adornos für den Feminismus heute*, *Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos*, *Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität*). Reivindica su importancia para el feminismo en general y para la propia crítica de la escisión del valor en particular. ¿En qué sentido es recuperable la figura de Adorno?

**RS** – Adorno no se alineó con el marxismo del movimiento obrero y no fue un socialista del bloque soviético. El punto neurálgico de su teoría no era la lucha de

clases, sino más bien la alienación, la cosificación y el fetichismo que penetraban la sociedad hasta lo más recóndito, si bien la economía sólo tenía un lugar marginal en su pensamiento. Pero habría que retomar su crítica del fetichismo desde un punto de vista económico, sin adoptar su recurso primitivo al “intercambio” como forma fundamental del capitalismo. Más bien habría que considerar que el núcleo de la socialización capitalista-patriarcal son la contradicción en proceso y el trabajo abstracto/actividad de cuidado, como apunta la teoría de la escisión del (plus)valor. Al distanciarse de Hegel, Adorno se percató ya de que el todo es lo no verdadero, y de este modo abogaba por una totalidad fragmentada que debía hacer saltar el hermetismo. Lo que hoy tenemos es de hecho una totalidad fragmentada. Pero, por otra parte, el final de la postmodernidad revela que esto no tiene por qué llevar necesariamente a la emancipación, sino que puede producir confrontaciones de guerra (civil). Si las diferencias flotan libremente, como ha señalado el post-estructuralismo, esto –sumado a los procesos materiales de pauperización en la era del “colapso de la modernización” (Robert Kurz)– llevará a la barbarie. Sin embargo, lo que le interesaba a Adorno no eran las diferencias en y para sí, en abstracto, sino que demandaba la no identidad desde el trasfondo de un capitalismo total que cosifica el pensamiento. El pensamiento positivista de la diferencia en la postmodernidad ofrece un reflejo invertido de un pensamiento clásico de la modernidad basado en la identificación y la clasificación. En este sentido habría que reclamar el reconocimiento de lo no-idéntico como presupuesto de otro modelo social, pero sin dejarlo en un nivel puramente abstracto, y esto significa que no se puede reconocer cualquier diferencia por bárbara que sea, pero que lo idéntico o lo propio tampoco puede convertirse en patrón de medida. En este sentido un Adorno actualizado sería hoy enormemente fecundo. En cambio, el recurso a Lenin y al marxismo del movimiento obrero –tal y como reaparece hoy– no es más que un intento desesperado de rescatar viejos modelos enterrados desde hace tiempo.

**CNR – Por otra parte, ha tenido que marcar distancias respecto al pensamiento de Adorno, particularmente, en lo que respecta a una confusión entre la lógica de lo “no-idéntico” en Adorno y su propia noción de lo “escindido”. ¿En que se concreta esta diferencia?**

**RS –** Adorno ha desarrollado su crítica de la lógica de la identidad a partir del intercambio. Pero lo decisivo no es sólo que el tercer elemento en común –pres-

cindiendo de todas las cualidades- sea el tiempo de trabajo socialmente necesario, el trabajo abstracto que en cierto modo subyace a la forma de equivalente del dinero, sino que éste por su parte necesita excluir lo connotado como femenino y considerarlo como algo de menos valor: es decir, el “trabajo doméstico”, lo sensorial, lo emocional, lo no-unívoco, aquello que no puede captarse claramente con medios científicos. Sin embargo, entonces la escisión de lo femenino no coincide en absoluto con lo no-idéntico en Adorno. Pues precisamente el propio objeto “particular” de la relación de género, que además es también una relación social fundamental, necesitaría un “concepto” a un nivel teórico fundamental; pues esta relación y “lo femenino” se consideran un ámbito oscuro, que existe por así decir en contraposición dualista frente a lo conceptual. Sería absurdo afirmar que la mitad de la humanidad sería no-idéntica, a pesar de que el pensamiento de lo no idéntico surge de esta estructura fundamental. De modo que la crítica de la escisión del valor concibe la lógica de la identidad como contexto fundamental que constituye las relaciones sociales, y no sólo el intercambio y el valor. La escisión, por tanto, no es lo no-idéntico. Pero es el presupuesto para que un pensamiento formal y positivista pueda constituirse en modelo dominante en la ciencia y la política, que prescinde de las cualidades particulares de los objetos concretos y de sus correspondientes diferencias, contradicciones, rupturas, etc. Sin embargo, lo decisivo es partir de una comprensión de la “contradicción en proceso” modificada desde los parámetros de la teoría de la escisión del valor, que en último término llevan a que el trabajo abstracto quede obsoleto, pero también las actividades domésticas en sentido moderno. Solo se puede hablar de trabajo abstracto cuando el capital ha comenzado a procesar sobre sus propios fundamentos y ha comenzado una determinada trayectoria evolutiva a partir de la lógica de la escisión del valor. La no-identidad es aquello que no se agota en el concepto, en la estructura. De modo que lo no-idéntico no puede definirse concretamente de antemano, puesto que siempre está vinculado al contenido concreto y al objeto en cuestión.

Para la crítica de la lógica de la identidad en la línea de la crítica de la escisión del valor, esto significa que los diferentes ámbitos y niveles, así como la “cosa” misma, no sólo han de remitirse unos a otros de forma irreductible, sino que han de considerarse también en su propio vínculo “interno” con el nivel de la escisión del valor como la totalidad social quebrada, como el contexto fundamental dialéctico-negativo. Pero con ello la crítica de la escisión del valor se contrapone a una crítica del valor fundamental, en la medida en que siempre es consciente de su propia

limitación, de que no se afirma de manera absoluta como un metanivel omniabar-cante, sino que también sabe reconocer la “verdad” de otros niveles y ámbitos particulares. Ha de reconocer, por ejemplo, la dimensión de la psicología social y el psicoanálisis, que por su propia abstracción no puede abarcar teóricamente. En Adorno la “mujer” no constituye lo no-idéntico, lo no-idéntico se fundamenta a través del intercambio. La escisión de lo femenino tiene ahí un carácter meramen-te descriptivo, no tiene un estatuto categorial ni es tampoco lo no-idéntico.

De acuerdo con esta crítica de la lógica de la identidad, no se puede adoptar una reflexión lineal cuando se trata de analizar el desarrollo capitalista-patriarcal en diferentes regiones del mundo. Este desarrollo no se ha producido de la misma manera en todas las sociedades, hay incluso sociedades que (antiguamente) tenían una simetría de género que hasta hoy no ha podido adoptar la relación de género moderna; también es necesario dar cuenta de relaciones patriarcales constituidas de otra manera, que se han solapado con el desarrollo del mercado mundial del patriarcado moderno-occidental sin haber perdido del todo su especificidad.

**CNR – La otra figura fundamental en que se sustancia su pensamiento es, sin duda, la de Marx. En ese sentido me gustaría realizar dos preguntas. En primer lugar, ¿cuáles cree que son, a día de hoy, los principales retos teóricos a que se enfrenta el pensamiento inspirado por Marx? No nos referimos al marxismo académico, por supuesto, sino a aquel que utiliza sus categorías para llevar a cabo una crítica radical del sistema capitalista.**

**RS –** Marx es sin duda el clásico de la crítica radical del capitalismo, que ha puesto de manifiesto que el capitalismo colapsará no por motivos morales, sino por su propia dinámica objetiva, y lo hizo sin negar el plano subjetivo. Los individuos ponen en marcha una dinámica fetichista, que se autonomiza de ellos y en último término les domina. En este sentido la dimensión fundamental de la escisión del valor, en su complejidad contradictoria, constituye el mayor desafío, ya que no puede comprenderse de manera economicista. Marx era un hijo de su tiempo, y no se puede decir que si se perfeccionan determinados rasgos de su planteamiento su teoría sería perfecta. La dinámica de la contradicción en proceso ha llevado a que en su evolución histórica ciertas manifestaciones que Marx no había captado siste-máticamente se hayan vuelto visibles, a más tardar con la cuarta revolución indus-trial de la industria 4.0: en ese sentido estarían el racismo, el antisemitismo, el anti-ziganismo, la destrucción de la naturaleza. Con eso se debe confrontar una teoría

de la contradicción en proceso de corte puramente androcéntrico, pues se trata de una dinámica que ha llevado a que estas dimensiones quedaran ocultas por un tiempo, pero hoy resultan visibles.

No hay duda de que, dentro de la obra de Marx, pueden encontrarse todo tipo de elementos que han de reelaborarse minuciosamente, más aún de lo que Robert Kurz hizo en *Dinero sin valor*: por ejemplo, la relación entre trabajo productivo e improductivo, la tasa de beneficio, el problema de la transformación de los valores en precios, etc. Hay que reflexionar sobre todo esto. Sin embargo, no creo que la mera concentración en semejantes problemas ofrezca una solución a la cuestión de una socialización en la escisión del valor como totalidad fragmentada. Es necesario trabajar en ambos terrenos, pero no creo que sea útil empollarse a Marx hasta la última coma y aspirar a una reconstrucción de su obra hasta que se alcance una edad proveya, cuando una ya no peine más que canas. El objetivo no puede ser una filología marxiana. Hace ya tiempo que conocemos las limitaciones de su pensamiento, por lo que no cabe esperar que una lectura minuciosa de Marx ofrezca el acceso a las últimas verdades. Lo decisivo y lo difícil consiste en que la crítica de la escisión del valor no puede mezclar la crítica del (plus)valor y la crítica de la escisión, pero tampoco puede tratarlas por separado. Hay que considerar ambas dimensiones como separadas y, al mismo tiempo, mediadas de forma dialéctico-negativa, lo que a su vez implica que no pueden existir como una unidad lógica coactiva.

**CNR** – En segundo lugar, en algunos de sus últimos textos (*Nach Postone, Fetisch Alaaf!*) y en referencia a *Geld ohne Wert* de Kurz, remite a un “fetichismo del capital” por oposición al “fetichismo de la mercancía” como punto crítico central para desarrollar una crítica satisfactoria del capitalismo. ¿Podría explicar un poco la diferencia entre ambas?

**RS** – Esa es una diferencia que se mueve plenamente en el ámbito de una lectura androcéntrica de *El capital* de Marx. Ante todo, quisiera explicitar la diferencia desde este trasfondo. Por motivos metodológicos y didácticos, el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía en *El capital* sigue el individualismo metodológico. Es cierto que en él se menciona el trabajo abstracto, pero no se aborda de forma sistemática. Las primeras 150 páginas conducen a una comprensión del capital, que es lo que verdaderamente interesa a Marx. En sentido estricto el capitalismo existe cuando el capital comienza a procesar la realidad desde sus propios fundamentos,



es decir desde la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo, en el XIX. Las interpretaciones de Marx parten a menudo de la mercancía entendida como forma celular del capitalismo actual, si bien esta forma simple de la mercancía nunca existió como principio de socialización, ni siquiera a modo de enclave. Sin embargo, no se trata de dejar de lado el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía. Marx quiere apuntar más bien al fetiche del capital, que cobra forma en un nivel más denso de socialización. Solo entonces comienza a “trabajar” la contradicción en proceso y a autonomizarse realmente respecto a los individuos, lo cual no sería posible con vistas a una producción mercantil simple de carácter ficticio, pues en ella hubiera existido aún una forma de dominación personal, no cosificada. En esta lectura –y solo dentro de ella– se ubica el análisis de la forma de la mercancía. En este contexto Kurz critica no sólo el “individualismo metodológico” por lo que se refiere a la forma de la mercancía (como “forma celular”), sino también por lo que respecta al concepto de capital, al fetiche del capital, y por tanto una comprensión de Marx que tome el capital particular como punto de partida. “Sin embargo aquello que excede a los sujetos agentes y que constituye el movimiento real de valorización es la totalidad del ‘sujeto automático’ el a priori constitutivo y trascendental que sólo se manifiesta en el capital singular, pero que a nivel categorial no es tal. Solo el capital en su conjunto es el automovimiento del valor, en cierto modo como el ‘monstruo viviente’ que se contrapone a los actores, si bien son ellos mismos quienes lo producen ... en palabras de Marx el ‘valor que se valoriza a sí mismo, un monstruo animado que comienza a «trabajar» como si se lo pidiera el cuerpo”<sup>4</sup>. Un elemento central en este punto es la competencia entre capitales particulares como una necesidad que media en la totalidad capitalista mediada en sí misma. No se puede partir del capital singular y luego añadir este plano.

**CNR – En lo que se refiere a la teoría del valor parecería que hay una cierta cercanía entre sus planteamientos y los de Moishe Postone, un autor que es quizá algo más conocido en el entorno académico hispanohablante. También él habla del trabajo como una “relación social” específicamente capitalista. ¿Qué vincula y que diferencia su planteamiento del de Postone?**

**RS –** El pensamiento de Postone tiene muchos puntos en común con la vieja crítica del valor. Mi crítica en este sentido es, como en el caso de la vieja crítica del valor, que no toma en consideración la escisión del valor como contexto funda-

<sup>4</sup> Robert Kurz: *Geld ohne Wert*, Berlin: Horlemann, 2012, pág. 178.

mental, sino que argumenta desde un reduccionismo de la crítica del valor. Pero incluso dentro de la crítica del valor, Postone no plantea una teoría de la crisis. Para él la tendencia no es que el trabajo abstracto quede obsoleto, sino que parte de una especie de efecto noria; cuando se eliminan puestos de trabajo, surgen puestos nuevos. En el fondo se trata de algo ilógico, si se piensa la “contradicción en proceso” hasta sus últimas consecuencias. Además, el trabajo en el capitalismo no es solo una relación social, sino una “sustancia abstracta y material”, como la denomina Robert Kurz. Y en esta medida el trabajo abstracto es el ligamento interno de la socialización capitalista.

El verdadero punto de partida del análisis del capital es la forma del capital, y no la forma de la mercancía como en el caso de Postone. Robert Kurz lo formula de la siguiente manera: “La producción, bajo la condición de esta totalidad a priori, es una unidad de trabajo ‘concreto’ y ‘abstracto’, en el resultado la unidad de producto material y objetividad del valor. Lo socialmente ‘válido’ en el trabajo abstracto es solo su aspecto de trabajo ‘abstracto’ como gasto de trabajo humano o energía vital (nervio, músculo, cerebro). El trabajo ‘concreto’ y el ‘abstracto’ no se escinden por tanto en dos esferas separadas, sino que son aspectos de la misma lógica que abarca todas las esferas, pero el lado concreto solo cuenta como forma de manifestación del lado abstracto (real). El producto, por su parte, solo es socialmente ‘válido’ en tanto que objeto que representa esta sustancia abstracta real, como objetividad del valor”<sup>5</sup>. Desde este trasfondo puede decirse que el “trabajo” en cuanto tal surge con el capitalismo, y puede y debe abolirse. En Postone, por el contrario, el concepto de trabajo es ambiguo. Hay pasajes en los que ontologiza el trabajo. Del mismo modo que no se puede ontologizar un trabajo (concreto), hay que insistir en la sustancia material y abstracta del trabajo social que Postone –que en este sentido se contradice– considera como “productora de valor”, y sin embargo más tarde determina este valor como relación social y solo en esta medida parte de una dialéctica entre trabajo “concreto” y “abstracto”.

En este sentido en Postone el plusvalor es ante todo una emanación del valor (y así ocurre también en parte en la vieja crítica del valor); en una nueva crítica (de la escisión) del valor constituye, por el contrario, un momento dinámico ineludible de la autovalorización del valor, sin la cual el trabajo abstracto como tautológico fin en sí mismo no tendría sentido y no podría hablarse de una “contradicción en proceso”. Esta existe en Postone, pero como momento secundario. Y por supuesto

---

<sup>5</sup> Ibid., pág. 204.

Postone no analiza sistemáticamente las actividades de cuidado, que llevan a cabo ante todo mujeres. De modo que Postone no ofrece un marco para entender la crisis del cuidado en el contexto de una crisis fundamental del sistema capitalista-patriarcal en su conjunto, si bien –por subrayarlo una vez más– la relación de género y la escisión del valor como contexto fundamental de la socialización capitalista-patriarcal no se agotan en la dimensión del cuidado.

**CNR– Ha realizado distintos trabajos críticos sobre la individualización postmoderna en el contexto del desarrollo de la crítica de la escisión del valor. ¿Cree que las formas de subjetivación post-moderna y sus reflejos teóricos han perdido significación y vigencia con la crisis actual? ¿Qué papel han tenido en las últimas décadas las teorías de la inividualización (diferencia vs desigualdad) y por qué formas pueden ser sustituidas en la actualidad?**

RS – Creo que, en los últimos años, también en los países denominados desarrollados, las tendencias de individualización basadas en el bienestar y esponsorizadas por el Estado social han dejado paso a una individualización basada en la depauperización y la responsabilidad individual, sin redes y sin un doble suelo. La perspectiva de la diferencia (aceptada) se correspondía aún en buena medida con esta individualización basada en el bienestar –en último término ésta venía a corresponderse con la propia orientación conforme al estilo de vida–. Como ahora las clases medias amenazan con derrumbarse, la dimensión de la desigualdad vuelve a primer plano y se invoca al proletariado y a una clase trabajadora que está quedando obsoleta –especialmente al varón occidental pobre, que se hunde y es digno de conmiseración–. Las verdaderas clases bajas o “proletariados” se constituyen hoy en base a la “raza” y al género; en las teorías de la conspiración el “judío” aparece como el que mueve los hilos para llevar al mundo al abismo, y el gitano aparece como el “asocial” de una raza extraña que representa el papel de comparsa más prescindible. A eso solo puedo responder con mi crítica de la escisión del valor, que es en sí misma paradójica. Como alguien dedicado a la teoría, no puedo tramar nuevas formas de subjetivación, estas deben surgir a partir de la dinámica de la escisión del valor, que en tanto que dinámica fetichista siempre está inmersa en la dialéctica entre la lógica de la acción y la de la estructura, aunque esta última tiene prioridad. La dinámica del tercer mundo y el miedo a caer en la asocialidad repercuten ahora en el primer mundo y las clases medias. Las disparidades sociales y económicas han de analizarse más allá de la noción tradicional de lucha de clases.

La “clase” en sentido marxista no es una categoría con un significado esencial en el patriarcado en descomposición actual. Es historia. Hablar hoy de los trabajadores y de un proletariado que habría ayudado a llegar al poder a Trump y otros derechistas es en el mejor de los casos un concepto de lucha política, pero en la era de la industria 4.0, en una sociedad mundial globalizada, no ofrece siquiera una determinación sociológica de la estructura social. Las desigualdades sociales y económicas no pueden abordarse desde esos conceptos.

**CNR – Me gustaría preguntarle ahora por el feminismo. ¿Cómo valora la actual situación del feminismo académico? Bien es cierto que los textos con una perspectiva crítica en torno a lo económico parecen estar ganando terreno, lo que convive con una revitalización de discursos de carácter sociológico, inaugurando lo que ha venido a llamarse “cuarta ola del feminismo”. Dicha situación, además, convive con una todavía cuantiosa atención a los *Gender Studies*. ¿Qué opina de esta situación?**

**RS –** El problema consiste en que no se asume la crítica de la escisión del valor como lógica fundamental y no se parte de una totalidad fragmentada desde el punto de vista de una dialéctica negativa, sino que se parte de una comprensión de la sociedad puramente sociologicista. En la universidad alemana ya se ha intentado dar un giro sociológico y politológico a mi teoría de la escisión del valor. Sobre todo, fuera de la universidad hay grupos de teoría feminista al margen de la academia que han adoptado elementos centrales de la crítica de la escisión del valor. Es algo que no puedo desarrollar aquí en detalle. Por lo general en la universidad se ignora la crítica de la escisión del valor, como por lo demás también la crítica del valor. Por supuesto que espero que la crítica de la escisión del valor pueda difundirse, sobre todo más allá de los *establishments* de la universidad y la izquierda establecida, y espero que en las universidades en distintos ambientes de izquierda surja una protesta contra las estructuras organizativas, los métodos y los contenidos establecidos, que se mueven por caminos trillados y no permiten que entre nada nuevo.

**CNR –** Conforme la crisis va produciendo una mayor abundancia de sujetos monetarios sin acceso al dinero, surgen también formas de feminismo que ponen el énfasis en los cuidados, la revalorización de la maternidad, y un redescubrimiento de lo femenino como “lo otro” del capitalismo, una vuelta a vínculos

**comunitarios, a una cierta inmediatez. ¿Cómo entender estas propuestas en el marco de descomposición social en que nos encontramos?**

Ya he señalado que el valor y la escisión están dialécticamente mediados, que cada uno se deriva del otro. La consecuencia es también que la escisión no puede pensarse como lo otro, como algo abstractamente separado del valor y por tanto como algo mejor, como hacen creen algunos feminismos de izquierdas. En tiempos de descomposición social surge la necesidad imaginar un mundo incólume de tiempos pasados. En un mundo globalizado, altamente complejo y fuertemente tecnologizado, se anhelan estructuras abarcables y comprensibles, especialmente cuando las condiciones de vida se precarizan y el descalabro amenaza también a las clases medias. Entonces se apela de nuevo a la mujer como madre, como dulce administradora de la crisis (“Maria, extiende el manto y conviértelo en nuestra defensa y protección”, como se decía en una vieja canción católica alemana). Como ya he dicho, las mujeres en los *slums* del Tercer Mundo son quienes deben ocuparse de la crisis en la vida diaria, las encaradas de asegurar el dinero y la supervivencia. La izquierda y el feminismo yerran completamente cuando consideran esto una emancipación; más bien esas tendencias de administración de la crisis pueden ser aprovechadas para un mantenimiento del *status quo* basado en un supuesto mantenimiento del orden. La falsa inmediatez puede costar cara a las intenciones feministas y de izquierdas que se instalen en una zona de confort construida a base de fantasías. Esto deja de lado la necesidad de una perspectiva de planificación que no puede limitarse a dictar normas desde arriba, como en el socialismo de cuño soviético, sino que –por decirlo en términos de la teoría de sistemas– el sistema en su conjunto y los sistemas particulares deben tener una relación apropiada entre ellos. Además, la recuperación de viejos roles de género y el giro de la izquierda a lo comunitario se ajustan a las nuevas necesidades de normalidad y conformidad que –en su carácter *biedermeier*– se hacen pasar por opositoras y son un filón para las políticas llamadas transversales.

**CNR – ¿Qué podemos aprender del rol de las mujeres en los países periféricos del capitalismo a la hora de afrontar los procesos de descomposición social que se nos vienen encima con el colapso de la modernización? ¿Qué indica eso sobre las asimetrías de la escisión del valor y su tendencia evolutiva?**

**RS** – Con lo que se ha dicho hasta ahora, sería un completo error creer que las mujeres en el Tercer Mundo, cuando son las responsables del dinero y la supervivencia, son duras y valientes y hay que considerarlas como un ejemplo. Que en el capitalismo patriarcal las mujeres tengan que ocuparse de las tareas más diversas, que representen todas las virtudes y no ofrezcan sino ventajas, no tiene absolutamente nada que ver con la emancipación. No es que el modelo occidental de la madre y ama de casa haya de ser el modelo de progreso para el Tercer Mundo – como se pensó durante mucho tiempo–, sino que las tendencias de descomposición del patriarcado capitalista suponen un mal presagio para la existencia de las mujeres también en los países llamados desarrollados. En estas situaciones ser mujer no es una suerte, sino una desgracia. Es cierto que las prestaciones del estado social son aún algo mejores en Alemania que en el llamado Tercer Mundo; por otra parte, la crisis se va acercando cada vez más desde el sur de Europa (Grecia, España, Italia, etc.) a los centros europeos. El descalabro de las clases medias implicará que las mujeres ya no puedan pagar a las asistentas –por ejemplo, de Europa del Este– que realizan las tareas domésticas y de cuidado, sino que tendrán que realizar esas tareas ellas mismas, a la vez que siguen toda una serie de trabajos adicionales. Los hombres ya no tienen el papel de sustento familiar, y en consecuencia ya no se sienten responsables de la familia y la descendencia. Hace tiempo que las instituciones de la familia y el trabajo asalariado se erosionan también en el centro de Europa y esa tendencia se va a reforzar con la industria 4.0 y la creciente robotización y tendencia a la abstracción.

En este sentido podría decirse que las mujeres, como administradoras de la crisis, deberían desempeñar el trabajo de la sociedad, mientras que los hombres serían los que tendrían que establecer el orden de manera autoritaria, en el sentido de Carl Schmitt. El hecho de que la derecha tenga algunas dirigentes femeninas no es muy significativo; simplemente revela que la escisión del valor es una estructura fundamental en la cual los individuos no se agotan en los patrones culturales, y que por tanto también las mujeres pueden desempeñar este tipo de roles.

**CNR** – Sus aportaciones también han girado en torno a la teoría del antisemitismo y el racismo como formas de falsa resolución de las crisis capitalistas. Estas cuestiones, dado el resurgir xenófobo nacionalista en Europa (en partidos como AfD o Front National, la reciente victoria de Donald Trump en las elecciones estadounidenses, etc.), adquieren hoy sin duda nueva actualidad. ¿Cómo se afron-

**ta ese reforzamiento de la xenofobia y el racismo desde la crítica de la escisión del valor?**

RS – Sin duda es necesario un movimiento antifascista amplio. Pero sería un error caer en una especie de hurra-democratismo. Pues la propia democracia es el sueño del que brotan el antisemitismo, el antiziganismo, el racismo y también el sexismo y la homofobia. El famoso pueblo, el *demos*, es el que ha elegido mayoritariamente a Trump. Por eso no cabe apelar a una democracia idealizada, pues esa idealización significa fundamentalmente exclusión. Los trabajos en la línea del postcolonialismo ofrecen testimonios elocuentes al respecto. No niego que la intención de Obama pretendiera realmente superar los mecanismos de exclusión. Pero de facto ha expulsado a más migrantes que todos los presidentes que le precedieron. Lo ha hecho con un discurso democrático y humano. Trump se presenta como el lobo incapaz de contenerse, como el que se atreve a proclamar con toda dureza la realidad de las cosas. El estado y la democracia son instituciones para moderar las relaciones fetichistas que hoy están descarrilando; por eso, en su impotencia, acuden cada vez más a relaciones de dominación basadas en “hombres fuertes”. Ciertos desarrollos del derecho no deben entenderse como rupturas civilizatorias más allá de la democracia, sino que son parte estructural de este proceso, son parte del “proceso de civilización” mismo.

Este proceso de civilización produce las correspondientes formas de conciencia; una perspectiva positivista, también en la ciencia, que hipostasía supuestos datos, hechos y seguridades cotidianas. La misma referencia crítica a la “postverdad” a propósito de Trump, etc. se refiere a este estado de cosas. Desde una perspectiva superficial serían los otros los que, en una “proyección cargada de pathos”, serían responsables de la propia desgracia.

Esta perspectiva positivista y cotidiana no se limita a la cultura dominante. Las controversias entre feministas de la igualdad y feministas multiculturalistas, entre gays e islamistas, se producen desde un particularismo basado en la propia posición. Hay gays de derechas y feministas conservadoras, etc. El problema entre los turcos y los kurdos existe desde hace tiempo, así como distintas orientaciones que se combaten dentro del islamismo, etc. Esto revela la omnipresencia de una competencia universal que resulta de la lógica de la escisión del valor en proceso. Como dijo en una ocasión Robert Kurz, puede apreciarse una tendencia hacia una “barbarie multicultural”. Los esfuerzos se dirigen a fijar las identidades individuales

y grupales, en lugar de ver que tanto ellas como las luchas que producen son resultado de la forma capitalista-patriarcal.

En consecuencia, una perspectiva al margen de este horizonte global lleva a la barbarie. Eso no quiere decir que haya que dejar de lado las particularidades, ciertas singularidades e individualidades, incluidas también las identidades híbridas, sino que hay que pensar estas dimensiones como algo que está siempre en cierto modo diluido.

Todo esto debe ubicarse en la forma de la escisión del valor como forma de socialización dominante, incluso cuando estos rasgos no se reducen a ella y a veces puedan ser indicio de otras cosas. En ESTE sentido habría también que conseguir un nuevo universalismo que rebase el universalismo ilustrado, al que le es inherente la exclusión.

Incluso los movimientos “antifascistas” pueden atravesar graves dificultades que acaben por reproducir lo que intentan combatir. En este sentido, la crítica de la escisión del valor ha de sopesar también con quién se alía y con quién no. Para esto no hay recetas. Lo importante es mantener una distancia reflexiva que no se adhiera a los impulsos antifascistas fáciles, que contienen elementos de barbarie en su propio seno. En Alemania, tras la caída del muro, esto se aplica a la escisión entre los antiimperialistas y antinacionales por una parte y los antialemanes por otra, aunque aquí los frentes ya no están tan claros y entre tanto se han producido amalgamas ideológicas un tanto bizarras. Pero no puedo detenerme en esto. Es necesario hacer valer una visión amplia dentro de un movimiento antifascista que es amargamente necesario. Pero esta no puede ser plantearse desde la atalaya de la crítica de la escisión del valor, sino que ha de ponerse en marcha ella misma; por otra parte, una invectiva externa y voluntarista en la línea de la escisión del valor tampoco tendría ningún sentido. Una regla general sería no hacerse compatible con ningún tipo de movimiento político transversal ni brindarles la menor ayuda. Es sabido que Syriza, Podemos o también “Die Linke” en Alemania solo tienen objetivos reformistas, inmanentes al sistema. Una perspectiva emancipadora, como la de la crítica de la escisión del valor, se mueve siempre más allá de eso. No acepta falsos pactos, incluso si se ve de nuevo replegada sobre sí misma. Me parece especialmente peligrosa una perspectiva cercana a la crítica del valor que defiende las pequeñas redes, la economía solidaria y la descentralización, a veces con tendencias de *open source* y de nuevas tecnologías, y que ha cobrado fuerza desde la escisión del grupo Krisis; por otra parte también el regreso de viejas-nuevas tendencias que



confían en la tecnología desde una apología del progreso que –en la línea del marxismo tradicional– espera que todos los problemas se resuelvan en el futuro, como ocurre en el aceleracionismo y en el realismo especulativo, que pone sus esperanzas en una misión extraterrestre permita conquistar otros planetas.

*Traducción del alemán de Jordi Maiso*

**Pla, Lluís (coord.), *La actualidad de Marx*, Barcelona: Horsori, 2016, 244 págs.**

Escribir acerca de Marx supone hoy en día un simultáneo gesto de necesidad y atrevimiento. Atrevimiento por la enorme dificultad que entraña confrontarse con la ingente y difícil obra de un filósofo semejante, suplementada además por una bibliografía secundaria del todo inabarcable. Necesidad, lógicamente, debido a la importancia e indispensabilidad de un pensamiento que se empeña en ser siempre de rabiosa actualidad. En este sentido, el oportuno texto colectivo *La actualidad de Marx*, coordinado por Lluís Pla y publicado por la editorial Horsori, resulta de provecho para reivindicar, recuperar, reinterpretar, actualizar o asimismo cuestionar el legado filosófico del autor alemán, aunque también o sobre todo nos brinda la ocasión de seccionar la coyuntura actual y comprenderla mejor desde sus reflexiones.

Este libro se compone de ocho artículos que en realidad son nueve, pues la introducción, escrita por el coordinador Lluís Pla, no solamente constituye una puerta de entrada al resto de contribuciones sino un sesudo texto en sí mismo que sirve para orientarnos en la coyuntura contemporánea de la recepción de Marx; por cierto, no exclusivamente restringida a un nivel teórico, pues también se preocupa por anunciar un diálogo con los acuciantes problemas del presente, como son las consecuencias de la globalización del capitalismo o la emergencia de la tan en boga categoría de *precariado*. En este sentido, Lluís Pla pone de relieve que algunas de las principales aportaciones de “la nueva lectura de Marx” se centran en profundizar qué es lo que entendía por dialéctica, en repensar su teoría del valor y en “la reconstrucción de la posición general de Marx como crítico de la economía política, más que como filósofo, economista o historiador” (p. 20). Como se verá, en buena medida este regreso a Marx no implica someterse a todo lo que este filósofo escribió ni mucho menos suscribir lo afirmado por el llamado marxismo clásico.

Que la introducción se adentre a presentar el panorama actual no significa que anticipe el contenido de los artículos que vienen a continuación. Estos artículos se caracterizan más bien por hacer gala de una variedad temática y una polifonía que no va en desmedro de la discrepancia, lo que justamente sirve para confirmar de manera implícita el carácter abierto, siempre en discusión, de la obra de Marx. Voluntariamente o no, este volumen constituye un reflejo de la situación presente de la herencia marxiana y por ello, si en un ejercicio recomendable se entrecruzan los textos entre sí, nos encontramos con que algunos posicionamientos expuestos dialogan, debaten y polemizan con los otros.

Los escritos publicados en este volumen se pueden agrupar en dos bloques temáticos: por un lado, aquellos cuyo propósito consiste en analizar, desarrollar, repensar o también discutir diversos aspectos de la obra de Marx; por el otro, los que relacionan su pensamiento con determinadas cuestiones del presente, sea desde una perspectiva más descriptiva o más polémica. Ahora bien, es preciso señalar que no se debe entender esta clasificación de una manera rígida o tajante, pues tanto el esfuerzo de relectura de Marx como el intento de diálogo con los tiempos actuales se hallan de algún modo presentes en todos los textos.

Por lo que respecta al primer bloque mencionado, Yodenis Guirola profundiza en la concepción de emancipación partiendo de un estudio del conjunto de la obra de Marx con el propósito de deshacer el malentendido por el que se la identifica simple y llanamente con la superación de la alienación. Uno de los puntos principales sobre los que sostiene la argumentación radica en la conocida ambigüedad inherente al concepto de *Aufhebung*. Por ello, el autor enfatiza que no se debe concluir que la superación de la alienación supone de suyo la extirpación de toda forma de enajenación previa, al mismo tiempo que advierte que este proceso puede desembocar asimismo en la aparición de inéditas y desconocidas formas de alienación que sean consustanciales al orden social nuevo (p. 150), alejándonos así de la creencia de un posible fin de la historia reconciliado o vaciado de conflictos. Por su parte, Bernat Riutort pone de manifiesto la conocida complejidad del pensamiento de Marx, en este caso respecto a una cuestión tan espinosa como es la de las «clases sociales». Debido a que el capítulo homónimo de *El Capital* no llega a las dos páginas y quedó interrumpido de manera abrupta, el autor de esta contribución asume el reto y el esfuerzo de reconstruir las afirmaciones de Marx al respecto desde cinco perspectivas distintas que se pueden encontrar en su obra (las filosófica, ideológica, histórica, política y económica). El objetivo reside en demostrar que, si bien es cierto que estas cinco perspectivas no pueden ser subsumidas en una teoría unificada, sí que se puede afirmar que son congruentes entre sí, por lo que a la hora de abordar la cuestión de las clases sociales “funcionan como *proyectos de investigación abiertos y relacionados* con una dimensión *teórica y práctica*” (p. 189).

En uno de los artículos donde más se divisa la preocupación por releer a Marx en conexión con el cambiante rostro del presente, Lluís Pla interroga con rigor el corpus marxiano desde el prisma del consumo, una perspectiva tan central en la actualidad como descuidada en el pasado. Uno de los aspectos fundamentales se encuentra en la tematización del consumo productivo, un concepto de moda en

estos tiempos (pensemos en el habitual y banalizado uso que se suele hacer del concepto de *prosumidor*) que ya fue embrionariamente anticipado por el autor de *El Capital*. Lo que se nos explica en este artículo es que en Marx ya se observa que «consumo» y «producción», lejos de tratarse de dos actividades desgajadas, dependen el uno del otro y se interpenetran incesantemente. Por eso, refutando lo que en múltiples ocasiones se ha afirmado, se explica que este pensador ya advirtió que el consumo no consistía en el último y conclusivo eslabón del ciclo de producción, como un simple y estéril resultado de ésta, pues también puede descubrirse como una de sus causas. Además, eso explica que Lluís Pla reivindique que desde esta perspectiva no solamente haya que prestar atención al rol que juegan los trabajadores dentro del capitalismo, sino también el que continuamente desempeñan los consumidores en su seno, algo que ha recibido menos atención y que a nuestro juicio consiste en una de las principales tareas por realizar en el presente.

Mayor vocación polémica tienen los dos artículos que nos quedan de esta sección. En el primero, Miguel Candiotti emplaza el debate en un aspecto central del pensamiento de Marx y de buena parte de la tradición marxista como es el concepto de dialéctica. El autor desgana y denuncia el lastre hegeliano presente en dicho concepto, por el cual se acaba por incurrir en “el exceso idealista de atribuir una determinada necesidad objetiva a cambios en la realidad material que le son ajenos” (p. 94). Frente a ello, se sitúa a favor de un materialismo que no esté contaminado por posos del idealismo, aboga por profundizar en cómo se da la articulación entre economía y política, así como reivindica (parcialmente) la figura de Gramsci, a su juicio uno de los pensadores que criticó el economicismo con mayor lucidez. En el segundo, Felipe Curcó analiza (y critica) la concepción marxista de la historia que, partiendo de una expresión acuñada por Gerald Cohen, califica de «obstétrica». Según lo enunciado por esta concepción, ningún orden social parece antes de que todas las fuerzas productivas a las que deja espacio en su interior se hayan desarrollado completamente, de modo que “siempre encontraremos que el problema mismo surge sólo cuando las condiciones materiales para su solución ya existen o al menos están en proceso de formación” (p. 133). Uno de los puntos más discutidos en este texto se sitúa en la pretensión de cientificidad que esta concepción arrastra consigo y que contrasta con el derrotero de los hechos históricos posteriores, los cuales nos sitúan ante la tesitura de tener que repensar a Marx de nuevo.

Lo que constituiría el segundo bloque se compone de tres artículos. El primero es obra de Levy del Águila, quien se propone replantear el problema de la interculturalidad en el contexto de los tiempos actuales, básicamente en confrontación con el liberalismo y con algunas de sus principales categorías políticas (como la de libertad), aunque, de manera indirecta, dicho enfrentamiento se proyecta asimismo a una tradición occidental que ha tendido a silenciar y hablar en nombre de los otros pueblos. Para ello, se apela de manera explícita a la dialéctica hegeliano-marxista con la meta de articular una concepción de la cultura desde el prisma de la praxis que dé cuenta de su dinamismo inmanente y que se oponga a toda caracterización que albergue pretensiones esencialistas.

La siguiente contribución, titulada “Biopolítica y emancipación en Marx”, está escrita por José Manuel Bermudo y desde un buen inicio se descubre como una de las más abiertamente polémicas y pugnaces. Lo que se denuncia en estas páginas es la creciente banalización del término «biopolítica», al mismo tiempo que se lamenta que dentro de la tradición foucaultiana se dé prioridad a una perspectiva como la de la opresión, razón por la que se corre el riesgo “dejar indemne la crítica a la explotación” (p. 73). Por ello, José Manuel Bermudo reivindica una vuelta a la figura de Marx y rastrea sus textos con la intención de mostrar cómo en ellos se halla presente una suerte de biopolítica que recupera la centralidad de los rasgos específicos de la explotación; esto es, afirma que el pensador alemán se puede revelar como una buena puerta de entrada, por supuesto limitada debido a las circunstancias históricas, para dar cuenta de cómo el capital debe ser entendido no sólo como un proceso de valorización sino también de producción de un tipo de vida concreta, en modo alguno reducible a un simple cuerpo-máquina, sin la cual el capitalismo no podría sobrevivir. Lo que se plantea es la recuperación de un punto de vista que, sin menospreciar los méritos alcanzados en el campo la biopolítica, no piense exclusivamente desde un escenario como el político-jurídico de la dominación y capte el elevado cúmulo de consecuencias (al fin y al cabo también biopolíticas) que se derivan de la lógica del capital.

Finalmente, el volumen queda coronado por el texto “El posmarxismo”, donde Joaquín Valdivielso dilucida y sopesa el valor de los aportes de las corrientes que pueden ser encuadradas dentro de esta amplia y compleja categoría. En este artículo lo que se examina ya no es tanto qué dijo Marx o cómo podemos leerlo de cara al presente, sino qué es lo que se ha hecho con su obra en las últimas décadas. El autor arguye que en el posmarxismo, entre otras cosas, se tiende a renunciar a la

preeminencia de la clase o del movimiento obrero en la teoría política y disecciona sus preocupaciones, las cuales afectan sobre todo a tres cuestiones a las que dedica especial atención: una concepción del hombre, la antropología del ser activo y natural y una filosofía de la praxis; una visión de la historia, como una evolución impulsada por la lucha de clases; y un horizonte normativo, universalista y humanista (p. 226). Repensar estos puntos comporta a su vez la impugnación de otros (como que el poder esté reducido a las relaciones de producción, que los intereses generales de la sociedad sean los de la clase obrera o el rechazo de cualquier atisbo de filosofía de la historia) al mismo tiempo que el desplazamiento de la mirada hacia otras esferas que no son la de la producción. Una tarea interesante podría consistir en la relectura de los artículos anteriores desde este prisma y pensar hasta qué punto coinciden con la etiqueta de posmarxismo o no.

Debido a la cantidad de contribuciones, los párrafos precedentes no componen más que un esbozo excesivamente sucinto y simplificado –o, quizá con mayor exactitud, una suerte de poste indicador– del contenido expresado en los artículos, en cuyos meandros argumentales no podemos detenernos. Lo que desde una visión de conjunto se observa es que este volumen tiene la capacidad de ofrecer el retrato de un Marx poliédrico, complejo y heterogéneo, así como del autor de unas reflexiones que todavía siguen siendo contemporáneas. De lo que se trata no es tanto de excavar en su pensamiento para presentar un Marx auténtico como de reivindicarlo en tanto que un fecundo interlocutor que tenga la capacidad de iluminar nuestra coyuntura actual. En este sentido, sin duda consigue alcanzar su objetivo.

Edgar Straehle

[edgarstraehle@gmail.com](mailto:edgarstraehle@gmail.com)

Fredric JAMESON, *Raymond Chandler. The Detections of Totality*, London / New York: Verso, 2016, 87 págs.

What greater prestige can a man like me (not too greatly gifted, but very understanding) have than to have taken a cheap, shoddy, and utterly lost kind of writing, and have made of it something that intellectuals claw each other about?<sup>1</sup>

El último libro de Fredric Jameson está dedicado monográficamente a la interpretación de Raymond Chandler. El texto, que publica ahora la editorial Verso en su lengua original después de haber aparecido por primera vez en traducción francesa en 2014, atestigua una continuada ocupación con la obra de Chandler, pues recoge y reelabora algunos trabajos ya publicados entre 1970 y 1993. Su lectura se centra en el canon de las novelas, protagonizadas por el detective Philip Marlowe, y solo ocasionalmente se refiere a los relatos que las prefiguraron o recurre a algunos pocos pasajes del volumen *Raymond Chandler Speaking* (compilado por D. Gardiner y K. S. Walker a partir de su legado póstumo y su correspondencia). El acercamiento de Jameson destaca por su insistencia en la cualidad literaria de estas novelas, en las que descubre una complejidad formal alejada del esquematismo mecánico y reiterativo al que parecía abocado el género. Con ello se distancia además de otras aproximaciones desde la teoría social crítica al fenómeno de la “novela negra” (“literatura criminal”, “ficción policiaca o de detectives”, “historia de misterio”, etc.) para las cuales, por constituir un género menor de la literatura popular y de entretenimiento, carecería esta de cualidad estética propia y representaría solo un soporte y vehículo de contenidos ideológicos (en exactamente el mismo grado en que podrían serlo, por ejemplo, los carteles publicitarios, los horóscopos de los periódicos o las sintonías de los programas de radio). Por lo general, ambos aspectos de la lectura social crítica de la “novela negra”, su denuncia como contenido ideológico y su menosprecio como forma literaria, son solidarios. Y aquí bastaría con recordar el precedente del “tratado filosófico” de Siegfried Kracauer, el cual, a través un complejo ejercicio especulativo en torno a las particularidades y las figuras redundantes del género, llega a concebir la “novela de detectives” como cifrado del estado de cosas social e histórico, sin por ello estimarla expresión artística en

---

<sup>1</sup> Raymond CHANDLER, *Raymond Chandler Speaking*, ed. D. Gardiner y K. S. Walker, London: Hamish Hamilton, 1962, págs. 73 s.

sentido propio (“Ohne Kunstwerk zu sein...”, etc.<sup>2</sup>). Por el contrario, Jameson pone en primer plano la cualidad poética y narrativa del texto, revelando una articulación literaria y una complejidad formal difíciles de reconocer a primera vista en las novelas de Chandler y planteando así de manera si cabe más precisa –a partir de las dificultades estéticas y formales de su obra– sus implicaciones ideológicas.

Para ello, Jameson confronta la estructura literaria de la “novela de misterio” de Chandler con una noción de totalidad de raigambre hegeliano-marxista ya tematizada por él en anteriores trabajos<sup>3</sup>. Las dificultades para avistar algo como una totalidad estética aparecen, en primer lugar, a causa de la estructura por principio atomizada de las obras de Chandler, en las que –sobre cualquier concepción unitaria de la trama en su conjunto– priman las escenas como unidades dadas de las que se deriva posteriormente su concatenación o montaje. (El propio escritor explicita esta característica como una particularidad del relato *hardboiled* frente a la historia clásica de misterio: “The technical basis of the *Black Mask* type of story was that the scene outranked the plot in the sense that a good plot was the one which made good scenes”<sup>4</sup>.) Además, estas dificultades se presentan de manera especialmente pregnante en las novelas protagonizadas por Philip Marlowe por el hecho de que estas dependen de un proceso que Chandler denominaba “canibalismo”<sup>5</sup>, que consistía básicamente en la composición de sus obras más extensas a partir de anteriores relatos autónomos, los cuales presentan a su vez una estructura “micro-episódica” (p. 59). Jameson habla aquí de “collage” y compara ocasionalmente este trabajo de montaje con las peculiaridades de la literatura de vanguardia, vinculándolo además al problema clásico de la relación de forma y contenido.

Con la vista puesta en aquella noción de totalidad, Jameson plantea las dificultades de un cierre estético para las novelas de Chandler atendiendo, por un lado, (1) a la disociación de la trama en dos lógicas que componen la narración con relativa independencia pero cuyo problemático ensamblaje señala hacia una particular

<sup>2</sup> Siegfried KRACAUER, *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, pág. 22.

<sup>3</sup> Cf. Fredric JAMESON, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974, así como: Id., *The Political Unconscious. Narrative as a socially Symbolic Act*, London/New York: Routledge, 2002.

<sup>4</sup> Raymond CHANDLER, “Introduction”, en: idem, *Pearls are a Nuisance*, Middlesex: Penguin in Association with Hamish Hamilton, 1979, p. 8.

<sup>5</sup> Cf. v.g. Frank MACSHANE, *La vida de Raymond Chandler*, trad. P. Giralt, Barcelona: Bruguera, 1977, págs. 112ss. o Philip DURHAM, “Introducción”, en Raymond CHANDLER, *Asesino en la lluvia*, trad. D. Prika, Barcelona: Bruguera, 1978, págs. 10ss.



superación de la forma “novela negra” y desarrollando, por otro lado, (2) una interpretación de la estructuración semiótica del mundo social representado en sus textos y de su articulación espacial específica.

Ad 1.- La historia de misterio como tal debe su forma a un desdoblamiento, pues de acuerdo con una fórmula que Chandler toma de Mary Roberts Rinehart: “...the point of the mystery story was that it was two stories in one: the story of what happened and the story of what appear to have happened.”<sup>6</sup> Según esto, su estructura misma como “artificio” literario requiere de la maquinación de un “engaño” en cuya ejecución específica por parte de Chandler, la narración, lejos de consistir en la mera secuencia inarticulada de escenas (como parecía indicar la “base técnica” de la historia y su montaje como “canibalización” de anteriores relatos), se lleva a cabo a partir de una disección de la trama en la que Jameson distingue dos formas características: en primer lugar se plantea el problema de base, que sigue el modelo estándar de la novela de misterio y atiende a una lógica propia: la del rompecabezas intelectual que debería desembocar en el desvelamiento del asesino de acuerdo con aquella fórmula estereotipada recogida en la expresión ‘*The butler did it*’ (y que, como es sabido, remite también a la ya recordada Mary Roberts Rinehart). Sin embargo, la investigación detectivesca propiamente dicha se desarrolla en Chandler según otra lógica, pues, a diferencia de lo que sucede en la novela clásica de misterio, la búsqueda de respuestas por parte del protagonista de la historia *hardboiled* desencadena por vez primera una serie de acciones y situaciones cuya sordidez y violencia poco tienen que ver con la reconstrucción racional-deductiva del misterio originalmente planteado. (Chandler, que señaló este rasgo distintivo de la nueva ficción de misterio en sus ensayos, también pone en boca de su detective la consciencia de esta diferencia: “...Only it wasn't the butler who did the murder... It was not that kind of story... It's not lithe and clever. It's just dark and full of blood.”<sup>7</sup>)

Según lo anterior, la novela de misterio de Chandler está articulada doblemente a partir de la lógica del “asesinato”, como trama principal, y la de la “búsqueda”, trama secundaria. La resolución del crimen corre así en paralelo a las aventuras del detective, que sirve de instancia mediadora, que recorre y explicita las conexiones previamente dadas entre los turbios negocios de los bajos fondos, los secretos y perversiones de las familias adineradas, las corruptelas de las instituciones locales,

<sup>6</sup> Raymond CHANDLER, *Raymond Chandler Speaking*, op. cit., pág. 68.

<sup>7</sup> Raymond CHANDLER, *Farewell, My Lovely*, New York: Vintage Books, 1976, pág. 242.

etc., y con ello desencadena violencias que terminan concurriendo en el misterio inicial, afectándolo, perturbándolo. La final convergencia de las tramas y de sus lógicas diferenciadas con que se cierra el relato de misterio propiamente dicho se aleja por ello de lo que Jameson refiere como “the ritual unveiling of the murderer” (p. 26) y se concreta, por ejemplo, en una exposición distintiva de la violencia y el asesinato, pues en la confrontación con la brutalidad institucionalizada (del hampa, de la policía, etc.), la trama principal queda contaminada de esa violencia, de su sinsentido y su más inmediata materialidad, haciendo fracasar la lógica del “asesinato” como “puzzle intelectual” y, con ella, la posibilidad de una resolución racional del misterio. En este fracaso, en la frustración intencionada de las expectativas intelectuales que el propio misterio genera, consiste el “engaño” (“...a very complicated aesthetic deception...”, p. 28) que se consume en la novela de Chandler. Su exposición descubre aspectos que –al decir del propio Jameson– tienen un carácter casi “metafísico”, y que atañen no solo a la continuidad entre la violencia propia del crimen organizado y la ejercida en los exclusivos barrios residenciales de las élites adineradas, sino también a lo inmotivado de la decisión y la libertad o, incluso, a la naturaleza de la realidad misma y su vinculación con el relato (que se cuestiona, por ejemplo, a partir de la revelación de que la narración misma ha sido motivada en la búsqueda de un personaje que yacía muerto ya desde el comienzo, o como persecución de una banda de ladrones de joyas que realmente nunca existió). En la confrontación del “misterio” y la “aventura”, en la intersección de las dos tramas, la de la “búsqueda” y la del “asesinato”, se consume el particular “engaño” (“...the only reasonably honest and effective method of fooling the reader...”<sup>8</sup>) que articula la novela de Chandler en tanto que “historia de misterio” y que, al mismo tiempo, desborda la propia forma “novela negra”. Así, si en palabras del escritor: “...the detective or mystery story as an art form has been so thoroughly explored that the real problem for a writer now is to avoid writing a mystery story while appearing to do so”<sup>9</sup>, en esta interpretación el ya referido desdoblamiento de la trama y su problemático ensamblaje se instituyen en principio fundamental del montaje formal de la novela, precisamente en la medida en que se ejecuta ese “artificio”: el de “hacer pasar” el relato por una “historia de detectives” (según la formulación de Jameson: “The initial deception takes place on the level of the book as a whole, in that it passes itself off as a murder mystery”, p. 24).

<sup>8</sup> Raymond CHANDLER, *Raymond Chandler Speaking*, op. cit., pág. 69.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 48.

Ad 2.- Para plantear los problemas formales de la ficción de Chandler y el encaje de la trama detectivesca de sus novelas con su propósito literario y su alcance estético, Jameson esboza una interpretación de la tipología social que contienen sus novelas entendida como sistema semiótico de relaciones de oposición (un sistema que comprendería las categorías: ricos/ pobres, gangsters/ policías, etc.). A su vez, esta representación del mundo social es leída en su particular disposición espacial en el relato (a partir de nociones del tipo: hogar/ oficina, barrios deprimidos/ urbanizaciones de lujo, etc.). Aquí la interpretación de Jameson denota un manifiesto exceso de “afán arquitectónico”, de tal manera que se podría criticar en este punto un uso ciertamente aparatoso de las propuestas teóricas de la semiótica estructuralista o una aplicación quizás demasiado mecánica de esquemas teóricos prefijados por la lingüística y la teoría literaria (de los “rectángulos semánticos” de Greimas<sup>10</sup>, por ejemplo). En cualquier caso, podría resultar tal vez más interesante atender a cómo, a partir de los elementos señalados en ese esquema fundamental, Jameson se propone confrontar la articulación de la novela de Chandler con la posibilidad de concebirla como totalidad estética. Si bien los tipos sociales y su articulación espacial y simbólica parecen cubrir todas las posibilidades de presentar un sistema cerrado de oposiciones y permutaciones semióticas, esta apariencia de totalidad, que la poética estructuralista viene a identificar con el valor estético de la obra, no da de sí –según Jameson– un cumplimiento estético propiamente dicho. Tal cumplimiento se daría de manera paradigmática allí donde el autor acierta a introducir aún otro “elemento”, algo otro del mundo social representado que Jameson identifica ahora como la “naturaleza”. Solo a través de la inclusión de esta, en la medida en que proyecta un límite u horizonte al mundo social esbozado en las novelas, se consuma el cierre simbólico que conseguiría presentar el conjunto de tipos sociales esbozado como sistema semiótico propiamente dicho y, así, efectuar una verdadera clausura estética, presentar una apariencia de totalidad.

No obstante, en la medida que ha de contraponerse a lo “social”, se hace necesario precisar cómo se manifiesta en el texto eso “natural”: en un primer momento, esa “naturaleza” aparece imponiendo un límite geográfico definido al entorno urbano retratado por Chandler, como las colinas, el océano, etc., pero también se hace presente atravesando de manera más sutil la narración, en la forma de la

<sup>10</sup> Sobre esto, cf. Fredric JAMESON, *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, trad. C. Manzano, Barcelona: Ariel, 1979, págs. 164ss. (El propio Jameson remite aquí a un volumen de A. J. Greimas, *On Meaning*, para cuya traducción inglesa preparó una introducción).

lluvia, del clima en general, etc. Al examinar con más detalle las maneras en las que el texto de Chandler refiere eso que Jameson denomina “naturaleza”, se constata, sin embargo, que la línea que separa lo “social” de lo “natural” es ciertamente difusa, pues el inventario de esa “naturaleza” que se encuentra más allá del estricto medio urbano en el que se desarrollan nativamente las aventuras de Philip Marlowe incluye lagos turísticos, cabinas en el bosque, hileras de árboles vistas desde la carretera o colinas contempladas desde la ventana de un dormitorio. Es más, el océano mismo no es sino el medio marino que transitan los taxis acuáticos para transportar a los turistas a los casinos flotantes. Y, en último término, la lluvia que conocen Chandler y sus personajes es la que golpea oblicua contra las ventanas y tamborilea sobre el techo de los automóviles, la que llena las alcantarillas y rebota contra la acera salpicando a los peatones hasta las rodillas. Así, si la “naturaleza” puede servir de horizonte y proyectar una clausura sobre el sistema de tipos sociales y su disposición espacial específica, darle completud por vez primera como sistema semiótico cerrado, habrá de hacerlo como una “naturaleza” ya ocupada, atravesada y mediada por eso “social” a lo que se contrapone. Quizás por eso podría entenderse que la “naturaleza” vendría casi mejor expresada en el texto de Chandler allí donde su presencia –y por tanto su contraposición a lo “social”– se deja sutilmente marcada como mera intuición, solo como indicación de ese elemento heterogéneo, sin precisar aún su concreción material y, por tanto, sin delatar ya así su inevitable imbricación con el mundo social (por ejemplo, en pasajes como: “...you could feel the ocean in the air but you couldn't see the water...”<sup>11</sup>, o también: “It was going to rain soon. There was pressure in the air already. [...] It was going to rain hard. The air had the damp foretaste of rain...”<sup>12</sup>).

Para describir la ambigua vinculación de mundo social y naturaleza en el texto de Chandler, Jameson recurre a un modelo tomado de Heidegger: el de la contraposición de “mundo” y “tierra” del texto sobre “el origen de la obra de arte”<sup>13</sup>. Conviene no entender este gesto, el de traer a colación a Heidegger en un estudio sobre Raymond Chandler, como otra ocurrencia en la larga lista de excentricidades de la crítica cultural contemporánea; de hecho, el recurso a una figura filosófica

<sup>11</sup> Raymond CHANDLER, *Farewell, My Lovely*, op. cit., pág. 101.

<sup>12</sup> Raymond CHANDLER, *The Big Sleep*, London: Penguin Books, 2005, págs. 16 y 21.

<sup>13</sup> Sobre estas nociones de Heidegger, cfr. v.gr. Arturo LEYTE, *Post scriptum a 'El origen de la obra de arte' de Martin Heidegger*, Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2016, págs. 30ss. El texto de Leyte es interesante también en este punto por contener una discusión de la interpretación que Jameson realiza del opúsculo heideggeriano en su libro sobre el postmodernismo (cf. *ibid.*, págs. 56ss.).

altamente especulativa para una interpretación del género policiaco motivada desde la teoría crítica de la sociedad y de la cultura encuentra por ejemplo un precursor claro, de nuevo, en el ya mencionado tratado de Kracauer y su prolijo uso de la conceptualidad de Kierkegaard<sup>14</sup>. Así, si bien la propuesta de traducir la conceptualidad heideggeriana a categorías de la tradición filosófica como las de “naturaleza” e “historia” resulta hermenéuticamente injustificable en lo que toca al propio texto de Heidegger, el recurso a aquellas nociones tiene interés en tanto que, en el marco de su tematización de la obra de arte, ambos elementos, “mundo” y “tierra”, constituyen por vez primera la obra en la medida en que se mantienen en una suerte de “irreconcilable simultaneidad”: su vinculación se articula como un conflicto constante, como una tensión nunca resuelta entre su esencial copertenencia y su irreductibilidad radical. A partir de ese modelo, las novelas de Chandler presentarían ambas dimensiones –que, según lo anterior, Jameson reescribe en términos de “sociedad” (o “the meaning-endowment of the historical project”) y “naturaleza” (“materia”, o también: “the meaninglessness of organic life”, p. 77)– en una persistente remisión de una a otra que es, a su vez, afirmación de su mutua irreductibilidad. Para mostrar esto Jameson acude, por ejemplo, a la escena de *Farewell, My Lovely*, en la que Marlowe queda sin conocimiento, de noche, al final de una carretera junto a una valla pintada de blanco (“... as though it somehow marked the end of the world itself”, p. 83). En esa escena tiene lugar (i. e. se explicita también espacialmente) la plasmación literaria del límite y lo hace, además, como una evocación de la muerte, de la bruta materialidad, de lo otro que el sentido, en la que el texto de Chandler invoca aquello que se opone y resiste a su integración simbólica en la representación del mundo social y que irrumpe en él solamente como pura contingencia. Ese límite, más bien una fisura o brecha entre el mundo social representado y aquella problemática naturaleza, otorga una particular intensidad estética al relato, en la que ha de cifrarse –según la interpretación de Jameson– la clave literaria de las novelas de Chandler (y que constituye, en sus palabras, “the ultimate secret of Chandelarian narrative”, p. 86).

Considerados ambos aspectos de la interpretación de Jameson, merece la pena, para finalizar, atender a cómo la proyección de un cierre o una clausura a la representación de la estructura social que, según esta interpretación, se gana por vez primera en el texto de Chandler a partir del diferenciado ensamblaje del “mundo social” y la “naturaleza”, permite situar de manera particularmente precisa dónde

<sup>14</sup> Cf. Siegfried KRACAUER, *Der Detektiv-Roman*, op. cit., págs. 11ss.

reside el momento más genuinamente ideológico de su obra<sup>15</sup>. Este se hace evidente quizás de modo paradigmático en la oposición de “ricos” y “pobres” del esquema de tipos sociales de Chandler. La fortuna de los “ricos”, como la miseria de los “pobres”, es siempre sobrevenida y no constitutiva, ni estructuralmente inserta en el complejo social que describe. Así, de la misma manera que los “pobres” de Chandler figuran principalmente solo como representantes del lumpen y la marginalidad y no toman parte en el trabajo enajenado, tampoco los “ricos” participan ya del proceso de acumulación (en palabras de Jameson: “...there are no *capitalists* in Chandler’s novels...”, p. 43). De ahí que la manifiesta hostilidad de Marlowe contra las élites adineradas (por ejemplo, en algún momento llega a exclamar: “To hell with the rich. They make me sick”<sup>16</sup>), no se vincule a una consideración de clase o a una motivación social o política, sino, de nuevo, a una apreciación moral que reprueba su hipocresía y su doble moral (el propio Chandler apunta: “Marlowe and I do not despise the upper classes because they take baths and have money; we depise them because they are phoney.”<sup>17</sup>). Sin embargo, en esta elusión intencionada de los mecanismos que lo rigen como sistema económico, la representación del todo social ha de devenir necesariamente ideológica (y Jameson se refiere por ello al “...ideologically motivated vision or scale-model of the social, which strategically omits or represses production as such...”, p. 73). No se trata por tanto solo de que la denuncia social expresada ocasionalmente en el texto carezca de alcance y de profundidad, que esté orientada únicamente como objeción moral o que Chand-

<sup>15</sup> Sobre la tendencia más inmediatamente ideológica de la obra de Chandler véase, por ejemplo, Stephen KNIGHT, *Form and Ideology in Crime Fiction*, London/Basingstoke: The MacMillan Press, 1980, págs. 135ss. o Ernest MANDEL, *Ein schöner Mord. Sozialgeschichte des Kriminalromans*, trad. N. Th. Lindquist, Frankfurt/M.: Athenäum, 1987, págs. 43ss. – En un primer momento, este carácter propiamente ideológico se revela de manera si cabe más certera, cuanto más insistentemente la problemática explícitamente social y política es desdeñada o reducida a una cuestión moral. (Chandler escribe por ejemplo en ese sentido: “...Marlowe has as much social conscience as a horse. He has a personal conscience, which is an entirely different thing”, Raymond CHANDLER, *Raymond Chandler Speaking*, op. cit., págs. 214s.) Hay además una indiferencia del autor por la política (“Marlowe doesn’t give a damn who is President; neither do I...”, *ibid.*, págs. 214s.), que, no obstante, la crítica literaria corre el riesgo de asumir acriticamente como principio para su interpretación –ignorando así lo social y político del propio texto– cuando se afirma, por ejemplo, que “...no es necesario buscar causas políticas y sociales para comprender la preocupación de Marlowe por el honor y la justicia, ya que ésa era la preocupación moral de Raymond Chandler. Este no era un político, y su obra no incluye ideas políticas, aparte de su desconfianza por el poder.” M. J. BRUCCOLI: “Raymond Chandler y Hollywood”, epílogo a: Raymond CHANDLER, *La dalia azul*, trad. H. Alcina y H. Vázquez, Barcelona: Bruguera, 1986, pág. 201.

<sup>16</sup> Raymond CHANDLER, *The Big Sleep*, op. cit., pág. 70.

<sup>17</sup> Raymond CHANDLER, *Raymond Chandler Speaking*, op. cit., pág. 215.

ler, al mismo tiempo que describe a Marlowe como “...in revolt against a corrupt society...”<sup>18</sup>, limite el objeto de su crítica a aspectos más bien anecdóticos como el de la corrupción local<sup>19</sup>, etc.; se trataría, más bien, de que en sus novelas la representación literaria del complejo entramado social –que, en la interpretación de Jameson, aspira a presentarse como totalidad– elude deliberadamente, y deja por tanto sin nombrar, el principio mismo a partir del cual aquel sistema social se estructura y cobra sentido y que es, a su vez, el que en términos clásicos articula igualmente la mediación –o conflicto– entre “naturaleza” e “historia”.

José M. García Gómez del Valle

[jmggv@web.de](mailto:jmggv@web.de)

---

<sup>18</sup> Ibid., pág. 232.

<sup>19</sup> Cf. E. MANDEL, *Ein schöner Mord*, op. cit., pág. 45: “Weil seine Schriftstellerei aber von Verachtung für die Korruption der Großstadt motiviert war, ist ihr ideologischer Hang oft mißverstanden worden. Nur die *lokale*, nie aber die nationale Machtstruktur wird in Chandlers Werken angeklagt.”

Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, W. F. Haug, Santiago Vollmer (trad.), César Ruiz Sanjuán (introd.), Barcelona: Trébol Negro Laertes, 2016, 218 págs.

Wolfgang Fritz Haug imparte sus “*Lecciones de introducción a la lectura de El capital*” en el año 1971 en la *Freie Universität* de Berlín occidental. Se trata de un periodo realmente convulso, con una RFA totalmente subsidiaria (económica, militar y socialmente) en el contexto internacional del bloque occidental hegemónicamente estadounidense. Estamos en un contexto de confrontación global marcado por la estrategia cultural anticomunista heredera de la Doctrina Truman, que buscaba poner punto y final a los últimos espasmos del 68 (en Alemania Federal especialmente vinculado a la Oposición Extraparlamentaria). En el contexto académico esta situación se tradujo en censura (menos de un año después del curso de Haug la misma universidad expulsaba al profesor Ernest Mandel), juicios por alta traición y financiación de metodologías y epistemologías distintas al marxismo (el caso de Foucault y del estructuralismo es paradigmático). En un ambiente tan represivo ya únicamente el hecho de tomarse el pensamiento de Marx en serio y emprender una investigación científica<sup>1</sup> en vez de caricaturizarlo y reducirlo a clichés ya hace de las *Lecciones* de Haug un texto valioso y da cuenta de una motivación preteórica fuerte.

Contra la común práctica académica de reducir el marxismo a una epistemología, un método, o a un análisis particular de una coyuntura histórica muy concreta, Haug rastrea en Marx su posición más fuerte: la posición de un marxismo ontológico, la idea de ver las categorías económicas como expresión del movimiento de la realidad. Se trata de evitar fijar y descomponer analíticamente cada categoría dentro de un esquema meramente lógico sino atender a su desarrollo, historizar el objeto tratado y seguir su proceso de génesis y construcción de forma dialéctica, es decir, sin mutilar el automovimiento<sup>2</sup>. Se trata por tanto de seguir y reconstruir<sup>3</sup> el proceso de elaboración de los conceptos de la crítica de la economía política en *El capital*, obra en la que Marx expone la versión más definitiva de este desarrollo. Es por ello que Haug pone especial importancia (hasta llegar, en nuestra opinión, a sobredimensionar esta importancia respecto del resto de la obra de Marx, luego

---

<sup>1</sup> Y, por si fuera poco, hacerlo en los términos en los que la emprende Haug, que toma *El capital* no como una mera obra económica sino como un análisis de las relaciones sociales y la forma social capitalista. De esta forma evita el debilitamiento de las posiciones marxistas y las hace justicia.

<sup>2</sup> Como brillantemente explica César Ruiz Sanjuán en el prólogo.

<sup>3</sup> No de forma mecánica y lineal sino mediante ramificaciones, intentos fallidos de distintos puntos de partida (que, por supuesto, también están en Marx).



justificaremos esta idea) al comienzo, a la introducción, al punto de partida. Haug entiende *El capital* desde su mismo proceso de construcción, desde la misma estructura interna de la obra<sup>4</sup>: en este proceso de construcción se distingue entre la metodología marxista utilizada y los instrumentos conceptuales de los que Marx se sirve en la exposición, pero estos dos elementos distintos (método y contenido) no se presentan aislados sino en una unidad, y aquí está el punto clave: no se trata de separar, como si de una delicada operación quirúrgica se tratara, el método de exposición y los elementos teóricos expuestos. Se trata de comprender cómo opera la unidad o, como Ruiz Sanjuán explica inmejorablemente en el prólogo, “seguir pormenorizadamente el desarrollo teórico de la obra y desvelar de manera progresiva la metodología que opera en ella”<sup>5</sup>.

El punto sobre el cual orbitan estas lecciones de introducción es el del comienzo. De hecho, la obra de Marx hasta 1867 se puede entender como una tentativa clarificadora (y en opinión del mismo Marx, fracasada) de la búsqueda filogenética del origen, del punto de partida de la investigación. Para entendernos, el orden de *El capital* es fruto de una larga reflexión, reelaboración y quebraderos de cabeza. Son dos los requisitos que Marx le pone a un punto de partida en la investigación científica, requisitos que aunque escritos parezcan obvios al concretarlos no se demuestran tan intuitivos: Haug afirma que el comienzo debe ser “conocido por cualquiera”<sup>6</sup> (es decir, no presuponer ningún conocimiento previo) y que debe posibilitar un desarrollo (que a partir de este comienzo “sea posible una secuencia vinculante”<sup>7</sup>). Estos dos requisitos son imprescindibles para la ciencia que Marx se propone en *El capital*: partir de un lugar común y proseguir de manera vinculante.

El punto de partida de Marx es el análisis de la mercancía, o mejor dicho, el análisis de la aparición de un cúmulo de mercancías: “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”<sup>8</sup>. Mediante el análisis de la mercancía Marx descompone esta en sus elementos estructurales, y no cabe duda, afirma Haug, de que el “elemento estructural más sencillo”<sup>9</sup> es el valor. Todo intento por comenzar desde

<sup>4</sup> Cf. Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, Barcelona: Laertes Trébol Negro, 2016, pág. 55.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 60.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 62.

<sup>8</sup> Karl MARX, *El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1975, pág. 43. Romano también traduce “erscheint” como Scaron, mientras que Sacristán elige el término “aparece”.

<sup>9</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 59.

otro punto la lectura de *El capital* (y Haug realiza distintas tentativas de esto en la primera lección) acaba remitiendo siempre al inicio, al valor. Uno de los puntos fuertes de Haug es su afirmación de que no existen atajos althusserianos, que no es posible saltarse las primeras páginas de *El capital* si no se quiere caer en la incompreensión. A modo de justificación, Marx escribirá en uno de sus últimos textos: “de donde yo parto es de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta forma es la “mercancía”. Analizo ésta fijándome ante todo en la *forma bajo la cual se presenta*”<sup>10</sup>. La segunda parte de esta frase es clave, ya que se introduce el concepto de *forma valor*, es decir, la forma bajo la cual las mercancías se presentan en una sociedad de intercambio generalizado, en una sociedad capitalista. Pese a que esencial y efectivamente la mercancía sea un producto del trabajo, para entender la especificidad de la sociedad capitalista se debe partir del valor y no de este trabajo. De nuevo, esta vez en los *Grundrisse*, Marx afirma: “para alcanzar el concepto de capital es necesario partir del valor [en concreto, el de cambio] y no del trabajo [...]. Es tan imposible pasar directamente del trabajo al capital como pasar directamente de las diversas *races* humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor”<sup>11</sup>. Es el concepto de valor (y concretamente, el proceso de “valorización del valor”) el que da la clave para entender el modo de producción capitalista (que, recordemos, no se reduce a una organización de las fuerzas productivas en un sentido meramente económico; también es un modo de producción y reproducción de la vida social). El valor es definido como esa “célula” estructuralmente elemental, ese “todo concreto mínimo”<sup>12</sup> en terminología hegeliana, esa ley que permite comprender la estructura y el funcionamiento del capitalismo.

La mercancía no aparece en la realidad de forma abstracta y ahistórica: cuando Haug utiliza el término de “todo concreto mínimo” lo que se está jugando aquí son las determinaciones internas de la forma valor, que son precisamente aquellas que le dan dinamismo y tensión a la mercancía. En el mismo interior de las mercancías se expresa la disociación que es característica del sistema capitalista: la disociación entre valor de uso y valores de cambio. La mercancía, afirma Marx, tiene un carácter dual. Estos dos aspectos de la dualidad no pueden resolverse con una

<sup>10</sup> Cf. *Glosas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner*, en Maurice DOBB, et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid: Siglo XXI, 1973, pág. 176.

<sup>11</sup> Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) I*, Madrid: Siglo XXI, 1971, pág. 198.

<sup>12</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 64.

dialéctica proudhoniana volcada en un polo (sería absurdo, como si estuviéramos en un buffet libre, intentar desechar el valor de cambio y quedarse únicamente con el valor de uso), la mercancía es, bajo condiciones capitalistas, una unidad insoluble, efectiva, en tensión (independientemente de que pueda existir un valor de uso, riqueza, sin constituirse como mercancía con valor de cambio; ponemos el ejemplo del trabajo para el autoconsumo o de la naturaleza como fuente de valor de uso, remitimos al inicio de la *Crítica del Programa de Gotha*<sup>13</sup>). Mutilar esta tensión es mutilar su comprensión. Los valores de uso, bajo condiciones capitalistas (y esta especificación es crucial), son “portadores materiales del valor de cambio”<sup>14</sup>. Haug resuelve este problema hegelianamente haciendo referencia a la distinción entre forma de manifestación y sustancia<sup>15</sup>, siendo la forma de manifestación el valor de cambio portado y definiendo la sustancia como lo común, lo equivalente, esa “tercera cosa” abstracta aristotélica que permite realizar el trasvase de los procesos de intercambio, es decir, como el valor, expresado por la cantidad de trabajo abstracto, simple y socialmente necesario cristalizado en la mercancía (Marx habla de una “gelatina de trabajo humano indiferenciado”<sup>16</sup>). Las diferencias en estos procesos son meramente cuantitativas: los valores de uso (que obviamente tienen que ser desiguales en las dos mercancías intercambiadas, ya que si fueran idénticos no tendría sentido el intercambio) se abstraen en el proceso. Lo característico que Marx introduce en su estudio del intercambio capitalista, a diferencia de otros teóricos como Proudhon, es que presupone que el intercambio es entre equivalentes. Es decir, que el valor de cambio se mantiene invariable, que no hay ningún “timo” en el intercambio (la distinción entre trabajo efectivo y fuerza de trabajo será aquí crucial para entender esta idea).

Como hemos afirmado, valor de uso y valor de cambio son dos determinaciones propias de toda mercancía, determinaciones que se “oponen activamente”<sup>17</sup> en vez de coexistir pacíficamente, pero que aun así forman una unidad. Harvey habla aquí de una totalidad “no estática y cerrada, sino fluida y abierta y, por tanto, en perpetua transformación”<sup>18</sup>. Lo que creemos que le da a Haug ese potencial no

<sup>13</sup> “El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es igualmente la fuente de los valores de uso”. En Karl MARX, *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid: Alianza, 2012, pág. 209.

<sup>14</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 45.

<sup>15</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 108.

<sup>16</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., págs. 47, 55, 62, 63, 72, 77, 82.

<sup>17</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, pág. 114.

<sup>18</sup> David HARVEY, *Guía de El capital de Marx (Libro primero)*, Madrid: Akal, 2014, pág. 32.

meramente epistémico sino ontológico es que no se queda en el momento de la unidad contradictoria de la mercancía, sino que va a rastrearla en su génesis: la contradicción está en la sociedad<sup>19</sup>, en la praxis efectiva de los seres humanos organizándose, y esta contradicción es la que se traslada a los productos, a las mercancías. Haug lo condensa de forma brillante: “Marx afirma haber descubierto precisamente en la constitución objetivamente contradictoria de la mercancía el elemento que induce la dinámica real de donde se deriva el verdadero desarrollo”<sup>20</sup>. La mercancía es en Marx el punto de partida para estudiar el verdadero objetivo: la ley que rige el movimiento de la sociedad moderna, el funcionamiento del sistema capitalista. Marx no es un mero analista del intercambio de mercancías, es un analista y transformador<sup>21</sup> de las relaciones sociales y de producción. El punto de partida son esas “formas del pensar objetivas”, las categorías de la economía política toman pie en la propia objetividad social en la que nacen. Por ello, desvincular el proceso epistémico de su suelo ontológico reducirá enormemente el potencial del análisis.

No debemos olvidar, sigue Marx, que bajo condiciones capitalistas las mercancías son producidas para ser destinadas a la venta, lo que genera una homogeneización de estas en torno al valor de cambio. Aquí entran en juego esas “fatales etiquetas blancas que llevan grabadas cifras arábigas seguidas de los lacónicos caracteres £, sh. y d”<sup>22</sup>, es decir, entran en juego los precios, el dinero como mercancía homogeneizadora, como equivalente universal del resto de mercancías. Con esto comienza una de las discusiones teóricas más recurrentes dentro de la obra de Marx, discusión que Haug deja entrever pero que no entra a discutir: el problema de la transformación entre valores y precios, originado cuando Von Böhm-Bawerk, inspirado por Wagner, denuncia una incongruencia entre los libros I y III de *El capital*, un salto no justificado entre valores y precios<sup>23</sup>. No queremos detenernos

<sup>19</sup> Haug habla de una “contradicción objetiva”, este es el punto fuerte que al principio hemos denominado “marxismo ontológico”.

<sup>20</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, pág. 115.

<sup>21</sup> La unidad de teoría y praxis, de epistemología y política (condensada en la expresión “conocer transformando”) es un punto crucial en la obra de Marx, para ello remitimos a las *Tesis sobre Feuerbach*. No podemos dejar de remitir tampoco al precioso inicio de la tesis XII *Sobre el concepto de historia* de Benjamin: “el sujeto de conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha”, en Walter BENJAMIN, BOC I/2, Madrid: Abada, 2008, pág. 313.

<sup>22</sup> Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Comunicación, 1970, pág. 121.

<sup>23</sup> Crítica que a su vez será respondida por teóricos marxistas como Bortkiewicz y Seton, utilizando para ello las ecuaciones de Sraffa. Haug afirmará que el paso de valores a precios no es inmediato, hay un momento de maduración, de despliegue histórico (y no meramente lógico, como afirma

demasiado en este punto, pero comprender este *impasse* nos llevará a entender mejor una tesis central en los análisis de Haug y Marx: bajo condiciones capitalistas, es decir, en una dinámica interna de cambio generalizado, el valor se autonomiza de su proceso de producción, la esfera del intercambio parece operar con una lógica distinta a la de la producción. El valor se independiza “como un poder social enajenado y cosificado”<sup>24</sup>. Más adelante: “las magnitudes de valor se mueven independientemente de la consciencia y de la acción de los productores”<sup>25</sup>. La abstracción del valor, inmanente a la mercancía, muestra su carácter objetivo al imponerse sobre la totalidad de la realidad social. La forma valor, en palabras de Haug, se convierte en una fuerza inconsciente abstracta, “resultante ciega de una miríada de relaciones mercancía-dinero entrecruzadas”<sup>26</sup>. Aquí es donde entra el capítulo de la sección primera de *El capital*, tan famoso como complicado, llamado *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*<sup>27</sup>.

Haug, contra la lectura hegemónica estructuralista (althusseriana) de la época, concede una gran importancia a las páginas sobre el fetichismo de la mercancía. Los productos del trabajo se independizan de sus condiciones de producción (la similitud que remarca Haug entre un producto “hecho” y un “hechizo” es brillante<sup>28</sup>), se vuelven ajenas a los productores de las mercancías y comienzan a funcionar en la sociedad capitalista como “cosas sociales”. En cambio, los productores se objetivan y se tornan dependientes del proceso de producción. Haug traza un interesantísimo desarrollo histórico del término “fetiche” para acabar definiendo el fetichismo de la mercancía como “los productores transfiriendo su socialidad económica a sus productos, las mercancías, tal que a estas meras cosas les corresponde una función social de regulación decisiva”<sup>29</sup>, los productores se acaban enajenando respecto de la fuerza abstracta de la forma valor, y esta enajenación cristalizará en una de las más famosas caracterizaciones de Marx: “no lo saben, pero lo *hacen*”<sup>30</sup>.

---

Backhaus); en Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 164. Harvey afirmará: “la relación entre los valores y su representación en forma de dinero está cuajada de contradicciones, y por eso nunca podemos suponer una representación perfecta”, en David HARVEY, *Guía de El capital...*, op. cit., pág. 42. Para un desarrollo más detallado de este problema remitimos a Maurice Dobb, et. al., *Estudios sobre El capital*, op. cit., especialmente los ensayos de Dobb y Rieser.

<sup>24</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 134.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 187.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 184.

<sup>27</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 87 y ss.

<sup>28</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 185.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 186 (trad alt).

<sup>30</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 90.

El fetichismo tiene una dimensión objetiva, no se trata aquí de un problema de falsa conciencia, una especie de velo que impida captar la realidad “tal como es”. Como afirma Clara Ramas, no se trata de un simple error de conocimiento, sino de toda una lógica cosificada que va mucho más allá del sistema epistémico del individuo<sup>31</sup>. Cuando Marx afirma que las relaciones sociales se manifiestan ante los seres humanos “como lo que son”<sup>32</sup>, es decir, como relaciones sociales entre cosas y relaciones cósicas entre personas, hay que tomarse esto en serio. La cosificación está en la misma dimensión objetiva de la realidad, y es la acción positiva de categorizarla la que nos permite trabajar por eliminar sus efectos (y, por tanto, destruir-la junto a la forma valor y al sistema capitalista).

Es totalmente necesario entender la operatividad y funcionalidad del fetichismo dentro del propio sistema capitalista; aunque afirmemos que trascienda el plano de la conciencia, es cierto que sigue cumpliendo un papel fundamental dentro del sistema capitalista, el papel de naturalizar las relaciones sociales existentes, anquilosarse como una “segunda naturaleza” en términos hegelianos y presentar la sociedad capitalista como algo eterno, invariable, inmutable. En palabras de Haug: “en el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas”<sup>33</sup>. Esta naturalización por hábito comienza por ocultar el mismo proceso de producción de las mercancías, es decir, presentar estas en el mercado como si hubieran aparecido por generación espontánea. Harvey pone el ejemplo de imaginar el proceso de producción de una lechuga cuando la cogemos en el supermercado: “las lechugas permanecen mudas, por decirlo así, sobre cómo fueron producidas y quién las produjo”<sup>34</sup>. Las condiciones laborales de quién las cultivó quedan aquí al margen. Y si cambiamos el ejemplo al de la industria cárnica, este silenciamiento incluso más brutal. Brecht: “[...] quieren comer su ración de ternera, pero sin que haya que degollar a la ternera. Quieren comer la ternera, pero no ver la sangre. Se contentarán con que el

---

<sup>31</sup> Ramas suele poner un ejemplo muy claro: por mucho que conozcamos la ley física de la refracción, seguiremos viendo el palo torcido en el vaso de agua. Esta misma idea está en Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 187.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pág. 89.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pág. 196.

<sup>34</sup> David HARVEY, *Guía de El capital...*, op. cit., pág. 46.

carnicero se lave las manos antes de servirles la carne”<sup>35</sup>. Por supuesto, esta misma idea está ya en Marx: “por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado”<sup>36</sup>. Se trata de ocultar el violento proceso de producción de las mercancías para que su consumo sea tolerable, de separar totalmente las esferas de circulación y producción, de encuadrar esta última en una especie de fatalidad estructural inevitable y natural que no puede transformarse, y de centrarnos en buscar la transformación social en la esfera de la circulación, en el consumo sostenible, en el comercio justo<sup>37</sup>. La función del fetichismo es presentar el sistema capitalista como algo que sólo es posible transformar desde lo inmediato, lo espontáneo, lo individual, mediante un juego de voluntades en la “totalidad social” del mercado.

Si analizamos el recorrido de las *Lecciones* de Haug en base a sus propósitos, podemos establecer un balance. Recordemos que el objetivo era preparar una introducción a la lectura del tomo I de *El capital* que atienda al desarrollo lógico de la forma valor, la célula que permite el desarrollo del sistema capitalista. Partiendo de la mercancía y de su carácter dual, llegando al trabajo abstracto cristalizado en ellas como fuente del valor y terminando en la disociación entre valor y precio y en el fetichismo subyacente a esta disociación. Pero en esta lectura, si atendemos a los presupuestos de Haug, notamos una profunda elipsis, una falta injustificable: Haug presupone, como bien afirma Ruiz Sanjuán en el prólogo, la unidad entre los órdenes de lo lógico y lo histórico (pese a diferenciarse en el modo de exposición)<sup>38</sup>. Extrañamente no menciona en todo el libro la génesis histórica de la forma valor, es decir, el proceso de acumulación de capital, la llamada acumulación originaria. De nuevo es un ejemplo de fetichismo el intentar borrar, mediante la referencia a un idílico mito acerca del trabajo pasado, los procesos de expulsión violenta del campesinado de la tierra, conversión de suelo agrícola en pastos, usurpación de la propiedad comunal, el *clearing*, y, en definitiva, la formación de un enorme ejército industrial de reserva formado por “mendigos, bandidos, vagabun-

<sup>35</sup> *Cinco obstáculos para escribir la verdad*, en Bertolt BRECHT, *El compromiso en literatura y arte*, Barcelona: Península, 1973, pág. 161. Brecht afirmará también que unos zapatos no dicen nada de su hacedor.

<sup>36</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 223.

<sup>37</sup> Obviamente la crítica de esta posición no puede desembocar en el rebote de ampararse en las estructuras para seguir reproduciendo opresiones. Por ejemplo: ya que el no consumo individual de carne no transforma el sistema, seguimos comiendo filetes; ya que la acción individual no derribará el patriarcado, seguimos justificando actitudes machistas en vez de corregirlas, y un largo etcétera.

<sup>38</sup> En Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 23. Ruiz Sanjuán remite al artículo *Historisches/Logisches* en *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol 6.

dos”<sup>39</sup> mediante toda esta violencia estructural continua. Sin esta producción artificial histórica de fuerza de trabajo la forma valor capitalista jamás podría haberse desarrollado. Esta ausencia de la referencia a las últimas páginas del tomo I de *El capital* (referencia que, por cierto, sí es central en Althusser y Balibar<sup>40</sup>) es sintomática. Sería injusto olvidar que la motivación de Haug es desarrollar la comprensión de las primeras páginas de *El capital*, pero consideramos que por lo general faltan referencias a fragmentos posteriores (otro ejemplo es el insuficiente desarrollo del problema de la libertad burguesa sin recurrir al tomo III, o del *impasse* de los precios), y más si cabe cuando se propone una “reconstrucción genética de las formas y nexos económicos de la sociedad burguesa”<sup>41</sup>. Creemos que Haug sobredimensiona la importancia de entender las primeras cien páginas de *El capital* hasta el punto de olvidar la unidad del tomo I, la unidad de *El capital* en general. Quizás haya aquí algo de motivación hegeliana de exponer la totalidad desplegándola a partir de la célula individual, pero falta bastante atención al desarrollo concreto de esta célula.

Para finalizar, nos gustaría resaltar la idea más brillante en la obra de Haug, con mayor operatividad política y, creemos, más acorde con el espíritu que inunda todo escrito teórico de Marx: la vinculación entre la teoría y la praxis que Haug emprende en la lección XII. Como afirmamos previamente, el valor es una forma objetiva del pensar, que existe en la realidad y que la economía convierte en categoría real, es decir, “tomada de la vida cotidiana por la economía clásica sin someterla a crítica”<sup>42</sup>. Cuando Marx hace crítica de la economía política está, al mismo tiempo, haciendo crítica de la sociedad, de la misma estructura interna de la sociedad capitalista. Y esta conexión entre economía y sociedad burguesa se hace patente en la barrera contra la que chocaron los economistas burgueses, la barrera entre investigación científica e intereses extracientíficos en defender el estado de cosas actual, las relaciones de producción capitalista. Acerca de los discípulos de Ricardo, Marx escribió que “advertían instintiva y certeramente que era muy peligroso

---

<sup>39</sup> Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 918.

<sup>40</sup> Especialmente *Elementos para una teoría del tránsito*, donde se afirma que el paso feudalismo/capitalismo es al nivel de los elementos y no de las estructuras; en Louis ALTHUSSER, Étienne BALIBAR, *Para leer El capital*, México D.F.: Siglo XXI, 1969, pág. 297 y ss.

<sup>41</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 204

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 197.



investigar con profundidad el problema candente del origen del plusvalor”<sup>43</sup>. El punto clave aquí del marxismo es la imposibilidad de dissociar el avance, desarrollo (y estancamiento) de una ciencia sin atender al desarrollo histórico de la lucha de clases, y Haug expresa esta idea de una forma brillante: “[el programa científico de Ricardo] se vuelve crítico cuando aparece un movimiento obrero organizado”<sup>44</sup>. La limitación de la ciencia burguesa se deriva del conflicto entre intereses particulares, se deriva del propio desarrollo del antagonismo de clases. Por ello afirmará Marx que la clase obrera, que no tiene limitaciones extracientíficas en este sentido, es capaz de hacer ciencia por su “carácter universal”<sup>45</sup>.

La crítica consiste en destruir esa naturalización fetichista de las relaciones de producción capitalistas, en historizar, “sacar a la luz el carácter histórico de una forma de sociedad que se presenta como forma natural y que espontáneamente también es percibida y aceptada como tal [...] descubrir la inversión fetichista en las formas fundamentales de esa formación social analizando su estructura interna”<sup>46</sup>. Es imposible separar la tarea teórica de la tarea política en esta crítica, entender la ley económica de desarrollo que rige el movimiento de la sociedad moderna es al mismo tiempo, para Marx, luchar por el socialismo y la destrucción de la forma social capitalista. Cuando se escinde la unidad entre teoría y praxis y nos apropiamos de la primera olvidando la segunda, cuando despreciamos a un Marx exotérico para quedarnos únicamente con el Marx esotérico, olvidamos la vinculación de la crítica de la economía política con el movimiento obrero y no sólo mutilamos su operatividad práctica sino también su amplio potencial teórico.

Creemos que romper con la lectura academicista y teoricista de la obra de Marx que ha predominado en los centros imperialistas en la segunda mitad del siglo XX debe ser una tarea prioritaria de toda práctica transformadora progresista en la actualidad; una lectura academicista que divide, secciona, mutila (Marx filósofo, Marx economista, Marx joven, Marx etc.). En palabras de Elmar Altvater, “cuidadosamente se separa la teoría de la práctica, se integra la teoría en la teoría burguesa vinculándola al conformismo (preferentemente crítico). Se reviste con una

<sup>43</sup> Citado en Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 200. Marx también afirmará: “Ricardo nunca se interesa por el origen del plusvalor. Lo trata como cosa inherente al modo capitalista de producción, el cual es a sus ojos la forma natural de producción social”, Karl MARX, *El capital*, op. cit., pág. 625.

<sup>44</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 201.

<sup>45</sup> Karl MARX, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Valencia: Pretextos, 2013, pág.73.

<sup>46</sup> Wolfgang Fritz HAUG, *Lecciones...*, op. cit., pág. 208

pátina marxista la cadena dorada de la sociedad capitalista con el fin de que incluso excéntricos y críticos se sientan cómodos. Ya no se desea romper las cadenas con la práctica revolucionaria: se discute con preciosismo sobre ellas<sup>47</sup>. Hay un inmenso trabajo teórico de mutilar la potencialidad del marxismo y reducirlo a un pasatiempo crítico *outsider* para la juventud pequeñoburguesa radicalizada, una epistemología entre muchas otras, una nota al pie de página en tesis sobre biopolítica o postoperaísmo.

Esto tampoco nos puede llevar a caer en el extremo opuesto, creer que la obra de Marx es, por sí misma, la guía completa y definitiva que mecánicamente transformará la realidad social, creer que el trabajo ya está hecho y desentendernos de la tarea actual. Rosa Luxemburg da en el clavo cuando escribe:

No debemos ir a buscar [a *El capital*] una solución acabada y definitiva de todos los problemas fundamentales de la economía política, sino, en parte al menos, un simple planteamiento de esos problemas con orientaciones y puntos de vista acerca del camino en que nos debemos situar para buscarles solución. Bien entendido que la obra capital de Marx, como su ideología toda, no es ningún evangelio en que se nos brinden verdades de última instancia, acabadas y perennes, sino un manantial inagotable de sugerencias para seguir trabajando con la inteligencia, para seguir investigando y luchando por la verdad<sup>48</sup>.

Juan Manuel Fernández Sánchez

[juanmafe@ucm.es](mailto:juanmafe@ucm.es)

---

<sup>47</sup> *La actualidad de El capital*, en VVAA, *Leyendo El capital*, Madrid: Fundamentos, 1972, pág. 22.

<sup>48</sup> Citado en Franz MEHRING, *Carlos Marx*, Barcelona: Grijalbo, 1975, pág. 381.

Theodora BECKER, Andreas FRANZE, Jakob HAYNER, Arne KELLERMANN, (Eds.), *Grenzsteine. Beiträge zur Kritik der Gewalt*. München: Edition text+kritik, 2016, 187 págs.

No es ninguna novedad afirmar que la férrea ley de la competencia lleva ya tiempo instalada en los espacios académicos. Su traducción, en términos intelectuales y aplicados al campo de las Humanidades y Ciencias Sociales, se materializa en la coacción a la producción constante de artículos, encuentros y conferencias cuyo contenido es cada vez más insignificante. El éxito se cuantifica al peso, y los propios mecanismos de medición sólo ayudan a alimentar la perpetuación de esta dinámica, que hace cada vez más difícil el pensamiento crítico, amén de llevar a la extenuación a los sujetos insertos en dicha lógica.

Dado este contexto, me desagrada comenzar este texto argumentando que el libro que es objeto de estas líneas, *Grenzsteine*, es un texto que supone un intento de dar voz a los posibles caminos de reflexión a que la tradición de la Teoría Crítica puedan dar lugar en la actualidad: “Actualidad”, “Presente de...” (y añádese aquí cualquiera de las tradiciones de la práctica filosófica académica, ya sea antigua, moderna o contemporánea) es un reclamo que la mayoría de las veces no esconde sino una mera excusa para llevar a cabo un ejercicio más cercano a la *burocracia* que exige la situación que he descrito en las primeras líneas.

Dar cuenta de que este texto es precisamente eso, no obstante, no es faltar a la verdad. Pero en ningún caso se trata por ello de un conjunto de textos en que se realiza una mera exegesis de Adorno o Horkheimer. Antes bien, se trata de un intento de pensar con (y más allá) de ellos las contradicciones de un presente en que la objetividad social resulta más impenetrable que nunca, lo que ha hecho que la impotencia sea ya un constitutivo esencial de nuestra subjetivación. Impotencia del individuo, por tanto, que sólo puede ser expiada en el ejercicio de hacer contingente la aparente necesidad del presente, es decir, pensándolo. Éste se presenta inmediatamente como un contexto de radical crisis, fundamentalmente, de acumulación del capitalismo, que lo ha llevado al recrudecimiento de sus contradicciones internas. Su colapso, lejos de ser comparable al efecto que un ataque al corazón tiene sobre el individuo, se asemeja más bien a un proceso de carácter crecientemente violento, que excluye y destruye a la población superflua —del mercado de trabajo y/o de los derechos de ciudadanía—, transgrede incansablemente sus límites externos (esos anclados a la reproducción de los recursos materiales disponibles en la tierra), amenazando la supervivencia de todas las especies; y muestra los

límites, las contradicciones, de los conceptos ilustrados que abogan materializar las democracias occidentales: se demuestra así que *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* están, y han estado siempre anclados, entre otros muchos, a los vectores de raza, género y acceso a la riqueza material.

La configuración sujeto/objeto que hemos presentado parece reducir las posibilidades de su reflexión. No obstante y como sabemos, la Teoría Crítica clásica, nacida en el contexto de otra gran crisis del capitalismo y su mediación política, nos ofrece algunas herramientas para dicho ejercicio. Son muchas las personas que han posibilitado la pervivencia de dicha tradición y la posibilidad de un trabajo fructífero con la misma, y Rolf Tiedemann es una de ellas. Tal y como expresa la introducción a este texto, este autor nos ofreció los medios para “permanecer en cada pretensión de la Teoría Crítica” (11), y por ello se le dedica este conjunto de textos.

Si he dado este rodeo, ha sido para evitar presentar *Grenzsteine* como un mero libro homenaje, perfectamente asimilable al producto académico destinado a engrosar *curricula*. La dedicación nace aquí del agradecimiento a alguien que ha posibilitado en otros la continuación de la tradición teórica abierta con Adorno y Horkheimer. Ésta, entendida como un ejercicio reflexivo (siempre necesario en términos objetivos, y sea de la especie académica que sea) que nace (como todos) y pone de manifiesto en su hacer (y he aquí la especificidad de la misma) el impulso vital del que es origen: la discrepancia entre las posibilidades emancipatorias que anuncia la reflexión y la realidad ante la que nos encontramos. La mediación y fundamento de dicha relación no es otra cosa que el espíritu que corresponde a cada época, y su cuestionamiento se da siempre como pregunta por la verdad, la cual “no se debe determinar por el contrario a partir de la confrontación con la literatura científica, sino con la experiencia, experiencia que siempre apunta al todo y que se muestra como reflexión acerca de la economía, política, psique y sobre toda cosa desde la perspectiva del cumplimiento de la promesa de felicidad encerrada en cada dimensión” (11).

Bien, ésta es la base desde la que parte los textos que componen este libro, que se divide en tres partes. Abre la primera de ellas el texto de Robert Hullot Kentor<sup>1</sup>, que reflexiona acerca de nuestras dificultades con el término “barbarie” tal y como

---

<sup>1</sup> La traducción al castellano de este artículo que aquí se cita es la correspondiente a la aparecida en esta misma revista: *Constelaciones*, vol. 7 (2015), dedicado a “Teoría Crítica, Arte y Memoria”, en las páginas 20-39. La numeración aquí señalada, no obstante, pertenece a la del libro reseñado.

éste se usa en Adorno. Nuestra incompreensión, según Kentor, no es sino la máscara con que ocultamos lo que sabemos: que nuestra forma de socialización es cada vez más violenta, con lo que se demuestra simultáneamente que la pregunta que vertebra la *Dialéctica de la Ilustración* –hacer comprensible cómo la humanidad, en lugar de avanzar hacia su emancipación, parece sumirse cada vez más en un estado de barbarie– tiene mayor importancia que nunca. En orden a evitar equivocaciones, déjese claro que en Adorno no se trata de sancionar “un estado original de brutalidad de quienes no han logrado madurar y siguen mostrándose ajenos a la formalidad europea. [Adorno] [n]o busca una cruel reprobación de lo incivilizado del siglo [...]. Al contrario, tal y como desarrolla el concepto de barbarie, lo que Adorno critica es la forma de maduración en sí, esto es, la lucha por dominar la naturaleza como una primitivización que destruye lo primitivo en lugar de reconciliarse con ello en su emancipación” (28). Esto se trasluce con especial pregnancia en nuestro concepto de *igualdad*, en que “debido a la estructura de la economía, del derecho y del gobierno, sólo permitimos perseguir [...] como respaldo de la desigualdad” (21). El epíteto que antes se le añadía, especificando que dicha estructura corresponde exclusivamente a la igualdad *burguesa*, ha desaparecido incluso de los discursos de la izquierda, hecho que ha de lamentarse, pero también para el que hay que buscar estrategias de aproximación, pensando fuera de la tradición. Tarea compleja, tal y como comenta Detlev Claussen en el siguiente de los textos, pero actividad propia de la tradición crítica. Tal y como decíamos líneas más arriba, ésta se constituye en la confrontación con la experiencia, la cual “nos obliga a nosotros, los contemporáneos, a cambiar los conceptos. Tras el *short century*, tras Auschwitz [...] ya no se puede mantener en pie la concepción de un universo racional. Nuestro pensamiento ha sido sacudido más fuertemente que el espíritu ilustrado a causa del terremoto de Lisboa en 1755. La Teoría Crítica se mantiene a pesar de todas las rupturas sociales e históricas en esta tradición, la experiencia extra-conceptual es constitutiva para el pensamiento. No hay vuelta atrás a la filosofía académica. Lo que urge a la filosofía es otra cosa” (46). Legado de la teoría crítica, como sabemos, es mostrar que una sociedad “que es indiferente frente al hambre, al terror, a la tortura y a la violencia, reproduce la culpa de la vida” (59). Sea como fuere, no se debe sacralizar el texto y la palabra ya sea de Adorno, Horkheimer, o Benjamin. Según Claussen, éstos han de considerarse, como producto histórico del siglo XX, algo superado, atesorando de ellos lo que no ha perdido actualidad: el interés por interpretar de nuevo el mundo.

Los textos de los que hemos hablado hasta ahora nos han ofrecido perspectivas de un contexto desde el que pensar, pero no hemos abierto todavía el plano de las propuestas concretas. Dicha apertura se realiza con el texto de Andreas Franze, en el que se discute la necesidad de replantearse la crítica a la economía. Partiendo justamente de la conciencia de que el trabajo teórico a realizar ha de enfrentarse con una naturalización y objetivación extrema de las categorías económico-políticas que conforman la estructura de nuestra sociedad, Franze propone que, en lugar de realizar una crítica que utilice de manera inmediata las categorías marxistas –cuyo origen se da en un contexto histórico que todavía no ha problematizado el contenido utópico de la racionalidad de la teoría, a través de distintos experimentos políticos, y que no tiene en cuenta los cambios que la escuela del marginalismo introdujo socialmente, en tanto formalizó y subjetivizó la matriz económica origen de desigualdad– vayamos más bien a una crítica de lo *económico*. Al fin y al cabo, “donde no hay ya utopía, no es necesaria ninguna crítica para darse cuenta de que ésta no se ha realizado todavía” (66-67). Dicha crítica de lo económico se materializaría en “iluminar la violencia de lo económico que se atrinchera de manera excesivamente cómoda tras aparente neutralidad científica” (66), la cual abre el camino para la obliteración de la consideración de las necesidades humanas y sus determinantes tanto naturales como sociales. Como vemos, se trata quizá de un paso anterior a la crítica de la economía propiamente, pero un paso necesario dado el olvido de que hablaba Kentor líneas más arriba.

La segunda parte de *Grenzsteine* se abre con un texto de Jordi Maiso dedicado a reflexionar sobre el fundamento de la subjetivación en las condiciones que hemos comenzado a descifrar, y aquí, descubre la *frialdad* como el elemento central a tener en cuenta. La tesis de Maiso es que, dadas las condiciones de nuestra objetividad social, que exigen un cada vez mayor grado de violencia en la competición de unos individuos contra otros, es necesario un carácter gélido –rasgo que quizá podría rastrearse ya en la *coolness* anglosajona como antecesor o síntoma de la misma– no sólo como un mecanismo de adecuación al principio de realidad imperante, sino como elemento constitutivo de la formación del yo, necesario para tener éxito. Y es que con el capitalismo “se trata de un modelo de socialización que hace criterio de éxito social la completa indiferencia frente al destino ajeno. La solidaridad con los ‘débiles’ o simplemente con los que no son completamente ‘capaces de competir’ aparece como disfuncional, y por ello, se estigmatiza a éstos como ‘losers’” (76). No ha de olvidarse que la mencionada *frialdad*, que ha de entenderse como necesaria

acompañante de los discursos que abogan por una movilización rentable de los afectos y energías de los sujetos, tiene también como contrapunto la sentimentalidad, que sustituye a los sentimientos. La diferencia, aparentemente nominal, es no obstante decisiva, dado que “los contenidos que dicha sentimentalidad pone en funcionamiento se muestran finalmente como algo inesencial e intercambiable: no son el comienzo de un cambio en el sujeto, sino más bien una válvula para la afectividad comprimida” (80).

Precisamente, un buen ejemplo de cómo funciona en la práctica esta dinámica de subjetivación puede verse en el texto de Tiedemann, en el cual se describe el paisaje de Filipinas, cuyo destino histórico ha puesto siempre a su población dentro de la categoría de lo “superfluo” a pesar de que ésta, como todas, consista necesariamente en una de sujetos monetarios, y cómo esta situación se determina la posibilidad de acceder plenamente a los derechos de ciudadanía. No obstante, es la siguiente intervención, firmada por José Antonio Zamora, en la que se discute más pormenorizadamente esta cuestión. En estas líneas se trata el nuevo cariz que está tomando el tratamiento y la gestión de la emigración y las fronteras, también en relación con los refugiados. Como puede ya imaginarse, la aparentemente nueva disposición no esconde sino una vieja actitud que ha llevado a cabo el capitalismo desde hace al menos unos 40 años, pues “el rechazo sistemático de buscadores de asilo y el bloqueo de los estados europeos en contra de emigrantes “ilegales” habitualmente descritos como “refugiados económicos” [...] no es ninguna reacción a una situación de emergencia que habría surgido en primer lugar por la crisis, o en ningún caso, a un estado de excepción, sino la otra cara de la construcción de un mercado interno en la competencia abierta del mercado capitalista mundial. Se trata del control del acceso al mercado de trabajo europeo bajo las condiciones de la transformación neoliberal de las sociedades capitalistas. [...] La política de inmigración [...] fue siempre un momento de la política del mercado de trabajo y desde los años 70 no se pueden separar de las estrategias de la precarización y la retirada de las garantías de protección fordistas” (97-98).

No creo que sea necesario aquí entrar en detalles de cuál está siendo la respuesta actual de los agentes políticos en Europa tanto a la crisis de refugiados o el comportamiento de nuestro propio gobierno en relación con el compromiso de la defensa de los derechos fundamentales de los migrantes. Tan sólo cabe concluir, con Zamora de nuevo, que las políticas de inmigración europea “muestran con toda claridad que las grandes ideas directriz de la Modernidad política como ciudada-

nía, derechos humanos, democracia y humanidad no pueden alcanzar ninguna universalidad en la sociedad capitalista, pues la socialización capitalista produce la transformación del fin en medio, en tanto la reproducción de la vida se hace dependiente de la valorización del capital” (106). El elemento mediador del conjunto al completo, según la lectura de la tradición crítica, es el que Marx promulgara: el *trabajo* (abstracto), concepto que aparece en el título de la aportación que sigue. En el escrito de Arne Kellermann se estudian las reflexiones que desarrolló una de las figuras más olvidadas de la constelación crítica, Hans-Jürgen Krahl, en el contexto de la expansión capitalista tras la Segunda Guerra Mundial. Éste identificó la forma de la producción como el punto clave que podría impedir la mera repetición de lo siempre igual a pesar de modificaciones en las formas de distribución de la riqueza. Dicha reflexión, de la que también se encuentran trazos en Walter Benjamin, lleva finalmente a la conclusión de que “sin organización solidaria del intercambio de material con la naturaleza prorrumpen los potenciales de violencia capitalista acumulados, donde la contradicción entre la constante postergación de la satisfacción de impulsos y el carente cumplimiento se ha tensado tanto, que los impulsos mutilados ya sólo se abren paso de manera aniquiladora” (113), y no obstante “sólo a través de la concienciación y la inclusión práctica de [...] todos los hombres, podrían ponerse los fundamentos para un metabolismo con la naturaleza "donde el desarrollo libre de uno [...] sea] el libre desarrollo de todos"“ (114). La polarización política vivida en la Guerra Fría, lejos de suponer en una de sus caras una posibilidad o refugio para alimentar un cambio en una dirección emancipadora, sólo fue, en realidad, un desmoronamiento de la posibilidad de cambiar la aparente racionalidad de la producción. Ésta se terminó concentrando en la demanda solvente, incluyéndose aquí a los recursos naturales, lo que llevó a que la valorización del capital se movió de la industrialización del mundo al consumo del mismo por encima de sus posibilidades de reproducción. Ésta es la argumentación principal del texto, pero cabe añadir que éste termina con un retrato de la figura del *hipster*, en la que el lector descubre que la estetización impostada como forma de vida esconde en realidad la única posibilidad hoy disponible de expiar el miedo a la muerte del individuo.

La tercera y última parte del libro que estamos comentando abre con dos textos de temática estética. En el primero de ellos, escrito por Jakob Hayner, estudia las relaciones entre historia, arte y utopía a través de la obra y afirmaciones de Hacks y Müller, dramaturgos de la RDA, lugar en que se había dado “un acto revoluciona-



rio sin conciencia revolucionaria” (131). En el segundo de los textos, perteneciente a Iris Dankemeyer, se discute por su parte el papel y la relevancia de la escena *techno* en relación con sus orígenes y la industria cultural, pasando por su papel en Berlín tras la caída del muro, donde, olvidando sus orígenes en las poblaciones negras desfavorecidas de Detroit, “el *techno* se contrapuso a los desilusionados políticamente como un mito moderno [...]. Lo que debía ser concebido como una reacción a la derrota política de los intentos de emancipación negros, se convierte en un “cortejo triunfal” en el que apenas se puede oír ya una “historia de desgracia”, sino ya sólo el impetuoso progreso de la racionalidad convertida en absoluta” (151). Dankemeyer finaliza con una consideración de su rol en la actualidad, donde la consideración esencial es que el *techno* conformaría el consumo de música desligado de todo sentimiento y entretenimiento, entendiéndose como mero trabajo corporal.

Pareciera, entonces, que hay que empezar a reescribir de otro modo los acontecimientos ya analizados, ejercicio que se encuentra materializado en el texto de Robert Schwarz. Éste versa sobre el libro de Paolo Lins *La ciudad de Dios*, y se insiste en mostrar que la aparente marginalidad de esas zonas no es producto del retraso del que ha quedado atrás en el proceso de modernización capitalista, sino antes bien, su resultado directo.

Finalmente, *Grenzsteine* se cierra con un texto que representa como pocos la constelación de sensaciones y pensamientos que conlleva el trabajo crítico para el individuo que lo hace. En el texto “Fracasar” Theodora Becker habla sobre prostitución, actividad que ella misma ejerce y sobre la que trabaja también en su tesis doctoral, cumpliendo explícita y ostensiblemente con el principio crítico de realización de una teoría imbricada en la experiencia del individuo. La relación teoría-praxis en relación con el individuo, no obstante, no es una cuestión de prurito teórico-crítico. Antes bien, y en palabras de Becker, “seguimos haciendo teoría, porque la praxis nos parece bloqueada (podríamos llevar a cabo una verdadera ‘ciencia jovial’ sólo después de la revolución). Hasta aquí, nada nuevo. Un diagnóstico parecido era ya punto de partida de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno hace tres cuartos de siglo. Pero para nosotros la teoría ha adquirido una función casi psicoanalítica, cercana a la terapia: intentamos entender desesperadamente, no en qué consiste y cómo ha llegado a suceder el desastre, sino cómo nosotros hemos llegado a ser tan impotentes y al mismo tiempo estúpidos —en la esperanza absurda, de que algo se abriría de golpe, de que de repente se nos presentaría de otro

modo, de que abriría espacio en el que volver a establecer nuestra capacidad de acción. No obstante, sabemos que —de manera similar a como ocurre en el psicoanálisis— ninguna resolución repentina vendrá de la teoría, con lo que también la teoría está amenazada por nuestro completo letargo” (170-171). Partiendo de la expresada posición teórica, Becker repasa a lo largo del artículo los distintos aspectos que han de ser tenidos en cuenta a la hora de considerar la prostitución, desde la propia consideración de la sexualidad de la mujer como algo potencialmente amenazador para el hombre, así como la ambivalencia de la figura de la prostituta, digna alternativamente de vejación o salvación en el movimiento feminista abolicionista del siglo XIX: bajo la última de las posiciones no se escondería en su opinión sino “el profundo [...] miedo de las mujeres a lo sexual, un “miedo arcaico” de sumisión y cosificación, que según Adorno aún todavía se encuentra en el corazón de la identidad femenina” (178). Tras considerar el perverso final que ha tenido la aparente emancipación de las mujeres a lo largo del siglo pasado —donde la incursión de la mujer en la “esfera pública” ha resultado ser, más bien, la sumisión bajo los mecanismos de la competencia capitalista— y la consideración que la prostitución está teniendo en este contexto desde el movimiento feminista, el cual parece no poder encontrar en ésta “ninguna capacidad específicamente femenina, ninguna alternativa al trabajo asalariado, ninguna utopía de cumplimiento sexual generalizado” (184), Theodora Becker lanza una última reflexión en relación a la relación entre teoría, praxis y experiencia individual: “La teoría crítica había puesto su última esperanza en la experiencia individual [...]. Bajo las condiciones actuales la reflexión de la experiencia individual está condenada al fracaso, pues está formada por contradicciones que no se pueden conciliar. [...] Mi fracaso individual consiste entonces en que no me es posible, desde mi propia experiencia, sacar conclusiones prácticas o teóricas que abran una perspectiva: ¿Qué ha significado para mí la prostitución?, ¿qué he buscado en ésta? y ¿lo he encontrado? [...] ¿Por qué brilla todo esto con una ambivalencia a la que no se puede escapar? [...] Insistir en [...] algo utópico en la prostitución parece algo ridículo y desesperanzadamente idealista ante la realidad. Y no obstante hay ahí algo que no se abre a la perspectiva que se escandaliza, que condena la alienación y mercantilización de lo más íntimo. La idea fija no se puede expresar” (186-187).

No es causal la elección de estas palabras como la última de las citas de este texto, así como una especial atención a la contribución de Becker. Si lo hemos hecho es porque en su actitud teórica puede verse con claridad lo que unifica al

conjunto de textos de este título, así como la pulsión que llevará al lector de este libro a seguir realizando (si es a lo que, al fin y al cabo, se dedica) teoría a pesar del pesimismo que podría concluirse de su lectura. Desde luego, no puede decirse que una conciencia crítica del presente dé motivo alguno para la celebración, y dedicar-le un tiempo a la reflexión parece que sólo ahonda en la urgencia de cambiar el *status quo*. Pero a pesar de todo, son las *ambivalencias* que se descubren las que señalan un camino en el que (con una expresión quizá algo tremenda) el mal no tiene la última palabra. *Grenzsteine* ayuda, sin duda, a despertar el interés por muchas de ellas.

Clara Navarro Ruiz

[claranavarroruiz@gmail.com](mailto:claranavarroruiz@gmail.com)

Anselm JAPPE, *Las aventuras de la mercancía*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015, 304 págs.

En los años ochenta, la última derrota del movimiento obrero y su desaparición de la arena histórica como sujeto capaz de llevar a cabo la transformación emancipadora de la sociedad planteaba la necesidad de reconsiderar las interpretaciones más extendidas del análisis marxista. En realidad, cuando las democracias liberales capitalistas lanzaron las campanas al vuelo ante el derrumbe definitivo del bloque del socialismo realmente existente hacía tiempo que el marxismo como tal había fracasado. Los proyectos de abolición del capitalismo habían derivado en procesos de modernización industrial acelerada y buena parte de la crítica social desertaba de un legado aparentemente agotado. Sin embargo, no todas las corrientes teóricas consideraron que alejarse del marxismo implicaba necesariamente renunciar a la crítica de la economía política marxiana.

El libro de Anselm Jappe presenta un amplio resumen de una teoría que comenzó a desarrollarse en Alemania a mediados de los años ochenta con la denominación general de crítica del valor. El grupo de autores organizado en torno a la revista *Krisis* –posteriormente *Exit!*–, entre los que destaca la figura de Robert Kurz, ha venido formulando una crítica radical al denominado marxismo tradicional al mismo tiempo que replanteaba una teoría crítica de la sociedad capitalista desde el análisis histórico de sus fundamentos y su dinámica. Ambos elementos son los pilares que sostienen la estructura de un libro en el que Jappe va desgranando las aportaciones concretas de esta corriente teórica. Tras exponer sucintamente tanto sus pretensiones como su marco histórico y político, dedica un extenso segundo capítulo a exponer los aspectos centrales del análisis de la mercancía que fundamentan su teorización. Sin embargo, no se trata, como él mismo advierte, de una reconsideración novedosa en sentido filológico o marxológico, sino de un replanteamiento del sentido fundamental de categorías como el fetichismo, la forma valor o la contradicción básica de la mercancía. A partir de este análisis, Jappe muestra la importancia de aspectos como la abstracción real en la reificación del vínculo social o la especificidad de categorías como el trabajo o la riqueza en el capitalismo. Los siguientes dos capítulos están dedicados a exponer las dos teorías más importantes del grupo *Krisis-Exit!* en una discusión con el legado del marxismo tradicional. Por un lado, la crítica a la ontologización del trabajo pretende separar a la crítica marxiana de su deriva modernizadora y, por el otro, la teorización de Robert Kurz acerca de la crisis de la sociedad mercantil supone la cancelación definitiva de

las ilusiones que pudieran derivarse de la descomposición del capitalismo. La autopsia que hace Jappe del capitalismo no invita a la esperanza, pero permite un hacer-camiento mucho más consciente y desengañado a las tareas del presente. A continuación, el libro ofrece dos capítulos que presentan las aportaciones afines a esta lectura de la crítica marxiana provenientes de otras disciplinas. Además de un breve repaso histórico del desarrollo de la mercancía y sus determinaciones desde la Antigüedad, Jappe muestra como el análisis de la crítica del valor puede beneficiarse de las investigaciones acerca de la sociedad capitalista que se han hecho desde la antropología. Émile Durkheim, Karl Polanyi o Marcel Mauss han planteado vínculos entre el fetichismo y la economía desde perspectivas que, si bien no siempre están exentas de problemas, tampoco dejan de ser contribuciones importantes a la crítica del capitalismo. Por último, el libro se cierra con un capítulo más bien coyuntural en el que Jappe discute con algunas de las figuras de la izquierda francesa más destacadas en la primera década del siglo XXI. Aunque este capítulo puede haber quedado en cierto modo obsoleto en lo que a los oponentes concretos se refiere, las posiciones que en él se critican tienen un recorrido mucho más largo y lejos de estar superadas resuenan con fuerza en la actualidad.

El punto de partida de la crítica del valor, en línea con la resonancia que tuvo la obra de Isaak Rubin, Georg Lukács o Theodor W. Adorno a principios de los años setenta, es no renunciar a la dimensión hegeliana del pensamiento de Marx e interpretar la labor teórica en el doble sentido de crítica como rechazo de las relaciones objetivas que esclavizan a los seres humanos, pero también como elucidación de las condiciones de posibilidad de esas mismas relaciones objetivas y sus formas de conciencia. Frente a la consideración de que el despliegue categorial de Marx es un residuo hegelianizante que oscurece la comprensión de su pensamiento, Jappe sitúa en las categorías elementales –mercancía, valor, trabajo y dinero– las claves que permiten hacerse cargo de todo el contenido abstracto que atraviesa y determina los procesos históricos y sociales concretos.

Sin embargo, como se ha dicho, el libro no busca tanto reconstruir un “verdadero” Marx como actualizar su teoría en función de los procesos históricos que han ido transformando la sociedad capitalista. Además del Marx que el marxismo tradicional habría convertido en un “teórico de la modernización” (pág. 17), el segundo sentido de crítica permite recuperar un Marx que cuestiona los fundamentos mismos de la civilización capitalista y apunta a la superación del proyecto modernizador antes que a su permanente promesa de realización. La tesis fundamental es

que el análisis categorial muestra que la contradicción básica subyacente al modo de producción capitalista no es el “conflicto entre trabajo y capital” (pág. 84), o entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino entre las determinaciones de la forma de la mercancía. Jappe sostiene que la forma elemental de la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista “es “elemental” no en el sentido de un presupuesto neutro, sino porque encierra ya los rasgos esenciales del modo de producción capitalista” (pág. 32). La contradicción entre valor y valor de uso, y entre trabajo concreto y trabajo abstracto, determina una dinámica que atraviesa todas las esferas de la sociedad y se expresa en última instancia en la contradicción entre el valor y la vida social concreta, subsumiendo cada vez más aspectos de ésta bajo la lógica de la valorización.

De acuerdo con esta dinámica totalizante, la categoría del fetichismo de la mercancía adquiere una dimensión central que va mucho más allá de la mera mistificación. Jappe destaca que “para Marx, el fetichismo no es solamente una representación invertida de la realidad, sino una *inversión de la realidad misma*” (pág. 40) y vincula esta idea con el concepto de proyección desarrollado tanto por Freud desde el psicoanálisis como fundamentalmente por Durkheim desde la antropología cultural (págs. 182-193). El dominio de lo abstracto sobre lo concreto en las sociedades productoras de mercancías se traduciría en el dominio real de la producción sobre la sociedad en general.

La idea de la identidad entre la teoría del valor y la teoría del fetichismo conlleva una noción de dominación abstracta e impersonal que sitúa en un segundo plano la dominación de una clase sobre otra como fundamento del capitalismo. Desde el punto de vista lógico, afirma Jappe, las clases sociales no son las creadoras de la sociedad capitalista, sino meras “ejecutoras de la lógica de los componentes del capital” (pág. 80), cuya existencia se debe a la imposibilidad de las mercancías de acudir por sí mismas al mercado para intercambiarse. En este sentido, capital y trabajo no serían sino momentos sucesivos del proceso de valorización cuyo conflicto es intrínseco a la propia forma del valor. El capital no es el conjunto de los medios de producción, sino una relación social que produce sus propios sujetos sociales. Las clases sociales tampoco serían antagónicas más que en la medida en que se trata de los dos polos recíprocamente dependientes de una relación tautológica. En la sociedad productora de mercancías ni el capitalista ni el trabajador serían sujetos, porque la inversión fetichista supone que el verdadero sujeto es la mercancía. La contradicción expresada en el término “sujeto automático” pone de

manifiesto que “la forma del valor es necesariamente la base de una sociedad inconsciente que no tiene control sobre sí misma” (pág. 83).

Esta teoría del capital como sujeto automático, que Jappe pone en relación con el concepto de desincrustación de la esfera económica de Karl Polanyi (págs. 202-206), supone un rechazo a la concepción marxista tradicional de un capitalismo definido en términos de propiedad privada de los medios de producción y de mercado no regulado. Sin embargo, también implica una interpretación problemática de los procesos históricos de resistencia al capitalismo, pues Jappe considera que “el movimiento obrero no fracasó; al contrario, cumplió con su verdadera tarea: la de garantizar la integración de los obreros en la sociedad burguesa” (pág. 92). Para la crítica del valor la lucha de clases constituye un mecanismo de corrección de los excesos del capitalismo que, en determinados momentos, actúa incluso como el motor mismo de su desarrollo.

La crítica sin contemplaciones a la ontologización del trabajo en el proyecto marxista de superación del capitalismo busca mostrar que el trabajo no es una categoría transhistórica que deba ser liberada, sino una mediación social específicamente capitalista que debe ser abolida. Aunque la actividad productiva sea el elemento indispensable para la reproducción en todas las sociedades, “la sociedad mercantil es la primera sociedad en la que el vínculo social se vuelve abstracto, separado del resto, y donde esta abstracción, en cuanto abstracción, se hace realidad” (pág. 65). Por eso plantea Jappe que no se trata solo de criticar la cualidad abstracta del trabajo para mantener una concepción del trabajo concreto como mero metabolismo con la naturaleza. También el trabajo concreto es abstracto en la medida en que remite a una actividad humana específica y separada de otras actividades (pág. 102). Así, la crítica del capitalismo tiene que ir necesariamente acompañada de la crítica a una mediación que sustituye los vínculos sociales basados en la pertenencia a una determinada comunidad por el hecho de participar en la producción de valor.

La especificidad del trabajo como categoría capitalista viene acompañada por una dinámica contradictoria inherente a la forma de la mercancía. Si Marx había afirmado que dicha dinámica suponía una tendencia permanente a la crisis como único modo de resolver su conflicto intrínseco, Jappe va a mostrar, apoyándose fundamentalmente en el trabajo de Robert Kurz, que la teoría del valor no solo contiene una teoría del fetichismo, sino también una teoría de la crisis. La idea fundamental es que la sociedad capitalista destruye la base misma de su funcio-

namiento y su riqueza social. El aumento de la productividad supone una disminución del valor de cada mercancía que hasta ahora había sido compensado mediante el aumento total de la masa de mercancías. Sin embargo, la necesaria creación de nuevos mercados capaces de absorber las mercancías producidas se ha encontrado con varios límites difíciles de superar. Por un lado, la profunda crisis ecológica que venía desarrollándose durante toda la segunda mitad del siglo XX ha adquirido actualmente tintes de catástrofe planetaria y, junto con la escasez de fuentes de energía económicamente rentables, plantea un serio problema tanto en lo referente a la capacidad productiva como a los niveles de consumo. Sin embargo, el límite más dramático para la producción de mercancías proviene de su propio desarrollo. Más allá de la posibilidad o imposibilidad de aumentar ilimitadamente los mercados, Kurz afirma que es la competencia entre capitalistas lo que termina por desencadenar el hundimiento irreversible de la sociedad capitalista. La necesidad de aumentar constantemente la productividad por medios tecnológicos hace que el capital dependa cada vez menos del trabajo para su valorización y por tanto tienda a eliminar precisamente aquello que constituye su sustancia. Esta crisis de valorización se ve agravada por el hecho de que no es solo el trabajo en general lo que disminuye, sino especialmente el trabajo productivo. A la caída tendencial de la tasa de ganancia y el aumento de la productividad hay que sumar el aumento de todas las actividades necesarias para la sostenibilidad del trabajo productivo y la reproducción social en general. La mayor parte de estas actividades han sido relegadas a la esfera disociada del valor<sup>1</sup>, pero el propio desarrollo capitalista ha generado una necesidad de sistemas educativos y sanitarios, infraestructuras de transporte, administraciones estatales y fuerzas represivas también cada vez más desarrolladas (pág. 128). El hecho de que todas estas actividades sean asumidas generalmente por el Estado supone un ahorro imprescindible para los capitalistas particulares, pero a nivel global amenazan la rentabilidad de la producción.

La conclusión que plantea Robert Kurz es que, si el fordismo logró rearticular el modo de producción para salvar la crisis de finales de los años veinte, solo la hipertrofia del sistema financiero ha conseguido mantener el cuerpo con vida otros treinta años. Ahora también este impulso se agota. Entre otras cosas la microinformática ha venido a dar la puntilla a un sistema moribundo al establecer tal ritmo

---

<sup>1</sup> La crítica del valor ha introducido en sus análisis una importante teorización acerca de la cuestión de género en el capitalismo de la mano de Roswitha Scholz. Sobre la crítica de la disociación del valor, cf. Roswitha SCHOLZ, "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 2013, págs. 44-60.



productivo que “ninguna ampliación de los mercados es ya capaz de compensar la reducción de la parte de trabajo contenida en cada mercancía” (pág. 131). Solamente mediante la autonomización del capital financiero se puede mantener la ficción del crecimiento. Las empresas necesitan un flujo constante de crédito porque para seguir siendo competitivas requieren una inversión en capital fijo muy por encima de la plusvalía que pueden extraer del capital variable. Cada vez se necesitan mayores inversiones para hacer rentable una cantidad menor de trabajo. Esta teoría de la crisis parece verse confirmada por un proceso histórico inédito en el capitalismo: el ejército de reserva es desmovilizado y la explotación como forma de acceso a la supervivencia se convierte en muchas partes del mundo en un privilegio al alcance de unos pocos. El enorme aumento de las poblaciones superfluas señalan la flagrante contradicción de una sociedad en la que no hay trabajo para todos pero al mismo tiempo quienes trabajan tienen que trabajar cada vez más. La mala noticia que trae la crítica del valor es que la superación objetiva de la forma del valor (pág. 124) no es el preludio de la emancipación, sino más bien el enfrentamiento cada vez más virulento con su propio contenido material. El capitalismo muere de éxito, pero al morir se lleva consigo el mundo que ha creado. Como ya predijo Benjamin, el huracán del progreso deja ruinas a su paso.

Jappe considera que los procesos de desindustrialización de la mayoría de países del capitalismo avanzado son un proceso irreversible que prueba el límite interno de la forma valor. Las sucesivas crisis económicas, políticas y sociales que han venido sucediéndose en los últimos diez años en todo el mundo muestran las violentas consecuencias de una formación social fetichista cuyo fundamento se autonomiza. Sin embargo, la teoría de la crisis plantea un serio problema a las aspiraciones neokeynesianas de acudir a la esfera de la política para corregir el descontrol de la economía y contener su pulsión ciega. El problema reside en que la aspiración de reestablecer el equilibrio perdido y devolver la cordura a la sociedad metiendo en cintura a la codicia financiera y el desenfreno neoliberal obvia la dependencia absoluta del Estado respecto a los mismos procesos de valorización que debería regular. Es en este sentido que Jappe se muestra crítico con los intentos de recuperar el programa polanyiano de reinsertar la economía en la esfera de la política y polemiza con Bourdieu por centrarse exclusivamente en la dimensión neoliberal del capitalismo sin analizar sus vínculos con la lógica de la mercancía y la crisis del valor. De la misma forma, continua Jappe, quienes se postulan como una alternativa a la clase política actual capaz o poner la democracia en lo económico y en lo político al

desenfreno financiero corren el riesgo de verse obligados a “participar en la administración de la emergencia continua y la represión” (pág. 217).

Aunque la crítica del valor es una contribución importante a la comprensión de la lógica del capitalismo contemporáneo, también presenta algunas insuficiencias que es necesario señalar. Es innegable que cualquier teoría crítica contemporánea debería integrar la centralidad del fetichismo como inversión de la realidad y la desontologización tanto de las clases como del trabajo, sin embargo, el análisis categorial no puede prescindir de la dimensión histórica en aras de una comprensión puramente lógica de la dinámica capitalista. Hacerse cargo del contenido abstracto que determina lo concreto requiere ir más allá de las determinaciones categoriales para entender como estas aparecen realmente. Lo más abstracto no es lo más esencial.

El análisis de la forma de la mercancía muestra los rasgos fundamentales de la dinámica capitalista, pero no revela su realidad histórica y social, de la misma forma que el intercambio simple, aunque presenta las determinaciones fundamentales del valor, no permite explicar la valorización. No se puede olvidar que Marx acude a la forma más simple y más abstracta solo para volver a la “superficie” concreta mediante la sucesiva derivación categorial que exige la insuficiencia de la abstracción. Si el intercambio simple es una categoría lógica y no histórica, si no ha existido jamás en ninguna formación social, es precisamente por el hecho de que es una categoría demasiado abstracta que no explica realmente la producción; ni en otras sociedades, ni en la sociedad capitalista. En la medida en que la producción capitalista no es una producción para el intercambio simple de mercancías, categorías como la desposesión o la clase no pueden pensarse como meros productos de la forma capital; son también requisito y fundamento tanto en el nivel histórico como en el nivel lógico.

La concepción de Jappe acerca de las clases sociales como elemento secundario se debe a que permanece en el nivel abstracto donde los productores privados independientes solo se distinguen porque unos compran y otros venden, pero no se puede obviar que lo que se compra y se vende es fuerza de trabajo. La reformulación del fetichismo como inversión real permite comprender cómo las abstracciones dominan la vida social concreta, pero precisamente implica también que dichas abstracciones no son meras categorías conceptuales y que por tanto se debe atender a como se expresan y cuál es el contenido concreto que determinan objetivamente. La realidad de las categorías fetichistas no supone que estas sean más reales que su

contenido. En la medida en que el fetichismo no es mera ilusión el contenido concreto de la forma es tan verdadero e importante como la abstracción misma. Subsumir los procesos históricos bajo el paradigma del desarrollo lógico corre el riesgo de reproducir inadvertidamente un fetichismo del fetichismo. Si algo distingue la crítica de la economía política de Marx de sus predecesores es que demuestra que no es la forma del valor la que produce las relaciones sociales, sino que son estas las que reproducen la forma del valor. El análisis de las formas fundamentales no puede eliminar el hecho de que el capitalismo no comenzó con el intercambio simple, ni siquiera con la compra de fuerza de trabajo, sino con la desposesión de los medios de vida.

El análisis histórico que lleva a cabo la crítica del valor se plantea en términos de desarrollo lógico de las categorías formales, pero al eliminar un rasgo inherente a la historia como es su contingencia radical es fácil acabar en una justificación ni más ni menos que bajo el signo de la necesidad lógica. La recuperación del legado hegeliano presente en Marx es fundamental para comprender cuestiones como la realidad del fetichismo o el capital como sujeto automático. La idea del valor como una categoría totalizante específicamente capitalista muestra la razón de ser de la absolutización idealista hegeliana una vez que sus conceptos se vinculan con procesos históricos y sociales concretos. Pero si la teleología propia del marxismo más vulgar se debió en parte a una pretendida inversión materialista de Hegel, el automatismo del capital como movimiento del valor expandiéndose a sí mismo presenta los mismos rasgos de hipóstasis de la abstracción que caracterizó al idealismo. Una teleología que sustituya el socialismo por la barbarie no está más cerca de poder explicar el movimiento real de un sistema objetivo que existe por sí mismo. La distinción entre un marxismo hegeliano y un hegelianismo marxista<sup>2</sup> es fundamental para entender que no es lo mismo la necesidad de autoexpansión que el mecanismo real del movimiento automático. Para explicar cómo se produce realmente el despliegue de las determinaciones de la mercancía es necesario tener en cuenta el papel central que juegan las relaciones de clase en la forma alienada de interacción social que constituye el valor. El capital y el trabajo son dos momentos de la valorización del valor, pero la acumulación tautológica de trabajo solo es tal para el capitalista. El trabajo como mediación social para el trabajador no es un medio de acumulación, sino de desposesión.

---

<sup>2</sup> Sobre la distinción entre marxismo hegeliano y hegelianismo marxista, cf. "Capital beyond class struggle?" en *Aufheben* n° 15, 2007, págs. 30-51.

Es importante resaltar que la noción de sujeto automático tal y como es planteada por la crítica del valor tiende a disolver la contradicción entre sujeto y objeto que caracteriza al capitalismo. Jappe critica con acierto la idea de que habría un sujeto ontológicamente contrapuesto al capital, pero al postular el capital como único sujeto elimina el hecho de que “los hombres renuevan mediante su propio trabajo una realidad que los esclaviza cada vez más”<sup>3</sup>. Ciertamente el capital actúa como sujeto en tanto que estructura a priori de la razón subjetiva<sup>4</sup>, pero esa mediación es siempre contradictoria en un doble sentido. En primer lugar, porque la mediación no se lleva a cabo en el ámbito abstracto de las categorías sino en la vida social concreta y por tanto hay una experiencia de la alienación. Y en segundo lugar porque el valor, y por lo tanto el capital, no deja nunca de ser una relación social entre seres humanos por más que se autonomice y por consiguiente mantiene siempre el carácter contingente de lo constituido. La crítica del valor cuestiona acertadamente que los intereses objetivos del trabajo apunten a una superación del capitalismo, pero su análisis deja de lado la realidad del trabajo en cuanto mediación social en función de la relación concreta de los distintos grupos sociales con dicha mediación. La dominación abstracta no es una dominación en abstracto.

La crítica a la noción ontológica de clase como sujeto dado que encarna la negación del capitalismo necesita a su vez mantener la tensión dialéctica que caracteriza la relación entre capital y trabajo. Como momento de la valorización el trabajo es un elemento constitutivo del capital, y no su contradicción, pero ello no supone que sea únicamente una parte integral de su desarrollo. El análisis histórico es fundamental para no reproducir un esquema funcionalista en el análisis de clase. Si se toma en serio la importancia de la categoría de totalidad casi resulta tautológico afirmar que el trabajo no es algo que se oponga al capital desde fuera, por lo que el papel histórico del movimiento obrero no puede entenderse desde los términos de esa falsa dicotomía entre dentro y fuera.

Por último, la crítica inmanente no implica que la afirmación del trabajo sea o haya sido la única opción abierta ante los trabajadores. En este sentido la experiencia histórica del movimiento obrero no puede identificarse sin más con el programa del marxismo tradicional, ni puede explicarse a posteriori como necesidad lógica. No es el movimiento obrero lo que actúa como motor del desarrollo del

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000, pág. 47.

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, “Introducción” en Th. W. ADORNO, K. POPPER, [et. al.], *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1973, pág. 18.

capitalismo, sino su fracaso. El análisis lógico de las categorías capitalistas tiene que desprenderse de una concepción lineal de la historia si quiere integrar en una teoría crítica de lo existente aquello que fue frustrado y que apunta a la posibilidad de “liberarse de la tiranía de las leyes históricas” (pág. 229). El historiador Marcel van der Linden, en su reseña acerca de las contribuciones de Moishe Postone y del grupo *Krisis*, muestra cómo esta perspectiva reproduce una concepción de la tradición liberal de historiadores del trabajo “que reconstruye el desarrollo de los movimientos obreros como la historia de la emancipación civil –y consecuentemente la integración– de la clase trabajadora en el capitalismo”<sup>5</sup>. Por más que en la explicación del fracaso del movimiento obrero haya que introducir la articulación del propio proyecto de emancipación, el análisis histórico no puede obviar que su historia es la historia de los intentos de superar el capitalismo.

La crítica del valor comenzó a formularse en un momento en que el productivismo marxista aún mantenía fuertes ilusiones que era necesario dismantelar. La pregunta que es necesario plantear hoy es si el escenario sigue siendo el mismo. Aunque muchas de las viejas ilusiones sigan impregnando buena parte del imaginario social, la actual dinámica del capitalismo contribuye a disolver buena parte de ellas. La crítica del trabajo como categoría específicamente capitalista es hoy tan necesaria como a finales de los años ochenta, pero ni la afirmación del proletariado como sujeto revolucionario ni la realización de la clase trabajadora como sujeto universal son ya el programa de los intentos de superación del capitalismo. Una prueba de la necesidad de actualizar la teorización de la crítica del valor es precisamente esta aportación de Jappe a la difusión de sus planteamientos. El grueso de las tesis teóricas está formulado contra el denominado marxismo tradicional y, sin embargo, sus adversarios teóricos inmediatos (ya sean Bourdieu, ATTAC, José Bové o Hardt y Negri) difícilmente pueden ser situados en esa categoría. Por más que compartan algunos de sus presupuestos básicos es menos lo que los une que lo que los separa. La crítica a la ontologización del trabajo no tiene que enfrentarse hoy tanto a la posibilidad de un resurgir del productivismo de corte marxista como al giro liberal del posmarxismo ante la nueva deriva nacionalista y xenófoba provocada por el capitalismo.

Jappe es sin duda consciente de esto, pero podría decirse que la excesiva fijación contra un determinado oponente corre el riesgo de convertirlo en un hombre de

---

<sup>5</sup> Marcel VAN DER LINDEN, “The historical limit of the workers’ protest: Moishe Postone, *Krisis* and the “commodity logic”, *International Review of Social History*, nº 42, 1997, págs. 447-458.

paja. El alejamiento del marxismo tradicional no debería suponer un paso al otro extremo so pena de acabar difuminando las diferencias fundamentales con quienes, entonces tanto como ahora, han tomado al mismo adversario como punto de referencia para llevar su crítica hasta la impugnación bajo la acusación de esencialismo. El fantasma que recorre actualmente la teoría no es tanto la defensa de un sujeto ontológicamente dado en términos de clase como la negativa a considerar la realidad de toda estructura social objetiva.

Jorge del Arco Ortiz

[jorge.del.arco.ortiz@gmail.com](mailto:jorge.del.arco.ortiz@gmail.com)

Jörg SPÄTER, *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*. Suhrkamp: Berlin 2016, 744 págs.

¿Quién fue Siegfried Kracauer? Su libro más conocido, escrito en el exilio de Nueva York, *De Caligari a Hitler*, fue publicado en alemán en 1958, en una versión que recortaba su extensión a la mitad y suavizaba su mordiente político. Pero el clima intelectual comenzó a cambiar a comienzos de los sesenta. En un breve lapso de tiempo se publicaron en el mercado alemán, como parte de la cultura Suhrkamp, la colección de ensayos *El ornamento de la masa* (1963) y la *Teoría del cine* (1964). Entonces se recibía a Kracauer, nacido en 1889, como a un contemporáneo. Hoy eso ya no es posible.

Con motivo del 50 aniversario de su muerte, Jörg Später ha publicado una biografía detallada y enfática que ahorra al lector toda una estantería de literatura secundaria. El tiempo y el espacio en el que se movía la vida de Kracauer son iluminados minuciosamente. Y también se analiza en detalle la vida póstuma de Kracauer en su recepción académica.

Später maneja con erudición el abundante material, y se mimetiza con el gesto reactivo del biografiado, que prefería un tal vez a un juicio determinado. De este modo arroja una luz indulgente sobre la debilidad teórica que Adorno reprochara a Kracauer, que supuso un conflicto fundamental en su "turbulenta amistad" (Martin Jay).

Adorno tituló un ensayo radiofónico con motivo del 75 cumpleaños de Kracauer "El curioso realista". Y ese no fue el único motivo que disgustó al homenajeado. Kracauer no quería reconocerse en la imagen que Adorno le había destinado. Y evitaba con pánico toda referencia a la edad.

## UNA AMISTAD CURIOSA

Adorno reveló en 1966 el anhelo de exterritorialidad de Kracauer en su necrológica del exiliado, que ya solo había ido a Alemania de visita. Este deseo de moverse más allá del espacio y el tiempo puede de hecho ofrecer una clave para descifrar una vida movida.

Kracauer, 14 años más mayor que el niño prodigio Teddie Wiesengrund, le conoció cuando éste era estudiante de secundaria, al final de la Primera Guerra Mundial. Entre el alumno y el profesor se desarrolló una gran cercanía que se vería sometida a muchas pruebas de ruptura. La amistad de esta desigual pareja tenía

rasgos curiosos. Su aprendizaje filosófico estaba unido de manera existencial al esbozo de una vida justa. Su relación oscilaba entre el eros pedagógico, el enamoramiento, los celos, la ofensa y la competencia.

Kracauer no sólo brindó a Adorno un acceso íntimo a la filosofía, sino también a la escritura. Desdichado con su profesión de arquitecto, un mero modo de ganarse la vida, Kracauer encontró una profesión intelectual en el periódico *Frankfurter Zeitung*, primero como reportero local, más tarde como crítico de cine y redactor de la sección cultural. Por entonces Adorno estaba aún indeciso entre la música y la filosofía y buscaba su camino. Por entonces una carrera universitaria no era algo que pudiera darse por descontado, mucho menos para un judío.

#### UNA VIDA INSEGURA

Para sus amigos y conocidos el redactor del *Frankfurter Zeitung* era una importante persona de referencia. Les proporcionaba posibilidades de publicar y obtener ingresos. Später muestra con insistencia al lector la inseguridad que, en todos los sentidos, reinaba en la vida de los intelectuales de la época de Weimar. Solo así puede entenderse la atmósfera de celos, miedo a los plagios y severas pretensiones morales. El peor insulto era "carrerista".

Krac, como le gustaba hacerse llamar, atrajo a su periódico a autores como Benjamin y Bloch. Pero el cortejado redactor no podía actuar siempre a gusto de todos. La floreciente estrella de la Universidad de Frankfurt, Max Horkheimer, director del recién fundado Instituto de Investigación Social, se sentía injustamente tratado por Krac. Y Krac observó con desconfianza la aproximación de sus jóvenes amigos Adorno y Löwenthal al Instituto.

El propio Krac había descubierto pronto la sociología como ciencia. Scheler y Simmel le habían interesado ya durante la guerra. En 1930 pondría a prueba sus capacidades sociológicas en un pequeño escrito, *Los empleados: un aspecto de la Alemania más reciente*. Aquí retomaba lo que ya había registrado sismográficamente en muchos de sus artículos culturales, un desplazamiento tectónico de la sociedad de clases, y lo condensaba en una minuciosa descripción de la cultura de los empleados, que no era ni pequeñoburguesa ni proletaria. Dos años antes había presentado publicado anónimamente su texto más sorprendente: *Ginster. Escrito por él mismo*. Joseph Roth había reconocido inmediatamente la relevancia de este libro, que fue malinterpretado como una simple autobiografía. El individuo Ginster desapa-



rece tras la experiencia de la transición, profundamente imbuido en el presente y al mismo tiempo contemplando la sociedad expectante desde la exterritorialidad. El *Zeitgeist* casi podía tocarse. La novela *Georg* debía continuar la serie, pero la toma del poder de los nazis le costó a Kracauer su trabajo como corresponsal en París del *Frankfurter Zeitung* y robó al libro su mercado. *Georg* se publicaría póstumamente.

## EL DESGARRO IRRECONCILIABLE

Kracauer se encontró sin ingresos en el exilio francés. De ningún modo quería congraciarse con el Instituto de Investigación Social, cuyo patrimonio fundacional Horkheimer, previsor, había trasladado al extranjero. Löwenthal y Adorno intentaron proporcionarle encargos. Pero el trato con la redacción fue cualquier cosa menos satisfactorio. Adorno reelaboró el estudio de Kracauer sobre la propaganda fascista hasta hacerlo irreconocible. Las diferencias teóricas fueron puestas en claro de forma implacable.

El conflicto alcanzó su punto culminante con la publicación de *Jacques Offenbach y el París de su tiempo*, una "biografía de sociedad" con la que Kracauer esperaba poder obtener un éxito financiero. Adorno le reprochó que había "traicionado" sus convicciones comunes como escritores. El desgarró de su amistad ya no podría subsanarse, a pesar de que Löwenthal y Adorno se esmeraran mucho para lograr que Kracauer pudiera ir a Estados Unidos.

Una vez que los Kracauer, en el último instante en 1941, hubieran alcanzado la orilla del East River que les salvaría la vida, él lograría salir adelante gracias a proyectos, informes y becas. Su mujer tuvo que ir pasando de un trabajo a otro.

## OBSERVADOR DE LA CONTIGÜIDAD

Para los Kracauer estaba en juego la nuda supervivencia económica. Apenas cabe imaginar la carga psíquica que tuvieron que suponer los fallidos intentos de salvar a sus familiares más cercanos y amigos del exterminio en Europa. Kracauer encontró refugio en el archivo cinematográfico del MoMA. Sus estudios sobre el cine alemán surgieron como contribución a la lucha antifascista.

Tuvieron que pasar casi dos décadas hasta que Kracauer se hubo asentado en su país de emigración como para poder concluir sus grandes trabajos teóricos, *Teoría del cine* (1964) e *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. La diferencia con la

Teoría Crítica de Adorno salta a la vista; Kracauer es un minucioso observador de la contigüidad de lo universal y lo particular. Pero no intenta una mediación dialéctica entre ambos.

Con respecto a Alemania, Kracauer mantuvo su desconfianza hasta el final, decepcionado también por el comportamiento de viejos conocidos durante el periodo nazi. Sospechaba que detrás de cualquier portero y de cualquier vecino podía haber un viejo nazi. Poco antes de su muerte, en 1966, había participado en el congreso "Poética y hermenéutica" en Lindau, invitado y cuidadosamente asistido por el Profesor H. R. Jauss. Una amarga ironía de la historia: por entonces el prominente pasado en las SS del famoso romanista no era conocido aún.

Detlev Claussen<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Traducción del alemán: Jordi Maiso

Carlos PÉREZ L., *La huelga general como problema filosófico*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 169 págs.<sup>1</sup>

1.

Llamémoslo de la siguiente manera para comenzar: un aura metafísica. Ha habido más de un intento por dotar a la huelga de esta dimensión. Como Carlos Pérez L. nos lo recuerda, sin embargo, esta dimensión de la huelga no ha corrido por cuenta de la filosofía las más de las veces, sino por cuenta de la literatura y del cine. Dos escenas, entre tantas, podrían servir para ingresar al problema que intentaré plantear, leyendo el libro que nos convoca. La primera es de Antonioni –quien filmó en más de una ocasión esas largas tomas suspensivas sobre la huelga, por ejemplo, en el asfixiante inicio de *El desierto rojo* (Italia, 1964)–:

“El argumento de *El grito* –dice Antonioni– me vino contemplando un muro. En Roma, el cuarto día de una huelga de barrenderos. Una Roma inundada de inmundicias, montones de basura coloreada por los rincones de las calles, una orgía de imágenes abstractas, una violencia figurativa nunca vista. Y en contraste, la reunión de los barrenderos entre las ruinas del Circo Máximo, un millar de hombres vestidos con camisas de color azul oscuro, mudos, ordenados, en espera de no sé qué.”<sup>2</sup>

La segunda escena la ofrece el escritor austriaco Peter Handke. Se trata de una larga entrada en el *Diario* titulado *El peso del mundo*. Ahí anota:

“Huelga general: por todos lados negocios abiertos, ómnibus que pasan, etc. y, sin embargo, las sensación de que ya no existe ninguna **conexión** entre las distintas actividades y movimientos; reina una libre e incoherente sucesión, primero un golpeteo tímido, después un pequeño ruido de motor frente a un semáforo, y las personas que no trabajan pasean como perdidas, conduciendo

---

<sup>1</sup> Esta reseña es una versión corregida y más extensa de la presentación del libro de Carlos Pérez L. realizada en la Galería Metales Pesados el 12 de abril de 2017. Participamos en dicha instancia Federico Galende (quien proporcionó una lectura admirable y sustantivamente distinta del libro) y el redactor de estas líneas. En nuestro caso la presentación se concentró en un único punto del libro, desde donde creímos posible ofrecer una imagen abreviada de su problema nuclear: el de la huelga general como –en tanto que– problema filosófico. Desde la lectura propuesta, tal punto lo constituye la idea de ‘circulación’; idea que Carlos Pérez L. trabaja fundamentalmente en el cuarto capítulo, a partir de una pléyade de autores (no sólo W. Benjamin, sino también, al menos, J. Derrida y W. Hamacher). Como sea, esta idea remite a una formulación clave del propio texto de Benjamin: la idea de un ‘círculo mítico de la violencia’. Cuál es la de/posición (*Setzung, Entsetzung*) de la huelga general en relación con dicho círculo, tal es la cuestión central de dicho capítulo –y desde nuestra perspectiva– del libro en general. Por lo anterior, el presente texto no reseña el libro, sino que lo comenta desde el punto de vista recién mencionado.

<sup>2</sup> Antonioni MICHELANGELO, *El desierto rojo*, Barcelona: Aymá, 1965, pág. 10.

desorientadas a niños o perros; hay ruido en los bulevares, pero un poco menos que de costumbre, de manera que comienzan pequeñas alucinaciones y uno quizá corra a meterse en un auto (y después me sorprendí de que la Torre Eiffel se irguiera desde la ciudad extrañamente descorporizada: la idea de que también la torre tendría que haber desaparecido con la huelga, como la mayoría de los otros fenómenos ciudadanos).”<sup>3</sup>

Parece una descripción onírica. Y lo propio vale para el inicio de la película de Antonioni antes citada. Los elementos del mundo están ahí, como siempre, igual que siempre, pero desprovistos de toda relación, como en *Stillstand*: suspendidos en una inquietante presencia silente (¿no es acaso el silencio lo primero que se oye en los pasajes recién citados?). Los elementos del mundo parecen destacar de pronto su pura presencia desnuda, ahí donde las relaciones que los ligan (esa “conexión” de la que habla Handke) ha sido súbitamente desactivada. No sólo las relaciones sociales (y en esa medida las relaciones de propiedad y las relaciones de producción), sino también las relaciones entre los hombres y las cosas, e incluso –cabría conjeturar– las relaciones mismas entre las palabras y las cosas. La vacancia de la huelga, la suspensión que ella abre respecto del tiempo del trabajo y de la producción, abre un hiato inesperado e inesperable por el cual los órdenes del mundo (*el peso del mundo*) resultan confundidos, perturbados, subvertidos. Son escenas –ya decíamos–, entre tantas otras del mismo tenor que podríamos encontrar cuando se atiende a la dimensión, por así decir, sonora, silente, de la huelga. La imagen que Carlos Pérez L. cita hacia el final de su libro (de “La continuidad de los parques”) apunta en una dirección similar: “La insoportable demora de la circulación detenida –agrega– se transforma poco a poco en el tiempo de otra circulación” (161).

Este modo de decir la circulación y la alteración de la huelga, empero, puede ser el lugar para iniciar una conversación con el libro, porque cabría preguntarse –abro entonces una primera lectura posible– si lo que está en juego en la huelga general no es, más bien, lo absolutamente otro respecto de cualquier circulación: la irrupción súbita y a la vez calma de un tiempo que no circula, de un tiempo de no-circulación, ese tiempo que, como la *Stillstand* benjaminiana, es pura detención, de tal modo que no aspira ya a circular ni a anudar ningún hilo (ningún acontecimiento). Es curioso que Carlos Pérez L. haya acudido justo a una imagen de esta naturaleza (“otra circulación”), toda vez que lo que está en juego en los ensayos de

<sup>3</sup> Peter HANDKE, *El peso del mundo*, trad. Nicolás Gelormini, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003, págs. 242-43. Destacado nuestro.

Benjamin (aquellos que se refieren al problema de la temporalidad mesiánica –y, así, a la propia “violencia pura divina” con la que el crítico alemán busca enlazar la huelga general) parece apuntar a una ruptura con lo que se ha convenido en llamar el “círculo mítico”<sup>4</sup> de la violencia. La “violencia pura” no designa, así, tanto la posibilidad de otra forma de circulación, como la inminencia –para prolongar la figura propuesta– de un corto-circuito radical.

Esta insinuación, esta clave de lectura polémica, no es, empero, un problema que haya pasado desapercibido al autor. La suya es una lectura y, a su modo, una defensa. Sin ir más lejos, el que creo es su capítulo más importante –el IV, y que lleva por título, justamente “La huelga general revolucionaria. Entre improductividad radical y la obra desconocida”; es decir, como si nos cupiera decidir el lugar de la huelga general *entre* esa disyuntiva: la de una *improductividad radical* y la de una *obra desconocida*–, este capítulo, digo, discute en lo sustantivo la tensión antes mencionada: aquella que emana de otra lectura –a estas alturas célebre– de “Para una crítica de la violencia”, la de Werner Hamacher en “Aformativo. Huelga”<sup>5</sup>, la que podríamos intentar resumir a partir de la siguiente pregunta: ¿qué es lo que obra – si es que hay *opera*, si es que hay *operación*–, en la huelga general revolucionaria?. Se trata de un intento por discernir –se sabrá reconocer el proverbio– *para quién* (“se”) *trabaja* (en) la huelga. Una posibilidad cierta –la más cierta, acaso– es que *nadie* puede llegar a saberlo plenamente, porque para que la eventualidad de esa detención radical tenga lugar, nunca basta, probablemente, con el mero concurso de las fuerzas humanas o de la voluntad de los hombres: ahí mismo se desencadenan y se conjuran fuerzas desconocidas que exceden toda medida humana (¿no es de esto que trata la “violencia pura”, la “violencia divina”?). De ahí que en los pasajes anteriores haya sido necesario subrayar que esa dimensión suspendida que adquieren los objetos del mundo (cuando aparecen desprovistos de conexión, de toda relación posible) tiene lugar algo que tan inesperado como inesperable, algo sustraído de cualquier régimen teológico o teleológico, una suerte de acontecimiento negativo, donde ya nadie espera nada de nada ni de nadie. Si tal fuera el caso –si, en su radicalidad, la huelga es un tiempo de suspensión e indeterminación, por el cual

<sup>4</sup> Cf. Walter BENJAMIN, “Para una crítica de la violencia”, trad. Pablo Oyarzún, en *Archivos de filosofía* nro. 2/3, UMCE, 2007/8, *passim*.

<sup>5</sup> Werner HAMACHER, “Aformativo, Huelga” en *Lingua Amissa*, trad. L. Carugati & M. Burello, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2012.

desencadena justamente una potencia anónima y desconocida (y, por qué no decirlo: *monstruosa*)– no es la huelga el mejor lugar para depositar esperanzas.

Ahora bien, una palabra que se discute y se escudriña acuciosamente en el capítulo IV del libro da plena cuenta de la gravedad de este problema: la palabra alemana *Entsetzung*. Se trata prácticamente de un neologismo. Benjamin la ocupa rara vez; apenas una vez más en el llamado “Fragmento teológico político” y otra más en su estudio sobre el *Trauerspiel*, además de la mencionada ocasión en su escrito sobre la violencia-. La importancia de este término puede deducirse bien de su dificultad para traducirlo. Se trata de la acción (o más bien, quizá –este es el punto–, el cese de toda acción) por la cual lo que ha sido puesto (*Setzen*), establecido, determinado –y por derivación: inscrito, instituido, etc.– pierde la condición de tal (de posición, de determinación, de inscripción). La palabra contiene un pre-fijo negativo (*Ent*) que redobla entonces la idea de des-hacer, des-fondar, des-tituir, des-obrar (en el sentido francés de esta palabra: *désœuvrement*, el que tiene además un vínculo directo con la huelga<sup>6</sup>). Así, aún si se la ha traducido, invariablemente, por abolición, por destitución, por deposición, es este gesto (la “operación” o la des-obra) lo que está en juego en cada uno de los casos en que se la utiliza.

Pero, como decíamos, de lo que se trata al discutir esta traducción es apenas de subrayar un problema. Hamacher es el primero en ir al texto de Benjamin y subrayar el término (y luego Carlos Pérez L., ha vuelto sobre él), haciendo recaer sobre él la idea de una “lógica” (la “lógica de la destitución”, 127): “La violencia pura no instaura [*setzen*], sino que destituye [*entsetzen*], no es performativa sino *aformativa*” (127). La consecuencia de esta lectura es la siguiente; dice Hamacher:

“[la huelga es] [e]l acontecimiento social, económico y político en el cual no sucede *nada*: no se trabaja, no se produce, no se hace, persigue ni proyecta nada [...]. La huelga es un “no actuar”, en tanto “omisión de una acción” incondicionada equivale simplemente a la “interrupción de las relaciones”, a saber: de las relaciones de explotación, y así es un ‘medio puro, completamente carente de violencia’.” (130).

<sup>6</sup> Véase: J.-M. Garrido: “La palabra francesa *désœuvrement* [...] en el uso significa más bien ociosidad, desocupación, inactividad, reposo, incluso cesantía, entre otros. La palabra contiene la raíz *œuvre*, es decir obra. Etimológicamente, *désœuvrement* se refiere a la acción de cesar o dejar de ser obra, y tal es el concepto con el que Blanchot y Nancy buscan precisamente caracterizar la obra (literaria, comunitaria). *Désœuvrement* se refiere a aquello que, de la obra y en ella, resiste a o incluso interrumpe su naturaleza de obra”. Tomado de Jean-Luc NANCY, *La comunidad enfrentada*, trad. J.-M. Garrido, Buenos Aires, La cebra, 2002, pág. 26.

El pasaje es caro al libro de Carlos Pérez L. por una razón que no tarda en señalarse ahí mismo: está en juego ahí la “operación filosófica” nuclear del texto (esto es, la “*aformatividad* de la huelga”), una operación que, a su vez, el autor interpreta como una “reacción in situ” de parte de Werner Hamacher –digamos, una reacción todo lo directa e inmediata que podía serlo– al célebre, polémico –y a ratos lamentable– comentario de Derrida sobre la *Crítica de la violencia* benjaminiana (“Nombre de pila de Benjamin”<sup>7</sup>).

Como decimos, se trata de un aspecto caro al libro porque es desde ahí que éste decide su registro o su ámbito problemático; uno que no es, en principio, el más expedito para tratar el problema de la huelga. Así, cuando en la “Introducción” el autor decide informar acerca del curso interpretativo que se hará de la huelga en las páginas que siguen, parte por señalar que, sin descuidar otras lecturas y otras disciplinas probablemente menos extravagantes –y que están, sobre todo la dimensión histórico-política de la huelga, muy bien desarrolladas en el libro en los tres primeros capítulos del libro–, la de este libro quiere ser, en lo fundamental una *lectura filosófica* de la huelga. Se trata de un gesto de inscripción y de auto-posición, en el sentido del *Setzen* antes aludido. Lo expresa plenamente el título del libro: *La huelga general como problema filosófico*. Respecto de ese punto, uno no puede menos que preguntarse qué es lo que esta definición excluye –si por definición toda definición es tan inclusiva como exclusiva, en el sentido de que es excluyente–; qué es lo que deja fuera ese *parergon* que el libro se pone (*setzen*) a sí mismo a la hora de definir la aproximación a su objeto (la huelga general).

El libro se pone de antemano en aprietos: se ve en la obligación de hacerse cargo anticipadamente de una declaración de esa magnitud (una suerte de declaración de principios), esto es, a responder en pocas páginas acerca de lo que entiende por “problema filosófico” y a mostrar cómo la aproximación propuesta está entonces a la altura de esa declaración (“*La huelga general como problema filosófico* –señala el autor– no es de suyo una fórmula evidente. Hay que demostrarla. [Y] para hacerlo se requiere de una comprensión previa de aquello que habrá de entenderse por *problema filosófico*”, 11). El resultado, como es de esperar, no es el mejor en este punto porque obliga al autor a un ejercicio forzoso: a medir por anticipado el desarrollo del libro.

<sup>7</sup> Jacques DERRIDA, “Nombre de Pila de Benjamin”, trad. P. Peñalver, en *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos, 1995.

Sin embargo, la “demostración” que el autor le solicita a su propia investigación (el carácter no evidentemente filosófico de la huelga; y la necesidad consecuente de demostrar una inscripción semejante) es algo que termina despejándose plenamente por sí mismo en el curso de su propio movimiento. Esto no es poca cosa, el libro dibuja su propio recorrido y de ese modo *hace* lo que, quizá, no era necesario *decir* desde afuera: muestra en su despliegue las fuerzas históricas y políticas que concurren en el desencadenamiento del problema de la huelga general, para llegar (sobre el capítulo IV) a discutir la insuficiencia de la dimensión puramente histórica, puramente humana o política de la huelga, a la hora de indagar su *concepto*. En su movimiento, el libro recoge el impulso de una de las reflexiones más radicales, fascinantes y polémicas, que conozca la primera mitad del siglo XX: “Para una crítica de la violencia”, texto al que Carlos Pérez L. ha sido fiel *sin poder* serlo del todo, esto es, manteniendo abierta su condición problemática, reconociendo la imposibilidad de su plena aprehensión, su carácter, por así decir, intraducible e irreductible.

Es desde ese mismo impulso que el autor plantea su diferendo con la lectura de Werner Hamacher: mientras éste subraya un radical cese de obra en la huelga (esto es, el tiempo de una suspensión irreductible a cualquier tipo de obra o de operación), Carlos Pérez L. lee ahí mismo *praxis*. La clave de esta consideración son “Los archivos del sueño obrero” (para decirlo con Rancière); cuestión que se desarrolla fundamentalmente en los capítulos II y III. Tal aproximación a la huelga –una perspectiva “fundamentalmente histórica”, como ahí mismo se dice– sin embargo, implica en lo sustantivo: rescatar voces, discursos, prácticas y expresiones; en una palabra: rescatar un cierto lenguaje de la huelga, es decir, el trastorno y la conmoción de la lengua que emana de la detención, de la *Stillstand*:

“Sobre este punto –señala Carlos Pérez L.– cabe también prestar oídos a la circulación de voces y de palabras de la huelga general, circulación que comparte ciertamente la no-violencia del héroe trágico [...] pero que se distingue en su realidad de aquel silencio y de su inexpressividad” (132).

En lo sustantivo, diría que la apuesta del libro reside en sus esfuerzos por resistir la tentativa de un abandono a la “improductividad radical” de la huelga, esto es, a una improductividad que *no forma* ningún nuevo círculo para su circulación (puesto que es *a-formativa*), y que, de ese modo, suspende toda circulación posible, toda posibilidad de circulación; de resistir la idea, entonces, de que la huelga pueda ser considerada sólo y en tanto que puro corto-circuito, de que su lugar esté por



definición fuera de todo quicio<sup>8</sup>, lo que la conectaría con el enigmático final de un texto ya por sí mismo enteramente enigmático: la “política del nihilismo”<sup>9</sup>. Tal era, como se recordará, nuestro punto de partida (acá sí hay círculo, y es acá mismo donde se cierra): determinar el lugar y el *tiempo* de la (no)-circulación de la huelga.

Por todo esto es que hacia el final –era inevitable– nos topamos con esa suerte de mínima toma de posición que parecería confesar: *lo mío no es pura Entsetzung* (“creo que la improductividad [de la huelga] tiene un rendimiento activo, vale decir, productivo”, 141). En la interpretación del autor, las acciones humanas que concurren en una huelga (su lenguaje, las técnicas y estrategias involucradas) ofrecen una positividad mínima. No entonces, como sugeríamos al comenzar, un acontecimiento negativo. Toda esta indicación parece tener un carácter, por así decir, preventivo: que la huelga general, en la radicalidad que Hamacher reclama, pudiera quedar enredada con una suerte de despolitización. (Pero, ¿y si así fuera?; ¿y si una política radical –justo porque se trata una radicalidad sin concesiones– implica pactar con fuerzas que van más allá de las “fuerzas de la historia”, de toda medida humanamente concebible?).

Pero incluso esta (im)posibilidad –el hecho de que la huelga general, por tanto, nunca pueda ocurrir plena o propiamente (incluso si ella tiene lugar); o bien, que ella nunca pueda terminar de ocurrir, porque es a-teológica y, de ese modo, no

<sup>8</sup> A Hamacher pertenece también la genial intuición de haber vinculado dos ensayos en apariencia muy distintos (“Para una crítica de la violencia” y “Las afinidades electivas’ de Goethe”); puntualmente, las nociones de “violencia divina” y la de “cesura” trabajada por Benjamin en el tercer capítulo de su ensayo sobre *Las afinidades* a partir de Hölderlin. En sus “Lecciones sobre Kant”, por su parte, Deleuze hace algo sustantivamente similar: toma la cesura hölderliniana para pensar la trascendencia del tiempo kantiano y para agregar un tercer elemento: la célebre formulación de Hamlet, “the time is out of joint” (“el tiempo está fuera de quicio”). Dice Deleuze: “Hay una fórmula, una primera fórmula sobre el tiempo que me parece una de las más bellas cosas que se hayan dicho sobre el tiempo, Hamlet la ha dicho. La fórmula es totalmente conveniente: ‘el tiempo está fuera de quicio’ [...]. El quicio ¿qué es? El quicio, al pie de la letra, es el pivote. El pivote es eso alrededor de lo cual la puerta pivota [...]. El quicio es lo que hace pivotar la puerta de tal manera que pasa y vuelve a pasar por las marcas privilegiadas, llamadas puntos cardinales. ‘Cardinal’ viene de *cardo*. *Cardo* es precisamente el pivote alrededor del cual gira la esfera de los cuerpos celestes, y que los hace pasar y volver a pasar por los puntos llamados cardinales, y se marcan las vueltas a pasar [...]. Hölderlin añade que ese tiempo descurvado, tal que ya no riman el inicio y el fin, es un tiempo marcado por una cesura, y justamente es porque hay una cesura en ese tiempo, entonces un presente puro, que habrá –y la cesura lo va a distribuir–, un antes y un después, y los que no riman son ese antes y ese después”. Gilles DELEUZE, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus, 2008, págs. 41,42, 52. Trad. mod.

<sup>9</sup> Véase el cierre de “Fragmento teológico-político”: “Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad. Afanarse en pos de ésta [...] es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse nihilismo”. En Walter BENJAMIN, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. P. Oyarzún, Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 2005, 1996, 182.

tiene ni principio ni fin; nunca sabemos dónde ni cuándo parte ni donde o cuándo puede ir a parar-, incluso esta imposibilidad, decimos, no podría implicar una pasividad malentendida, una desafección con el mundo y con los otros, sino siempre la eventualidad de una pura indeterminación. El autor lo dice, al final, en forma inmejorable: “la nada está siempre sucediendo” (nueva vinculación con esa “política del nihilismo”). Desde esta perspectiva, lo que la acción revolucionaria *puede* (es decir, se trata de algo que pertenece al orden de la *potencia*) es apenas conjurar esa *nada* que suspende, disuelve y subvierte toda relación; lo que no puede, empro, es apropiarse esa fuerza, reclamarla para sí, concebirla como el producto total de una *praxis*: siempre hay un exceso o un excedente que no se deduce de la *praxis* y que -esto es decisivo- no va a parar a *ninguna parte* (o bien: *a todas*, porque es *común*; lo común mismo -la *nada-en-común* que- en la huelga *irrumpe* e *interrumpe*). Y quizá es solamente esto que no sabemos, y, sobre todo, que no podemos *llegar a saber* lo que mide la huelga general revolucionaria. De ahí el remate del libro:

“El tiempo presente no es estático. Todo presente se halla determinado por lo que aún no sabe de aquel fin hacia el cual se halla lanzada la obra que mantiene la traza del *tiempo fuera*, y así también estará determinado por lo que se revela en las transformaciones de esa misma producción.”

Ese tiempo es el tiempo de la huelga. Es, a la vez -al *mismo tiempo* que es siempre *otro tiempo*- el *tiempo* que desde siempre *resta*.

Diego Fernández H.  
[diegofernan@gmail.com](mailto:diegofernan@gmail.com)

Amy ALLEN, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2015, 304 págs.

O que diz as entrelinhas da teoria crítica vinculada à Escola de Frankfurt? Mais especificamente, quem é o “nós” a que as teorias de frankfurtianos como Jürgen Habermas, Axel Honneth ou Rainer Forst se referem? Ou, invertida a questão, o que essas teorias pensam sobre o “outro do nós”, aqueles que não cabem nas referidas críticas, sejam elas internas ou externas? O livro em questão, escrito pela filósofa norte-americana Amy Allen, trata, de maneira densa e complexa, sobre o que hoje é interpretado como uma guinada conservadora ou restauradora na teoria crítica vinculada à Escola de Frankfurt. Aqueles que recorrem às teorias de Habermas, Honneth ou Forst para pensar sobre crítica econômica, questões de gênero, colonizações e imperialismos contemporâneos pode até não se decepcionar completamente, mas fatalmente terá que recorrer a outros autores para tornar a própria análise mais produtiva. Até a publicação de *The end of progress* pela Columbia University Press, nenhum autor tinha conseguido analisar e criticar tão bem o que soa para muitos comentadores dos trabalhos de Habermas, Honneth ou Forst como problemático: a pouca capacidade crítica de suas críticas sociais.

O caminho encontrado por Allen para analisar esta despotencialização da crítica na teoria crítica de matiz frankfurtiana é plausível e bastante bem-fundamentado. Allen defende, em seu livro, que o principal problema dessas teorias é que o modo pelo qual as suas normas são ancoradas é refém de perspectivas eurocêntricas. “Meu principal objetivo crítico é mostrar que e como e por quê a teoria crítica da Escola de Frankfurt permanece ligada a estratégias eurocêntricas e/ou fundacionistas para ancorar a normatividade” (p. XII). A intenção da filósofa, ao realizar tal percurso, é retomar o espírito de uma tradição intelectual que, como defendia Max Horkheimer, deveria buscar não apenas entender o que constituía a emancipação ou as condições sob as quais ela seria possível, mas também libertar o indivíduo da sujeição, em um percurso teórico que incluía dimensões prático-transformativas.

Curiosamente, apesar da motivação prático-política da teoria crítica frankfurtiana, Allen enfatiza a falta de envolvimento desta tradição com os estudos e teorias pós-colonialistas, que têm se destacado no campo acadêmico justamente por sua dimensão político-transformativa. Segundo a autora, estes estudos também devem ser considerados “teorias críticas”, se se tomar esta expressão de maneira mais ampla, não confinada àquela teoria crítica que se consagrou na tradição filosófica

européia. Para a teoria crítica frankfurtiana, o pós-colonialismo é praticamente um campo de estudos invisível. Aliás, ele parece sequer existir. Talvez porque, como interpreta a autora, a querela quase familiar das teorias críticas frankfurtiana e francesa ter impedido que a primeira entrasse em contato com os estudos pós-coloniais, já que estes já mantêm um diálogo bastante profícuo com o pensamento crítico francês. Ou, seguindo outra interpretação não apontada por Allen, a falta de diálogo da teoria crítica frankfurtiana com o pós-colonialismo poderia estar relacionado ao fato de que o fundacionismo e as visões progressivas da história que ancoram o pensamento frankfurtiano serem em si mesmos opostos ao que defende uma teoria que busca justamente desestabilizar narrativas tradicionais de progresso social, mitos de fundação ou de conciliação. Que querem, por outro lado, denunciar o que há, nestas mesmas narrativas naturalizantes, estratégias de poder e dominação. Como aponta Allen, a partir de James Tully, “a linguagem do progresso e desenvolvimento é a linguagem de opressão e dominação para dois terços da população mundial” (p. 3). No decorrer do livro, a filósofa *pensa com* diversos autores do pensamento pós-colonialista, a fim de propor caminhos mais amplos para a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Tully, por exemplo, autor de *Strange Multiplicity: constitutionalism in an Age of Diversity*, é uma das referências nas pesquisas sobre cidadania multicultural, democracias multinacionais e constitucionalismo baseado em diálogos de conciliação.

Assim, pergunta-se a autora: “como pode, então, uma teoria crítica ser verdadeiramente crítica se ela parece estar comprometida com uma meta-narrativa imperialista que ainda não foi descolonizada?” (p. 4). O subtítulo da obra (“descolonizando as fundações normativas da teoria crítica”) destaca-se, então, nesta pergunta. O modo pelo qual a teoria crítica se descolonizaria precisaria passar, então, como diz o título da obra (“o fim do progresso”), pelo fim de uma ideia de progresso. É assim que a filósofa adentra no primeiro capítulo do livro, dedicado à reflexão sobre a normatividade da teoria crítica e a noção de progresso nela embutida. Neste capítulo, a autora mostra como a noção de progresso histórico é um conceito tipicamente moderno que emergiu no século 18. Na modernidade, o declínio não era visto como o oposto do progresso, mas como fenômenos temporários que poderiam, inclusive, estimular o progresso. Foi só na modernidade, então, que surgiu um entendimento de progresso histórico como um processo necessário e inevitável. Tratava-se de uma visão de progresso como um “fato” – isto quer dizer que ideais normativos e instituições sociais e políticas que surgiram na modernidade europeia são

vistos como o resultado de um processo de aprendizado histórico ou de desenvolvimento acumulativo e progressivo. Desse modo, para Allen, a teoria crítica frankfurtiana guardaria um certo vestígio dessas filosofias tradicionais de história, na forma de noções como desenvolvimento sociocultural, aprendizado histórico e progresso político-moral. Habermas e Honneth teriam, em suas teorias, a perspectiva de progresso como um “fato”, o que faria com o que as suas teorias precisassem ser descolonizadas. Mas qual seria o problema de tomar a ideia de progresso como um “fato”?

Para a autora, a partir do momento em que se toma o caminho de desenvolvimento europeu como uma norma a ser seguida, defendendo que a modernidade é resultado de um processo de aprendizado crescente, acaba-se considerado tudo o que é pré-moderno ou não-moderno como menos evoluído. É assim que teorias progressivas da história acabam justificando processos de racismo, neo-racismo e neo-imperialismo. Em outras palavras, ao se interpretar a modernidade como resultado de um processo progressivo de autoentendimento dos sujeitos, ignora-se tudo aquilo que também corroborou na formação da modernidade europeia: a extração dos recursos naturais das colônias, a exploração dos sujeitos colonizados, as dizimações, as inculcações culturais. Paradoxalmente, a ideia de liberdade desenvolvida pelos pensadores iluministas e tomadas pelos teóricos críticos contemporâneos como Habermas e Honneth como horizonte normativo fundamental começou a se enraizar na Europa na mesma época em que a escravidão nas colônias aumentava quantitativa e qualitativamente e foi justamente essa escravidão que impulsionou uma economia que, por sua vez, facilitava a disseminação dos ideais iluministas de liberdade, como aponta Allen (p.17), seguindo a filósofa norte-americana Susan Buck-Morss. Morss, outra pensadora preocupada com as reflexões sobre colonialismo e imperialismo, é autora de *Hegel, Haiti and Universal History*, obra na qual mostra como o discurso da liberdade na reflexão hegeliana se relacionava, à época, com a prática da escravidão.

É assim que, retomando, uma das perguntas iniciais desta resenha, quem é o “nós” a que as teorias de frankfurtianos como Habermas, Axel Honneth ou Rainer Forst se referem? Trata-se, então, de um “nós” muito específico: aquele que só defende que a esfera de mercado é o lugar de realização da liberdade social (aqui me refiro à Honneth) porque só esteve em um lado do mercado, basicamente o que ganha.

O que é interessante na crítica filosófica de Allen é que ela não recai em uma mera crítica da crítica. A sua força reside no fato de, no próprio caminho de sua crítica, ela conseguir propor modos de os projetos filosóficos analisados superarem as próprias limitações. Além disso, a filósofa encontra essas estratégias de libertação de padrões filosóficos eurocêntricos da teoria crítica frankfurtiana na própria teoria crítica pós-colonialista, o que torna o percurso de Allen extremamente inovador, quando se compara com outros estudos dedicados a denunciar a restauração e o conservadorismo da crítica frankfurtiana a partir de autores ainda não engajados no debate pós-colonialista. Como propõe (p. 29), “o antídoto para este Eurocentrismo é, argumenta McCarthy, ‘não meramente reunir mais dados, mas abrir o discurso da modernidade para as vozes não-ocidentais’”. Thomas McCarthy, autor de *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, voltou-se para as reflexões sobre como ideologias de raça e de império acompanharam a ascensão do Ocidente, e como versões particulares delas formaram a cultura e a sociedade norte-americana.

Além das novas perspectivas trazidas pelos pós-colonialistas, Allen também propõe antídotos mais próximos. Para desaprender, a teoria crítica precisaria de recursos normativos e conceituais diferentes da teoria da esquerda-hegeliana, que via progresso histórico e desenvolvimento sociocultural como um fato. Este processo de “desaprendizado” poderia se fazer a partir de uma volta às ideias de Theodor Adorno e Michel Foucault. Nas obras de ambos os pensadores, recorre-se ao passado para desafiar as certezas, e não para confirmá-las, como se vê nas teorias de Habermas e Honneth. Ou, como cita Allen, parafraseando Adorno, “o progresso só ocorre quando ele acaba”. Só quando se abandona a ideia de progresso como algo necessário e inevitável é que o progresso realmente ocorre, porque ele deixa de ser aquela falsa concepção de progresso que inevitavelmente depende do *regresso alheio*. É no sétimo e último capítulo do livro que Allen se dedica aos pensamentos de Foucault e Adorno como horizontes possíveis de descolonização da teoria crítica frankfurtiana.

No segundo capítulo do livro, Amy Allen aborda a teoria de Jürgen Habermas para mostrar como o seu eurocentrismo está justamente vinculado à noção de progresso histórico. Como a principal intenção do trabalho de Habermas foi assentar o seu trabalho crítico em bases normativas seguras, em um movimento que teria o intento de sanar o déficit normativo da teoria crítica de Adorno, ele acaba situando na modernidade a sua norma. Neste percurso, Habermas reconstrói o projeto de emancipação moderno através da retomada dos fundamentos da racionalidade

da ação e da racionalização social moderna, a partir de uma teoria da racionalidade comunicativa capaz de se desvencilhar dos pressupostos subjetivistas e individualistas da teoria social moderna. Ou seja, o projeto filosófico de Habermas, voltado para aperfeiçoar as próprias interpretações da modernidade, prevê um entendimento progressivo da história que posiciona a “modernidade” como o resultado de um processo de aprendizado prático-moral. Como já foi dito, há uma série de problemas nesta interpretação, sendo a principal delas a ignorância a toda a série de explorações, subjugações e dominações que sustentaram e, de certo modo, ainda sustentam a modernidade europeia.

Em seguida, no terceiro capítulo, Allen aponta os traços colonialistas na teoria crítica de Axel Honneth. Em *O direito da liberdade*, Honneth realiza uma estratégia de reconstrução histórica para assentar a sua normatividade – o que o leva a assumir um forte posicionamento a favor da noção de progresso como resultado de um processo histórico. O progresso seria, então, um movimento histórico que nos levaria para um presente sempre mais evoluído do que o passado e, por sua vez, para um futuro ainda mais evoluído do que o presente. Vê-se, em *O direito da liberdade*, que a noção hegeliana de eticidade serviu de inspiração para a gestão da ideia de liberdade social, desenvolvida por Honneth largamente na obra em questão. Tanto a ideia de eticidade como a de liberdade social refletem a confiança específica por ambos os filósofos de que as instituições modernas são capazes, de fato, de assegurarem as liberdades dos indivíduos, e que todas as falhas e inadequações das instituições que encarnam estes ideais são anomias que deveriam ser consertadas dentro destas instituições, a fim de que, assim, fosse possível o progresso delas. Nesta obra, Honneth defende que, nas sociedades moderno-capitalistas, as esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática são três sistemas de ação nos quais a liberdade social pode ser realizada, também em um desdobramento das esferas éticas de realização individual pensadas por Hegel. Ou seja, para Honneth, a liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição. Assim, a partir do método de reconstrução normativa, Honneth resgata as pretensões normativas das esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática, a fim de apontar que, se os sujeitos não praticam efetivamente, em seu cotidiano, o padrão de reconhecimento recíproco e a obrigação de papéis complementares equivalentes a cada uma dessas esferas, trata-se de problemas da efetividade, e não da norma. Se uma determinada prática social denuncia um modo de funcionamento que não é

aquele que desembocaria na realização da liberdade social, trata-se ou de um problema contingencial ou de uma anomalia social que não seria ocasionada, nem promovida, por esta normatividade.

É a partir desse pressuposto que Honneth, em uma das partes mais controversas de *O direito da liberdade*, desenvolve a ideia de que os problemas da economia de mercado são anomalias sociais que devem ser retificadas dentro da própria estrutura de mercado, uma vez que esta, segundo o seu argumento, de fato consiste em uma esfera de realização da liberdade dos sujeitos. Para o frankfurtiano, os problemas apontados por Marx da exploração econômica e dos contratos impostos (este último refere-se ao fato de que as partes contratuais jamais terão direitos iguais se uma das partes tem apenas a sua força de trabalho como mercadoria) no capitalismo deveriam ser entendidos não como déficits estruturais que só poderiam ser eliminados fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios produzidos pela própria promessa normativa do capitalismo e, portanto, apenas superáveis dentro dele mesmo. Além disso, o fato de existirem movimentos sociais, protestos a favor de uma moralização do mercado e reformas políticas direcionadas a lapidar os desenvolvimentos tortuosos do capitalismo seria por si só uma comprovação de que o capitalismo não só possui, em si, uma promessa normativa de realização da liberdade dos sujeitos como também é capaz de efetivá-la.

Assim, como argumenta Allen (p. 83),

“Honneth não faz nenhuma referência explícita sobre a superioridade do ocidente, das democracias industrializadas e ricas da Europa e dos Estados Unidos, em face às sociedades não-ocidentais. No entanto, é uma inferência plausível de sua leitura progressiva das práticas centrais e das instituições das sociedades modernas e ocidentais que estas sociedades são superiores do ponto de vista de seu desenvolvimento, não só diante das sociedades pré-modernas europeias e feudais de que emergiram, mas também de outras sociedades pré-modernas ou não-modernas atualmente existentes.”

Uma das questões mais interessantes trazidas pela filósofa é que há uma diferença bastante relevante entre estar em desacordo com alguma sociedade específica – no modo como ela funciona economicamente ou na maneira como trata as mulheres, as minorias gays, os transexuais, por exemplo – e julgá-la simplesmente como atrasada. “Estar em desacordo com alguém é o mesmo que tratá-lo como um contemporâneo moral, já julgar alguém como atrasado ou inferior do ponto de vista de seu desenvolvimento não é” (p.103). A teoria de Axel Honneth, então, ao



conceber a modernidade europeia como moralmente superior, guarda em si uma lógica imperialista extremamente problemática para uma teoria pós-colonialista.

Já no quarto capítulo, Allen dedica-se à teoria de Rainer Forst, mostrando que o retorno deste teórico a Kant, em vez de Hegel, resulta em uma concepção densa e historicamente específica do bem, que sustenta a sua concepção de razão prática. Esta noção estaria, para a filósofa, profundamente ligada às narrativas de progresso teoleológico. “A concepção de Forst de razão prática obscurece (...) o envolvimento da razão com certos tipos de relações de poder, particularmente com formas de autoritarismo (...) que assume aspectos perniciosos no contexto do colonialismo” (p. 146).

É por todo esse percurso anteriormente traçado que Allen traz Michel Foucault e Theodor Adorno para desafiar a teoria crítica contemporânea ligada à Escola de Frankfurt. Ao contrário de Habermas, Honneth e Forst, que só se sentem hábeis a realizar as suas críticas enquanto fiéis a alguma normatividade anteriormente traçada, Foucault e Adorno mostram justamente que a racionalidade ou a normatividade estão profundamente ligadas a estratégias de manutenção e exercício de poder. E o trabalho da crítica seria justamente questionar as normas, a fim de identificar como o poder opera nelas mesmas. É assim que o quinto capítulo do livro se volta para os trabalhos de ambos os pensadores. A proposta de Allen é justamente trazer as perspectivas de Adorno e Foucault para construir uma alternativa às visões hegeliana e kantiana sobre normatividade e história que inspiraram Habermas, Honneth e Forst, a fim de sugerir caminhos no projeto de descolonizar a teoria crítica contemporânea. As críticas destes filósofos, que pensam a história como um processo simultâneo de regresso e progresso, tem, ao contrário do que se acusa, um ponto normativo: a realização completa da herança normativa do iluminismo, em particular, a norma da liberdade e do respeito ao outro. Assim, eles não são inimigos do iluminismo, como se pensa normalmente, mas estão justamente à serviço da realização completa dos seus ideais, principalmente o de liberdade.

O que é interessante no pensamento de Adorno é que ele supera toda a tentativa de reconciliação que hoje se encontra nas teorias críticas de Habermas, Honneth e Forst. Como chegou a defender em suas palestras sobre filosofia moral, o pensamento dialético é precisamente a recusa a aceitar a negação ou eliminação de contradições, a proibição de colocar qualquer ponto final de reconciliação, seja ele positivo ou negativo. Para Horkheimer e Adorno, como mostra Allen (p. 173):

“o conceito de iluminismo não é em si mesmo bárbaro ou totalitário; por outro lado, é profundamente *ambivalente*, no sentido de que ele possui o *potencial* de cair no barbarismo ou totalitarismo. Mas ele também contém outros potenciais, incluindo o potencial para refletir sobre as próprias tendências regressivas, para se ver no espelho, e então para romper os próprios limites.”

O que está em questão para Adorno, então, não é a conservação do passado, mas a realização das esperanças passadas. Esta atividade significa, para o frankfurtiano, simplesmente a rejeição de catástrofes. Em outras palavras, trata-se de resistir a cooperar com normas e valores que institucionalizam formas de rejeição e subjugação, a fim de evitar o pior, sendo este pior a “repetição de Auschwitz” ou algo similar.

No mesmo quinto capítulo, Allen traz o exemplo de Foucault, em *História da loucura*, a fim de mostrar que, assim como Adorno, Foucault também recusa a assumir que a história deveria ser entendida sob a ideia de progresso em direção a algum ponto ou objetivo final. Em *História da loucura*, Foucault escreve uma história da razão - “ou, mais precisamente, a emergência de nossa forma moderna de racionalidade como ela é compreendida em relação com a loucura como doença mental” (p. 179). É assim que, como interpreta Allen, Foucault “mata” o que ele chama de “mito filosófico” da “História para filósofos”, uma narrativa fictícia do século 19 de continuidade, reconciliação e redenção progressiva. Em Foucault, a narrativa histórica da razão entra em colapso diante das figuras dos libertinos, dos pervertidos sexuais, dos desempregados, dos criminosos, que ocupam lugares históricos semelhantes aos dos loucos. A essência do mundo moderno, que é desconstruída por Foucault, estaria no poder que petrifica todos os que olham e se identificam com a face da desrazão. Desse modo, o pensamento que ilumina as fraturas do sistema de pensamento ocidental através do resgate dos que estão às margens da razão seria uma condição necessária para que nos libertemos desse sistema e para que pensemos além dele.

Neste percurso cuidadosamente traçado pela filósofa Amy Allen e aqui delineado de forma breve, identifica-se então uma abordagem que inicialmente aponta os limites da teoria crítica da Escola de Frankfurt, para, em seguida, mostrar como esta tradição de pensamento poderia superar noções implícitas da superioridade moral e política do ocidente europeu. Esta superação poderia passar, como sugere Allen, pela volta a Theodor Adorno e a Michel Foucault, mas não necessariamente apenas por eles, como se vê na vasta literatura pós-colonialista por ela citada. O

que estes pensamentos indicam é que, para uma teoria ser realmente crítica, ela precisa escapar à vontade de criar uma narrativa de reconciliação para poder problematizar as normas como elas se nos apresentam. Apesar de esses dois autores ainda terem mostrado uma tendência ao eurocentrismo ao não abordarem, por exemplo, os mecanismos de dominação do colonialismo e do imperialismo, Allen mostra que as suas teorias são extremamente produtivas para se pensar essas questões, como já se vê no forte diálogo entre teorias críticas pós-colonialistas e os trabalhos de ambos os pensadores. Em suma, a filósofa mostra, então, que a radicalidade e a subversão de Adorno e Foucault faltam à teoria crítica frankfurtiana atual, presa em uma necessidade de ancoramento normativo que a cega para o fato de que a normatividade encontrada por ela está profundamente ligada a mecanismos de dominação e de sujeição, mais visíveis, aliás, fora dos limites da Europa.

Bárbara Buril

[baiburil@gmail.com](mailto:baiburil@gmail.com)

Wolfgang STREECK, *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*, trad. Gabriel Barpal, Buenos Aires-Madrid, Capital Intelectual-Katz editores, 2016, 222 págs.

En su célebre revisión del marxismo occidental, Perry Anderson afirmó que esa corriente había abandonado la praxis tras la Segunda Guerra Mundial y se había volcado hacia la filosofía y la estética como reacción a una derrota histórica. La teoría crítica era un caso ejemplar de este itinerario que condujo a una división de esferas de competencia. Más tarde, Fredric Jameson observó que en los análisis marxistas de los fundamentos ideológicos se solían abordar de manera más integral a las sociedades precapitalistas que a las modernas, en las que se dejaban de lado aspectos importantes como la religión o el capital. Éste, según su famosa tesis sobre la posmodernidad, se había vuelto coextensivo con el llamado campo cultural, cuando no su factor determinante, puesto que la posmodernidad era la expresión de la mercantilización global.

La teoría, incluso aquella radical, se había sometido a la división del trabajo y se concentraba en dimensiones cada vez más fragmentarias y a menudo recurría a lenguajes privados para dar cuenta de ellas, por no hablar ya de incidir en la praxis. Contra esta tendencia universitaria a la especialización, Jameson elevó una reivindicación dialéctica situada más allá de los programas interdisciplinarios que intentaron reparar la totalidad perdida del conocimiento. Esos programas actuaron en vano, asegura, puesto que no lograron desbordar las reificaciones académicas.

A menudo los marxistas prolongan la línea de los profesores burgueses, comentó Jameson, y se muestran incapaces de resistir la compartimentación. Economía y crítica cultural son vertientes particularmente vivas del marxismo contemporáneo, dos polos “mellizos pero distantes” puesto que los economistas ignoran los aspectos culturales, así como los analistas culturales le dan la espalda a la economía. Se hacía preciso reconstruir lo que Jameson denomina un “mapeo cognitivo” para superar las deficiencias de esas miradas sesgadas. Con este plan pretendía reflotar la lección de la teoría crítica para la cual el capitalismo tardío ha conquistado todos los espacios y derogó cualquier pretensión de afirmar la autonomía de la cultura, algo que se mantenía como un desafío de cumplimiento improbable pero esencial.

No se podría afirmar que en *Comprando tiempo* Streeck colme el vacío entre economía política y crítica filosófica o cultural, esas “dos culturas” (por citar el título de un polémico ensayo de C. P. Snow de fines de los años 1950) que parecen desconectadas en el pensamiento radical de la actualidad. Con todo, el libro tiene el

mérito de aludir al problema en sus primeras páginas, algo nada menor dado el contexto. Streeck asistió como estudiante a algunos cursos de Adorno y su libro reescribe sus Conferencias Adorno de 2012. En palabras del autor, el ensayo aborda “la crisis financiera y fiscal del capitalismo democrático contemporáneo a la luz de las teorías de la crisis de la Escuela de Frankfurt de los tardíos 1960 y tempranos 1970”. A decir verdad, lo que Streeck se propone desde una mirada “macrosociológica” o económico-política es relevar, al menos *en passant*, el estado de la teoría del capitalismo que manejaba la teoría crítica cuando sus fundadores todavía vivían y sus seguidores comenzaban a intervenir en las discusiones públicas. Pero fue precisamente en ese cambio de década cuando se produjo una alteración fundamental en el capitalismo que la teoría crítica no alcanzó a registrar porque continuaba atada a visiones elaboradas tras la Segunda Guerra Mundial o incluso anteriores.

Desde comienzos de los años 1970 tuvo lugar una creciente “financiarización” del régimen de acumulación del capital que no hizo sino acelerarse a finales de esos años con el ascenso al poder de líderes neoliberales como Thatcher y Reagan quienes lanzaron una ofensiva frontal contra los sindicatos. El capital abandonaba progresivamente la economía mixta vigente desde la posguerra. A este modelo habría quedado atada la perspectiva de la teoría crítica, en la que el papel de los bancos y los mercados financieros –hoy del todo evidentes– simplemente “no figuran”.

El experto económico del *Institut für Sozialforschung*, Friedrich Pollock (fallecido en 1970), sostenía que el capitalismo se hallaba bajo planificación estatal y eso obligaba a pensarlo más allá de las leyes del mercado. Como la dominación se había vuelto política la mediación económica resultó marginada del análisis; los problemas del capitalismo ya no se buscaban en la esfera de la producción dado que se manifestaban de manera eminente en el ámbito de la legitimación. En consecuencia, las investigaciones se concentraron en asuntos tales como la teoría de la democracia, la del Estado o la de la comunicación. Dejaron de lado a la economía política en nombre de la crítica a la mercantilización de la vida, el consumismo y el “bienestar en la alienación”. La caracterización del rol del capital que manejaba la teoría crítica, afirma Streeck, posiblemente le debía más a Weber que a Marx.

Para ser justos, el paso del “capitalismo de Estado” que aseguró la *pax* económica de los dorados años de la posguerra a la cada vez más plena vigencia de los mercados autorregulados no fue anticipado por ninguna teoría, si bien había sido

intensamente deseado por los hasta entonces periféricos economistas del monetarismo. Dicho paso implicó que el Estado quebró el pacto por el que asumía la responsabilidad de mantener el pleno empleo, la cohesión y las seguridades sociales y el crecimiento económico. Los ciudadanos comenzaron a quedar librados a su suerte; se volvieron enteramente responsables de su destino social cuyo único horizonte existencial pasó a ser la integración al cada vez más absorbente mundo del consumo. Pero este proceso demandó tiempo y provocó crisis generales, como la del precio del petróleo en la primera mitad de la década de 1970 o los picos de inflación de la segunda que erosionaron los aumentos salariales.

Todos estos comentarios revisten indudable interés para cualquier aproximación al pasado (o al presente) de la teoría crítica en cuya plataforma intelectual se ubica Streeck. Sin embargo, *Comprando tiempo* no tiene como objeto principal una revisión de las concepciones económicas –explícitas o implícitas– de la Escuela de Frankfurt. Se trata más bien de una contribución al análisis económico de la actualidad, sobre todo europea, y de sus reverberaciones políticas basado en una revisión histórica de la gran transformación que se produjo tras la liberalización de los mercados a nivel global y del enorme impacto que significó para la vida democrática.

El punto en el que desemboca este repaso es la actual crisis financiera y fiscal del capitalismo contemporáneo que no encuentra resolución y todo lo que hace es “comprar tiempo” a través de enormes desembolsos que solo agravan la situación, tanto la económica como la política. Porque, como escribe el autor, también “el reloj está corriendo para la democracia tal como la hemos conocido, en tanto ha sido esterilizada como democracia redistributiva de masas y reducida a una combinación de Estado de derecho y entretenimiento público”. La actual crisis de legitimación, comenta Streeck, se diferencia de aquella conceptualizada a partir de los años 1960 puesto que hoy no parece incluir la aspiración de trascender el sistema, como se creía entonces, y en cambio se limita a difundir un descontento de impredecibles consecuencias. Al tiempo que se acrecienta la desigualdad de ingresos y patrimonio en todas partes, baja la tasa de participación electoral. Si en los años 1960 esto se entendía como un síntoma de satisfacción con el estado de cosas, hoy constituye una manifestación de desconfianza o de resignación, sobre todo de parte de los más desapropiados para quienes el voto “no hace ninguna diferencia” y con ello se refuerza la hegemonía neoliberal. Las expectativas de cambio se reducen a cero, y no sólo entre los marginados.

En el plano económico se asiste a una crisis triple, agudizada y sin solución a la vista desde hace casi una década: crisis bancaria, crisis fiscal y crisis en la economía real. Esta última sufre por la falta de inversión y provoca desempleo y bajo crecimiento. Se propagaba la idea de que con las rebajas impositivas volvería la inversión, pero en realidad ello derivó primero en el endeudamiento de los Estados y, como éstos desmantelaban sus servicios sociales, el segundo efecto fue que para mantener su nivel de vida los ciudadanos comenzaron a contraer préstamos que les aportaba “dinero mágico”.

Desde 2008 ambos procesos se han combinado al punto en que se difuminó la diferencia entre dinero público y privado: los Estados se hicieron cargo de quebrantos bancarios sin que los contribuyentes privados levantaran sus propias deudas. Todo esto agravó la ya profunda crisis fiscal de los Estados y, por supuesto, expandió la crisis social a todo nivel. Aunque no haya perspectivas de superación del estancamiento en el que está sumida la economía mundial –la respuesta alemana para Europa es una “austeridad” que solo profundiza la recesión– para Streeck resulta palmario que cualquier salida dependerá de una revisión de las relaciones entre economía y política. ¿Llegará a tiempo esta reformulación?

En las últimas décadas se asistió a una despolitización de la economía que perforó las fronteras de los Estados nacionales. Estos se vieron sometidos a una diplomacia económica internacional que impuso un dominio financiero a espaldas de cualquier control democrático. En Europa la burocracia de Bruselas se convirtió, según Streeck, en una máquina de liberalizar economías las cuales, sin embargo, debieron ser rescatadas con medidas estatales cuando se enfrentaron al colapso. La paradoja del neoliberalismo es que, *in extremis*, se vuelve keynesiano. A pesar de sus dogmas antiestatalistas y su retórica antipolítica, el neoliberalismo precisa de un Estado fuerte para contener las demandas sociales y “corregir” los desastres que genera. Esto desmiente la confianza ciega en la “justicia de mercado”, cuya impersonalidad garantizaría transparencia y equidad, frente a la “justicia social” manejada por unos políticos acusados de provocar irresponsables y permanentes déficits por no hablar de sus manejos corruptos. La esfera pública se reduce, en esta visión, a una viciosa combinación de ambiciones individuales y especulaciones electoralistas.

El problema del Estado no reside, para Streeck, en su nivel de gasto sino en su menguante recaudación impositiva animada por la convicción de que cuanto menos pese en las ganancias privadas más dinamismo cobrará la economía. Lejos

de conseguir este resultado, lo que sucedió fue que el Estado fiscal se convirtió en el Estado deudor (fase previa al endeudamiento generalizado de los ciudadanos), y a pesar de la privatización de los servicios que antes prestaba gratuitamente y contribuían a galvanizar la alianza entre la población y el sistema político. El pasaje de un gobierno “duro” a uno “blando” derivó en un “fracaso real de las democracias” y dejó abierta la cuestión de la compatibilidad de éstas con el capitalismo, antes descontada como lo más natural de la historia.

El gobierno representativo y protector fue desplazado por una burocracia de acreedores del fisco y de los ciudadanos. En la terminología del autor, el Estado sostenido por los votantes y legitimado por éstos –el *Staatsvolk*– se transformó en un *Marktvolk*, puesto que ahora su funcionamiento y su misma existencia dependen de la confianza que los acreedores internacionales depositen en el gobierno que lo dirige. Esto implica la privatización de la democracia en todos los sentidos de la palabra *privado*: los acreedores –grandes fondos de inversiones anónimos– se constituyeron en una especie de “segundo pueblo”, el pueblo del mercado, el que en realidad cuenta. El deber de pagar suplanta el deber estatal de proteger. El autor profundiza estas líneas de análisis en su libro más reciente, *How will Capitalism End?* en el que las antinomias del capitalismo y la democracia se exponen de manera todavía más abierta.

La democracia bien entendida –por hablar con Tocqueville, una fuente adorniana poco relevada– interfiere necesariamente con estas evoluciones (o involuciones) porque no se deja despolitizar ni someter a una economía de prestamistas que vacían el bien común representado por el Estado recaudador y protector. El Estado convertido en consolidador de su propia deuda se vuelve un enemigo del pueblo. A su déficit democrático le suma el abandono social. En Europa la burocracia de Bruselas asumió un rol disciplinador aplicando la misma medicina para cualquier economía bajo su esfera de influencia, inmune a toda reivindicación política popular. Los Estados se someten a este mando “liberalizador” con la vana esperanza de complacer a los prestamistas y obtener de ellos renovada confianza en forma de créditos que refinancian su perpetua deuda. Los rentistas, organizados en estamentos gubernamentales supranacionales independientes (como es el caso de la Unión Europea), se constituyen en adversarios directos de los pensionados y los empleados públicos. Exigen reformas presupuestarias e incluso constitucionales. El objetivo es siempre el mismo: reducir o eliminar el derroche que significan las políticas sociales y los gastos improductivos en salud, educación e infraestructura, áreas en



las que en realidad habría que hacer negocios. Hasta los años 1990 las democracias del sur de Europa –Grecia, España y Portugal– recibían aportes de la Europa del norte para modernizarse a cambio de que abandonaran sus quimeras eurocomunistas. Una vez desaparecidas éstas, caído el Muro de Berlín y con esos países ya integrados en la OTAN, el flujo de dinero comenzó a cambiar de dirección.

Entre la democracia y el mercado se erigió un muro cortafuegos (o *firewall*, en la jerga informática); la presión popular implica solamente una molestia que debe ser neutralizada para que el mercado funcione y se logra este objetivo a través de la política como mero espectáculo. La clásica visión de la industria cultural olvidó incluir a la esfera pública en su jurisdicción. El debate democrático se volvió parte de su fábrica de sueños y del adiestramiento para la resignación y la productividad. De hecho, el debate no contribuyó en la mitigación, por no hablar de la anticipación, de la hecatombe económica; su agenda es periodística, escandalosa, insustancial y monotemática. Está absorbida por el problema de suprimir toda resistencia al libre mercado, esto es, regulaciones, sindicatos, protecciones de cualquier tipo. La clase política, suficientemente desprestigiada, debe protagonizar la comedia mientras el poder real queda en manos de “expertos” devotos de las cuatro c: competencia, creatividad, comoditización y crédito.

La Unión Europea se convirtió en la síntesis de una alianza entre los sindicatos alemanes y la industria exportadora del país que se asegura un superávit. Dicha síntesis se constata en la gran coalición gobernante y su interpretación de “la idea de Europa” como unión monetaria que impide devaluaciones competitivas y orientaciones soberanas de los diferentes Estados súbditos. El lema de la canciller Merkel es que “si fracasa el euro, fracasa Europa”. La devaluación sólo puede ser social, no monetaria. Bajan los salarios, se flexibilizan los contratos y sube la desocupación mientras se mantiene la paridad nominal. El fetichismo de la mercancía muta en fetichismo de la moneda; solo ella es vivaz, los ciudadanos descienden a la categoría de comparsa inanimada de la industria financiera. No se trata de cambiar apenas el rumbo de la economía, la ambición del proyecto alcanza proporciones antropológicas. El hombre unidimensional se conjuga en el euro.

Las protestas sociales encapsuladas en la cifra 1968 tenían menos motivos reales que el sufrimiento generalizado que marcó el inicio del siglo XXI, arguye Streeck. Toda resistencia se cataloga ahora como “populista” y se acepta pasivamente que bancos centrales e instituciones globales dominen la escena política imponiendo condiciones nunca convalidadas democráticamente. El débil crecimiento economi-

co mundial se respalda en el endeudamiento masivo. La austeridad impuesta por los poderes centrales en nombre de combatir una pavorosa inflación (de traumática memoria alemana) divide los caminos de la economía y la democracia. La primera considera un estorbo a la segunda.

Además de encarar políticamente un asunto de gran actualidad, *Comprando tiempo* posee un relieve peculiar desde un punto de vista metodológico porque señala un regreso de la teoría crítica a la indagación fáctica. Streeck no se respalda en la pura especulación, sino que ofrece evidencias. Construye cuadros, elabora estadísticas, indaga en bases de datos internacionales. La teoría crítica polemizó con el positivismo, pero ello no la llevó a negar la importancia de la investigación empírica que en un período practicó ampliamente. Esa tradición se interrumpió. La teoría crítica se volvió solo teórica, sin contacto con la exploración “dura” sobre las realidades que estudiaba. En otras palabras, no sólo se alejó de la praxis en la posguerra y luego de la economía, sino que también le vuelve la espalda a la sociología y a la construcción de datos sobre la realidad.

Como sea, la economía mundial, asegura Streeck, se halla embarcada en una gran *fuite en avant*. ¿Cuál sería la dirección correcta? *Comprando tiempo* sugiere que el margen de tiempo en oferta es escaso. La próxima crisis está a la vuelta de la esquina. Para Europa, el abandono de la unión monetaria sería una solución porque permitiría recuperar posiciones a través de devaluaciones soberanas, algo que Alemania y sus prósperos socios del norte buscan impedir por todos los medios. Esa unión fue un “error político” porque menospreció la heterogénea realidad económica del continente y suprimió la soberanía nacional sobre las economías subordinándolas todas a un puesto de control central. Esto fue posible gracias a un entendimiento entre las clases prósperas del sur y los capitalistas exportadores del norte de Europa. Pero nadie se imagina hoy una economía post-euro.

Streeck propone una doble moneda: nacional y continental. Sin soberanía monetaria los diferentes Estados pierden su significación, como así también sus democracias. El euro es un monstruoso proyecto a favor de los ricos que reduce a nada el papel de las instituciones nacionales como los parlamentos. Es la consumación del plan neoliberal para acabar con las democracias. Un regreso a la escala nacional sería deseable y beneficioso. La propuesta de Habermas, cuyas esperanzas se depositan en una democracia posnacional, ignora los problemas del capitalismo, del dominio alemán sobre el mercado europeo –es decir, sobre “la idea de Europa”–y

sobre los estragos sociales que multiplican sus imposiciones. Menos Europa sería más Europa. El dilema es si estamos a tiempo para seguir comprando tiempo.

José Fernández Vega  
[josefer@gmail.com](mailto:josefer@gmail.com)