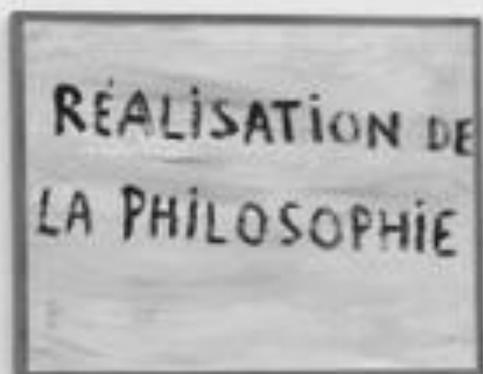


Nº 9 otoño 2016



## **Crítica immanente del capitalismo**

## **CARTA DE LA REDACCIÓN**

### **CRÍTICA INMANENTE DEL CAPITALISMO**

Un procedimiento habitual de la crítica social ha consistido en buscar sustento teórico en planteamientos antropológicos, trascendentales o cientificistas. En determinados ámbitos, tales modalidades de la crítica gozan todavía de amplia aceptación y legitimidad, siendo constantemente renovadas bajo otras envolturas más sugerentes y acordes con los tiempos presentes. Dada la naturaleza dispar de intereses y la distinta gradación de estos enfoques, caeríamos en una generalización precipitada si quisiésemos agruparlas como conformando un conglomerado de características homogéneas. Sin embargo, cuando las confrontamos con aquellas otras modalidades inmanentes de la crítica de la sociedad que se asumen como radicalmente históricas y buscan su sustento en la propia dinámica de lo real, sí advertimos en ellas ciertas limitaciones comunes.

Las orientaciones e intentos de fundamentación de la crítica de tipo antropológico, trascendental o cientificista resultan inapropiadas para hacerse cargo del carácter histórico de su ámbito objetual (la sociedad) y de su propia actividad teórica. Adoptando un pretendido objetivismo libremente flotante, las críticas trascendentales y cientificistas -no tanto, en este caso, las antropológicas- teorizan creyéndose desligadas de su contexto, dispensadas de tomar partido dentro del marco social donde *ya siempre* se encuentran, definido y atravesado por múltiples antagonismos. Problematizan lo existente sin asumir en cada caso su situación hermenéutica de partida, esto es, el estar socio-históricamente ubicadas y orientadas a la praxis. Al contraponer a la realidad fáctica ideales normativos externos de naturaleza trascendental o antropológica, abstraídos de las condiciones histórico-sociales de su realización, estas versiones de la crítica sufren una evidente depotenciación de su alcance crítico. Por añadidura, tales planteamientos tienden a caer además en posicionamientos homogeneizantes, incapaces de dar cuenta de la pluralidad crítico-normativa existente en nuestras sociedades.

Retrospectivamente, podemos situar los orígenes de la *crítica antropológica* en la obra de L. Feuerbach y de otros miembros de la izquierda hegeliana, si bien en muchas de sus aportaciones la remisión a parámetros idealistas o antropológicos -a una naturaleza o esencia humana (*menschlichen Wesen*) como baremo ontológico-normativo para la crítica de lo que impide su cumplimiento- se encuentra aminorada por la adopción de una estrategia de análisis inmanente. En el caso del primer Marx, la crítica antropológica aparece formulada en su máxima expresión en los manuscritos

de París de 1844. La adhesión a una ontología del ser humano de orientación marxista, con un fuerte componente antropológico, fue también recurrente en los orígenes del marxismo occidental (en G. Lukács y K. Korsch), así como en los escritos del joven H. Marcuse previos a su entrada en el *Institut für Sozialforschung* en 1933. Asimismo, desde mediados del siglo pasado hasta la década de los años setenta, los discípulos de Lukács agrupados en la llamada Escuela de Budapest se inspiraron en la ontología del ser social elaborada por su maestro para construir una antropología social marxista (cfr. *Marxismo y antropología* de G. Márkus o *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* de A. Heller). Esta suerte de aportaciones de raíz ontológica y/o antropológica, fueron también dominantes en las diversas propuestas del “marxismo humanista” articuladas en el bloque oriental (Escuela de la Praxis yugoslava, A. Schaff, el primer L. Kolakowski, etc.) y occidental (R. Garaudy o H. Lefebvre entre otros). Podríamos incluir en este grupo a A. Honneth en una etapa previa de su trayectoria intelectual hasta su viraje hacia una crítica inmanente en *El derecho de la libertad* (2011), quien en su teoría del reconocimiento de los años noventa también pretendió fundamentar antropológicamente la crítica social.

Los inicios de la *crítica trascendental* pueden remontarse hasta la obra de I. Kant. A raíz del giro lingüístico-comunicativo llevado a cabo por J. Habermas en el seno de la tradición de la teoría crítica, la incorporación de estrategias formales-trascendentales devino una constante en los distintos aportes de las autodenominadas segunda (Habermas, K. O. Apel, A. Wellmer) y tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Honneth). Ciertamente, el peso del trascendentalismo kantiano fue a menudo compensado con la incorporación de estrategias históricas, pero sin lograr superar pese a ello gran parte de los sesgos atribuibles a las reflexiones de tipo trascendental.

Con *crítica científicista* nos referimos al marxismo oficial de los partidos y, en general, al marxismo contemplativo y reificante de la Segunda Internacional, que tomaba como modelo para la teoría marxista diversos métodos de acercamiento positivista a su objeto importados de la ciencia natural. Décadas más tarde, las corrientes estructuralistas del marxismo -L. Althusser y sus discípulos- resucitaron desde otras bases numerosos tópicos asociados al científicismo. También la corriente anglosajona del marxismo analítico (G. Cohen, J. Elster, E. O. Wright, etc.) debería ubicarse aquí. Todas ellas se caracterizan por rechazar unánimemente toda herencia hegeliana en el seno del marxismo.

Finalmente, por *crítica inmanente* entendemos un cuestionamiento de la realidad social a partir de elementos explicitables en ella misma, sin recurrir a ideales normativos externos. Es además una teoría social crítica contraria a la adopción de actitudes epistemológicas objetivantes y no historizadas. Cabría situar su origen en el primer romanticismo alemán (F. Schlegel) y en el pensamiento de Hegel -en sus nociones de verdad y de negación determinada-, así como en los jóvenes hegelianos

y en Marx. A lo largo del siglo XX, los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt fueron sus máximos exponentes, particularmente Th. W. Adorno y H. Marcuse. Las restantes versiones del marxismo crítico y del comunismo de izquierda operativas durante en el siglo XX (p. ej. la Internacional Situacionista), los autores agrupados en la *Neu Marx-Lektüre* y el *Open Marxism* (H-G. Backhaus, H. Reichelt o J. Holloway, por citar tan solo algunos nombres) o la “teoría de la escisión del valor” (R. Kurz, A. Jappe, R. Scholz, etc.) podrían englobarse igualmente dentro de este grupo. Sin olvidar tampoco otras aportaciones relevantes de la crítica social contemporánea desde una óptica antiindustrial, no específica ni necesariamente marxistas, como la *Encyclopédie des Nuisances*. Actualmente, en la órbita afín al *Institut für Sozialforschung*, autoras como R. Jaeggi prosiguen la labor de desarrollo de una crítica inmanente del capitalismo. Ejemplos de una crítica inmanente no radical ni dialéctica, sino interna y afirmativa respecto al marco social dado, los encontramos en la filosofía social y la sociología contemporáneas en las obras de M. Walzer -desde posiciones comunitaristas-, en el último Honneth o en L. Boltanski y E. Chiapello. Aun respondiendo a intereses teóricos y problemáticas diversas, el conjunto de aportaciones recogidas en el presente volumen de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, deben enmarcarse mayoritariamente dentro del primer grupo, a saber, en aquellas modalidades de la crítica inmanente radical y dialéctica.

Jordi Magnet Colomer

Comité editorial *Oxímora. Revista internacional de Ética y Política*.

# FIN DE PARTIDA. ACERCA DEL 'LÍMITE INTERNO' DEL CAPITALISMO SEGÚN LA CRÍTICA DE LA ESCISIÓN DEL VALOR

Clara Navarro Ruiz

Universidad Complutense de Madrid

[claranavarroruiz@gmail.com](mailto:claranavarroruiz@gmail.com)

## Resumen:

El presente artículo aborda la noción del "límite interno" del capitalismo, un concepto desarrollado desde la crítica de la escisión del valor (*Wertabspaltungskritik*). Para ello, comenzamos analizando brevemente algunos aspectos relacionados con el concepto de globalización, por medio del texto *Das Weltkapital* de Robert Kurz. Después explicamos el concepto de límite interno gracias a algunos otros textos de este mismo autor.

## Palabras clave:

Crítica de la escisión del valor, límite interno, capitalismo, Robert Kurz.

## Abstract:

The present article tackles the notion of the "inner limit" of capitalism, a concept developed by the critique of the splitting value (*Wertabspaltungskritik*). In order to do so, we start analyzing briefly some aspects related to the concept of globalization through Robert Kurz's *Das Weltkapital*. Then we explain the concept of the inner limit thanks to some other texts of this same author.

## Keywords:

Critique of the splitting value, inner limit, capitalism, Robert Kurz.

Recibido: 07/10/2016

Aceptado: 18/10/2016

En las siguientes líneas pretendemos analizar una de las tesis principales de la "crítica de la escisión del valor" (*Wertabspaltungskritik*)<sup>1</sup>: la de la constatación de que el capitalismo actual habría alcanzado hace ya algún tiempo su "límite interno", es decir, la imposibilidad de éste de reproducirse de manera real y efectiva. Siguiendo esta tesis, para estos autores, lo único que tiene ya lugar en el espacio de la economía política es la *ficción* misma de la valorización del valor, lo que le otorga al capitalismo un carácter inestable y propenso a crisis económicas de cada vez mayor profundidad. Sin duda alguna, esta es la tesis que más críticas ha despertado entre los estudiosos de Marx. Ha llegado a ser calificada de "profecía despótica" (Stützle 2001) y parece otorgar a otros críticos la prerrogativa de calificar a Robert Kurz como un autor que, sencillamente, se encuentra cómodo y favorecido en su papel de crítico al margen de los discursos habituales en el marxismo (Heinrich 2000).

Aquí no nos interesan los ejercicios de cuestionamiento más bien cercanos al diagnóstico psicológico, y nos proponemos intentar dar cuenta de la potencia de la propuesta de la crítica de la escisión del valor. Para analizar la noción mencionada, que abordaremos bajo la perspectiva de la economía política y basándonos en los escritos de Robert Kurz, comenzaremos por ver brevemente el concepto de globalización, mostrando cómo los actuales instrumentos y estrategias productivas de los agentes económicos denotan claramente un contexto de crisis generalizada que cuenta con algunos años; tras esto, nos remitiremos a algunos fragmentos del kurzeano *Geld ohne Wert*, en los que mejor se explica la noción de límite interno desde la perspectiva de la crítica de la escisión del valor. Cerraremos con algunas conclusiones de carácter general acerca de la concepción del capitalismo a la que

---

<sup>1</sup> Es necesario poner de manifiesto algunas características de la "crítica de la escisión del valor" (*Wertabspaltungskritik*) dado que quizá sea todavía algo desconocida en el ambiente académico hispanoparlante. La crítica de la escisión del valor puede definirse brevemente como una línea de investigación de raigambre marxiana desarrollada a partir de los años 80 en Alemania, que tiene claras influencias de la teoría crítica clásica, particularmente, de la figura de Th. W. Adorno. Proveniente de la originaria "crítica del valor" (*Wertkritik*), y en oposición a otros autores marxianos de filiación adorniana (Backhaus, Reichelt) desarrolla un pensamiento que busca pensar la lógica del valor más allá de los postulados del marxismo tradicional y con la caída del llamado "socialismo real" siempre presente en el horizonte teórico. Sus autores más representativos son, sin duda, el ya fallecido Robert Kurz y Roswitha Scholz. A pesar de que la mayoría de los textos de esta corriente se encuentran todavía pendientes de ser traducidos al castellano, para más información, el lector puede consultar textos en diversas lenguas en [<http://exit-online.org/>] y, en castellano, diversos textos, tales como MAISO, Jordi, MAURA, Eduardo (2014) "Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moïse Postone y Robert Kurz", en *Isegoría*, nº50, enero-junio, pp. 269-284, JAPPE, Anselm., MAISO, Jordi, ROJO, José Manuel (2015) *Criticar el valor, superar el capitalismo*. Madrid: Enclave de libros, JAPPE, Anselm, KURZ, Robert, ORTLIEB, Claus Peter (2014) *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2ª ed., o, de reciente aparición, JAPPE, Anselm (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

nos aboca necesariamente la asunción de esta noción, mostrando su capacidad de análisis.

## EXPORTACIÓN, ESTADO, MONEDA, FINANZAS ANTE EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN

El Capital, fuerza motora de la sociedad moderna, parece mantener intacta su vitalidad a día de hoy. Dejando aquí de lado su genealogía histórica —que sólo puede entenderse a partir de la reiteración performativa de la actividad de los productores privados enfrentados entre sí—<sup>2</sup> nadie puede negar que éste estructura la sociedad a su servicio y vertebra la política de orden institucional.

Una de las causas de este éxito es que, como tal (Kurz 2005: 36 y ss.), el Capital es asocial y apátrida. El espacio de acción socioeconómico sobre el que busca actuar sólo está limitado por las posibilidades técnicas presentes en una sociedad, y si pudiera, iría más allá de los límites del globo terráqueo en su búsqueda por introducir toda actividad en el sistema del trabajo abstracto y la valorización del valor. Su alma abstracta, consistente tan sólo en ser *money which begets money*, necesita para su materialización y pervivencia la conformación de dos totalidades confrontadas. En primer lugar, el espacio funcional de su efectiva aparición, como proceso productivo, distributivo y de comercialización, en el que distintos agentes inmersos en relaciones de competencia se enfrentan en el mercado por hacerse con la cantidad más grande posible del plusvalor realizado por el conjunto de la sociedad. En segundo lugar, y para satisfacer las necesidades estructurales de este proceso, es necesario un espacio funcional, que es conformado por las economías nacionales. La aparición del Estado Moderno y sus particulares objetos de gobierno (piénsese aquí en los discursos acerca de la *gubernamentalidad* foucaultiana) pueden ayudarnos a aclarar en qué haya de consistir lo específico y novedoso de este segundo espacio con respecto a otros sistemas de poder anteriores. El capitalismo, sistema que aúna ambos espacios, muestra así un carácter paradójico desde su

---

<sup>2</sup> Bajo nuestra perspectiva, que proviene del enfoque de la crítica de la escisión del valor sin coincidir al completo con ella, la lógica del valor sólo puede comprenderse como una reificación de una determinada praxis productiva, en un proceso de sedimentación de carácter performativo, análogo hasta cierto punto a la visión que Judith Butler tiene de la construcción cuerpo-género-sexo. Para más información, en una aproximación que todavía aguarda más trabajo por nuestra parte, puede consultarse nuestro escrito "El tablero áureo. Consideraciones sobre la teoría del valor en Robert Kurz", que hará su aparición próximamente en la revista *Constelaciones*. Quisiera aprovechar la ocasión para agradecer aquí a I. Luengo y P. Sánchez sus comentarios y observaciones sobre teoría de género y feminista. Éstas han sido muy importantes en la concepción de la visión de la teoría del valor que aquí nombramos.

inicio: se trata, por un lado, de una "socialización asocial", carente de límites geográficos, políticos y consuetudinarios, tendente siempre a la conformación de un *sistema mundial o mercado mundial*; mientras que al tiempo necesita para poder ponerse en funcionamiento de un espacio social, regulado y limitado, que a imagen y semejanza de la esfera de la sola economía, se dará bajo la forma de una multiplicidad de economías nacionales inmersas en relaciones de competencia. Particularidad y universalidad se entrecruzan así en un proceso aparentemente infinito, cuyo cáriz en los últimos tiempos se ha analizado preferentemente a través del eje de coordenadas conceptual "globalización", que pasamos a explicar.

Aunque todavía útil como concepto, la "globalización", antaño objeto de múltiples investigaciones, parece haber quedado relegado a un segundo plano en el ámbito académico en favor de otros términos, como "gobernanza" o "neoliberalismo". Precisamente, una de sus características más notorias lo comparte con el último de los términos mencionados, y es que "globalización" (o "mundialización") se caracteriza por ser un término fundamentalmente elusivo, que alternativa o simultáneamente hace referencia a los planos económico, cultural, social y político. Un rápido examen de algunos textos al respecto (Aguirre Rojas 2000, Alonso Gutiérrez 2004, Fazio Vengo 2003, Morales A. 2000) dejan ver que éste da cuenta de la crisis del espacio o hecho "nacional", lo que está fundamentalmente relacionado con varios factores: en primer lugar, la liberalización y desregulación de los mercados, en segundo lugar, el desarrollo e impacto sobre los procesos productivos de las nuevas tecnologías resultado de la revolución microelectrónica, así como la aparición de las llamadas "tecnologías de la información"; y en tercer lugar, el favorecimiento de una sociedad de consumo y una homogeneización de los hábitos del mismo a escala global, factor que obviaremos en estas líneas. Cabe destacar que se subraya siempre su carácter asimétrico y desigual, lo que ha de comprenderse en el contexto de una economía capitalista que tiene serias dificultades para reproducirse con normalidad desde los años 70. Las nuevas características de los fenómenos económicos que tengan lugar en este contexto nos ofrecerán sin duda una mejor radiografía conceptual, un ejercicio que afortunadamente Robert Kurz ha emprendido en *Das Weltkapital* y que pasamos a describir.

En primer lugar, resulta relevante el nuevo carácter que ha adquirido el fenómeno de la exportación. Tradicionalmente, éste, y en general, el salto al plano multinacional de las corporaciones, era de carácter expansivo. Se buscaba aumentar el espacio de acción de una empresa a través de inversiones que buscaban ampliar los márgenes de beneficio y acrecentar así la capacidad y volumen de producción. En el contexto de la tercera revolución industrial, nos dice Kurz, la exportación de capitales (Kurz, 2005: 84 y ss.) ha de entenderse en conexión con una violenta contracción del capital mundial real, causado por la destrucción de fuerza de trabajo

que ha provocado la tecnología microelectrónica. Se busca "producir más barato" a través de una dinámica que intenta eliminar a los distintos competidores, destinada en lo fundamental a descargar de costes supérfluos a la ya efectiva capacidad productiva de los capitales. Así, el fenómeno de la exportación sólo puede leerse hoy como una estrategia funcional que busca *racionalizar* inversiones y posibilitar la pervivencia de la creación de valor. Bajo las estrategias de racionalización pueden subrayarse, entre otras, la *deslocalización* de los centros productivos a lugares donde la obra de mano resulta menos costosa que en los países altamente industrializados, o la *externalización* de funciones en todos los ámbitos posibles de la empresa, dando lugar al fenómeno del *outsourcing*.

En segundo lugar, ha de marcarse el particular (Kurz, 2005: 92 y ss.) estatus que las nuevas tecnologías de la comunicación adquieren en conjunción con la dinámica capitalista. Tal y como expresa nuestro autor, la conexión informacional no es sólo más profunda que en el pasado, sino que sus costes se han abaratado exponencialmente. Aparentemente, sólo cabe celebrar las nuevas posibilidades comunicativas como un gran avance, pero éstas entran en permanente contradicción con el fin de la valoración del valor. Al fin y al cabo, la economía capitalista se sustenta sobre la contraposición de productores privados, lo que es incompatible con la conexión y cooperación que estas nuevas tecnologías provocan, lo que lleva a la dinámica capitalista a su disolución. Así, muy paradójicamente, lo que aparece a nivel económico como disolución (de capitales, centros productivos, etc.) constituye en realidad un nivel más profundo de conexión tecnológica y comunicativa, en definitiva, todo lo contrario a la misma. En este aspecto, el Capital ha creado ya las condiciones de su propia superación, pero sin una proyección política consciente en esta dirección, esta circunstancia sólo se ha materializado hasta ahora en una economía cada vez más quebradiza.

Según Kurz, esta serie de factores de carácter económico es lo que finalmente lleva a la crisis al "espacio nacional" que tanto se comenta en los estudios sobre globalización. Lo que en éste ocurre es sencillamente la maduración de una de las contradicciones más fundamentales que existen en el capitalismo (ya prevista por Marx): la que existe entre la actividad productiva de la economía y el Estado o política como elemento mediador y posibilitante de la primera. Estado nacional y economía aparecen cada vez más violentamente como entidades polares, enfrentadas, tengan o no intereses explícitamente divergentes. Ahora, dicha relación se media de forma precaria por organismos de carácter transnacional (FMI, BCE) cuya legislación en poco o nada depende de los Estados que se ven sometidos a las

mismas<sup>3</sup>.

De nuevo, virtualidad de las posibilidades y realidad entran en contradicción: pues puede decirse que el Capital, en tanto lleva a la aniquilación a los espacios nacionales, conduce virtualmente a una sociedad mundial universal, pero sólo bajo las formas coactivas que permiten su reproducción propia. Por ello, de él surge una sociedad necesariamente ligada a la confrontación, donde se privatizan beneficios y se socializan costes y pérdidas. En este sentido, cabe afirmar aún que el nuevo carácter de la actividad económica no sólo se confronta con las estructuras estatales, sino también con sus propios mercados, es decir, con la estructura propiamente económica que permite la valorización del valor. Y es que (Kurz, 2005: 111) el "mercado mundial, por un lado, es el espacio funcional de carácter inmediato, y ya no filtrado nacionalmente, de la actividad empresarial transnacionalizada en el nivel de la *producción de mercancías y la circulación de medios de producción*", pero "por otro lado se compone, como antes, a partir de los mercados nacionales en el nivel de la *circulación de medios de consumo*, del consumo masivo del cliente final", dado que al fin y al cabo "un mercado de clientes [...] sólo puede existir en el contexto de una regulación estatal (nacional)". Así, si el mercado mismo no se puede pensar sin un espacio nacional, estatal, particular, tampoco puede pensarse el capitalismo como sistema de producción desligado de particularidades.

Vayamos ahora a la concepción del dinero, y más particularmente, de la moneda. Si bien este asunto tiene una complejidad de la que no nos podemos hacer cargo aquí, expondremos algunas características acerca de la misma que Kurz presenta en *Das Weltkapital*.

Resulta imprescindible comenzar con algunas características generales acerca del dinero. En primer lugar hay que tener en cuenta que, en sí mismo, el dinero es la *forma de aparición social* de la abstracción de valor. Expresa, de una parte, la universalidad abstracta del Capital que está por encima de toda nación o límite territorial. De otra, pudiendo tan sólo existir bajo la forma de la *moneda*, su materialización es necesariamente particular. La moneda, en su propia existencia, es

---

<sup>3</sup> Para un mapa metateórico que permita abordar esta nueva situación, es muy útil consultar BRENNER, Neil, PECK, Jamie, y THEODORE, Nik: (2011) "¿Y después de la neoliberalización? Estrategias metodológicas para la investigación de las transformaciones regulatorias contemporáneas." En *Urban*, 1: 21-40. Asimismo, y del propio Kurz, puede consultarse acerca de los problemas del Estado, desde una perspectiva distinta, KURZ, Robert (2010). "Es rettet euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie". Primera parte en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 7. Berlín: Horlemann; Segunda parte (2011) en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 8. Berlín: Horlemann, así como FLATSCHART, Elmar (2011). "Meso-Theorie des Staates ohne kategoriale Kritik? Bob Jessop's "The future of the capitalist state""". En, *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 8. Berlín: Horlemann.

la materialización de una relación problemática, *quiasmática*, entre particularidad (dada por su propia existencia como moneda) y universalidad (que proviene del hecho de ser la forma de aparición social de la abstracción de valor). Dicha contraposición, *lógicamente* siempre existente desde los comienzos del surgimiento de la moneda en su uso capitalista —habríamos de analizar su papel en épocas premodernas (Kurz 2012a, Türcke 2015), evitando proyecciones extemporáneas— cambia una vez (Kurz, 2005: 114 y ss.) el dinero se convierte en un fin en sí mismo, retrotraído sobre sí (o mejor: un fin *autotélico*, que tiene su comienzo y fin en sí mismo). Esto hace posible la forma específicamente capitalista de la valorización del valor y tiene su condición de posibilidad en el hecho de que el dinero aparezca, y *sea*, no sólo un "equivalente general" que permite el intercambio entre mercancías, sino también un "depositario de los valores", convirtiéndose así en una sustancia de valor de carácter autónomo. Esto es sólo posible allí donde el dinero es algo más que un mero símbolo, un mero "mediador", sino la auténtica "mercancía reina"; y tiene como *precondición lógica* la existencia de un *intercambio generalizado*, es decir, la existencia de una sociedad productora de mercancías<sup>4</sup>. Puestas así las cosas, con el dinero estamos ante un elemento *mediador* que ha mutado en *fin autotélico*, una existencia paradójica: un medio que tan sólo remite a sí mismo, un movimiento de mediación autorreferencial.

Ahora bien, no perdamos de vista que el dinero es tan sólo la materialización social de la abstracción de valor, cuya sustancia es el trabajo abstracto. Si unimos este hecho a su forma de mediación, puede decirse que el explicado movimiento de mediación autorreferencial es tan sólo el propio del valor y el "trabajo abstracto" como su forma de realización. La sociedad capitalista es una sociedad del trabajo en

---

<sup>4</sup> La falta de espacio impide que entremos aquí o en líneas más abajo en las discusiones a que lleva este armazón conceptual, que ha dado lugar a la famosa discusión marxiana entre teorías monetarias y premonetarias. Una pequeña nota para que el lector comprenda a qué se refieren estos términos: si la aparición de la moneda como "mercancía reina" tiene como precondición lógica la existencia de una sociedad productora de mercancías, ¿cómo explicar la anterioridad histórica de la moneda? A pesar de que es evidente que ésta tenía un estatuto distinto en épocas precapitalistas, ¿cómo explicar entonces la adquisición de su nueva cualidad, teniendo en cuenta que la producción de mercancías generalizada sólo puede darse allí donde haya ya también un intercambio *generalizado de mercancías*? Mercancía y dinero en su faceta de "mercancía expulsada" se condicionan y originan mutuamente, lo que da lugar a la aparente imposibilidad de determinar cómo se originó el anclaje de la nueva cualidad de la moneda en el sistema capitalista, y más en general, cómo se desarrolló éste. Para más información, puede verse, en la perspectiva de la *Wertabspaltungskritik*, KURZ 2012a: 32-57, 112-157, mientras que del lado de otras lecturas marxistas de raigambre adorniana puede consultarse BACKHAUS, Hans-Georg. (2011) *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, 67-299. Friburgo: Ça ira-Verlag,, 2ª edición revisada.

mor del trabajo mismo, del valor en mor del valor mismo, es decir: que busca tan sólo la *valorización del valor*. De este modo,

Bajo la forma de Capital el dinero debe tener ahora decididamente un valor propio, o dicho de otra manera: porque el valor económico abstracto se ha convertido en sustancia y síntesis totalitaria de la sociedad, al carácter del dinero como medio depositario de los valores [*Vertaufbewahrungsmittel*] le corresponde un significado central; y no puede nunca reivindicar su validez como mero símbolo, precisamente porque no simboliza ya los bienes de uso entre los que hay que mediar, y en éstos (según una expresión de Marx) "desaparece", sino que es en sí mismo la "sustancia final" [*Zwecksubstanz*]: la autopresentación [*Selbstdarstellung*] del valor como fin en sí, que precisamente se ha de mantener como tal, a través de todas sus exteriorizaciones en los profanos cuerpos de las mercancías, para poder volver a sí mismo en su forma pura (como Hegel ha formulado en camuflaje filosófico). En cierta medida, los bienes de uso "se extinguen" en el dinero, que ejecuta de manera cíclica el movimiento de valorización realmetafísico de la sociedad, para nuevamente ponerlo en marcha. (Kurz, 2005: 117)

Parece ahora incomprensible la posición de los economistas ortodoxos presentes en la actual academia, que toman el dinero como un "mero signo", una vez el debate entre metalistas y nominalistas se pusiera del lado de éstos últimos con figuras como la de Knapp. Este asunto, que puede parecer un debate meramente erudito, tiene no obstante una importancia decisiva a partir de el efectivo alejamiento del dinero de su base sustancial a partir del siglo XX: paulatinamente, ha pasado a ser únicamente garantizado por el papel moneda primero (ergo de manera exclusiva través de los bancos) e incluso, últimamente, tan sólo a partir del dinero de cuenta (de carácter electrónico).

Insistamos un poco más sobre las bases teóricas del dinero, aun a riesgo de ser repetitivos. La postura nominalista, esto es, aquella concepción que toma al dinero como una mera "cosa de valor", preconiza el valor de uso del dinero como medio de cambio e invisibiliza su sustancia, el trabajo abstracto. Ya lo hemos dicho (Kurz, 2005: 119 y ss.): a partir de la Modernidad capitalista, la esencia del oro o de cualquier otro metal precioso que a) funcione como y b) sea dinero es el valor puro, un *quantum* de "trabajo abstracto" bajo una forma aprehensible y cósica.

Evidentemente, esto nos aleja de una concepción del dinero de carácter metalista o naturalista, que vendría a afirmar que el oro u otros materiales análogos son "mercancía reina" debido a sus *solas y propias características físicas naturales*. En la postura de Kurz, dichos materiales preciosos se convierten en "mercancía reina" sólo

en tanto son *puros medios de representación del valor*, y por tanto, abstrayendo en este sentido de su correspondiente mero valor de uso. La sustancia que conforma el dinero, el trabajo abstracto, no es de carácter natural, sino que se trata de (Kurz, 2005: 119) la "*sustancia de la forma de relación social de carácter realmetafísico*", relación social cuyo contenido es "el gasto de energía humana abstracta, como un medio en sí mismo de carácter fetichista".

Bajo esta concepción, la sucesiva desconexión del dinero de un valor sustancial propio (es decir, su aparente transformación en símbolo de meras funciones económicas) significa que el valor está perdiendo su sustancia propia a causa del desarrollo de las fuerzas productivas, inmersas en relaciones de competencia. Dicho desarrollo hace que, cada vez en mayor medida, se elimine fuerza de trabajo humana del proceso de producción, estrechando los márgenes en que el movimiento autotélico del conjunto trabajo abstracto-valor-dinero puede reproducirse sin fricciones. Fenómicamente, dicho proceso aparece siempre como una *crisis del dinero*. Sólo en este sentido puede leerse la creciente importancia de las finanzas y la necesidad del crédito para comenzar procesos de producción que existe en la actualidad. Si bien volveremos sobre ello líneas más abajo, debe decirse aquí que las actuales formas de crédito provienen cada vez en menor medida de capitales baldíos o sin valorizar, sino antes bien, de la virtualidad de una creación de valor futura presupuesta a un proceso productivo determinado (que sólo puede, en realidad, *realizarse o verificarse como productiva* una vez realiza su mediación en el mercado).

Tras estas consideraciones teóricas podemos pasar ya al plano de la historia y los hechos ocurridos. Tal y como expone Kurz, la dimensión de posible crisis que acabamos de exponer apareció fenoménicamente a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En esta ocasión fue el Estado el que adquirió un papel preponderante en la solución al mismo, pues fue éste el que se erigió como garante del papel moneda que los distintos bancos nacionales emitían. En un principio estuvieron aún ligados de manera directa a la sustancia del valor a través del "patrón oro", que implicaba la conversión garantizada del papel moneda en mercancía áurea. El oro se convirtió entonces en efectivo "dinero mundial", pero se abrió la puerta al desarrollo de una concepción nominalista del dinero tan pronto como la garantía estatal se empezó a destacar como la verdadera instancia mediadora del conjunto: el dinero se convirtió casi en un producto jurídico que podía ser utilizado a antojo de los intereses del Estado. Esta consideración —materializada históricamente en desastres económicos como la espectacular inflación de Alemania en el transcurso de la primera guerra mundial— pudo mantenerse ligada a la sustancia al oro todavía con el acuerdo de Bretton-Woods, confirmando a Estados Unidos como el último gran poder

económico-militar a escala planetaria. Su suspensión a partir de los años 70 implica que toda valorización del valor que ha tenido lugar desde entonces es sólo posible sobre la base de una base monetaria cada vez más frágil, lo que ponen de manifiesto los cada vez más rápidos e inestables cambios en los cursos de las distintas monedas. Mientras tanto, desde la economía ortodoxa dichos cambios se explican cada vez más por la doctrinas subjetivas del valor, en lugar de investigar si hay algún tipo de objetividad que ponga en relación al dinero con los otros dos elementos que permiten la reproducción del sistema capitalista, el trabajo y el valor.

La globalización, en fin, en tanto destruye la propia base funcional productiva de los Estados, provoca también la obsolescencia del dinero. Por decirlo de manera sencilla, con Kurz (Kurz, 2005: 124 y ss.): el destino de la economía nacional es al mismo tiempo el destino de su moneda y el dinero, que puede ser tan transnacional como el Estado que lo acuña y garantiza: es decir, nada. No hay más que la moneda bajo su forma constituida político-jurídicamente. Una vez la garantía jurídico estatal del "medio de pago legal" se ha agotado, se ha extinguido también la síntesis social bajo la forma del dinero. La globalización expresa no sólo la obsolescencia del "trabajo abstracto", sino también la de su expresión material convertida en fin en sí mismo.

Pero el ser humano no resiste el nihilismo, así que ¿qué hacer una vez los procesos productivos se han agotado, puesto que se ha agotado también la sustancia del trabajo que lo acompañaba? Si la consigna capitalista por excelencia es recuperar cuanto antes el *business as usual*, la obtención de dinero y el aumento de capitales habrá de pasar de puntillas por el proceso productivo y trabajar en el plano más especulativo y ficticio. En este marco entendemos la progresiva importancia de las finanzas a partir de la época de la globalización, que han llegado a adquirir un estatuto de práctica autoreferencialidad.

Desde luego, los instrumentos financieros y crediticios, de una u otra manera, han existido siempre en el capitalismo, pero para entender la cualidad novedosa que adquiere en la globalización es necesario repasar brevemente el conjunto conceptual sobre el que reposa la valorización del valor.

Pues bien, (Kurz, 2005: 246-248) el Capital atraviesa distintas etapas de transformación en el proceso de valorización: primero, todo capital es capital dinerario, dinero, que se destina al objetivo de su aumento. Así, el capital dinerario adquiere en primer lugar la forma de fuerza de trabajo y medios de producción (capital productivo), que arrojan como resultado de su consumo productivo mercancías (convirtiéndose así en capital de mercancías o mercantil) que, pasando a la esfera de la circulación de mercancías y vendiéndose pues en el mercado, retornan en la forma de una suma de dinero aumentada: se trata, como sabemos, del conocido esquema D-M-D'.

Ya sabemos que el dinero es forma de aparición del valor y su sustancia el *trabajo abstracto*, es decir, que el capital dinerario no puede conceptualizarse sin éste. Así, D-M-D' o Dinero-Trabajo-Mercancía-Dinero (aumentado) son dos maneras idénticas de expresión del proceso de valorización, y los tres elementos son igualmente necesarios para la correcta reproducción del ciclo de valorización de capital. Todo dinero que no esté respaldado por la sustancia del trabajo abstracto ha de denominarse *dinero ficticio*.

La relación de este conjunto tripartito puede, en cualquier caso, sufrir desproporcionalidades y perturbaciones en su proceso de ejecución y realización, y particularmente, el dinero, en calidad de "mercancía reina", tiende a autonomizarse del resto de elementos, tal como ha demostrado el desarrollo histórico del capitalismo. El capital dinerario ha adquirido un aparente movimiento propio de carácter autónomo, resultando finalmente en la actual desconexión estructural de las finanzas con respecto a la economía real. Esto no ha de verse como un nuevo estadio en el desarrollo de potencialidad infinita del capitalismo, sino antes bien, "su parálisis histórica" y señal de una crisis de carácter último, que señala el límite interno del capitalismo. Veamos algunos aspectos que hacen esto presente en las finanzas, sin perjuicio de que líneas más abajo ofreceremos la explicación conceptual de este fenómeno.

En primer lugar (Kurz, 2005: 266 y ss.), ha de comprenderse que las finanzas han reposado hasta ahora de manera predominante sobre la acumulación real de capital y en el movimiento y resultado de sus réditos. Por el contrario, lo que actualmente puede observarse es que la atención se centra en el solo movimiento autorreferencial de los precios de las distintas participaciones en Bolsa, un interés exclusivo en la sola circulación de los títulos de propiedad. Lo que este hecho denota es que, en lugar de la *expectativa de ganancias provenientes de la acumulación real de capital* (originada a través del proceso de transformación del capital, lo que se da en el movimiento cíclico D-M-D' en base a su estructura tripartita Dinero-Trabajo-Mercancía, el movimiento de los dividendos, instrumentos financieros clásicos), se da la *expectativa de ganancias tan sólo a partir de otras expectativas de ganancia de segundo grado*, es decir, *a partir de las solas especulaciones sobre el futuro de la propia economía*.

Lo recién explicado, en conexión con la crisis de acumulación real, ha provocado que algunos autores (Lohoff & Trenkle 2012) denominen el capitalismo actual como un "capitalismo inverso". La imposibilidad de llevar a cabo procesos de valorización del valor con base real y la masa de dinero en circulación en los mercados financieros ha causado que, finalmente, sean éstos últimos los que generen la producción material, llevando así a la construcción de distintas burbujas y como

consecuencia de las mismas, crisis de carácter cada vez más profundo.

En segundo lugar, y como efecto secundario proveniente de lo hasta ahora explicado, puede observarse una mayor importancia del *consumo* en todos los niveles (empresarial, estatal, privado) en detrimento de la *inversión*. Esto se explica dado que el sólo movimiento de precios de las participaciones en Bolsa no es un juego de suma cero, sino que exige un permanente aumento de los valores en orden a obtener beneficios ficticios, como puede observarse en cualquier movimiento especulativo. Además, en tercer lugar, y en base a la exigencia de un permanente aumento de las ganancias ficticias, puede observarse en tercer lugar una recurrente necesidad de transformación y reducción de cualquier tipo de actividad productiva o comercial en un título financiero —llegando al paroxismo, pues entidades jurídicas tan aparentemente ajenas a la Bolsa, como los clubes de fútbol, también se plantean dar el salto a la misma—.

En definitiva, con la desconexión de la economía real respecto a la economía financiera estamos ante un cambio de paradigma en la economía moderna (Kurz, 2005: 274 y ss.), pasando del primado de la producción al de la circulación, llegando a crear la ilusión de que la "esfera de circulación de los mercados es también una especie de esfera de producción *sui generis*". El centro de la economía es ahora un mercado global de títulos de propiedad, convirtiendo al mercado de mercancías en un mero apéndice. Lo absurdo de esta concepción se deduce con facilidad teniendo en cuenta la estructura teórica sobre la que reposa el dinero y la valorización del capital, y la facilidad con la que dicha concepción se ha impuesto, otra señal de que nos encontramos ante una mera "huida hacia delante" de un sistema económico que ha agotado ya su capacidad de reproducción. Digámoslo claro: la obtención de beneficios *reales*, y por tanto, la verdadera *valorización del valor y acumulación del capital* se da si y sólo si éste atraviesa todas sus etapas de metamorfosis (recordemos: Dinero-Trabajo-Mercancía-Dinero'). La actual autorreferencialidad de las finanzas puede que cree la apariencia de generar trabajo en tanto pone en marcha procesos productivos. Pero todo proceso productivo ha de verificar su rentabilidad, y la inestabilidad de las finanzas, o la importancia de conceptos cada vez más anclados en caracteres subjetivos (como "prima de riesgo", índice que tan sólo expresa la "confianza de los inversores") da buena cuenta de que el capitalismo ya no parece fiarse de sí mismo.

Tras este pequeño recorrido, tan sólo nos queda poner de manifiesto cuál es el juicio global de Kurz y la *Wertabsplaltungskritik* acerca de la globalización. Teniendo en cuenta el conjunto de factores que hemos detallado, éste está íntimamente relacionado con una crisis profunda del sistema capitalista. Efectivamente, "[la] globalización, de este modo, no es otra cosa que un recrudescido proceso de crisis, en el que el Capital, aguijoneado por la revolución microelectrónica, escapa a sus

propias contradicciones internas, por medio de lo cual los despliega de manera aún más afilada, confrontándose a su propio límite interno de manera aún más inexorable" (Kurz 2005: 59). El vistazo que hemos realizado a algunos fenómenos ligados a ella parecen confirmar dicho juicio. Ahora queda determinar, de manera más concreta, qué significa el "límite interno" al que el capital se aproxima.

## EL LÍMITE INTERNO DEL CAPITALISMO

La determinación del límite interno del capitalismo se enfrenta, de entrada, a dos dificultades de distinto tipo. En primer lugar, una dificultad de carácter filológico. Los textos en los que Marx se refiere a dicho asunto son escasos y se encuentran en su mayoría en el tercer libro del *Capital*, texto que es sólo un manuscrito y por tanto no posee la claridad del primer tomo. La necesidad de un trabajo más exhaustivo en este punto hace que, además, puedan encontrarse otras partes del texto marxiano que apuntan en direcciones distintas<sup>5</sup>. En segundo lugar, también una dificultad, si se quiere, de carácter empírico. El "límite interno" del capital no se puede demostrar empíricamente al modo positivista, dado que éste se vincula al nivel del *proceso total del capitalismo*, como forma de socialización; a un nivel abstracto y general que en ningún caso corresponde con la mera suma de las acciones de los capitales individuales, sino que constituye un todo cualitativamente diferente a su sola adición, y algunas de cuyas características ya hemos diseccionado más arriba al explicitar la interrelación categorial del trinomio dinero-trabajo-mercancía.

Dicho esto, la clave de bóveda para la comprensión de este fenómeno reposa en

---

<sup>5</sup> Si bien en estas líneas no podemos explicarlo detalladamente, ha de hacerse notar que esta afirmación no nos remite sólo a la tesis kurzeana y de la crítica de la escisión del valor sobre la existencia de un "doble Marx". Dicha tesis afirma que la figura del pensador alemán ha de considerarse de dos modos, habiendo así un Marx "exotérico" y otro "esotérico". De manera sencilla, el primero sería aquel que, cercano al movimiento obrero de su tiempo y anclado a los valores de progreso ilustrados, posibilitaría la fundamentación de un discurso propio de los valores del marxismo obrerista tradicional. El ejemplo más claro de esta lectura lo encontramos en, por ejemplo, *El manifiesto comunista*. Por otra parte, el "Marx esotérico" sería aquel cuyas afirmaciones posibilitarían una crítica radical del capitalismo, como el que encontraremos en los fragmentos que vamos a comentar en el cuerpo del texto. Sea como fuere, más allá de esta distinción (siempre presente en la crítica de la escisión del valor) es necesario comentar que en el Tercer Tomo de *El Capital* también es posible encontrar explicaciones de la crisis que señalarían una lectura distinta a la aquí ofrecida. En estos otros fragmentos, en lugar de apuntar a la existencia de un límite interno, parecería más bien que las crisis son consecuencia de una imposibilidad de realización del *Capital*, lo que ya no remitiría a una contradicción interna del propio sistema capitalista sino más bien a una disminución de la circulación de mercancías: un problema que no marca un límite absoluto y que podría siempre ser superado. Véase Kurz 2012a: 251-253.

la contradicción fundamental entre forma y materia de la riqueza. La mejor manera de aproximarse a dicha distinción es seguir minuciosamente el argumento kurziano (Kurz, 2012a: 246 y ss.) en *Geld ohne Wert*, donde comenta el siguiente fragmento de Marx en el tercer tomo de *El Capital*:

La razón última de todas las crisis reales siempre sigue siendo la pobreza y la restricción del consumo de las masas en contraste con la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si solamente la capacidad absoluta de consumo de la sociedad constituyese ese límite (Marx 2008/1894 [MEW 25]: 501; trad. p. 623).

Lejos de referirse a un mero problema de distribución de recursos, que podría ser solventado por una instancia política competente, Marx "lanza aquí la pregunta acerca de en qué relación se encuentran, por una parte, el momento material (el llamado "valor de uso") y por otro, el momento del valor, a ambos lados de la masa [total] de las mercancías y la masa [total] de dinero" (Kurz, 2012a: 247). Para comprender la importancia de dicha relación hay que tener presente la bicefalidad de la mercancía y el valor: por su parte, la mercancía se desdobra en valor y valor de uso; mientras que el valor, por la suya, en mercancía y dinero. En la cita que Kurz comenta, la masa de mercancías producida, la oferta, se está comprendiendo implícitamente en su faceta material, la que hace referencia al valor de uso, es decir, considerada ésta como masa de bienes materiales que crece al ritmo del desarrollo de las fuerzas productivas. La demanda o "capacidad absoluta de consumo" no se entiende, por su parte, como la sola capacidad de consumo de los productos materiales, sino antes bien, como "restricción del consumo" entendida ésta bajo su forma dineraria.

Así, vemos cómo oferta y demanda en la sociedad capitalista tienen una particular relación: la "oferta" puede *cuantificarse* considerada ésta tanto en su aspecto de valor (como mercancía que tiene un valor de cambio determinado), como en su aspecto material (como un bien de uso). Por su parte, la "demanda" sólo puede cuantificarse como demanda capaz de pago, como "capacidad de compra" y con ello como valor y como forma dineraria, como "dinero". No es cuantificable en su aspecto material: a lo sumo, puede comprenderse cualitativamente como capacidad de consumo en un sentido cultural, pero esto sólo es cuantificable en cuanto conjunto de la expresión de deseos y necesidades. De esta manera, Marx expresa aquí la contradicción fundamental que da lugar a su teoría de la crisis, aquella que permite una crítica radical de la sociedad productora de mercancías, tal y como expresa el comentario de Kurz al respecto que a continuación citamos. Para comprender éste de manera correcta, hay que tener en cuenta el esquema trabajo-dinero-valor que antes hemos

explicado. Así pues,

La contradicción apresada por Marx en este pasaje consiste así en realidad en uno entre, por una parte, la capacidad productiva material, o sea, la masa de productos "natural"; y por otra, una insuficiente renta dineraria entendida ésta como forma de valor general, bajo la forma de la demanda. La teoría de la crisis del Marx "esotérico" se vincula esencialmente a esta contradicción fundamental en la base de la producción capitalista [...]. Es una contradicción entre sustancia material y sustancia de valor, entre riqueza concreta y abstracta. Una mesa, [...] una prenda [...] son formas de aparición inmediatas de la forma general del objeto de necesidades [*Bedürfnisgegenständlichkeit*] concreto, de manera completamente independiente, a si, o en qué medida, pueden representar energía de trabajo social abstracto-humano. Por el contrario, como formas generales del objeto de valor [*Wertgegenständlichkeiten*], sólo "valen", en tanto y en la medida en que precisamente representan esta energía de trabajo social abstracto-humano. Si no pueden representarlo, tampoco valen "nada", porque caen fuera de las metamorfosis del fin en sí mismo capitalista. Entonces se niega su forma general de producto [*Produktgegenständlichkeit*], y destruidos, antes que suministrados a la [satisfacción de] necesidades correspondientes (Kurz, 2012a: 248).

Aunque quizá algo críticamente expresado, la esencia de esta contradicción se comprende claramente: consiste en el hecho de que toda nuestra producción material ha de pasar necesariamente por el "ojo de aguja" de la valorización del valor. A pesar de que las lecturas del marxismo (Heinrich, teoría de la regulación y "ondas largas") intentan leer los fenómenos de crisis como un problema de *realización* del plusvalor, llegando incluso en ciertos autores a destacar su papel como una forma de "destrucción creativa"<sup>6</sup> que permite *purificar* los elementos distorsionadores que impedían un nuevo ciclo de acumulación del capital, Marx intenta poner sobre la mesa en su (errática y poco desarrollada) teoría de la crisis que ésta remite no a un problema de distribución del plusvalor o su realización, sino un problema "de la decreciente producción del plusvalor en sí mismo, que aparece como una conversión no lograda del valor en la forma dineraria sólo a la obcecada mirada positivista (porque siempre toman a los productos materiales ya como valores

---

<sup>6</sup> Dichas lecturas toman pie, incluso, en autores que no son de procedencia marxiana. Así, quien mejor ha desarrollado esta teoría es Joseph A. Schumpeter en su célebre *Teoría del desenvolvimiento económico*.

abstractos)" (Kurz 2012a: 265).

Además (Kurz 2012a: 260), ahora podemos entender aún mejor el pasaje de Marx, y comprender que la "escasez de demanda" en la forma dineraria de la que antes hablábamos haya de leerse como el reverso de una escasez de valor de los productos, esto es, de una *progresiva desvalorización* de los mismos.

Si bien pudiera parecer un problema inofensivo en primera instancia, sus catastróficas consecuencias aparecen de manera preclara una vez tenemos presente las etapas de transformación del capital y su mecanismo de mediación, la competencia, y alguno de los elementos que juegan en ella, como el desarrollo de las fuerzas productivas. En el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas producido por el mecanismo de la competencia establece un estándar de productividad que dictamina las condiciones de posibilidad de la valorización, por lo que tanto ésta como la producción material se encuentran limitadas. Es decir, cada ciclo del capital, o proceso de valorización, debe tener en cuenta "el camino recorrido", no puede comenzar *ex novo* sino sólo a la altura de la productividad social general.

Desde la perspectiva que nos ofrece la consideración de la contradicción antes presentada, (Kurz, 2012a: 258 y ss.), el desarrollo de las fuerzas productivas ha de comprenderse como el movimiento propio de esta contradicción. La mejor exposición que Marx tiene al respecto se encuentra en el célebre fragmento sobre las máquinas presente en los *Grundrisse* (Marx, 2005/1857-58) [MEW 42]: 590-605), donde se pone de manifiesto que el desarrollo de la productividad de las fuerzas productivas hace cada vez más supérfluo el trabajo abstracto y tiende a ser reemplazada por agencias técnicas y el uso tecnológico de la ciencia; es decir, que el trabajo tiende a "racionalizarse".

Ahora bien, esto establece una contradicción fundamental en la dinámica histórica del Capital, pues sabemos que precisamente dicho trabajo abstracto, que el constante aumento de las fuerzas productivas hace supérfluo, es la "sustancia del capital". En definitiva, puede decirse que "el sistema de producción capitalista incluye una tendencia al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, al margen del valor y el plusvalor incluido en él"(Marx, 1965/1894 [MEW 25]: 259, en Kurz, 2012a: 264). Como imaginamos, este proceso es el que lleva a la ya mencionada desvalorización del valor. Así, el Capital ha de leerse, de manera estricta, como una contradicción procesual, pues trabaja por su propia disolución: y es que "establece el tiempo de trabajo como la única medida y fuente de la riqueza" (Marx, 2005/1857-58) [MEW 42]: 601, cit. En Kurz, 2012a: 260), al tiempo que por su propia mediación, hace a éste cada vez más inane. Al mismo tiempo, la esencia de toda crisis ha de entenderse como la aparición fenoménica de "una masa de valor y plusvalor real ("válida" en términos capitalistas) decreciente a causa de un desarrollo

de la fuerza productiva más allá de la forma valor" (Kurz 2012a: 266), lo que primero se da de manera periódica, y finalmente absoluta. Porque un proceso de este tipo no puede alargarse eternamente, y tal como afirma Marx, y aproximándose constantemente a su límite interno, dicha forma de producción ha de colapsar necesariamente.

Dicho esto, cabe ahora hacerse dos preguntas, de respuesta conocida. En primer lugar, puede cuestionarse por qué los propietarios de los medios de producción responsables de la valorización del valor trabajan, *de facto*, en la disolución del sistema de producción capitalista. La respuesta pasa por entender que en el nivel de los capitales individuales, toda acción consciente ha de estar necesariamente dirigida al éxito en las relaciones de competencia entre los mismos, lo que hace absolutamente necesario mover cada vez más material con menos fuerza de trabajo. En otras palabras, la reducción sistemática de la cantidad de trabajo absoluta, la progresiva desvalorización de la mercancía, constituye el reverso de la racionalización de los procesos productivos y la garantía del éxito en las relaciones de competencia.

En segundo lugar, bien podemos preguntar cómo es posible que un sistema que tiene ínsita tal contradicción sea capaz de pervivir siquiera el tiempo de una generación. La respuesta es sencilla, y tiene que ver con los mecanismos de *compensación* del capital. Éstos no consisten en decisiones externas a la dinámica del capital, sino que son *inherentes* a éste, y tienen que ver con la diferencia entre plusvalor absoluto y relativo, y la diferencia entre capital constante y variable. El último par conceptual al que hemos hecho referencia alude a la capacidad de creación de plusvalor. Así, en este ámbito, ha de distinguirse entre a) el capital constante, o cósico (y no maquinario, pues bajo éste han de entenderse máquinas, pero también edificios, materias primas, etc.), que tan sólo traslada o suma su valor a los productos y b) el capital variable o fuerza de trabajo, el único a través del cual se crea nuevo valor. Valor que ha de ser dividido por su parte en b1) costes de reproducción de la fuerza de trabajo y b2) plusvalor.

Explicado ésto, puede entreverse ya que hay dos métodos posibles para aumentar de plusvalor. El método del plusvalor absoluto, que consiste en la intensificación del propio trabajo, chocó rápidamente con su límite histórico, dados los límites naturales tanto del cuerpo humano como del propio proceso de producción. Quedó así abierto el camino abierto para el plusvalor relativo, que consiste en el aumento de la proporción de la parte del plusvalor que un capital individual obtiene del conjunto total del valor nuevo creado en un ciclo productivo determinado, a través del aumento de la productividad a partir de la introducción de maquinaria. Como hemos visto, la racionalización de los procesos productivos aproxima al Capital a su límite

interno, pero al mismo tiempo (y esto es lo que constituye el mecanismo de compensación que ha posibilitado su pervivencia), abarata los productos necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo, disminuyendo pues los costes de su reproducción<sup>7</sup>.

Como ya imaginamos, este mecanismo de compensación no funciona bajo condiciones de desvalorización masiva del valor. Es sencillo verlo. De lo que se trata con el plusvalor relativo (Kurz 2012a: 281 y ss.) es de la disminución del valor y el aumento del plusvalor en cada fuerza de trabajo individual en su relación con el nivel del valor a nivel social total. Tanto el plusvalor relativo como el plusvalor absoluto son conceptos vinculados a los capitales individuales, mientras que la masa de plusvalor absoluta se vincula al conjunto social total del plusvalor (que como recordemos, no se puede considerarse meramente la suma de los capitales individuales). En lo que respecta a esta última, su tamaño —y por tanto, la posibilidad de poder obtener una porción mayor o menor de la misma— no depende meramente del aumento del plusvalor relativo de cada fuerza de trabajo individual, sino que también depende de la cantidad de *fuerza de trabajo que puede utilizarse productivamente para el Capital dado un estándar de productividad determinado*.

Tenemos aquí dos cantidades determinadas que se encuentran relacionadas. De un lado, i) el tamaño tanto del plusvalor relativo como del plusvalor absoluto (pues lo aquí dicho también aplica a este último) que se da en cada fuerza de trabajo individual, y de otro ii) la cantidad de fuerza de trabajo que puede utilizarse según criterios capitalistas, es decir, relativos a la posibilidad de valorización de capitales dado un estándar de productividad. Tan sólo estamos poniendo el foco de atención en qué consecuencias tiene esta relación a nivel del capital total, en el nivel de la masa de plusvalor absoluto que se produce en un ciclo de valorización del Capital. Y pueden ocurrir tres cosas. I) Si la cantidad de fuerzas productivas permanece inalterada, crece con el aumento del plusvalor relativo también la masa de plusvalor absoluto, único objetivo del fin en sí mismo capitalista. II) Si con el aumento del plusvalor relativo también crece la cantidad de fuerzas productivas que pueden ser utilizadas productivamente, crece la masa de plusvalor absoluto aún en mayor

---

<sup>7</sup> Una explicación completa de los mecanismos de compensación exigiría detallar el proceso histórico por el que el plusvalor relativo se ha implementado socialmente. Este asunto implicaría hacerse cargo de la expansión externa del Capital (tanto espacial- como estructuralmente), de la interna o proceso de "subsunción real", (dando cuenta de las mejoras técnicas e invenciones tanto en productos como en procesos), así como de la que podríamos llamar intensivo-extensiva (proliferación y extensión de la variedad de mercancías). Es evidente que esto sobrepasa los límites de este escrito, donde nos centraremos en aspectos categoriales. En cualquier caso, son numerosos los escritos que dan cuenta de este fenómeno, desde la perspectiva de la crítica de la escisión del valor, puede consultarse KURZ, Robert (2009) *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt a. M: Eichborn, (2ª Ed.).

medida. Ahora bien, si III) decrece la cantidad de fuerzas productivas, entonces hay que considerar la relación en que se encuentra esta disminución de la fuerza de trabajo con el conjunto total del aumento de plusvalor relativo. Es posible que la masa de plusvalor absoluto aumente a pesar de este factor, si (y sólo si) la mencionada disminución puede ser compensada por el plusvalor relativo. Pero también puede ocurrir lo contrario, y éste es precisamente el talón de Aquiles del mecanismo de compensación del plusvalor relativo. Pues es perfectamente posible que la cantidad de fuerza que se puede utilizar de manera productiva para el capital disminuya tan intensamente que el aumento del plusvalor relativo no sea capaz de compensarlo, puesto que "la masa completa de plusvalor meng[üe] irreversiblemente a pesar de ello (límite interno absoluto)" (Kurz 2012a: 282).

Hasta aquí hemos explicado las claves conceptuales que permiten a Kurz y a la crítica de la escisión del valor hablar de un límite interno del Capital. Ahora, ¿qué nuevo elemento existe en el capitalismo actual, que permite a Kurz y a la crítica de la escisión utilizar dicho término como clave de lectura? Sin duda alguna, ya hemos hablado de él. Se trata de la tercera revolución industrial o microelectrónica, que posibilita una racionalización de los procesos productivos en tal medida, convierte en superfluo una cantidad de trabajo tal, que cualquier mecanismo de compensación se muestra inútil en evitar el masivo proceso de desvalorización que está teniendo lugar: la racionalización va actualmente a una mayor velocidad que el abaratamiento de las mercancías y la expansión de los mercados, mecanismos que podrían permitir la pervivencia de este sistema de productivo. Ésta es la clave conceptual que aúna las explicaciones que arriba hemos dado acerca de la globalización y las contradicciones conceptuales aquí detalladas.

Si observamos atentamente, hemos estado detallando cómo la economía capitalista se encuentra equipada por pares de elementos contrapuestos que tienen siempre una relación contradictoria y quiasmática: Estado/Capital, moneda/dinero, riqueza concreta/riqueza abstracta, etc., que nos han llevado a la contradicción fundamental entre materia y forma. También hemos podido ver que la posibilidad de pervivencia de los opuestos mencionados se funda en el equilibrio que les otorga estar mediados por el trabajo abstracto (pues éste sustancializa el dinero y permite la metamorfosis sin fricciones del Capital). Este, recordemos, es (Kurz, 2005: 119) "*sustancia de la forma de relación social de carácter realmetafísico*", relación social cuyo contenido es "el gasto de energía humana abstracta, como un medio en sí mismo de carácter fetichista". Aunque muy críptico en su definición y de difícil comprensión, puede verse claramente que éste es el elemento que constituye la mediación del conjunto. Es, simultáneamente, sustancia y forma, cuyo contenido no es otra cosa que gasto de energía, en un movimiento eternamente remitido a sí: el

que puede permitir el equilibrio entre oposiciones. Su efectiva eliminación en la tercera revolución industrial ya no deja lugar a dudas. Nos encontramos ante el colapso del sistema capitalista.

## IMPLICACIONES Y CONSIDERACIONES DE LA TESIS DEL LÍMITE INTERNO

Todavía podría haber quien argumentara, en contra de la crítica de la escisión del valor, que el límite interno no se ha demostrado empíricamente, o que, en realidad, la argumentación aquí planteada contraviene la lógica del capital individual. A ambas objeciones les corresponde una misma respuesta, que ya hemos adelantado líneas más arriba: hay que tener presente que las categorías de Marx se refieren a la objetividad negativa del Capital, al nivel del proceso total del mismo. No constituyen modelo alguno para los capitales individuales<sup>8</sup> ni puede ser demostrado de manera empírico-positivista. A nivel total no existe ningún sujeto consciente, sino tan sólo la objetividad cosificada que conforma la dinámica del Capital, una forma de socialización que sólo puede seguir la lógica de su legaliformidad interna. De hecho, bajo la perspectiva de la crítica de la escisión del valor, el Capital es (Kurz, 2012a: 263) "el objeto autonomizado del comportamiento fetichista del sujeto", "la forma ciega que subyace a priori en el comportamiento de los hombres, y ciertamente en la forma de un movimiento, un proceso dinámico". Como hemos dicho repetidamente, dicho proceso no puede comprenderse como la sola suma de los capitales individuales, sino que conforma una totalidad de cualitativamente diferente a ésta, "no es meramente el resultado empírico, sino más bien la lógica interna del comportamiento el que en su autonomización [*Verselbständigung*] cosificada frente a los actores se despliega como un poder transcendental propio, que debe aparecer a éstos como un destino" (Kurz 2012a: 263).

Esta respuesta todavía esconde una clarificación importante para la discusión marxista, aquella que se refiere a la distinción del trabajo productivo e improductivo en los ciclos de reproducción del capital. Si bien dicha denominación (Kurz 1995, 2008) puede ser de cierta utilidad para el cálculo de los costes de un capital individual determinado, no tiene utilidad alguna en el nivel del Capital como proceso, y por tanto, no supone un factor que una teoría crítica del mismo deba

---

<sup>8</sup> Hay quien diría que esta afirmación entra necesariamente en contradicción con el escrito marxiano, dada su exposición en el primer tomo del *Capital*. Ha de tenerse en cuenta que la mercancía con la que Marx trabaja en las primeras páginas de su libro no es ninguna mercancía real, sino antes bien "una media ideal", un modelo que utiliza para explicar la dinámica del valor. Si bien incidir en este punto implicaría entrar en el clásico "problema de la exposición", nos conformamos aquí al lector con indicar que el texto al que nos estamos refiriendo, así como (Kurz 2008). También puede consultarse la primera parte del texto de FLATSCHART, Elmar (2012). "Zur Kritik der (politischen) Umsonst-Ökonomie". En *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 9, pp. 23-58. Berlín: Horlemann.

tener en cuenta. Hay que tener presente, sí, que el capitalismo sólo funciona si hay una cantidad de trabajo suficiente que pueda ser utilizada de manera productiva para el Capital, pero dicho factor no juega un papel relevante en el nivel microeconómico porque en éste dicho factor *no aparece*, dado que (Kurz 2008) "la socialización no se puede dividir en momentos individuales dispares". El capitalismo tiende por ello a mercantilizar todo y a *todes*, "y todo lo que aparece en el mercado bajo la forma de precio y puede realizarlo, es mercancía" (Kurz 2008). Uno y el mismo trabajo puede ser considerado productivo o improductivo según su relación tanto con el capital individual y la producción de beneficios a nivel global, ambos son términos ambivalentes y nunca unívocos. Esta consideración puede ser útil para contrarrestar la fuerza argumentativa de aquellos marxismos que privilegian un espacio de trabajo o mercancía determinada como posible punto de partida para un discurso crítico (tal es el caso de Ernst Lohoff y Stefan Meretz en la consideración del trabajo informacional y las nuevas dinámicas producidas por Internet, como se muestra en Kurz 2008) así como los discursos, ligados a éstos, acerca de la consideración del trabajo creativo (Lorey 2015: 73-90). Nótese que no incluimos aquí —al menos de manera categorial y al completo— los discursos que versan sobre la invisibilización del trabajo de reproducción o cuidados. Éstos, como cara oculta de la lógica del valor, merecerían una discusión aparte, diferenciada y detallada (Scholz 2011) en la que probablemente encontraríamos intervenciones susceptibles de esta crítica y otras tantas que no lo serían.

Otra crítica que la tesis del límite interno del capitalismo parecería tener que solventar es la del aparente determinismo implícito en éste, ya que con dicha tesis pareceríamos estar próximos a la ontologización histórica del marxismo tradicional, que comprende toda la historia como una eterna "lucha de clases". Nada hay más lejano a la realidad. En primer lugar, en ningún caso puede considerarse a la crítica de la escisión del valor como una teoría catastrofista y autocomplaciente que, por decirlo de algún modo, se sentaría tranquila a observar, desde una posición cómoda, esperando la catástrofe final del capitalismo. Y esto, porque dicho proceso de colapso (Kurz 2012b, 2013) no es algo que ocurra de manera súbita, sino que se debe leer en una multitud de fenómenos cuyo margen temporal de aparición va mucho más allá de la percepción temporal de una persona cualquiera.

En segundo lugar, atender a la dialéctica entre fuerzas y relaciones de producción para la crítica social no es síntoma de una sesgada visión que nos acercaría al marxismo obrerista determinista. Pertenece, más bien, a cualquier teoría que se reclame de raigambre marxiana, siempre que se tenga en cuenta (Kurz, 2012a: 284) que dicha dialéctica sólo puede ser aplicada en el caso histórico específico del capitalismo y no sean proyectadas a formas de socialización distintas anteriores o

coétaneas a éste. Si al capitalismo nos referimos, desde luego que esta dialéctica ha de ser considerada determinante y encontrarse siempre presente en el análisis crítico. Las categorías aquí no son un conjunto externo a los hechos, sino que ambos conforman una relación de mutua coimplicación, es decir: *la historia y la lógica de la dinámica del capitalismo son incomprensibles de manera aislada*, pues una y otra remiten recíprocamente a la otra, sin poder prescindir de ninguno de los lados en la aproximación crítica.

Con la constatación de este punto, la crítica de la escisión del valor se muestra como una teoría crítica que escapa a la alternativa logicismo/voluntarismo en que caen muchas corrientes de raíz en Marx, y resulta de interés para pensar campos más concretos de la teoría marxista del capitalismo (por ejemplo, y como ya se ha señalado, la dinámica del valor). También pone de manifiesto las raíces de esta teoría en la Teoría Crítica clásica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, dado que en una y en otra, "el criterio es qué posición analítico-conceptual está en mejores condiciones de explicar los verdaderos fenómenos de una época. Esto es, no meramente las fluctuaciones y acontecimientos a corto plazo, etc., sino el proceso de desarrollo real, lo que incluye no sólo una valoración y pronóstico actual, sino también una explicación analítica del pasado" (Kurz, 2012a: 302). Para ambas aproximaciones teóricas esta posición puede resultar de interés en la revisión y aclaración de su herencia y acervo teórico. En el caso de la Escuela de Frankfurt, quizá pueda leerse de alguna otra manera el famoso "pesimismo cultural" con el que tanto se ha acusado a Adorno y Horkheimer, incluso desde teóricos que los respetan profundamente (Postone 1993). En el caso de la crítica de la escisión del valor, porque desde esta posición comprendemos ya que exigir a esta corriente una "demostración empírica del límite interno del capitalismo" es una petición que sencillamente está fuera de lugar. Bien es cierto dicho límite no se deja leer en los indicadores económicos propios de la economía ortodoxa que, por otro lado, ni siquiera se plantean como un problema la ausencia de vinculación de los mismos al concepto de la creación de valor o plusvalor. Dado que se trata aquí del capitalismo como una forma de socialización general, con la determinación del "límite interno" se trata más bien de determinar críticamente el ocaso de una época, y hacer de dicha determinación la clave de lectura de la sociedad presente. Esto va ya más allá de los indicadores económicos, y además, introduce en nuestras consideraciones otros factores: entre otros muchos, la paulatina disolución de los Estados de Bienestar, la feminización de la pobreza y la adscripción de las actividades de reproducción a las mujeres en un contexto de crisis, la financiarización de la economía antes comentada, etc. En otros términos, se trata de comprender que en el capitalismo el eje de la "sola economía" es indesligable de la heterogeneidad de otros ejes de poder y opresión (por género, raza, capacidad, etc.), entendiendo que todos ellos se coimplican y codeterminan recíprocamente.

La potencia crítica de este pensamiento queda reservado al juicio individual de cada cual. No obstante, parece claro que la etapa siguiente al "capitalismo de casino" que cayó definitivamente en 2008 sólo ha dado lugar a una "gestión de emergencia" a corto plazo, cuya pervivencia evidencia, más bien, que no hay más ciego que el que no quiere ver. Quizá sea el momento de empezar a analizar de otra manera.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2000). "Para una crítica del concepto de "Globalización"". En *Revista Theomai. Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, Universidad de Quilmes, nº2. Disponible en: [<http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero2/artaguirrerojas2.htm>]

ALONSO GUTIÉRREZ, Ana María (2004). "Algunas reflexiones sobre la globalización". En: VERA MUÑOZ, Isabel, PÉREZ i PÉREZ, David (Coords.). (2004). *Formación de la ciudadanía: las TICs y los nuevos problemas*. (Recoge los contenidos presentados al Simposio Internacional de Didáctica de las Ciencias Sociales, celebrado en Alicante en 2004). Disponible en: [<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1449170.pdf>]

FAZIO VENGOA, Hugo (2003). "La globalización, ¿un concepto elusivo?". En *Historia crítica*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, n. 23. Disponible en: [[https://historiacritica.uniandes.edu.co/html/23/resena\\_fazio.html](https://historiacritica.uniandes.edu.co/html/23/resena_fazio.html)]

HEINRICH, Michael (2000). "Blase im Blindflug. Hält das „Schwarzbuch Kapitalismus“ von Robert Kurz, was der Titel verspricht?. En: *Konkret*, Marzo 2000, pp.40-41

KURZ, Robert. (1995) "Die Himmelfahrt des Geldes, en *Krisis* 16/17, Bad Honnef. Disponible en: [<http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=schwerpunkte&index=6&posnr=71&backtext1=text1.php>]

(2005). *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Berlín: Tiamat.

(2008). "Der Unwert des Unwissens. Verkürzte "Wertkritik" als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums", en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 5. Berlín, Horlemann. Disponible en: [<http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=321>]

(2012a) *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Horlemann, 2012.

(2012b) "Krise und Kritik. Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus", (Primera parte) en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 10. Berlín: Horlemann.

(2013) "Krise und Kritik. Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus", (Segunda parte), en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 11. Berlín: Horlemann.

LOREY, Isabell, (2015). *State of insecurity. Government of the Precarious*. Londres, Nueva York: Verso.

LOHOFF, Ernst, y TRENKLE, Norbert (2013). *Die große Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursache der Krise sind*. Münster: Unrast Verlag [2ªEd.].

MARX, Karl (1973/1890). *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Primer tomo. Berlin: Dietz. En: Karl Marx-Friedrich Engels Werke [MEW] B. 23. Traducción española utilizada y citada: (2008) [1974]. *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, volumen 1. Traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo Veintiuno Editores. (2005) [1857/58] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Segundo tomo. En: Karl Marx-Friedrich Engels Werke [MEW] B. 42. Berlín: Dietz.

(2008/1894) *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Tercer tomo. Berlin: Dietz. En: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* [MEW] B. 25. Traducción española utilizada y citada: (2009) [1981]. *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo III. Traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

MORALES, Fernando (2000). "Globalización: conceptos, características y contradicciones". En *Educación*, 24 (1) Universidad de Costa Rica, pp. 7-12. Disponible en (DOI): [<http://dx.doi.org/10.15517/revedu.v24i1.1045>]

POSTONE, Moishe (2003), *Time, Labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Nueva York: Cambridge University Press.

SCHOLZ, Roswitha (2011). *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Kapitals*. Bad Honnef: Horlemann (2ª edición ampliada).

STÜZLE, Ingo (2001). "Marxismus im Kurzschluss. Das neue Marx-Buch des Krisenpropheten Robert Kurz ist ein Ärgernis". En *ak-analyse und kritik* n. 449, 12.4.2001.

TÜRCKE, Cristoph (2015). *Mehr! Philosophie des Geldes*. Múnich: C.H. Beck.

# TRABAJAR POR TRABAJAR: LA MERCANTILIZACIÓN DEL TIEMPO COMO EJE CENTRAL DE LA TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO

Álvaro Briales

Universidad Complutense de Madrid

[abriales@ucm.es](mailto:abriales@ucm.es)

## Resumen:

En este artículo desarrollamos las claves de la concepción del tiempo moderno en la teoría crítica del capitalismo, siguiendo principalmente la lectura que Moishe Postone realiza de Marx. Según esta interpretación, la mercantilización del tiempo impone a la vida social una dinámica tautológica, no teleológica, que ha transformado históricamente la función del trabajo, que ya no es tanto una actividad creadora de riqueza material sino un "trabajar por trabajar". Se sostiene que la mercantilización del tiempo es un eje fundamental en el surgimiento y desarrollo de las relaciones sociales capitalistas, y por tanto, una clave central para pensar críticamente su superación.

## Palabras clave:

teoría crítica, mercantilización, tiempo, Postone, trabajo.

## Abstract:

In this article, the key concepts to understand the modern conception of time in the critical theory of capitalism are developed, mainly following the Moishe Postone's reading of Marx. According to this interpretation, the commodification of time imposes social life a tautological dynamic, not teleological, which historically has transformed the function of work, which is not the activity that creates material wealth but a "working for work". It is argued that the commodification of time is a key factor in the emergence and development of capitalist social relations, and therefore a central key to critically think its overcoming.

## Keywords:

critical theory, commodification, time, Postone, work.

Recibido: 10/10/2016

Aceptado: 18/10/2016

## 1. INTRODUCCIÓN

Entre las distintas teorías sociales sobre el tiempo, resumidamente podemos distinguir dos polos: aquellos que sostienen la hipótesis de la pluralidad de los tiempos sociales, y la hipótesis de la creciente homogeneización del tiempo de vida.

En la hipótesis de la pluralidad de los tiempos sociales, el tiempo de trabajo es abordado como un tiempo más dentro de una heterogeneidad -o pluralidad- constitutiva de tiempos<sup>1</sup>. Muy resumidamente, según este enfoque no hay ningún tipo de tiempo que subordine a los demás tiempos de manera fundamental, sino en todo caso de manera contingente. Sin embargo, aunque no hay duda de la existencia constante de contingencias, diferencias y heterogeneidad, esta forma de representar el tiempo omite la importancia de los procesos históricos asociados a la modernidad capitalista, ya que no puede explicar procesos tales como el carácter *socialmente general* de la escasez de tiempo, el tiempo del trabajo como un tiempo que “no se tiene”, ni tampoco la dinámica conflictiva y no lineal de polarización de la división social del tiempo que caracteriza a la sociedad moderna y que coacciona la posibilidad de llegar a un “equilibrio” entre los diferentes tiempos. Según el punto de vista que defenderemos, la heterogeneidad constitutiva de los tiempos podría ser el principio de sociedades no capitalistas, en las cuales los tiempos no son comparables entre sí, donde no hay una creciente prisa omnipresente ni tampoco acontecen grandes reorganizaciones repentinas de la división social del tiempo, como ocurre en las crisis modernas.

En el polo contrario, los enfoques más estructuralistas han insistido en la homogeneidad unidimensional del tiempo, abordando la temporalidad moderna como intrínsecamente expansiva, linealmente regresiva, y como señalaremos después, subrayando sobre todo el carácter negativo y “vacío” del tiempo del reloj. A menudo, estos enfoques definen el tiempo moderno, o posmoderno, de un modo exageradamente unilateral y lineal, omitiendo las posibilidades de conflictos

---

<sup>1</sup> “No vamos a entrar aquí en esa discusión sobre la reductibilidad del complejo-tiempo. [...] nuestra aproximación reconoce las múltiples caras del tiempo y no pretende, en ningún caso, reducirlas a alguna estratégica, esencial o fundamento de las demás.” (Prieto et al. 2009: 356). Sin embargo, la defensa de la heterogeneidad constitutiva a veces convive con la constatación empírica recurrente del tiempo como abstracto y homogéneo: “los profundos cambios que se observan actualmente en el orden de las temporalidades sociales [...] generan la sensación de que se está viviendo en un momento histórico traumático caracterizado por la escasez relativa de tiempo.” (Ibíd.: XXVII) “Las voces [de los sujetos] que lo cuentan [que los tiempos “están cambiando”] no traslucen esperanza, sino más bien cansancio, desánimo, preocupación, sensación de ser víctimas o conejillos de Indias de un cambio social que, como el tiempo según lo concebía Newton, fluye por sí mismo sin referencia a nada –sin consideración, sin piedad, implacable.” (Ibíd.: 354). Esta “hipótesis de la pluralidad del tiempo social” es atribuida a Gurvitch (Ramos, 2014: 165-6).

estructurales, contradicciones o heterogeneidad que empíricamente se constatan<sup>2</sup>.

En el fondo, este conflicto entre heterogeneidad y homogeneidad, reproduce los clásicos dilemas sociológicos entre agencia y estructura, subjetividad y objetividad, diferencia e igualdad, lo cualitativo y lo cuantitativo, que en los términos clásicos griegos es la actualización del debate entre *kairós* y *cronos*. ¿Cómo escapar de tales dicotomías y proponer un enfoque sociohistórico capaz de explicar la relación compleja entre heterogeneidad y homogeneidad temporal?

En ese artículo, a partir de la interpretación de Marx del sociólogo e historiador marxista Moishe Postone (1993), consideramos que el tiempo capitalista se caracteriza por un principio dinámico de producción de homogeneidad temporal en relación al cual se produce mucha heterogeneidad, conflictos y fuerzas intrínsecamente *contradictorias*. El objetivo de este texto es desarrollar las claves del concepto de tiempo dentro de la lectura de Marx, y mostrar las virtualidades de tal lectura para una comprensión crítica del capitalismo que apunte simultáneamente a tres elementos: 1) al reconocimiento del patrón del tiempo capitalista como un patrón históricamente específico de homogeneización, no lineal ni evolutivo, basado en la mercantilización del tiempo; 2) al reconocimiento de que necesariamente existe una heterogeneidad temporal que está históricamente subordinada por la relación de capital; 3) que la crítica de la mercantilización del tiempo apunta precisamente a una sociedad en la que la pluralidad de tiempos sea materialmente posible: esto es, una sociedad en la que el tiempo de trabajo como tiempo heterónimo que “no se tiene”, no coaccionara sistemáticamente la capacidad de agencia de los sujetos. Concluiremos dejando abierta la pregunta de cómo sería posible avanzar hacia una *desmercantilización* del tiempo.

## 2. TRABAJAR POR TRABAJAR: LA LÓGICA SOCIOHISTÓRICA DEL TIEMPO CAPITALISTA

### 2.1. Una definición de la mercantilización del tiempo

La discusión sobre la mercantilización de la existencia social como característica central del capitalismo es bien conocida. Sin embargo, hablar de la mercantilización *del tiempo* introduce una dimensión más que a menudo se omite: por ejemplo, el tiempo no se trata de un modo central en la conocida concepción de Polanyi, según la cual la economía capitalista se caracteriza por la mercantilización *ficticia* del

---

<sup>2</sup> Para una crítica del enfoque que aquí llamamos “homogeneizador”, es decir, de los enfoques que más subrayan la coacción sobre la agencia temporal en el capitalismo actual, véase Ramos (2014).

trabajo, el dinero y la tierra<sup>3</sup>. El enfoque que aquí seguimos intenta dar un paso más allá al conceptualizar el tiempo moderno como un tiempo *mercantilizado*. Por su precisión, nos es pertinente usar la densa definición aportada por una lectura que Giddens hizo, en su momento, de Marx:

La mercantilización del tiempo significa que el tiempo se dibuja [drawn] en una 'doble existencia' que es la cualidad más característica de toda mercancía. El tiempo como tiempo vivido, como la sustancia de la experiencia vivida de la *durée* del Ser, deviene acompañado por una dimensión separada del tiempo como pura o 'duración sin forma'. Con la expansión del capitalismo, esto es lo que el tiempo parece que llega a *ser*, al igual que el dinero parece ser la medida universal del valor de todas las cosas. El tiempo como duración pura, como desconectado de la materialidad de la experiencia, llega a ser percibido, en oposición directa al actual estado de cosas, como real, tiempo 'objetivo', porque, como el dinero, se expresa de un modo universal y público. Este modo universal y público, otra vez como el dinero, no es nada más que su propia cuantificación como una medida estándar colocada como eje de una multitud de relaciones de transformación/mediación. (Giddens, 1981: 130-1)

Antes de explicar los detalles de esta definición, e independientemente de lo que aquí seamos capaces de desbrozar del razonamiento, la mercantilización del tiempo puede ser expresada en términos sencillos a partir del principio que se encuentra en su origen: lo que en nuestros términos llamaremos el *trabajar por trabajar*, pero que no es sino otro modo de llamar a la lógica de acumulación de capital. Como argumentaremos, este principio no es teleológico sino tautológico, o dicho de otra manera, se fundamenta a sí mismo en una estricta autorreferencialidad. Desde este punto de partida, a continuación resumiremos cómo el trabajo puede ser conceptualizado como una relación temporal que, por así decirlo, invirtió el tiempo y lo autonomizó como si de una esfera natural se tratase. Desde este punto de vista, la sociedad moderna no es tanto la sociedad del mercado como la sociedad del trabajar por trabajar.

---

<sup>3</sup> Siguiendo a Postone (1993: 213), el trabajo, el dinero y la tierra -o, si se quiere, el espacio-son hechos sociales constituidos de un modo radicalmente diferente en el capitalismo y, por tanto, no hay "sustancia" previa alguna que permita distinguir entre mercancías "auténticas" y "ficticias" (Polanyi, 1944: 121-134).

## 2.2. La crítica del tiempo ahistórico

La mera expresión “tengo tiempo” o “no tengo tiempo” presupone, de entrada, que el tiempo sea una esfera socialmente objetivada, esto es, aparentemente separada de lo social como si no fuera social. Lo mismo ocurre con las escisiones específicamente modernas de la producción y la reproducción, el trabajo y la vida, lo económico y lo social, entre otras. El sentido de nociones tan familiares como la escasez de tiempo, “perder” el tiempo, “invertir” el tiempo, o usar “productivamente” el tiempo<sup>4</sup>, sólo son pensables junto con la historia de la *expropiación* capitalista del tiempo (Debord, 1968: tesis 159). La categoría ‘tiempo’, de hecho, no se encuentra en todas las sociedades, y aun cuando existe, en modo alguno puede concebirse como algo separado de lo social<sup>5</sup>.

Así, conocidas posiciones como las de Newton o Kant han esencializado el tiempo al definirlo como un a priori independiente de lo social, lo cual es histórica y sociológicamente insostenible. No obstante, estas ideas no pueden simplemente reducirse a un simple error de tal o cual autor, sino que su surgimiento también debe ser explicado. Desde nuestro enfoque, Kant o Newton no estaban esencialmente equivocados al entender que una característica central del tiempo moderno es que parece como si se sucediera de un modo ajeno a los acontecimientos. Su expresión más común son las manecillas del reloj dando vueltas, que representan el sucederse de las horas como si ello fuera independiente del sucederse de los acontecimientos<sup>6</sup>.

Por ejemplo, la expresión “perder la noción del tiempo” resalta la experiencia de estar momentáneamente desligado del paso de las horas, y es sólo la sorpresa del “¡Qué hora es!” la que reintroduce el orden social en la experiencia temporal. Sin embargo, en la lógica práctica del mundo social, las horas “pasan” independientemente de si uno está o no pendiente del reloj. Otro ejemplo cotidiano como la experiencia de despertarse justo un minuto antes de que suene el despertador, puede leerse como la consecuencia de la incorporación del ritmo homogéneo de los minutos en los sujetos, y de cómo los minutos pasan a constituir las prácticas desde una objetividad que parece asocial. Éstas son ilustraciones que evidencian que los minutos no son en sí mismos los que distinguen los diferentes

---

<sup>4</sup> “Una sociedad que, como la sociedad campesina, se atribuye el deber de dar trabajo a todos sus miembros, que ignora la noción de trabajo productivo o lucrativo y, al mismo tiempo, la escasez de trabajo, excluye la conciencia del desempleo” (Bourdieu, 1977: 82).

<sup>5</sup> Véase el calendario de los Nuer que elabora Evans Pritchard (1940: 113). Las categorías temporales son “lluvias”, “cosecha”, “sequía”, etc., es decir, categorías de las actividades socialmente significativas, y no categorías de tiempo cuantitativo.

<sup>6</sup> “Que cualquiera mire el espacio que le circunda. ¿Qué ven? ¿Ven el tiempo? Más bien, viven el tiempo; están dentro del tiempo. Sólo se ven movimientos.” (Lefebvre, 1974: 150)

momentos sino sólo los acontecimientos socialmente significativos los que producen la forma del sucederse<sup>7</sup>.

En todo caso, una explicación del tiempo propiamente social tendría que implicar algo más que un posicionamiento “a favor” del tiempo vivido y “en contra” del tiempo del reloj, como a veces ocurre<sup>8</sup>. Antes bien, se trata de relacionar las dos caras del tiempo. En consecuencia, nuestra explicación debe buscar categorías que den cuenta de la constitución del tiempo del reloj a partir de prácticas temporales que hacen significativo que una sociedad se ordene a través de unidades temporales abstractas, constantes y homogéneas.

### 2.3. El reloj y la emergencia del tiempo abstracto

Dentro de la explicación del surgimiento histórico del tiempo moderno, la aparición del reloj fue clave en el plano técnico para representar unidades temporales homogéneas y constantes como hechos independientes de los acontecimientos sociales. A pesar de ello, el reloj no debe entenderse como la causa de la separación del tiempo sino que, más bien, se trata de una condición que sólo se hará significativa una vez que haya prácticas sociales que sistemáticamente requieran tiempos homogéneos (Postone, 1993: 273-91). En este sentido, no son los intelectuales o las apariciones técnicas las que explican la transformación del tiempo social, sino que ambos forman un conjunto de condiciones que permiten la emergencia de una coacción de tipo temporal –es decir, *abstracta*– que comienza a determinar que los sujetos se vayan plegando históricamente a un ritmo creciente, a una presión temporal que no está directamente controlada por ningún grupo concreto<sup>9</sup> y que es una de las dimensiones más características de la modernidad (Giddens, 1981, 1990).

---

<sup>7</sup> En el particular lenguaje de García Calvo, así se refiere al tiempo del trabajo moderno (1993: 246): “...se trata de un Tiempo vacío, es decir un Tiempo en que en verdad no pasan cosas, acciones ni acontecimientos. En efecto si en él pasaran cosas, eso lo perturbaría y embarullaría de tal modo que ya no dejarían convenir, como se requiere, que es él precisamente el que pasa y no otra cosa alguna, de modo que se le pueda segmentar en tramos, dividir éstos por rigurosas unidades de semanas, siglos o segundos, y así, contándolo, medir ese decurso suyo”.

<sup>8</sup> En general, ocurre con todas las posiciones que se sitúan en el polo de la diferencia o la agencia frente a la igualdad y la estructura, por ejemplo. En el marxismo, este tipo de crítica aparece en quienes reivindican el valor de uso *frente* al valor o el valor de cambio, lo concreto frente a lo *abstracto*.

<sup>9</sup> “La pregunta de cómo queremos vivir es equivalente a la pregunta de cómo queremos gastar nuestro tiempo, pero las cualidades de “nuestro” tiempo, sus horizontes y estructuras, su tempo y su ritmo, no están a nuestra disposición (o lo están sólo en un grado muy limitado).” (Rosa, 2005: xxxviii)

Lo que históricamente de hecho ocurrió es que el tiempo cuantitativo estaba ya “inventado” por Newton a finales del XVII, así como en China existían ya relojes con unidades de tiempo constantes y homogéneas. Sin embargo, no fue hasta el XIX que podría decirse que el *tiempo abstracto* se asumió socialmente en Europa. Por tanto, el reloj fue una condición necesaria, pero no su causa: el factor determinante fue la consolidación de un tipo específico de prácticas sociales que se dieron primero en Europa<sup>10</sup>. Así, a través de un largo proceso, fue en Europa donde las unidades horarias se constituyeron como socialmente centrales, de modo que las pautas temporales dejaron de estar determinadas por el poder eclesial, y el tiempo se fue así “secularizando” al ritmo del tiempo del trabajo moderno (Postone, 1993: 241-4). Dentro de estas nuevas coordenadas históricas, si no eran simplemente el reloj o el tiempo newtoniano los que *constituyeron* el tiempo abstracto, cambiar la cantidad de días, semanas o meses del calendario, como ocurrió en el conocido caso de la Revolución Francesa (Zerubavel, 1977) tampoco implicaba transformar el tiempo abstracto que estaba ya expandiéndose (Sewell, 2014).

Las prácticas que han constituido el tiempo específicamente moderno son las que en el enfoque de Postone definen al trabajo asalariado. Se entiende el trabajo asalariado como una relación social *históricamente específica* de las sociedades capitalistas por la cual un trabajador vende su fuerza o capacidad de trabajo una vez que la producción se ha escindido como una esfera separada<sup>11</sup>. La identificación de *actividad con trabajo* –y paralelamente, la *pasividad*<sup>12</sup> con no-trabajo-, la capacidad

---

<sup>10</sup> “...existe una tecnología humana antes de que exista una tecnología material. [...] La tecnología es, pues, social antes de ser técnica.” (Deleuze, 1986: 67). En ese sentido, este tipo de explicación social de la técnica a partir del caso del reloj es crítica con el tipo de tecnofobia trágica común en las críticas reaccionarias de la modernidad (Ocaña, 1992), tanto como con aquellos enfoques que consideran que la tecnología en el capitalismo es simplemente neutra.

<sup>11</sup> No se debe confundir el trabajo con la fuerza de trabajo (Marx, 1872: 203-14). El trabajo es el acto de vender la fuerza de trabajo, es decir, la práctica de un sujeto constituido como trabajador que está regulada temporalmente por la relación salarial; desde el punto de vista del comprador de trabajo, el trabajo es el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo. Según Rolle (2003: 161), “...en su definición más amplia, la relación salarial es el sistema económico y social en el que el trabajador es libre, separado radicalmente de los medios de producción, los únicos que pueden transformar su actividad libre en trabajo.”. El autor fundamental en la sociología del trabajo en la conceptualización de la relación salarial es Pierre Naville (García López, 2006a). Otros autores que comparten los rasgos fundamentales de dicha teorización pueden encontrarse, por ejemplo, en CRL (2003) y en García et al. (2005). Este sentido de trabajo articula el trabajo como relación de producción y el empleo como norma social (Prieto, 2000).

<sup>12</sup> “El esquema actividad/pasividad que ha dominado la historia de la filosofía no tiene ningún carácter originario, ningún privilegio ni pertinencia universal en absoluto.” (Castoriadis, 1975: 272)

de trabajar, y la propia categoría trabajo en su sentido moderno, se constituyen históricamente a medida que los tiempos de vida pagados con dinero empezaron a competir de un modo general y sistemático entre sí, y los efectos conjuntos y expansivos de esta puesta en competencia empezaron a ordenar, homogeneizar y “racionalizar” –en su sentido moderno- la sucesión de los acontecimientos diarios, semanales y anuales, así como las biografías de los sujetos, hasta hacer aparecer el tiempo como una *variable independiente*. Lukács, como una de las influencias centrales de Postone, lo expresa con mucha precisión:

Sólo queremos hacer ver que el trabajo abstracto, igual, comparable, medido con precisión creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario, el trabajo de la división capitalista del trabajo, a la vez como producto y como condición de la producción capitalista, sólo puede surgir en el curso de la evolución de ésta, y sólo en el curso de esta evolución se convierte en una categoría social que influye de manera decisiva en la forma de objetividad tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad. (Lukács, 1923: 114).

A partir de esta definición de trabajo es posible explicar históricamente la separación de la esfera del tiempo de lo social –y así del espacio<sup>13</sup> y del resto de esferas-, y la emergencia de un tipo de *dominación temporal* o *coacción abstracta* (Postone, 1993: 224-30) que presiona para hacer cumplir los horarios, realizar las actividades de un modo crecientemente intenso, temporalmente racional y eficiente. Este tiempo autonomizado reordena la vida social y amplía exponencialmente la escala de las relaciones a cada vez más población hasta, por así decirlo, relacionar todo con todo, directa o indirectamente -lo que Marx llama *subsunción* (Castillo Mendoza, 2002).

En sentido *procesual*, la relación de trabajo no tiene un origen monocausal sino que desde este enfoque su emergencia debe comprenderse en el marco de un variado conjunto de condiciones técnicas, políticas, culturales, etc. Marx, de un modo genérico, sitúa a la *violencia* en el origen del giro histórico que instituye su propia versión de *la mano invisible*<sup>14</sup>, y que da origen a la mercancía fuerza de

---

<sup>13</sup> “El correlato de la mercantilización del tiempo en la producción capitalista es la mercantilización del espacio” (Giddens, 1981: 10). “El “vaciamiento del tiempo” es en gran medida la precondition del “vaciamiento del espacio”, y por ello tiene prioridad causal sobre éste. [...] la coordinación del tiempo es la base del control del espacio.” (Giddens, 1990: 18).

<sup>14</sup> Véase Marx (1872: 891-954). Analizando fenómenos más precisos, autores como Kurz (1997) han descrito que las guerras europeas produjeron una ruptura en los equilibrios del

trabajo.

La caracterización del tiempo moderno como “vacío”, “homogéneo” o “forma sin contenido”<sup>15</sup> remite a ese cambio desde unas relaciones sociales “directas” regidas por la tradición o la coacción directa entre grupos, a unas relaciones articuladas por el trabajo, el cual ya no aparece como social sino como natural, e invierte su condición de *medio* para obtener riqueza para convertirse en un fin en sí mismo. El tiempo de trabajo funciona sistémicamente como un pivote dinamizador y totalizante, como un eje respecto al cual se ordenan y reordenan los tiempos sociales en su conjunto, lo que dio lugar al progresivo asentamiento de la dinámica impersonal de las relaciones modernas. Dicho en vocabulario sociológico, esta dinámica resulta del conjunto de las “consecuencias no intencionadas”, pero que no son la simple agregación de los efectos de las acciones individuales, sino una *estructura temporal* muy peculiar. Y por último, y sin profundizar más en ello, el proceso de mercantilización del tiempo no hubiera sido posible sin el nuevo tipo de relación entre el tiempo de trabajo y el dinero, en la cual el dinero se constituía como mediación fundamental, *equivalente general*. Mediación a través de la cual para conseguir acceder a la riqueza había que acceder al dinero, y convirtió así a las actividades cuyo fin era crear riqueza en medios de conseguir dinero<sup>16</sup>.

---

poder feudal, de modo que lo que contaba como poder ya no era tanto la cantidad de siervos, sino la cantidad de armas y dinero, que tenían que ser sistemáticamente acumulados en relaciones competitivas expansivas. Sewell (2014), por ejemplo, analiza el caso de la Revolución Francesa haciendo más énfasis en motivos culturales que estrictamente económicos.

<sup>15</sup> Además de “abstracto” o “mercantilizado”, autores como Giddens (1990: 17-8, 105), Lukács (1923: 110-73), Benjamin (1940: tesis 13 a 18) o García Calvo (1993: 245-51) han caracterizado el tiempo moderno como “vacío”, “homogéneo” o “sin contenido”. “El tiempo del reloj, público, objetivado, según propongo, es la expresión misma de la mercantilización del tiempo; el tiempo como ‘duración medida’ es el tiempo mercantilizado, separado de los contenidos de la existencia.” (Giddens, 1981: 9). “La tradición es la rutina. Pero se trata de una rutina intrínsecamente significativa, más que un hábito simplemente vacío que se hace porque sí. El tiempo y el espacio no son las dimensiones sin contenido que llegan a ser hasta el desarrollo de la modernidad, pero están implicadas contextualmente en la naturaleza de las actividades vividas.” (Giddens, 1990: 105).

<sup>16</sup> El concepto marxiano de la venta de fuerza de trabajo es así explicado en el lenguaje de García Calvo (1993: 250): “...‘fuerza de trabajo’ era el sinfín de posibilidades que se le abrían al viviente cuando no tenía aún Futuro, y que ‘venta’ quiere decir que el trueque de eso por un Futuro [...], esto es, por Tiempo, pues que al fin se revela que el dinero [...] no era otra cosa a su vez que Tiempo.”.

## 2.4. “Echar horas”: el capital como un “agujero negro” de trabajo

Metafóricamente, el trabajar por trabajar puede ser representado como una especie de agujero negro que absorbe tiempo incesantemente, cuya función social principal no es crear riqueza, reproducir las condiciones materiales de existencia ni “metabolizar” al hombre con la naturaleza, como ha sido comúnmente entendido en las definiciones economicistas o transhistóricas del trabajo<sup>17</sup>. La función sistémica del trabajo es, en lo fundamental, autorreproducirse. Su función original perdió el sentido en el momento en que para trabajar hay que ir a un mercado de trabajo que coloca a las necesidades sociales en un lugar secundario respecto a las necesidades de trabajo del capital. Es en ese sentido que se puede comprender la expresión de la “acumulación por la acumulación” o del “producir por producir” (Marx, 1872: 731, 735). Son las formas en las que se expresa la acumulación de capital como lógica tautológica, en la cual el capitalista opera como medio de esa lógica, y no como quien controla en lo sustancial tal lógica.

Una expresión del castellano muy precisa en este sentido es la de “echar horas”. El “echar horas” y “echar horas” que no termina nunca es, literalmente, “echar” el tiempo de vida al trabajo, con el fin de obtener un dinero que en su carácter fetichista se presenta como si fuera la riqueza misma, y presenta las horas de trabajo como si fueran las creadoras de tal riqueza. Pero si asumiéramos el supuesto metodológico de la medición objetivada de la existencia en “horas” e imagináramos el tiempo que contiene lo que consume una persona media en un día medio, sería muy fácil comprobar que la relación entre las “horas echadas” y el tiempo contenido por la *riqueza* consumida es, en el capitalismo, cada vez menor. Si hace 200 años la relación era, por ejemplo, de 2 a 1, hoy quizás sea, por decir algo, de 10.000 a 1. Entonces, ¿dónde va todo el tiempo que trabajamos y no consumimos? Básicamente, el tiempo es consumido por el mantenimiento y renovación de la inmensa “infraestructura” social que pivota en torno al trabajar por trabajar. El capitalismo pone a las personas a trabajar por trabajar, supeditando el sentido social concreto de una determinada actividad a su función valorizadora. Como la forma fundamental para obtener mercancías es obtener dinero, y la forma fundamental de obtener dinero es trabajar, parece que en la relación entre el tiempo vendido y las mercancías, el dinero es sólo una mediación neutra, *técnica*<sup>18</sup>, entre el tiempo de

---

<sup>17</sup> Siguiendo a Gunn (1994), el materialismo histórico era una “teoría de la sociedad” que asume la exterioridad de la teoría respecto a su objeto: la producción y el trabajo son interpretadas como constantes transhistóricas de la vida social. Esta interpretación surge de una posible lectura de Marx que a veces dice trabajo cuando, en nuestra interpretación, quizás debería decir actividad (Marx, 1872: 215-23). Véase también Kurz (2001).

<sup>18</sup> El ejemplo más actual de la gestión política del dinero que aparece como técnica es el de la financiarización y las relaciones de deuda. Las periódicas intervenciones del Estado en

trabajo y las mercancías, y parece así que el tiempo vendido en el trabajo tiene la función de crear riqueza. Las personas creen trabajar para sí cuando trabajan por dinero, pero el trabajar por dinero ya no tiene la función directa de crear riqueza. El trabajo que se le presenta al asalariado como vía de acceso al dinero, es a su vez la mediación para el acceso a la riqueza mercantilizada. Sin embargo, en términos del conjunto social, el tiempo de trabajo vendido no sirve tanto para crear la riqueza social como para retroalimentar las necesidades del capital autonomizado de las necesidades sociales directas, subordinadas al trabajar por trabajar.

### 3. EL TIEMPO DE TRABAJO ABSTRACTO COMO VALOR

#### 3.1. Homogeneización, división y jerarquización de los tiempos modernos

Marx llama *valor* al tiempo de trabajo abstracto, *socialmente* necesario, contenido en las mercancías. Abstracto, porque no es el tiempo inconmensurable contenido en un objeto concreto lo que le da su valor *social*, sino la relación temporal abstracta que lo relaciona con el resto en términos de *magnitud*. Socialmente necesario, en el sentido de que la “necesidad social” se transforma de un modo permanente para reconstituir la forma social del trabajo, y no para satisfacer las necesidades de las personas en cuanto tales, como especificaremos después. Así interpreta Postone esta categoría:

La determinación de la magnitud del valor de una mercancía en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario, o medio, indica que el punto de referencia es la sociedad como un todo. No voy a tratar, de momento, el problema de cómo se constituye esta media que es resultado de un “proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores” y que “por eso a éstos les parece resultado de la tradición” [cita de Marx], salvo para señalar que este “proceso social” implica una mediación social general de la acción individual. Supone la constitución, mediante la acción individual, de una norma general externa que actúa reflexivamente sobre cada individuo. El tipo de necesidad expresado por el término “tiempo de trabajo socialmente necesario” está en función de esta mediación general y reflexiva. Sólo a primera vista parece ser una mera descripción del tiempo medio de trabajo exigido para producir una mercancía particular. Sin embargo, una consideración más atenta revela que la categoría es una determinación ulterior del modo de dominación social constituido por el trabajo determinado por las mercancías, lo que he llamado necesidad social “históricamente determinada”, frente a la

---

situaciones de excepción ponen en evidencia el papel constituyente de lo político en la aparente neutralidad de las relaciones de dinero.

necesidad social “natural” o transhistórica. (Postone, 1993: 262)

Como decíamos, que el trabajo *productivo*<sup>19</sup> de valor sea un principio histórico de constitución social significa que determinadas prácticas sociales se han homogeneizado, de modo que han generado un conjunto de elementos más ordenado, esto es, más interrelacionado entre sí en comparación con el anterior orden de elementos. Se trata, entonces, de una categoría temporal que atañe al conjunto de los tiempos sociales, y no sólo al tiempo de trabajo. Según esta interpretación, la mercantilización del tiempo históricamente producida por un tiempo de trabajo abstraído de sus diferencias concretas, es el eje nuclear que reordena y desordena, intensifica y desintensifica, racionaliza y desracionaliza, las temporalidades sociales.

Para ver en qué sentido el tiempo mercantilizado por el trabajo puede ser entendido como un principio de constitución de la temporalidad social, seguimos un esquema de Lefebvre (1981: 665-680) que nos permite distinguir tres niveles: 1) la homogeneización del tiempo; 2) la división de los tiempos; y 3) la jerarquización de los tiempos.

1) *Homogeneización del tiempo*. Para comparar las actividades, primero ha de suponerse su conmensurabilidad, esto es, la igualdad de diferencias previamente inconmensurables. Esto no es una operación mental, sino un “proceso social” que se va instituyendo a medida que tipos de prácticas específicas son puestas en competencia, de modo que van escindiendo un criterio que permite relacionarlas a partir de una sustancia *social* común -una “gelatina”, según Marx. Este tiempo de trabajo, cualitativo, al ser empíricamente mediado por el dinero, es cuantificado, “solidificado”, lo que le permite operar objetivamente en la realidad práctica. Así, un tiempo abstraído empieza a adquirir sentido a través de mediadores que permiten su representación. De modo paralelo, los productos resultantes del trabajo comienzan a poder ser comparados con otros no por su cualidad, sino a través de ese “equivalente general” -dinero- que permite igualar lo diferente. El tiempo abstracto, y su expresión en dinero, transforma los tiempos concretos, los cuerpos concretos, el trabajo y sus productos concretos, en tiempos, cuerpos, trabajos y productos materialmente constituidos por la coacción abstracta y que, aun así, fenoménicamente siguen presentándose como concretos. A medida que funciona y se intensifica esta “puesta en valor”, la unidad temporal de medida es crecientemente homogénea, en sentido sincrónico, y aunque nunca puede llegar a darse una homogeneidad total, el propio proceso siempre produce nuevos desordenes relativos dentro del orden. La abstracción de esta puesta en valor

---

<sup>19</sup> Para un análisis muy claro del sentido de las categorías de productivo e improductivo en Marx, véase Rubin (1928: 315-31).

permanente, sin embargo, no se cierra sino que al mismo tiempo produce sus potenciales condiciones de desestructuración, al estar constituida contradictoriamente.

2) *División de los tiempos*. Supuesta su homogeneidad, la división social del tiempo puede ser vista en dos sentidos: uno sincrónico y otro histórico. En el sentido sincrónico, los tiempos heterogéneos se dividen en las prácticas específicas de sujetos que los encarnan en un momento y lugar determinado; y en tanto que abstractas, estas heterogeneidades no se distinguen por el contenido concreto de su actividad, sino por su *forma temporal*. En sentido histórico, la división social del tiempo tiene una *trayectoria* compleja y no lineal ni evolutiva (Postone, 1993: 477-82).

3) *Jerarquización de los tiempos*. En el capitalismo, los tiempos se jerarquizan en función de su relación con el tiempo de trabajo, al ser éste el *tiempo pivote*<sup>20</sup> que ha adquirido la centralidad social. Los sujetos a los que se les asigna el tiempo de trabajo, en tanto que portadores materiales del tiempo socialmente valorado, son valorados. Cada sujeto, cada momento, cada relación, estará jerarquizada no únicamente pero principalmente en función de la intensidad o conectividad con el tiempo de trabajo, que puede asemejarse a lo que Marx, en sentido analítico, denomina la tensión entre lo *productivo* y lo *improductivo*. De un modo muy general, la relación más o menos directa o indirecta con el tiempo de trabajo en sentido sincrónico, biográfico e histórico, así como con el precio concreto que este tiempo adquiera en un mercado determinado, marca la jerarquización entre los tiempos y sus sujetos portadores. Por ello, los sujetos con poco o nada de tiempo de trabajo, o poco o nada de tiempo remunerado, serán socialmente poco o nada reconocidos, y su existencia tenderá a ser invisibilizada, sobrante o superflua.

### 3.2. La crítica del capitalismo como crítica del carácter transhistórico del trabajo

Siguiendo con nuestro recorrido, la categoría de capital es la última de la cadena conceptual que relaciona las categorías centrales de valor, dinero, trabajo y mercancía. Interpretada con Postone no como una mera categoría económica sino como una categoría que da cuenta de un peculiar dinamismo social, en su definición más básica el capital es el valor que se “autovaloriza” (Marx, 1872: 184-8). Esta aparente tautología<sup>21</sup> remite precisamente a la estructura temporal moderna en la cual parece que el tiempo se mueve por sí mismo, como si éste fuera ajeno al tiempo

<sup>20</sup> Según Jameson (2011: 148), la idea del trabajo como tiempo pivote se remonta a Fourier. Véase también Prieto y Ramos (1999: 465-7).

<sup>21</sup> Algunas interpretaciones -erróneas desde nuestro punto de vista- entienden que la idea del “valor que se autovaloriza” es una crítica de Marx a la ideología del capitalista que cree que el dinero se mueve por sí mismo (Bilbao, 1993: 26, Bonefeld, 2004).

de trabajo que lo constituye. Según esta interpretación, la sociedad es capitalista una vez que esta tautología domina la dinámica de las relaciones sociales y se ha naturalizado, lo que en la realidad empírica se presenta como un incuestionable impulso de trabajar por trabajar, un dinero que genera dinero, un imperativo cuasi-natural de aumentar ilimitadamente la productividad, la competitividad y el crecimiento. En el caso que hoy es más conocido, este imperativo es típicamente representado por la obligación práctica de obedecer las demandas de un sujeto abstracto como “los mercados”, lo que impide la democratización de la economía y la priorización de las necesidades directas de los sujetos concretos.

En resumen, desde esta lectura, la clave de la dinámica sociotemporal moderna, como indica la definición de capital, es el movimiento constante del valor, o lo que es lo mismo, la producción y reproducción del plusvalor que, mediada por el dinero, valoriza el capital que vuelve a emplear el trabajo para volverse a valorizar. O dicho en términos más coloquiales, la “gasolina” del capitalismo es un “echar horas en el trabajo” que no tiene fin. Entonces, en nuestra interpretación entendemos que la crítica de Marx se dirige a que el tiempo de trabajo en acto sea necesariamente la materia prima última cuando la productividad permitiría una liberación del trabajo mismo. Este descontrol social de la dinámica se ata al movimiento cíclico de atracción y expulsión de trabajo que constantemente impone normas sociotemporales crecientemente coactivas.

#### 4. Conclusión: ¿hacia la desmercantilización del tiempo?

En síntesis, podemos afirmar que la investigación de Marx no se limitaría a demostrar, en términos formales, que la clave para explicar el beneficio del capitalista es la mercancía fuerza de trabajo, como a veces se ha simplificado. Sobre todo, fundamenta teórica y empíricamente cómo el funcionamiento global de la sociedad, en su núcleo, depende de reproducir el tiempo de trabajo que, mediado por el dinero, valoriza el capital. Sin el tiempo de trabajo, “la máquina”, por así decirlo, se pararía en su nivel *sistémico* porque el tiempo de trabajo es el “punto de paso obligado” que articula el entramado. Y mientras que paradójicamente el propio tiempo de trabajo vivo está sujeto al ritmo de una dinámica que no controla, esta misma dinámica es la que lo hace crecientemente *superfluo* tras el fracaso del keynesianismo.

En resumen, la teoría crítica del capitalismo no es sólo una crítica del *modo de distribución*, sino también, una crítica del *modo de producción*, esto es, de que la absorción de tiempo de trabajo siga siendo necesaria para el capital a pesar de que cada vez sea menos necesaria para la producción de riqueza material, dado el crecimiento imparable de la productividad desde los inicios del capitalismo. Podemos, entonces, dejar para otros artículos las posibles vías de intervención que se

derivan de esta interpretación: resumidamente, habría que plantear con qué medios es posible avanzar hacia una *desmercantilización del tiempo*, lo que como hemos argumentado iría inseparablemente unido a la desmercantilización del trabajo. Más concretamente, con las palabras del propio Marx, una de las vías principales pasa por recuperar el debate poco presente en nuestros días, pero fundamental, de una reducción de la jornada laboral que no produzca desempleo sino *tiempo disponible*, tiempo liberado de la coacción abstracta del capital:

La supresión de la forma capitalista de producción permite restringir la *jornada laboral* al *trabajo necesario*. [...] Cuanto más se acrecienta la fuerza productiva del trabajo, tanto más puede reducirse la jornada laboral, y cuanto más se la reduce, tanto más puede aumentar la intensidad del trabajo. Socialmente considerada, la productividad del trabajo aumenta también con su economía. Ésta no sólo implica que se economicen los medios de producción, sino el evitar todo trabajo inútil. Mientras que el modo capitalista de producción impone la economización dentro de cada empresa individual, su anárquico sistema de competencia genera el despilfarro más desenfrenado de los medios de producción sociales y de las fuerzas de trabajo de la sociedad, creando además un sinnúmero de funciones actualmente indispensables, pero en sí y para sí superfluas. Una vez dadas la intensidad y la fuerza productiva del trabajo, *la parte necesaria de la jornada social de trabajo para la producción material será tanto más corta, y tanto más larga la parte de tiempo conquistada para la libre actividad intelectual y social de los individuos.* (Marx, 1872: 642-3)

## BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter (1940). "Tesis de filosofía de la historia." En *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1988.
- BILBAO, Andrés (1993). *Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera*. Madrid: Trotta.
- BONEFELD, Werner (2004). "On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism." *Historical Materialism*, 12 (3), pp. 103–124.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

- CASTILLO MENDOZA, Carlos Alberto (2002). "Notas introductorias sobre subsunción del trabajo en el capital." *Iralka*, 17. San Sebastián.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets. 1989.
- CRL [Cuadernos de Relaciones Laborales] (2003). *El trabajo como relación social*, 21 (2).
- DEBORD, Guy (1968). *La sociedad del espectáculo*. Archivo Situacionista Hispano. Disponible online.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. Madrid: Paidós, 2010.
- EVANS PRITCHARD, Edward (1940). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1993). *Contra el tiempo*. Zamora: Lucina.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge. (2006a). *El trabajo como relación social: una problematización del modo de construcción del objeto a partir de la sociología del salariado de Pierre Naville*. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge; LAGO, Jorge; MESEGUER, Pablo y RIESCO, Alberto (2005). "Una introducción al trabajo como relación social." En VV. AA. (2005). *Lo que el trabajo esconde*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GIDDENS, Anthony (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- GUNN, Richard (1994). "Marxism and contradiction." *Common Sense*, 15. Disponible en [http://richard-gunn.com/pdf/9\\_marxism\\_contradiction.pdf](http://richard-gunn.com/pdf/9_marxism_contradiction.pdf)
- JAMESON, Fredric (2012). *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*. Madrid: Lengua de Trapo.
- KURZ, Robert (1997). "Cañones y capitalismo. La revolución militar como origen de la modernidad." *Cuaderno Mais!*, Folha de São Paulo. Disponible online.
- KURZ, Robert (2001). "Las lecturas de Marx en el siglo XXI." En *Marx Lesen*. Eichborn: Frankfurt am Main. Traducción online.
- LEFEBVRE, Henri (1974). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing, 2013.

- LEFEBVRE, Henri (1981). "Critique of everyday life (III)." En *Critique of everyday life. The one-volume edition*. London y New York: Verso, 2014.
- LUKÁCS, Gyorgy (1923). "La cosificación y la conciencia de clase del proletariado." En *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro, 1970.
- MARX, Karl (1872). *El Capital. Libro primero*. México: Siglo XXI, 2008 (3 volúmenes).
- OCAÑA, Enrique (1992). "Del reloj de arena al reloj del «trabajador». Ernst Jünger y la vivencia del tiempo." *Archipiélago*, 10-11, pp. 101-106.
- POLANYI, Karl (1944). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta, 1989.
- POSTONE, Moishe (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- PRIETO, Carlos (2000). "Trabajo y orden social: de la nada a la sociedad de empleo (y su crisis)." *Política y Sociedad*, 34, pp. 19–32.
- PRIETO, Carlos y RAMOS, Ramón (1999). "El tiempo de trabajo: entre la competitividad y los tiempos sociales." En Miguélez, F. y Prieto, C. *Las relaciones de empleo en España*. Madrid: Siglo XXI.
- PRIETO, Carlos; RAMOS, Ramón y CALLEJO, Javier (Coords.)(2009). *Nuevos tiempos del trabajo: entre la flexibilidad de las empresas y las relaciones de género*. Madrid: CIS.
- RAMOS, Ramón (2014). "Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea." *Política y Sociedad*, 51(1), pp. 147–176.
- ROLLE, Pierre (2003). "Por un análisis ampliado de la relación salarial." *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (2), pp. 145-175.
- ROSA, Hartmut (2005). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.
- RUBIN, Isaak Ilich (1928). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974.
- SEWELL, William H. Jr (2014). "Connecting Capitalism to the French Revolution: The Parisian Promenade and the Origins of Civic Equality in Eighteenth-Century France." *Critical Historical Studies*, 1(1), pp. 5–46.

# INTERPRETACIÓN CRÍTICA COMO CONSTRUCCIÓN DE LA CONSTELACIÓN ENTRE ILUSTRACIÓN Y MITO: DISOLUCIÓN DE ALGUNOS PROBLEMAS EN LAS RECEPCIONES DE *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

Vanessa Vidal Mayor

Universidad de Valencia

[vanessa.vidal@uv.es](mailto:vanessa.vidal@uv.es)

## Resumen:

Este artículo pretende presentar una propuesta novedosa de interpretación de *Dialéctica de la Ilustración*. Para ello expone en primer lugar las recepciones más expandidas y consolidadas de esta obra: las de Jürgen Habermas y Axel Honneth. En segundo lugar y frente a estas recepciones tan expandidas, el artículo presenta una lectura alternativa de *Dialéctica de la Ilustración* que se propone como formulación de una idea de teoría crítica que sigue conservando actualidad en la sociedad presente.

## Palabras clave:

Adorno, Habermas, Honneth, hermenéutica, dialéctica, teoría crítica.

## Abstract:

This article aims to submit a novel proposal for the interpretation of the *Dialectic of Enlightenment*. To this end begins by setting out the most consolidated and widespread receptions of this work: Jürgen Habermas and Axel Honneth. In second place, facing these expanded receptions, the article presents an alternative interpretation of the *Dialectic of Enlightenment* as Critical Theory still relevant today.

## Keywords:

Adorno, Habermas, Honneth, Hermeneutics, Dialectics, Critical Theory.

Recibido: 24/10/2016

Aceptado: 31/10/2016

## INTRODUCCIÓN

El artículo comienza con un análisis crítico las recepciones de *Dialéctica de la Ilustración* de Jürgen Habermas y Axel Honneth, para presentar, después de la crítica inmanente a estas recepciones, otra interpretación de la obra conjunta de Adorno y Horkheimer. La primera recepción que se revisará es la propuesta por el miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Habermas interpreta en esos textos la *Dialéctica de la Ilustración* como filosofía pesimista de la historia derivada del paradigma de la filosofía de la consciencia que Horkheimer y Adorno no habrían podido superar. La segunda recepción que se analizará es la del miembro de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth. Honneth propone dos interpretaciones distintas de *Dialéctica de la Ilustración*. En *Kritik der Macht* (1986) sigue en lo fundamental la lectura de Habermas en las dos obras citadas anteriormente, por lo que mi crítica se centrará en la obra de Habermas. La segunda propuesta de recepción de Honneth es la que solidifica en *Das andere der Gerechtigkeit* (2000). Ahí interpreta *Dialéctica de la Ilustración* como una „crítica que abre mundo.“ (Honneth 2000: 70)

Después de una crítica a las recepciones de *Dialéctica de la Ilustración* que subrayará la importancia que éstas tienen para posteriores concepciones de la teoría crítica por parte de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt, el artículo presenta en su tercera parte una lectura de *Dialéctica de la Ilustración* como una crítica que se concibe como desarrollo de la idea adorniana de historiconatural y su relación con una filosofía concebida como interpretación. La interpretación históriconatural<sup>1</sup> es descifrada en este artículo como modo en que se construye la *Dialéctica de la Ilustración* y con ello como primera formulación por lo que respecta al pensamiento adorniano de una filosofía crítica. Finalmente la interpretación del primer excursus de la *Dialéctica de la Ilustración*, “Odiseo, o mito e Ilustración” mostrará de un modo concreto, cómo este excursus ha de entenderse como ejercicio de lo que la interpretación históriconatural conceptualiza a modo teórico.

### 1. LA RECURRENTE RECEPCIÓN DE JÜRGEN HABERMAS

Habermas resume su recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en “De Lukács a Adorno: racionalización como cosificación” (Habermas 1981: 455-456). Esta recepción contiene dos aspectos fundamentales. En primer lugar, *Teoría de la acción*

---

<sup>1</sup> He trabajado intensamente la interpretación históriconatural en la obra de Adorno en mi tesis de doctorado titulada, *Theodor Wiesengrund-Adorno: interpretación históriconatural*. La tesis fue dirigida por Sergio Sevilla Segura y Julián Marrades Millet y defendida en febrero de 2016 en la Universidad de Valencia. Está pendiente de publicación.

*comunicativa* sistematiza la crítica al proyecto filosófico crítico expuesto en *Dialéctica de la Ilustración*. La conclusión de esta obra es que la *Dialéctica de la Ilustración* no pudo superar el “paradigma de la filosofía de la conciencia” (Habermas 1981: 518)<sup>2</sup> y convierte esta afirmación en fundamento para proclamar la urgencia de un “cambio de paradigmas” en teoría crítica de la sociedad. El giro lingüístico y la razón comunicativa como alternativa al paradigma de la filosofía de la conciencia en que supuestamente permanecerían Horkheimer y Adorno se convierten para Habermas a partir de ahí en una condición necesaria para poder seguir defendiendo la validez de la teoría crítica de la Sociedad en la actualidad.

Habermas afirma que la intención de *Dialéctica de la Ilustración* es hacer una crítica a la razón instrumental: “La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que conecta con la recepción de Weber de Lukács, sin asumir las consecuencias (aquí solo aludidas) de una filosofía de la historia objetivista.” (Habermas 1981: 489). Horkheimer y Adorno aceptarían el desarrollo por parte de Lukács del concepto weberiano de racionalidad formal a la forma de objetividad del capitalismo, es decir, la idea lukácsiana de cosificación. El objetivo de *Dialéctica de la Ilustración* sería, según Habermas y a partir de ahí, la crítica a la cosificación de la razón en el proceso histórico, la crítica al devenir instrumental de la razón ilustrada. Pero “en ese intento se enredan por su parte Horkheimer y Adorno en aporías a partir de las que aprendemos y podemos obtener razones para un cambio de paradigmas en la Teoría de la Sociedad.” (Habermas 1981: 489)

Siguiendo con esta recepción de Habermas, *Dialéctica de la Ilustración* articularía una crítica a la razón cosificada como una reconstrucción de la historia de la razón de acuerdo con el paradigma de la filosofía de la historia de Hegel: la diferencia fundamental sería, que la descripción de la dialéctica de la razón no conduce para Horkheimer y Adorno al Saber Absoluto, como sucede en Hegel, sino a su autodestrucción. La necesidad con que se despliega la filosofía de la historia hegeliana se mantendría no obstante en *Dialéctica de la Ilustración*. “Por eso Horkheimer y Adorno se ven obligados a ampliar los fundamentos de la crítica de la cosificación a una categoría del proceso de civilización de la historia universal [...]” (Habermas 1981: 489) La totalidad del proceso histórico sería el despliegue de una y la misma razón: la razón instrumental que se cosifica.

En este punto, Habermas introduce su segundo argumento crítico: la razón instrumental, como razón cosificada, es concebida según el modelo de la razón idealista y el paradigma de la filosofía de la conciencia. “La razón instrumental es concebida en términos de relaciones de sujeto-objeto” (Habermas 1981: 507) y proyectada a los orígenes de la humanidad. A partir de esta tesis de la proyección de

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones de los textos originales en alemán las he hecho yo misma.

la razón instrumental a los orígenes de la humanidad, Habermas afirma que Horkheimer y Adorno no son capaces de superar el paradigma de la filosofía de la conciencia.

Basándose en esa doble crítica Habermas señala la supuesta aporía en que se enredan Horkheimer y Adorno: si la totalidad del proceso histórico producto del desarrollo de la razón instrumental, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* se encontrarán con serias dificultades para articular una crítica a la razón instrumental desde sí misma. Y según Habermas, ese es el propósito de la *Dialéctica de la Ilustración* y más allá de ello, de la posibilidad de formular una teoría crítica de la sociedad. Así escribe Habermas: “La crítica de la razón instrumental, que permanece prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como defecto lo que en su carácter defectuoso no puede explicar porque le falta una conceptualización suficiente de aquello que es destruido por la razón instrumental.” (Habermas 1981: 522) Si la razón, según la recepción de Habermas, es reducida a razón instrumental – y aquí la aporía –, la crítica de la razón instrumental resulta imposible porque no hay ninguna instancia más allá de la razón instrumental que pueda ejercerla.

Contra esa recepción habermasiana mostraré en la tercera parte de este artículo que Adorno, ya quince años antes de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, expone su concepción de la relación de filosofía y filosofía de la historia en “La idea de historianatural”. Adorno critica en esta conferencia de 1931 las concepciones de la historia de las ontologías – tanto de Scheler como de Heidegger – así como de los historicismos precisamente porque descubre en todas ellas suposiciones que le recuerdan demasiado a la filosofía de la historia hegeliana. Adorno presenta en esta conferencia la idea de historianatural como alternativa a esas concepciones de la historia criticadas por lo que resulta curioso que, una vez habiéndose separado en 1931 de esas concepciones de la historia, recupere en *Dialéctica de la Ilustración* las suposiciones de la filosofía de la historia de Hegel que había criticado muchos años antes, como afirma Habermas. Es cierto que la teoría crítica tiene una relación con la historia. Pero otra cosa es que esa relación con la historia implique necesariamente suponer una filosofía de la historia de modelo hegeliano presa además en el paradigma de la filosofía de la conciencia.

En un segundo nivel de argumentación – y en relación con la segunda objeción de Habermas, es decir, que *Dialéctica de la Ilustración* no supera el paradigma de la filosofía de la conciencia porque postula que la única razón existente es la instrumental – Adorno critica en “La idea de historianatural” esas concepciones de la historia precisamente porque siguen manteniendo suposiciones del idealismo. El problema fundamental consiste para Adorno en que esas concepciones de la historia parten de un concepto de razón y conocimiento que es propio de la filosofía de la conciencia. En ese sentido ya puede ponerse en duda a partir de esta conferencia de

1932 la tesis habermasiana de que en *Dialéctica de la Ilustración* sólo existe la razón instrumental y por ello la teoría crítica permanece en esta obra prisionera en la filosofía de la conciencia. Una reconstrucción más “constructiva” del pensamiento adorniano permite poner en cuestión esta lectura de Habermas así como la precipitación con que, a partir de ella, proclama la urgencia de un cambio de paradigmas en teoría crítica de la sociedad. Una interpretación más atenta de la conferencia “La idea de historianatural” así como de “La actualidad de la filosofía” ha de servir de base para esa “otra reconstrucción” del pensamiento de Adorno. Mi tesis es que esos dos textos pueden servir de base para construir teóricamente la idea de crítica en Adorno. Una idea de crítica que haya su realización concreta en *Dialéctica de la Ilustración*. Tanto en “La idea de historianatural” como en *Dialéctica de la Ilustración* se hace una crítica inmanente a la idea de razón instrumental. Sólo a partir de la negación determinada de esta es posible, a mi parecer, construir una crítica de la ilustración que esté libre de la problemática que acompaña a la razón idealista.

En “La actualidad de la filosofía” y “La idea de historianatural” Adorno hace una revisión de las concepciones de la historia que le son contemporáneas señalando sus supuestos idealistas. La historianatural puede entenderse por tanto como superación de estas suposiciones idealistas criticadas; concepciones de la historia que le son contemporáneas como las de Heidegger, Scheler o Dilthey. Como afirma Rolf Tiedemann, la historianatural y la idea de interpretación presentada en “La actualidad de la filosofía” pueden entenderse como programa temprano de la filosofía de Adorno (1, 383). La interpretación y su relación con la historianatural son una superación de las filosofías de la historia objetivistas y de los supuestos idealistas que estas filosofías todavía esconden. Desde la perspectiva de la historianatural y la interpretación, *Dialéctica de la Ilustración* ha de leerse forzosamente de otra manera. De las “aporías” en que, según Habermas, se enredan estos autores en *Dialéctica de la Ilustración* surge mera coherencia si se lee la obra escrita junto a Horkheimer desde la interpretación históriconatural.

## 2. AXEL HONNETH: *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* COMO “CRÍTICA QUE ABRE”

Como mencioné anteriormente, Honneth propone en *Das andere der Gerechtigkeit* una nueva lectura de *Dialéctica de la Ilustración*. Se trata de una nueva lectura de esta obra como crítica que abre mundo mediante medios retóricos (Honneth 2000: 82). De mismo modo critica en ese texto como “injusta” tanto su propia interpretación en *Kritik der Macht* como la de Habermas resumida anteriormente: la de la *Dialéctica de la Ilustración* como reconstrucción desde una filosofía de la

historia objetiva del ocaso de la razón instrumental. Honneth se separa en *Das andere der Gerechtigkeit* de su vieja recepción de la *Dialéctica de la Ilustración*. Así, escribe: “El desarrollo argumental de *Dialéctica de la Ilustración* no persigue entonces el fin de proponer teórico-socialmente otra interpretación de la historia de la especie, sino intenta provocar una percepción cambiada de los hechos de nuestro mundo de la vida aparentemente familiar a través de la que nos llama la atención su carácter patológico.” (Honneth 2000: 84). La teoría crítica así entendida “abre un nuevo horizonte de significación para poder proyectar en su luz en qué medida las relaciones dadas tienen un carácter patológico.” (Honneth 2000: 72). Pero este fin ya no se provoca a través de una reconstrucción histórica, sino a través de “medios retóricos” que provocan ese cambio de percepción en el lector de *Dialéctica de la Ilustración*.

Honneth intenta a través de esa nueva recepción hacer de nuevo actual el concepto de teoría crítica que contendría *Dialéctica de la Ilustración*. No obstante distancia a su vez su lectura de los intentos de salvación de esa obra a través de su estetización – es decir, de las así llamadas recepciones postmodernas de la obra –. Ya que, según Honneth, una total estetización de *Dialéctica de la Ilustración* no dejaría “ningún lugar” para la “crítica de la sociedad”. Que la teoría crítica en la *Dialéctica de la Ilustración* no consiste en una “interpretación de la historia escatológica” y que utiliza “medios retóricos” no significa para Honneth, que esa obra haya de entenderse como obra de arte poética sin relación con la realidad, como por ejemplo sucede en la interpretación de Bert van den Brink en “Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst”. La teoría crítica no puede ser reducida a arte según Honneth, ya que no puede renunciar completamente a algún tipo de criterio de verdad en su relación con la sociedad.

Mediando entre esos dos extremos Honneth intenta explicitar: “Qué tipo especial de crítica de abre mundo representa *Dialéctica de la Ilustración*, sin convertirse en mera crítica de la cultura o literatura ficticia.” (Honneth: 72-73) Honneth intenta encontrar una especie de término medio para la teoría crítica: entre la normatividad por un lado, que se mantendría en la teoría crítica comunicativamente reorientada por Habermas y relativismo absoluto por otro lado, que derivaría de las lecturas estetizantes de esa obra. Para Honneth el problema fundamental de esta concepción de la teoría crítica es: “si la justificación de los estándares de justicia normativos que están a la base tiene que tomar la forma de una interpretación hermenéutica o de una fundamentación racional – dicho brevemente, si las normas a que se recurre surgen de la cultura local o deben corresponder a principios universales, que trascienden el contexto.” (Honneth 2000: 78-79)

Honneth ha visto en todo caso el problema más importante con el que ha de confrontarse toda teoría crítica: cómo encontrar y justificar un criterio objetivo para

dicha crítica. Esa es por lo menos la preocupación principal de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt, es decir, de Habermas y Honneth. Para poder criticar una sociedad dada, para poder justificar un concepto válido de teoría crítica, se debe suponer un concepto de la sociedad perfecta que sirva de criterio normativo para la crítica. El problema en ese caso es que, si esa suposición de una sociedad perfecta ha de servir como criterio objetivo de la crítica, debe sustentarse en suposiciones metafísicas – ya sea la naturaleza humana, la capacidad comunicativa de esta naturaleza humana o la normatividad de determinados valores morales –. Dado el caso de que supongamos una determinada naturaleza humana u otro criterio metafísico, estamos frente al peligro de caer en un pluralismo de valores, lo que implicaría inmediatamente la desaparición del criterio normativo para la teoría crítica: de igual modo que si leemos la *Dialéctica de la Ilustración* como obra de arte.

Honneth propone lo siguiente como solución a ese dilema: “Ahora, mi tesis es que *Dialéctica de la Ilustración* expone una disolución adecuada y convincente de ese dilema porque realiza un diagnóstico de las patologías en forma de una crítica que abre: el juicio normativo no se justifica racionalmente renunciando a presuposiciones metafísicas sino que es evocado intencionalmente en el lector en la medida en que a él se le ofrece una nueva descripción tan radical que de golpe todo tiene que tomar la nueva significación de un estado patológico.” (Honneth 2000: 81) Según Honneth *Dialéctica de la Ilustración* entendida como crítica que abre debe conducir a la disolución del dilema entre relativismo y universalismo.

La suposición de esa nueva concepción de la teoría crítica como “crítica que abre mundo” es la conocida tesis de Putnam según la cual “las convicciones de valores no se pueden formar independientemente de la manera en que percibimos fácticamente la realidad.” (Honneth 2000: 82) Esa nueva significación evocada intencionalmente que adquiere la realidad para el lector significa para Honneth lo siguiente: “El criterio de validez normativo se hace efectivo sólo indirectamente en la medida en que nuestra visión de la realidad social a través de esa nueva descripción radical cambia de tal modo la perspectiva sobre la realidad social que nuestras convicciones de valores no pueden permanecer intocadas por ella.” (Honneth 2000: 82)

El momento central de esta “crítica que abre mundo” consiste en que a través de la forma estética, es decir, a través de los medios retóricos utilizados en *Dialéctica de la Ilustración* se “abre” una nueva significación de la realidad que cambia totalmente la percepción de la misma en el lector. Esa apertura de nuevos significados permanece en primer lugar limitada, a diferencia de lo que sucede en el arte, a la “coacción fáctica de la reproducción social.” (Honneth 2000: 83) En segundo lugar, no está relacionada con el clásico criterio de verdad pero conserva no obstante de

un modo peculiar el criterio de verdad: que “los receptores pueden entenderse cuando han examinado las consecuencias para el desarrollo de la sociedad a la luz de las convicciones de valores que concurren.” (Honneth 2000: 82)

A partir de esta concepción de una “crítica que abre mundo”, Honneth interpreta el excursus “Odiseo, o mito e ilustración” como “metáfora narrativa”. “La identificación con el héroe trágico que se produce a través de la visualización narrativa en algunos episodios de la historia nos debe llevar a experimentar procesos en nosotros mismos como algo monstruosamente ajeno y a través de ello a percibirlos en su brutalidad; así la masa diaria de disciplinamiento autoimpuesto pierde en el momento algo de su autoevidencia creada históricamente en la medida en que se hace comprensible metafóricamente exactamente el mismo esfuerzo con que Odiseo se ata al mástil para protegerse frente ante las seducciones mortíferas de las sirenas.” (Honneth 2000: 84-85) Honneth entiende también la idea de historianatural de Adorno expuesta anteriormente como “metáfora narrativa”, como ejemplo de esa “crítica que abre mundo”. Es decir, a través de un uso metafórico de la historianatural “el proceso de la historia humana, que de hecho en el contexto de la hermenéutica y el historicismo se concibió como documento propio de las actividades creadoras de los hombres gana de hecho un nuevo significado a través del que se hacen visibles sus elementos naturales crudos.” (Honneth 2000: 85)

### 3. LA CRÍTICA DE LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* COMO EJERCICIO DE LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICONATURAL

Adorno presenta así su idea de historianatural: “Si ha de plantearse seriamente la pregunta por la relación entre naturaleza e historia, ésta ofrece sólo posibilidades de respuesta si se consigue concebir el ser histórico en su determinación histórica más externa, allí donde es máximamente histórico, como ser natural, o cuando se consiga concebir la naturaleza, allí donde ella como naturaleza aparentemente más permanece en sí misma, como ser histórico.” (1, 354) Adorno toma la concepción de una historia que aparece como naturaleza de la reformulación lukácsiana del concepto marxista de cosificación: su idea de “segunda naturaleza” expuesta en *La teoría de la novela*. Para Lukács el movimiento histórico produce algo objetivo, instituciones y formas de vida concretas que, en la medida en no son reconocidas por los hombres como producto de su actividad, les aparecen como naturaleza aparente e inmediata (1, 355) El “mundo de la mercancía” de Lukács es expresión de esa naturaleza que sólo se percibe como naturaleza en tanto que no reconocemos sus mediaciones históricas. En este sentido, el concepto de mito utilizado en *Dialéctica de la Ilustración* también aparece como naturaleza, como expondré a continuación.

Esa concepción de una historia que aparece como naturaleza se enfrenta al siguiente problema: “Partiendo de la filosofía de la historia se plantea el problema de la historianatural en primer lugar como la pregunta: cómo es posible conocer, interpretar, ese mundo enajenado, cosificado, muerto.” (1, 356) La tarea de la historianatural es entonces la interpretación de ese mundo cosificado – patológico en la terminología de Honneth -. En esa dirección puede entenderse la historianatural como crítica. “El texto que la filosofía ha de leer es el texto incompleto, contradictorio y fragmentario de lo real y una parte grande de él parece que obedece a un demonismo ciego; sí, quizá nuestra tarea es precisamente leer para leyendo conocer mejor a las fuerzas demoníacas y aprender a exorcizarlas.” (1, 334) La interpretación históriconatural intenta descifrar esos enigmas de lo real siendo en ese desciframiento una crítica inmanente a esa realidad devenida segunda naturaleza.

Pero a diferencia de la hermenéutica clásica, la subjetividad no es la que realiza el ejercicio de interpretación históriconatural de la segunda naturaleza. Eso distingue a la historianatural además de la idea de una “crítica que abre mundo” como “evocación intencional en el lector” de Honneth, que sigue refiriéndose en último término a una subjetividad concebida idealistamente. La interpretación históriconatural no puede reducirse a la actividad subjetiva, tampoco a la recepción de un sujeto-lector. Adorno critica en la historianatural las hermenéuticas que siguen operando desde el sentido y el paradigma de la filosofía de la conciencia. Ella quiere ir críticamente más allá de ese paradigma. La forma que adopta la interpretación históriconatural es la constelación. Se trata de agrupar los distintos elementos de lo real en torno a esos demonios hasta que desaparece el problema que ha planteado la pregunta y con ella el intento de solución. Los elementos agrupados en las distintas constelaciones dibujan una forma que, en el momento en que constela, se convierte en interpretación de lo real. Una constelación es verdadera cuando ilumina un fragmento de realidad y con ello disuelve su carácter problemático. “La función de la solución de enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y superarla, no permanecer por detrás del enigma para hacerlo igual a sí mismo [...] La verdadera interpretación filosófica no encuentra un sentido que se encuentra ya listo y recurrente por detrás de la pregunta, sino que ilumina la pregunta en el instante y por un momento y la disuelve. Y como las disoluciones de enigmas se construyen en tanto que los diversos elementos de la pregunta se ponen durante tanto tiempo en distintas ordenaciones hasta que se detienen en una figura de la que brota la solución mientras la pregunta desaparece.” (1, 335) Estas constelaciones no son ninguna nueva versión del mundo de las ideas, sino que ellas se dibujan al analizar determinados problemas sociales.

Tanto frente a la lectura habermasiana de *Dialéctica de la Ilustración* como filosofía de la historia objetivista y negativa, así como frente a la recepción de Honneth como “crítica que abre mundo” mi tesis es que es mucho más productivo

leer *Dialéctica de la Ilustración* como ejercicio de la interpretación históriconatural y entender esta última como versión de una filosofía crítica – más bien que como una teoría crítica, ya que la crítica no es teórica, sino inmanente –. Adorno utiliza en “La idea de historianatural” el concepto de ‘mito’ como sinónimo de ‘naturaleza’. Ese concepto de ‘mito’ es recuperado en *Dialéctica de la Ilustración*. Los mitos tienen un momento de rigidez, de aparición obstinada del destino. Pero al mismo tiempo son dialécticos porque junto al destino o la imposibilidad de salir de la naturaleza introducen el motivo de la reconciliación. En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* y de acuerdo con el carácter dialéctico de la historia y la naturaleza en la idea de historianatural, se dice a propósito del excursus “Odiseo, o mito e Ilustración”: “En términos generales este tratado se deja reducir en su parte crítica a dos tesis: ya el mito es ilustración, y la ilustración se invierte en mitología.” (3, 16) Es decir y de acuerdo con la historianatural: la historia puede concebirse como naturaleza y la naturaleza como historia; el mito como ilustración y la ilustración como mitología. “Como explicación del concepto de naturaleza que quisiera disolver hay que decir tanto como que se trata de un concepto que, de querer traducirlo al lenguaje filosófico corriente, podría traducirse de modo más propio por el concepto de lo mítico.” (1, 346) La ilustración puede entenderse así mismo como historia. La Ilustración debía permitir a la humanidad alzarse históricamente frente al destino y convertirse en su propia dueña. La aparente contradicción entre mito e ilustración no se elimina en el texto sino que permanece e incluso es la que sirve para articular el propio texto. Por ello y en lo que sigue, mostraré que es ejercicio de interpretación históriconatural.

Adorno escribe sobre el capítulo dedicado a la interpretación de *La Odisea*: “Como la narración de las sirenas encierra en sí el entrelazamiento entre mito y trabajo racional, *La Odisea* en su totalidad da testimonio de la dialéctica de la ilustración.” (3,19) *La Odisea* es un texto ejemplar para dar testimonio de la historia porque en ella hay una contraposición entre lo mítico – el material del que parte la narración homérica son los mitos – y lo histórico – en tanto que Homero da forma histórico-épica a ese material mítico. Eso es lo que expresaba la idea de historianatural y el modo en que procede la interpretación históriconatural: contraponer esos dos polos hasta construir una constelación que disuelva los sinsentidos del momento histórico. Es la propia forma que Homero da al material mítico la que entra en contradicción – histórica – con ese material. “La epopeya se muestra unida al mito sobre todo en su capa más antigua: las aventuras proceden de la tradición popular. Pero en tanto que el espíritu homérico se apropia de los mitos, los “organiza”, entra en contradicción con ellos.” (3, 61) Material mítico y forma épico-histórica han de pensarse en las distintas constelaciones en que aparecen en el texto y que constituyen su estructura profunda.

En el ámbito subjetivo la salida del mito puede hacerse equivalente a la

construcción de la identidad personal. “En las capas de material de Homero se han solidificado los mitos; pero el dar noticia de ellos, la unidad que es impuesta a las leyendas difusas, es el mismo tiempo el camino de huida del sujeto de los poderes míticos.” (3, 64) Sólo el yo que sabe sobrevivir a los mitos y no se disuelve en las tentaciones de la naturaleza se convierte paradójicamente en un yo ilustrado. Las aventuras de Odiseo expresan siempre la misma paradoja: o perderse en el placer, el instinto y la naturaleza o construir la identidad histórica mediante el sacrificio de esa naturaleza. En ese sentido: el mito es la ilustración y la naturaleza historia. Pero “la ilustración se invierte en mitología”: el sujeto ilustrado se libera del destino mítico pero queda con ello atrapado en el destino ilustrado – la historia convertida históricamente en segunda naturaleza -. A partir de la interpretación históriconatural se descifra críticamente ese carácter inseparable y contradictorio de lo histórico y lo natural que caracteriza tanto al mito como a la ilustración realizada. El ejercicio de la interpretación históriconatural es el que descifra ese momento regresivo de la ilustración. Y ello no porque haga una “crítica que abre mundo” o una “filosofía de la historia objetivista”, sino porque hace una interpretación históriconatural de la obra homérica.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (1997). *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Detallo a continuación los distintos tomos utilizados y su número correspondiente. Las obras se han citado de acuerdo con el número de tomo y la página.

1. *Philosophische Frühschriften*

3. *Dialektik der Aufklärung*

HABERMAS, Jürgen (1991). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-(1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-(1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, Axel (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-(1986). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

# ADORNO (MÍMESIS) DERRIDA

Guillem Martí Soler

Universitat de Barcelona

[guillem.ms@gmail.com](mailto:guillem.ms@gmail.com)

## Resumen:

La mimesis es un concepto gravado por toda la historia de la racionalidad: magia, mito, metafísica, Ilustración. En Theodor W. Adorno y Jacques Derrida se convierte, además, en la oportunidad para un pensamiento crítico y emancipador. Estos dos autores se encuentran, o cuanto menos se persiguen, en una reflexión sobre la mimesis, y en un ensayo de lectura entrecruzada.

## Palabras clave:

mimesis, dialéctica, deconstrucción, Ilustración, arte, escritura.

## Abstract:

Mimesis is a term that carries the whole history of rationality: magic, myth, metaphysics, Enlightenment. Theodor W. Adorno and Jacques Derrida also consider it as a chance for a critical and liberating thought. Both authors find each other or at least they try to do it in a meditation about the mimesis, and in an essay of cross-reading.

## Keywords:

mimesis, dialectics, deconstruction, Enlightenment, Art, *écriture*.

Recibido: 09/10/2016

Aceptado: 07/11/2016

## 1. UN DIÁLOGO EN TORNO A LA MÍMESIS

Tarde o temprano, la mimesis se subraya, se recalca, se señala, en la lectura de los escritos de Adorno. Quizá no se trata de un término central o fundamental –pues no hay tal centralidad ni fundamentalidad en Adorno–, pero sin duda es una noción ineludible en su obra. Este concepto se desarrolla al filo de una reflexión cuya autoría es compartida: como mínimo, y sin salirse de las celebridades, con Max Horkheimer y Walter Benjamin. Pero estos pensadores no hacen sino retomar, desplazar y relanzar una noción presente a lo largo de todo el pensamiento occidental y cuyo inicio se pierde en los albores de la racionalidad.

De acuerdo con un discurrir que pretende construir lo que Adorno llamaba constelaciones, el término mimesis va apareciendo aquí y allá, sin rumbo fijo, fuera de jerarquías conceptuales e inferencias sistemáticas; unas veces en una alta densidad textual y reforzándose su luz por reverberación de otros cuerpos cercanos; otras veces disperso, casi desligado de atracción gravitatoria, cuerpo frío y de resplandor exánime. Además, se sabe que la mimesis se agazapa detrás de otros términos como “correspondencia”, “adecuación”, “representación”, “similitud”, “imitación”, incluso “identidad”, “concepto”, “nombre”, sin que no obstante se pueda estar del todo seguro de en qué medida, de qué modo o en qué sentido. Y es que no se puede saber *qué es* la mimesis, y en consecuencia, no se puede saber en qué sentido esos otros términos son otros nombres suyos, ni de qué modo la representan o la sustituyen. El problema no es que la mimesis no tenga sentido. Lo tiene. El problema es detener ese sentido dando un concepto de la mimesis del que cada aparición en el texto sería una ejemplificación o una aplicación. Ahora, si el tabú sobre la mimesis es una imposición del proceder filosófico de Adorno –que rehúye constantemente la presa conceptual–, no hace sino repetir un movimiento de la mimesis que travistiéndose a lo largo de la historia no entrega nunca su secreto.

A principios de la década de los setenta, Jacques Derrida emprende una serie de reflexiones sobre la mimesis. Lo hace en un contexto que pese a la cercanía geográfica e histórica parece tener muy poco o nada que ver filosóficamente con el de Adorno. Con todo, también la reflexión de Derrida sobre la mimesis aparece esparcida por diversos textos (sin posible orden de importancia), y todavía más claramente que en el caso de Adorno, no se trata de un concepto fundamental. Difícilmente podría pasarse revista al pensamiento de Adorno sin citar la mimesis; por el contrario, no parece un hito de paso obligado en el caso de Derrida, y consecuentemente, no es tomada como un término clave por muchos comentaristas. Sin embargo, las consideraciones de Derrida sobre la mimesis no son menores ni secundarias, y hasta podría decirse que toda su obra no deja en ningún momento de tratar de y con ella. Si el conjunto del pensamiento de Derrida es una explicación polémica con la tradición filosófica occidental, entonces el filosofema “mimesis” está

en todo momento concernido: hay una «cadena metafísica que mantiene juntos los valores de discurso, de voz, de nombre, de significación, de sentido, de representación imitativa, de parecido» (Derrida, 2010: 276).

¿Es esto suficiente para motivar una puesta en diálogo entre Adorno y Derrida? Quisiera explicitar mejor dos razones que justifican este cometido. En primer lugar, el nombre o la cosa, la referencia o el horizonte de la mimesis, están esencialmente implicados en lo que Adorno y Derrida, cada uno a su modo, se proponen como un pensamiento crítico y emancipador con respecto a la metafísica, al totalitarismo del pensamiento identificador o a la clausura onto-teleológica. Pese a su indiscutible pertenencia al sistema del logocentrismo y al proceso de la racionalización, la mimesis es el índice que señala o que recuerda el momento de lo *utópico*. Ciertamente esto es más explícito en Adorno, hasta el punto que la mimesis ha quedado como el significante del sentido reconciliatorio de su pensamiento.<sup>1</sup> Algo que sin ser falso no ayuda a comprender la complejidad de la mimesis adorniana. Se corre el riesgo de desgajar la mimesis (como lo irracional) de la racionalidad, de separarla (como lo no-conceptual) del concepto, o de positivarla (como lo utópico) sobre la negatividad del presente. En el caso de Derrida se corre el riesgo opuesto: subrayar el indiscutible lugar y la preeminente función que tiene la mimesis en la estructura del logocentrismo, olvidando que es en esta misma estructura –y por tanto, en esta misma mimesis, y no en algo que sobrevendría de *fuera*– que (se) trabaja un potencial de alteración y de alteridad. Tanto en un caso como en otro, sólo adentrándose en la compleja intrincación de mimesis y logos es posible discernir qué puede significar que la mimesis sea, a la vez, *otro nombre del logos y lo otro del logos*.

La segunda razón que reclama un diálogo entre Adorno y Derrida es que, tan poco como el primero, no ofrece el segundo ninguna determinación de la mimesis. La filosofía de estos autores no procede por definiciones, pero la indefinición de la mimesis tiene una razón de ser más profunda: ella no puede ser un concepto

---

<sup>1</sup> «[Horkheimer y Adorno] hacen frente a la razón instrumental con una “anamnesis” o memoria que sigue el rastro a los movimientos de una naturaleza que se revuelve, que se irrita y protesta contra su instrumentalización. Tienen también para esta resistencia un nombre: mimesis.» (Habermas, 2008: 81); «Arte y filosofía designan así las dos esferas del espíritu en las que éste irrumpe a través de la costra de la cosificación, gracias al acoplamiento del elemento racional con el mimético. (...) en el arte, lo mimético adopta la figura del espíritu, en filosofía, el espíritu racional se atenúa convirtiéndose en mimético y conciliador.» (Wellmer, 1993: 18); «Y si Adorno desarrollaba sus ideas filosóficas del mismo modo en que Schönberg desarrollaba sus ideas musicales, y si cada uno de sus ensayos se construía a partir de todas las permutaciones posibles de los polos opuestos (...), entonces también era cierto que en su decisión de no permitir que ninguno de los aspectos de la paradoja dominara, la estructura de sus ensayos podía ser leída como mimesis de una estructura social libre de dominación. ¿Es quizá este el momento positivo oculto en la “dialéctica negativa” de Adorno?» (Buck-Morss, 2011: 316).

filosófico entre otros porque desde el comienzo está ligada a la búsqueda filosófica de la conceptualidad, de la determinación del decir filosófico, de lo que significa en general significar y de lo que quiere decir “decir” (que tal y tal cosa es el caso). Ahora bien, es precisamente la falta de tesis o de posición sobre la mimesis lo que posibilita y hasta reclama el diálogo. Un diálogo que no partiera de posiciones enfrentadas –mas tampoco de un suelo común– no estaría encaminado a decidir quién tiene la razón de su parte –mas tampoco a establecer una razón común–, y quizá sólo así sería diálogo. Esto va más allá de ser un sugerente juego retórico. De acuerdo con la interpretación de Habermas, lo que Adorno vertió como «impulso mimético» apunta en realidad a una «*intersubjetividad no menoscabada* que sólo se establece y mantiene en la reciprocidad de un *entendimiento* que descansa sobre el reconocimiento libre» (Habermas, 2001: 498). A condición de que la «racionalidad comunicativa» no se degrade a una mera racionalidad procedimental y que la consecución del entendimiento no pase por delante de la no-identidad que «establece y mantiene» la mimesis, creo que puede decirse que la mimesis adorniana y la mimesis derridiana, en su monólogo indiferente, se ponen en comunicación. Y de hecho, para este diálogo sin intercambio de tesis ni expectativa de reciprocidad ni pretensión de acuerdo, no es en absoluto insignificante que Adorno y Derrida jamás se dirigieran la palabra: tal vez la mimesis sólo se realice en el diálogo entre generaciones, con los ausentes y con los muertos, en la *amistad* de Blanchot<sup>2</sup> o en el «*ser-con* los espectros» de Derrida. Esto es, en una *comunicación* que –como quería Benjamin<sup>3</sup>– en la imposibilidad de sellar un *entendimiento presente* no está menos constreñida por la conjunción, el acuerdo, la justeza (o la mimesis).

## 2. MÍMESIS Y DIALÉCTICA

Quiero empezar por resumir en un planteo muy general lo que a primera vista orienta diversamente las ideas de Adorno y Derrida. Del primero podría decirse que inscribe la mimesis en la dialéctica. Para comprender la mimesis y cuál pueda ser su poder emancipador, hay que entrar en la dialéctica, sin recatos ni remilgos. Pero entrar en la dialéctica no es pescar el pez deseado y comérselo en la orilla; es dejarse arrastrar por su remolino. Esto tiene consecuencias inquietantes y un tanto

---

<sup>2</sup> «Lo que separa: lo que pone auténticamente en relación, el abismo mismo de las relaciones en que se mantiene, con sencillez, el entendimiento siempre mantenido de la afirmación amistosa.» (Blanchot, 2007: 266)

<sup>3</sup> Me refiero a la «débil fuerza mesiánica» que funda un «secreto compromiso de encuentro» entre generaciones (Benjamin, 2008). En cierto modo Derrida reemprende esta idea como «promesa mesiánica» en *Espectros de Marx* (Derrida, 1993).

paralizadoras para Adorno y los que siguen su senda. Pues de acuerdo con la lógica dialéctica, no se tendría el concepto de la mimesis hasta haber recorrido la completitud de su movimiento –esto es, en Adorno, la dialéctica de la Ilustración–. Pero, como de acuerdo con la negatividad adorniana, la dialéctica no se completa nunca en un todo, no hay concepto de la mimesis, sólo pre-concepción, prejuicio, presuposición, pre-tesis o, como diría Derrida, una *prótesis* que permite andar a una mimesis que no se sostiene nunca en pie por sí misma. Ciertamente Adorno convierte esta insuficiencia de la mimesis en virtud, mas sin romper el nudo o la constricción dialéctica: no empezamos (a hablar de la mimesis) desde antes (de la mimesis), no entramos desde fuera, «estamos, desde la introducción, cercados (*encerclés*)» (Derrida, 1978: 31).

La estrategia de Derrida es de signo aparentemente inverso: inscribe la dialéctica en la mimesis. Derrida se mantiene en la opinión de que la dialéctica es el ejemplo más sublime y apoteósico de la orientación presencialista y totalitaria del pensamiento metafísico, del movimiento del pensar que se auto-concibe hasta la apropiación y presencia plenas de sí mismo. Y por lo tanto, arguye, la dialéctica es la manifestación más lograda de la concepción onto-teleológica de la mimesis, la que la pliega al ser-presente y la orienta al desvelamiento del ser verdadero y de la verdad del ser. Siendo así, una perspectiva utópica de la mimesis no podrá ser abierta por la dialéctica, sino antes bien por una «economía» mimética distinta, desde la cual la circularidad dialéctica pueda verse como una represión o restricción de una mimesis «general». Por tanto, no rechazar la mimesis, «enigma de un poder temible, sino una interpretación de la mimesis que desconoce la lógica del doble y de todo lo que fue denominado en otro lugar suplemento de origen, repetición inderivable, duplicidad sin víspera, etc.» (Derrida, 1972: 53).

Ahora bien, ni la dialéctica rodea la mimesis ni la mimesis engloba la dialéctica; nada inscribe nada. Si la mimesis no es una parte o un momento de la dialéctica; si toda la dialéctica de la Ilustración es el proceso de la mimesis; si, por tanto, la dialéctica coincide con la mimesis, y aquélla no releva a ésta, entonces no se sutura el gesto mimético por el que precozmente se fundan el sujeto y el objeto en su escisión. Y si la economía general de la mimesis libera a ésta de la coacción a la unidad, al sistema, a la identidad, a la verdad, etc., entonces no es un concepto más general de la mimesis, ni un concepto no-metafísico de la misma, ni un círculo de círculos. Por consiguiente, deconstruir el círculo de la mimesis no consiste en «romper violentamente el círculo (que entonces se vengaría), [sino en] asumirlo resueltamente (...). No transgredir la ley del círculo y del no-círculo sino *fiarse*» (Derrida, 1978: 39). Nunca se insiste suficiente: la deconstrucción es una mimesis que «se parecería hasta el punto de confundirse» con la dialéctica; algo que al mismo tiempo «dobla y amenaza a la filosofía» (Derrida, 2010: 310).

### 3. MÍMESIS Y RACIONALIZACIÓN

En virtud del principio dialéctico, todo lo que Adorno dice sobre la mimesis no por ser cierto es menos falso.

En la presentación que ofrece *Dialéctica de la Ilustración* no faltan indicaciones de que la mimesis representa un momento irremediabilmente pasado y perdido. La mimesis parece consistir en algo que acaeció, que hubo, que caracterizó por un cierto tiempo la relación del ser humano con la naturaleza, y que luego cayó en el olvido. En realidad, una doble borradura: olvido del olvido de la mimesis. No faltan visos incluso de una visión de la historia jalonada en grandes períodos, en la que «los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas» en el desarrollo de la humanidad (Adorno y Horkheimer, 2003: 84). ¿Triple división: mimesis, mito y metafísica? ¿O cuádruple: coronada por la Ilustración como la era que supera a las anteriores y para la cual la idea de retornar a ellas «estaba cargad[a] de terror a que el *sí mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se habría liberado con indecible esfuerzo»? ¿O más bien simple división binaria: pues si «los mitos que caen víctimas de la Ilustración era ya producto de ésta» y si «la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar», entonces la historia quedaría dividida simplemente en mimesis e Ilustración? En base a esta oposición que enfrenta la mimesis punto por punto a mito-e-Ilustración, se ha podido decir que la «mimesis es la naturaleza interna del ser humano y su afinidad con la naturaleza exterior de la que procede. Es el impulso espontáneo y anterior a la razón por el cual el individuo responde a la naturaleza con la inevitabilidad de un eco, y se reconoce como parte de ella; es la complicidad con cada una de sus criaturas, de donde emana la solidaridad con cualquier ser vivo» (Tafalla, 2003: 132). Aunque a mi parecer esta descripción es excesivamente bucólica, en lo esencial coincide con la de otros autores y abunda en una mimesis como contrapunto normativo de todo lo que Adorno y Horkheimer aborrecen del pensamiento racional: «En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presupone en el conjuro mágico. (...) No era uno y el mismo espíritu el que practicaba la magia; variaba de acuerdo con las máscaras del culto, que debían asemejarse a los diversos espíritus» (Adorno y Horkheimer, 2003: 65). Así, mientras los dioses olímpicos y los universales racionales no se distinguen ya por cuanto ambos «se separan de los elementos como esencias suyas»; mientras mito y logos, «en cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada», son Ilustración por igual, el *mana* expresa esa forma mimética de relación, fluyente e indiscriminada, del sujeto que se identifica con lo otro de sí en vez de fundar su identidad en la diferenciación y subsunción del objeto.

Esta descripción parece revelar «el sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material» de la mimesis (Derrida, 2010: 251): anterioridad o fin del extrañamiento, disolución del *principium individuationis*, desvelamiento de la verdadera «naturaleza interna» no reprimida, reconocimiento de la naturaleza como origen, hogar, *oikos*; co-pertenencia y reciprocidad entre ser humano y naturaleza, y por tanto, apropiación de sí en su eco o doble especular. Más aún: habida cuenta de que esta mimesis arcádica no pudo desaparecer de un plumazo, uno se siente tentado de atribuir a Adorno y Horkheimer una noción de la mimesis dependiente del «valor de usura», esto es, de la idea según la cual esa especie de «figura transparente, equivalente a un sentido propio» de la mimesis, habría ido gastándose, borrándose, perdiéndose. Tendría sentido entonces interrogarse por la «posibilidad de restaurar o de reactivar (...) la “figura original” de la pieza usada», por la posibilidad de revertir el «paso de lo físico a lo metafísico» (Derrida, 2010), volviendo al lenguaje sensible, directo, intuitivo, mimético, en el que las palabras «no eran considerados meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre» (Adorno y Horkheimer, 2003: 66). En Adorno es detectable una doble noción del nombre: se da, por un lado, esta idea de un nombre que se asimila a la cosa, que más que designarla, la expresa, más que imponersele extrínsecamente, surge de ella como una «imagen»<sup>4</sup>. Este *nombre mimético*, por lo visto hasta ahora, parece oponerse al nombre como concepto, al signo que subsume la cosa y que en realidad no representa a ésta sino al «sujeto que confiere sentido», y por tanto, que se funda en la separación «entre el significado racional y el portador accidental del mismo» (Ibíd.). De acuerdo con esto, a la oposición entre mimesis y *ratio* le correspondería una oposición entre dos sentidos del nombre. Ahora, lo que permite echar mano de la reflexión de Derrida sobre la metáfora es que la concepción adorniana del nombre *qua* concepto, pese a su adherencia a una epistemología instrumentalista según la cual el lenguaje es una praxis de dominación, está directamente concernida por la cuestión de la metaforicidad. De hecho, cuanto más se angosta esta noción del lenguaje, más se transparenta su naturaleza figurativa: el potencial opresivo del lenguaje se hace más explícito al mismo ritmo en que lo hace su semejanza, su asimilación, a lo instrumental y lo técnico; la Ilustración no puede comprender aquello en que ha convertido el lenguaje sin hacer uso de la

---

<sup>4</sup> «...tal vez los nombres no sean más que risas petrificadas, como aún hoy los apodos, los únicos en los que sobrevive algo del acto originario de la asignación del nombre.» (Adorno y Horkheimer, 2003: 127). Susan Buck-Morss rastrea el origen de esta concepción del nombre hasta Benjamin: «En verdad, el futuro utópico no podía ser definido afirmativamente. Sin embargo, el proceso cognitivo que servía a ese futuro podía serlo; y era precisamente la ausencia de dominación y violencia que la restauración mimética del “nombre” prometía en el nivel cognitivo lo que más atraía a Adorno. El “nombre” prestaba atención a la no identidad del objeto identificándolo como particular y único; imitaba a la naturaleza, mientras que el concepto la subordinaba.» (Buck-Morss, 2011: 225)

analogía y la metáfora. El paso del nombre-imagen al nombre-instrumento, no atenta contra la mimesis; o mejor: no atenta *contra* la mimesis si no es *a favor* de la mimesis.

¿Cómo sostener la figura de la usura cuando el sentido original que supuestamente se habría perdido es el de la propia mimesis? No se puede establecer un sentido propio y uno figurado de la mimesis. La borratura de la mimesis no borra la mimesis. Por ejemplo, según Adorno, el arte no imita la realidad, sino «aquello que en la realidad ya señala más allá de lo real» (Wellmer, 1993: 20). Esta capacidad, esto es, la posibilidad de expresar una cosa distinta de la que se *aparenta*, de señalar una cosa por medio de otra, es indesligable del valor trópico, metafórico y metonímico de la mimesis. Ahora bien, si el arte es utópico en su capacidad de cortar el nexo con lo real, no siendo gracias a ello mera duplicación ideológica y dócil reproducción de lo dado, no parece que el potencial mimético que ha dado origen al concepto sea esencialmente distinto: «El concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es» (Adorno y Horkheimer, 2003: 70). En el paso de la mimesis al logos, lo que se desplaza es la mimesis.

En lugar de una desaparición de la mimesis, se destaca ahora una lógica según la cual, a lo largo de la historia, la mimesis ha jugado consigo misma, perdiéndose aquí para ganarse allí, debilitándose acá para reforzarse allá. Los diversos sistemas metafísicos, pese a su diversidad, responden a ojos de Derrida a un mismo y repetitivo gesto: proscriben una mimesis para prescribir otra, rechazan un modo de la imitación para acoger otro, explícitamente o de contrabando; en esto, los diversos sistemas se imitan unos a otros, y así, se adecuan a esa determinada interpretación de la mimesis que Derrida resume bajo el nombre de logocentrismo. Nunca hay una aceptación o un rechazo totales de la mimesis; fiel a su naturaleza, ella se desdobra y se redobra: «Siempre hay, quizá, más de una sola mimesis; y es quizá en el extraño espejo que refleja, pero que también desplaza y deforma una mimesis en otra, como si ella tuviera por destino mimarse, enmascararse a sí misma, que se aloja la historia (...) como la totalidad de su interpretación» (Derrida, 1972: 235).

Si bien esto va contra la noción de una mimesis pura y originaria, no violenta el texto de Adorno; o lo violenta dialécticamente, tal como él se lo impone. De hecho, sólo atendiendo a esta violencia que la mimesis se hace a sí misma puede comprenderse que la superación «de la racionalidad instrumental perfecta» pase por una paradójica insistencia en el potencial de la modernidad como «mito dirigido contra sí mismo» (Adorno, 2004: 38). Sólo así se comprende la inflexible opción de Adorno por el arte moderno, cuyo potencial crítico está indisolublemente ligado a su

capacidad de corresponderse (mímesis) con «el oscurecimiento del mundo»<sup>5</sup>. En fin, sólo así se comprende (si es que llega a comprenderse) «la dialéctica de racionalidad y mímesis» en virtud de la cual la mímesis no se opone a la razón más de lo que se opone a la magia de la que supuestamente brotó: «Al arte lo mueve el hecho de que su encantamiento (un resto de la fase mágica) sea refutado en tanto que presencia sensorial inmediata por el desencantamiento del mundo» (Adorno, 2004: 84).

#### 4. MÍMESIS APOTROPAICA

Derrida ha tratado de mostrar en varios textos y sobre varios autores cómo los valores de la mímesis se reinstalan en interpretaciones que rechazan firmemente la imitación. El caso de Platón es ejemplar. Todo su pensamiento, y por extensión todo el logocentrismo –si es que éste es siempre un platonismo–, puede resumirse en esa separación de esencia y apariencia por la que se desprecia la imitación producida por las artes y se ensalza «otra semejanza, no sensible», intelectual o racional, como «imagen de la cosa en su “verdad”» (Derrida, 1972: 231)<sup>6</sup>. Una mímesis tal es la que se *adecua*, se *corresponde*, a lo que las cosas *son*, y por tanto, la única que produce un *logos* verdadero. Ahora bien, en la escena del *Filebo* que Derrida analiza, se pone de manifiesto que el discurso de Platón se organiza en torno a una trópica que multiplica las analogías, las figuras, las comparaciones y las similitudes, en su persecución de un discurso ajustado a la verdad. Toda una cadena de símiles son invocados en un decir verdadero sobre el alma, y por consiguiente, participan de la verdad, simulan verdaderamente la verdad. Este conjunto de falsos imitadores acaba por formar un espacio de reflexión, de duplicación, de imitación de todo en todo, que muestra que los «semejantes, antes incluso de parecerse entre sí, eran en sí mismos de esencia reproductiva, imitativa, pictórica». Y en efecto, la metáfora de la pintura viene a suplementar la cadena para revelar «la picturalidad esencial del *logos*»: la pintura «actúa como el revelador puro de la esencia de un pensamiento y de un discurso definidos como imágenes, representaciones, repeticiones. Si el *logos* es en primer lugar imagen fiel del *eidos* (figura de la visibilidad inteligible) del ser, actúa como una pintura primera, profunda e invisible. Entonces la pintura en el sentido corriente, la pintura del pintor, no es más que una pintura de pintura» (Derrida, 1972: 232). Esta lógica mimética, sin embargo, amenaza con devorarlo todo y no dejar modelo con cabeza: la esencia mimética del modelo, del *eidos*, lo

<sup>5</sup> «El oscurecimiento del mundo vuelve racional la irracionalidad del arte, que es oscuro radicalmente.» (Adorno, 2004: 33)

<sup>6</sup> Esto, evidentemente, es un burdo resumen. Derrida se cuida de decir que «es imposible inmovilizar la mímesis en una clasificación binaria». Más bien se dan divisiones y suplementaciones como «diversas posibilidades lógicas abiertas por el concepto de mímesis».

constrañe a ponerse a circular como una analogía más y a perderse entre la muchedumbre de imitadores. Sólo si la mimesis alcanza al *eidos* pueden ponerse a danzar todos esos fantasmas que se parecen entre sí en su común imitación del ser; pero si es alcanzado así, entonces el *eidos* ya no tiene ser –*ya no hay ser*– fuera de la repetición, de la sustitución, del desplazamiento<sup>7</sup>. Precisamente para impedir esta pérdida de norte, de referente único, anterior y exterior al juego de las imitaciones, Platón trata de dominar la mimesis, de aplacarla; y sin duda lo consigue, pero sólo porque se *alía* secretamente con ella. Esto es a lo que Derrida llama «economímesis»: el hecho de que a lo largo de la historia de la razón, la división entre la mimesis y su otro es siempre en realidad una cierta organización, una determinada economía, de la mimesis. La razón no gobierna a la mimesis si no es fingiendo ser ella, luego siéndolo verdaderamente. Platón, pues, no hace desaparecer la mimesis; la expulsa dejándose poseer por ella, como el cazador que «se disfrazaba de animal salvaje para cazarlo» (Adorno y Horkheimer, 2003: 75).

«La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto» (Adorno y Horkheimer, 2003: 109): muy lejos de posibilitar una apacible y domeñable distinción entre mimesis de la vida y mimesis de lo muerto (o entre la vida de la mimesis y su muerte bajo lo racional), se dibuja aquí una economía de la conjura y del conjuro. Esto es: del «complot» o de la «conspiración» para doblegar el poder de la mimesis, pero *también* del «exorcismo», el intento de «destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada» mediante unas «prácticas mágicas, misteriosas, incluso mistificantes» tanto más eficaces cuanto mayor es el poder que «comparten con aquello que pretenden combatir» (Derrida, 1993: 84)<sup>8</sup>. Una economía apotropaica por excelencia: «Lógica paradoja de la apotropaica: *no dejar ya de castrarse*, no dejar ya de hacerlo siempre, para poder castrar y reprimir la amenaza de castración, renunciar a la vida y al

---

<sup>7</sup> Esta situación de mimesis desbocada, coextensiva con todo el espacio del ser, y por tanto, en la que no hay ser-uno-consigo-mismo, parece perfectamente descrita por la frase de Adorno: «La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico consigo mismo.» (Adorno y Horkheimer, 2003: 67). Para entender la profundidad de lo que aquí está en juego, recuérdese que esta frase se presenta como un veredicto de lo que ocurre en el mundo capitalista, «en el que no hay nada por mor de sí mismo» (Adorno, 2012: 250). Adorno fue siempre mucho más expedito y descarnado que Derrida al plantear que la liberación debe buscarse en la mimesis que fundamenta la sociedad capitalista totalmente volcada en la mercancía.

<sup>8</sup> Esta estructura de encantamiento racionalista y desencantamiento mistificante que opone sin oponer mimesis y *ratio*, se rencuentra en la dialéctica adorniana del arte: «Sólo mediante el fetichismo, mediante la ofuscación de la obra de arte frente a la realidad a la que pertenece, la obra trasciende el hechizo del principio de realidad en tanto que algo espiritual.»; por otro lado y a la vez: «Lo que se llama *cosificación* busca a tientas, donde es radicalizado, el lenguaje de las cosas.» (Adorno, 2004: 453 y 87)

dominio con el fin de garantizarlos; poner en juego con astucia, simulacro y violencia aquello mismo que se quiere conservar; perder de antemano lo que se quiere erigir; dejar en suspenso lo que se eleva: *aufheben*» (Derrida, 2015: 56). En este fragmento Derrida sigue la traza de la *Aufhebung* hegeliana, la dialéctica del encumbramiento auto-sacrificial del espíritu absoluto cuyo vestigio mítico Adorno y Horkheimer encuentran en la Odisea. Hegel repite a Homero, quienes son repetidos cínicamente en «la irracionalidad del capitalismo totalitario»: «La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio» (Adorno y Horkheimer, 2003: 106). Ahora bien, la citación de la castración –sacrificio simbólico y símbolo del sacrificio– pone de manifiesto que con este «rígido ritual sacrificial» «tan sólo se eleva a la autoconciencia el momento de engaño en el sacrificio» (Adorno y Horkheimer, 2003: 103): el simulacro, el escamoteo, la pantomima, el ilusionismo, la mimesis, se releva y se revela a sí misma en el triunfo de la razón autoconservadora.

Horkheimer y Adorno toman el episodio del paso de Odiseo frente a las sirenas como ejemplo premonitorio de la dinámica de cercenamiento de la sensibilidad y represión de los instintos por la que «el espíritu se convierte de hecho en el aparato de dominio y autodominio con el que lo confundió siempre la filosofía burguesa» (Adorno y Horkheimer, 2003: 89). Pero lo que este episodio tiene en común con los restantes del periplo, lo que se repite en las diferentes pruebas a las que se enfrenta Odiseo, es la estrategia que éste pone en obra para no «desviar al *sí mismo* de la senda de su órbita». Y no es precisamente o únicamente una *ascesis* lo que se repite: es más bien una mimesis. Al progresivo alejamiento de la sensualidad y exuberancia miméticas, le corresponde una replicación rítmica de la mimesis bajo la forma del ardid o la treta. Según la interpretación frankfurtiana, los «monstruos» son la expresión mítica de «contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos» que «circundan y amenazan» al sujeto reclamando su vuelta a la naturaleza. Ante esto, la estrategia de Odiseo consiste en *satisfacer* «la norma jurídica de tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce» (Adorno y Horkheimer, 2003: 110). Sin duda, aquí vuelve a prevalecer el relevo dialéctico por el cual la realización de algo es su disolución. Pero este relevo es asimismo inseparable de la lógica embaucadora y apotropaica señalada, pues la observancia del pacto se mantiene porque Odiseo «ha descubierto en el contrato una laguna a través de la cual, al tiempo que cumple lo prescrito, escapa de él» (Ibíd.). Odiseo se deja vencer para salir vencedor, se echa «en los brazos de los agentes de perdición» para restar indemne, dispone las cosas «de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder». Pero el crimen es perfecto, o el intercambio justo, como se quiera, pues «las Sirenas tiene lo que les corresponde»; *el engaño da lo que*

*se debe*.<sup>9</sup> El pacto no se cumple *como tal*; es siempre bajo la coacción, bajo la fuerza del *como sí*, de una cierta similitud y simulación, que se cumple. Sólo fingiendo caer, Odiseo cae *verdaderamente*, suspende la caída y se eleva; *Aufhebung*.

Interesa destacar cómo Adorno vincula la experiencia de Odiseo con un cambio de «la posición histórica del lenguaje». Las palabras míticas, como performativos felices y «fatales», tienen «un poder inmediato sobre la cosa» porque no establecen «la distinción entre palabra y objeto» (Adorno y Horkheimer, 2003: 111). Como superación de este estado de cosas, la astucia de Odiseo consiste en deshacer el nudo de «expresión e intención» y «en aprovechar la distinción en su beneficio». El episodio ilustrativo ya no es tanto el de las Sirenas sino el del encuentro con Polifemo. El héroe consigue escapar del monstruo gracias al hecho de que su nombre, Udeis, lo designa tanto a él como a “nadie”. Odiseo logra «quebrar el encantamiento del nombre» por medio del mismo nombre; su nombre propio ya no es propio, y así, sin eludir en ningún momento la significatividad del lenguaje, su poder representativo, la nominalidad del nombre, Odiseo escapa de la zapa de Polifemo. En tanto «se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa», Odiseo se atiene a la praxis mágica que se enfrenta «a la rigidez del destino» mediante «la rigidez de las palabras», de la repetición inflexible de ciertos significantes. Pero en virtud del círculo dialéctico, prefigura también «lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo»: la universalidad, exhaustiva operatividad y «permanente validez» de los signos matemáticos que «se paga al precio de distanciarse del contenido que [los] llena en cada caso» (Adorno y Horkheimer, 2003: 112). Así como Odiseo «salva su vida en cuanto se hace desaparecer», así el concepto rige sobre la cosa liberándose del vínculo inmediato, natural con ella.

## 5. DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN COMO DIALÉCTICA DE LA MÍMESIS

En el encuentro con Polifemo se funda el concepto y a la vez se decide el destino de la mimesis como destino de la Ilustración. Pero *la retirada de la mimesis es una remarca* de la mimesis<sup>10</sup>. Reinscripción triple, además. Por un lado, como ha quedado establecido, la mimesis no se olvida sino a copia de proseguir la estructura de dominación por asimilación, reiterando una praxis simbólica –magia, formalismo– que no por distanciarse de la realidad pretende adaptarse menos a ella. En segundo lugar, una vez el nacimiento del concepto se liga de tal modo a la

<sup>9</sup> Por tanto, del intercambio Odiseo obtiene una ganancia que tiene el carácter de la plusvalía.

<sup>10</sup> Economía del retrait (retirada-y-retrazo) que Derrida describe en *La retirada de la metáfora* (Derrida, 1989)

posibilidad de decir con la palabra otra cosa de lo que ella dice, no hay forma de separar el concepto respecto de la figuralidad del lenguaje; el nacimiento del concepto sería un alumbramiento mimético.

Mas, en tercer lugar, Odiseo no escapa al cíclope haciéndose pasar por otro, sino por *nadie*. Desabrocha el nombre de su sentido común –y por tanto, lo abre a la metaforicidad–, pero en lugar de dejarse ir a una mascarada, a un juego de dobles y sustitutos, reabrocha el nombre a la ausencia de referente, a la borrada total del portador. Como buena anticipación del destino del sujeto moderno, se indica así que la «autoafirmación es, como en toda la epopeya, en toda la civilización, negación de sí» (Adorno y Horkheimer, 2003: 118), que el concepto supremo del sujeto es la muerte del sujeto. Pero por lo mismo, el mito muestra ya, en una suerte de contracción infinita que salta por encima de toda proliferación y circulación semánticas, que el concepto está al fin abocado a aniquilar todo sentido y a no significar nada. Ahora bien, ¿atenta esto contra la mimesis? ¿que todo el encadenamiento de analogías, figuras, imágenes, dobles, imitadores, esté destinado a reunirse y a desaparecer en la nada, es lo que echa a perder a la mimesis? Más bien la *satisface* completamente: gracias a este movimiento orientado, predeterminado por la ausencia que el mito instala en el corazón de la mimesis, ésta no se pierde, sino que regresa siempre, «igual o semejante a sí (*adequatio-homoiosis*), en su lugar propio, según un trayecto propio, de preferencia circular (castración como verdad)» (Derrida, 1978: 93). La falta de lugar de la mimesis es su lugar propio, su presencia permanente bajo su permanente mutación, su verdad como adecuación de todo su proceso (su aparecer) con su fundamento (su ser). La pérdida de suelo o de zócalo de la mimesis no debilita el valor de la *homoiosis*; más bien al contrario, éste parece, no sólo conservarse, sino incluso purificarse o sublimarse por abstracción: a medida que se acrecienta o expande el valor de cambio, la intercambiabilidad de todo con todo, más se concentra la mimesis en ser la pura igualdad o coincidencia consigo misma; el valor es lo que permanece idéntico en todas las transacciones. Y nada cambia porque ese valor idéntico que permite que la mimesis se reencuentre consigo no sea la plenitud, la sustancia o la parusía, sino la falta, el agujero o la castración.

A estas alturas puede afirmarse con rotundidad que ésta no es una interpretación particular entre otras: es la que produce y se reproduce en el logocentrismo, y que, por eso mismo, parece encerrar o contener cualquier otra interpretación de la mimesis como momento suyo, dentro de la lógica apotropaica que se ha descrito. Esta interpretación es la que totaliza el campo del ser como campo de la mimesis, y se expresa en la dialéctica de la Ilustración como dialéctica totalitaria de la mimesis, a la que ya no puede contraponérsela nada. Con ello, se comprende mejor la cruda desesperanza que debe implicar la pregunta por una mimesis utópica. Adorno parece condenado a repetir la historia: él describe tanto como participa en esta economía de la mimesis que lo engulle todo en la identidad por medio de la astucia,

el velamiento, el doble juego. Por un lado, expone la inexorabilidad de la mimesis, su clausura dialéctica, su férrea circularidad, de la magia a la ciencia, del nombre al concepto, de la barbarie a la barbarie. Por otro lado, parece repetir ingenuamente el gesto que precisamente da fuelle a la mimesis y que la inflama contra sí misma para ganar terreno, a saber: divide la mimesis de sí misma y la contrapone a sí misma, salva una buena mimesis y condena una mala. Mas ¿cómo encontrar aquella? ¿Cómo creer siquiera que la hay?

## 6. LA DOBLE MÍMESIS

En lugar de analizar qué dice Adorno en los textos que supuestamente brindarían una caracterización de la buena mimesis (principalmente *Dialéctica Negativa* y *Teoría Estética*), plantearé una hipótesis, una ficción sin necesario parecido con la verdad: ¿Habría en Adorno una mimesis como la que Derrida encuentra en la *mímica* de Mallarmé?<sup>11</sup> La pregunta se justifica cuanto menos por el hecho de que ambos autores parecen confiar en una praxis mimética que salva a la mimesis por medio de la imitación de aquello que la destruye, y por consiguiente, por medio de una duplicación de la auto-destrucción de la mimesis, como si se tratara de «dos muertes [que] se repiten y se simulan una a la otra» (Derrida, 2010: 310). La mimesis a la que se encomiendan Adorno y Derrida se aferra desesperadamente a la duplicación especular, a la apariencia, en una especie de *répétition* indefinida que

---

<sup>11</sup> Probablemente el texto que ofrece la más amplia exposición de la noción derridiana de la mimesis es *La double séance*, donde se trabaja el texto de Mallarmé (Derrida, 1972). Si la hipótesis planteada hubiera de desarrollarse seriamente, conduciría a preguntarse si el modo como Adorno entiende el despliegue de la «imagen dialéctica» que forma una obra de arte es de algún modo asimilable a lo que los deconstruccionistas llamarían un análisis de relaciones intertextuales. Es cierto que la lógica dialéctica se esmera en poner de manifiesto la estructura antinómica de la obra de arte; no tanto disolver la unidad de la obra en un tapiz de límites imprecisos cuanto afirmar su unidad como nudo de tensiones. No obstante, cabría preguntarse si la relación de la obra de arte con cada una de las instancias a las que remite o apunta podría considerarse una forma de remisión textual. La objetualidad de la obra aparecería entonces como una estructura de remisiones formada por marcas o trazas que remiten a otras instancias que no dejan de estar estructuradas *a su vez* por la lógica de la marca. Ciertamente, el discurso de Adorno es mucho más proclive que el de Derrida a subrayar la necesidad y la tendencia (pues la necesidad se agrava) de la obra de arte a replegarse sobre sí misma autorreferencialmente. Por ahí, las obras de arte igualan, o incluso «aventajan al mundo de las cosas por su propia coseidad, por su objetivación artificial» (Adorno, 2004: 113). Con este planteamiento, Adorno saca partido del paradigma filosófico sujeto-objeto que en tantos otros aspectos se muestra insuficiente para abordar el fenómeno artístico, mientras que a Derrida se le escapa el momento de la cosificación en la obra de arte.

rehúye el *passage à l'acte*<sup>12</sup>. Por eso cabe preguntarse si «estamos ante una mímica que no imita nada, ante un doble, si se puede decir, que no redobla ningún simple, que nada previene, nada que no sea en todo caso ya un doble. Ninguna referencia simple. Es por lo que la operación del mimo hace alusión, mas alusión a nada, alusión sin romper el cristal, sin más allá del espejo» (Derrida, 1972: 254).

Si la mimesis se muestra como una estructura de duplicidad, de remisión a otro, de «producción del *más*», de su «propia trascendencia» (Adorno, 2004: 110), pero sin constituirla en un punto exterior y absuelto de su proceso, algo así como «una referencia sin referente, sin unidad primera o última» (Derrida, 1972: 255); ¿qué es lo que mima o imita entonces, pues bien que hay mimesis? Dice Derrida que el «acontecimiento mimado (...) finalmente no es otro, pese al efecto de contenido, que el espacio de la escritura» (Ibíd.). Aferrándose, como quiere Adorno, a la apariencia frente al hechizo de la realidad, la mimesis «no manifiesta, no produce, no desvela ninguna presencia» ni «constituye tampoco una conformidad de semejanza o de adecuación entre una presencia y una representación» (Derrida, 1972: 257). Esta mimesis es claramente *negativa* respecto de todo contenido positivo, modelo o presencia, pero no es *simplemente* la negatividad de la falta o de la castración. Mimar el espacio de la escritura significa que la operación mimética no puede ser reducida al «movimiento» de la «verdad como desvelamiento presente del presente»; el mimo no (se) expresa, (se) representa o (se) expone en un movimiento desembocando en «la percepción de la cosa misma», a la producción de su *aletheia*, ni que fuera en la forma de un vacío originario o digestión final de toda determinación particular. Mejor dicho, el mimo puede (desear) representar un sí-mismo, pero la operación de la mimesis, la escritura que produce, no «suprime el doble»: «Estando el referente retirado, la referencia permanece, no resta más que la escritura del sueño, la ficción sin imaginario, la mímica sin imitación, sin verosimilitud, sin verdad ni falsedad (...). Restan únicamente huellas, anuncios y recuerdos, anticipaciones (*avant-coups*) y retroacciones (*après-coups*) que ningún presente no habrá precedido ni seguido y que no se pueden ordenar sobre una línea alrededor de un punto» (Derrida, 1972: 260). Pero entonces no todo en esta operación puede ser negativo. Derrida no duda en atribuir un carácter *positivo* a esta mimesis *de la escritura*, por cuanto prosigue el encadenamiento mimético, ahonda el abismo de dobles, de sustitutos, de reflejos. La mimesis es positiva en cuanto producción, tanto de *más escritura* cuanto de *más espacio* (de escritura); *repite la marca* y «*re-marca el espaciamento* como nada, como blanco: blanco como una página aún no escrita o como diferencia entre los rasgos» (Derrida, 1972: 257; subrayado por mí).

---

<sup>12</sup> «Hasta en el arte radical hay mentira porque omite producir lo posible al producirlo como apariencia.» (Adorno, 2004: 117)

Este gesto de «alusión significativa [que] no atraviesa el espejo», este pliegue que no re-encuentra nunca su borde, este doble paso de menos-y-más que caracteriza la remarca, ya no permite que la mimesis se reúna consigo. Doble escritura, doble origen u origen dividido de la mimesis, un inapreciable velo, un *himen*, dice Derrida, se interpone «entre la mimesis y la mimesis»: justo cuando Odiseo arranca el nombre de su significado, lo sustrae de la cosa y lo recose a la cola de los significantes, repite, reabre, rememora la *doble escena de la mimesis*. Por un lado, el desvío del ser *como* rodeo, círculo, circunvalación, contorneo del sentido ceñido a la verdad, divagación y circunloquio pre-ambulante, pro-logando la presentación del ser, baile de máscaras precediendo el desvelo del sí mismo como nadie, fin del sujeto y desaparición de la metáfora. Muerte de la mimesis: derrumbamiento del espejo, abrazo auto-erótico; mimesis como «auto-inseminación, homo-inseminación, reinseminación» (Derrida, 1972: 64). En la *otra* escena, parecida hasta (casi) confundirse, el desvío del ser como vagabundeo de la escritura, reinscripción de un espacio, de un blanco, de un vacío, incesante reborde de la textura; añadidura de un elemento de más que «impide así a toda serialidad semántica constituirse», y de un «entre» de más que despliega y repliega los signos en «el abanico que forma el texto» (Derrida, 1972: 308). Duelo de la mimesis: anamnesis de su reflejo, vela de su fantasma, retorno de su espectro.

Repito la hipótesis: ¿Podría imaginarse que hay una doble escritura en Adorno? Más concretamente: ¿que los términos que denotan, representan o significan la mimesis, forman una cadena textual que desarrolla la mimesis, la repite, la mima, sin poder no obstante determinar un sentido o un *ser* de la misma? ¿Podría imaginarse que, a falta de un referente exterior, de un origen y de un fin, fuera la reverberación global de los términos miméticos, su replicación y resonancia mutuas, lo que diera como fruto un efecto de referencia hacia todas aquellas instancias que la mimesis parece querer representar, pero siempre desde el fingimiento? ¿Un efecto de transcendencia que, como tal efecto, no permitiría salir de la apariencia, y por tanto, que daría cuenta de esa capacidad de la obra de simular lo otro semejándose o igualándose a sí misma<sup>13</sup>?

Piénsese en la imagen. Ciertamente el término es recurrente en los diversos intentos adornianos de expresar una mimesis utópica contrapuesta al concepto y a la racionalidad instrumental. Sin embargo, en virtud de la mimesis ilustrada o de la ilustración mimética expuesta, no se puede desvincular la imagen, su supuesto sentido utópico, de la cadena textual que la arrastra en el movimiento global de la mimesis (de la imagen de la imagen, de la mera copia reproductiva y de la proyección imaginativa, del nombre que se asemeja a la cosa y del concepto que la asimila, de la imagen intuitiva y de la imagen formal, de la figurativa y de la

<sup>13</sup> «La mimesis de las obras de arte es la semejanza consigo mismo.» (Adorno, 2004: 143)

abstracta, de la imitación amedrentada que se hace cómplice de la naturaleza y de la esquematización que la domina reproduciendo su legalidad, y así de más en más, complicando e intrincando esta trópica imaginal). Muchas de las ocurrencias del término "imagen" en Adorno transpiran el esfuerzo por sonsacar un sentido utópico de la mimesis en el *medium* de la mimesis, pero Adorno parece asumir la vanidad del esfuerzo, y por eso esas ocurrencias, más que desvelar la mimesis, permanecen en vilo, en vela, alargando su tiempo, entreteniéndola, multiplicando el entre de su medio. El término "imagen" se derrama en una doble trópica: se hunde en su propio abismo semántico, rebotando en las paredes de sus múltiples sentidos, usos, matices, connotaciones; y se ve expulsado de su zócalo para enlazarse con todos los términos que repiten la mimesis (imitación, semejanza, copia, repetición, adaptación, similitud, representación, figura, nombre, astucia, engaño, y así de más en más, complicando e intrincando esta trópica imaginal).

Pero si la ficción ha de ser verosímil, hay algo todavía más importante: la diseminación mimética de la imagen no puede ser sólo una infinita extensión de su eje semántico. Ciertamente al presentarse como representante de la mimesis, la imagen se ve indefectiblemente arrastrada por un torrente que termina por ser o por describir el movimiento global de la dialéctica de la Ilustración, dialéctica de la racionalización, dialéctica de la subjetivación, dialéctica de la naturaleza... Ahora bien, este movimiento, como se ha visto, todavía puede ser dominado por una lógica del concepto de stirpe hegeliana. Si el sentido del término "imagen" no puede limitarse, especificarse o determinarse en un sentido o en otro; si lo que *quiere decir* la imagen e "imagen" se desvanece o se transporta a través de toda la cadena de apariciones de la mimesis, entonces su sentido es todo el sentido, o lo que es lo mismo, la nada de sentido, de acuerdo con el movimiento de auto-supresión de toda significación particular de la (*idea* de la) imagen. Se tendría entonces el *concepto* de imagen, o la *imagen* de la imagen, como compendio enciclopédico de las imágenes miméticas.

Por eso es necesario añadir la dimensión estructural de la escritura, el énfasis de Derrida en «el exceso irreductible de lo sintáctico sobre lo semántico» (Derrida, 1972: 272). Desde este punto de vista, cada nueva ocurrencia de la imagen en Adorno, independientemente de su valor semántico, repetiría la duplicación sin-origen de la naturaleza; no tanto el destello de lo «bello natural»<sup>14</sup>, cuanto lo bello natural como destello, cristal, prisma o araña reflectante en el corazón más íntimo de la naturaleza. "Imagen", y todos los términos que la semejan, sin dejar de ofrecer en cada oportunidad una imagen de la mimesis, se convertiría en algo así como el significante de la estricta estructura de reduplicación mimética: acto *fallido* de volver

---

<sup>14</sup> «el arte no imita a la naturaleza, tampoco a bellezas naturales concretas, sino a lo bello natural en sí» (Adorno, 2004: 102)

a decir la mimesis, de repetir la repetición, la interposición del espejo, de la pantalla, entre el sí y el mismo. Estaría permitido conjeturar que Adorno supo de las consecuencias de hablar de la «imagen dialéctica»: este sintagma ya no permite *únicamente* hablar de una imagen que se somete a la ley de la dialéctica, sino que obliga *al mismo tiempo* a pensar en una dialéctica abismada en la mimesis, perdiendo y rehaciendo la cuenta de su cierre.

## 7. CODA: REINSCRIPCIÓN DEL TEXTO EN UNA DIALÉCTICA MATERIALISTA

Pero la dialéctica no se deja doblegar fácilmente; ella se revuelve. Al proponer cubrir el texto de Adorno con el epitelio derridiano, hay algo que adquiere relevancia. La doble escena de escritura o doble mimesis tenía por objeto mostrar una «resistencia» o «restandia» frente al valor y al destino de la reapropiación (Derrida, 1972: 14). Ahora bien, ¿qué es lo que impide decir que esta economía general de la traza *es la propiedad* característica de lo que Derrida llama «texto»? ¿Por qué no debería poder afirmarse que la escritura, deconstruyendo todo valor de propiedad, *conserva* cuanto menos la propiedad de ser ese proceso deconstructivo, esa economía de resistencia o de subsistencia de la traza?

Esto no es un retruécano del que Derrida pudiera salir airoso. La operación de la deconstrucción depende esencialmente de que *en todo texto* –esto es, en toda producción escritural o proceso de la traza– pueda *reencontrarse* esa textualidad de la que habla Derrida. Sólo así puede sostenerse una estrategia de lectura crítica de toda la metafísica u ontoteleología, que a cada momento dice apoyarse, impulsarse, en la lógica de la escritura que *se da en el texto*. Pese a todos sus desmentidos, Derrida se hace acreedor de un valor de propiedad: el enorme potencial crítico de la deconstrucción contra lo propio y el patrimonio, se paga con una textura o trama (intriga, maquinación) que se hereda, se dona o re-lega, siempre igual, a lo largo de todo el logocentrismo.

Por ahí la posición de Derrida es mucho más antinómica de lo que quizá él nunca hubiera admitido. Esto revaloriza la dialéctica materialista de Adorno, es decir, su insistencia en tratar la historia de la mimesis como proceso dialéctico entre impulso (mimético, expresivo, racionalizador, dominador...) y condiciones materiales (desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción, de la sociedad, de las técnicas, los materiales, los conocimientos, etc.), y a consecuencia de esto, su insistencia en el hecho diferencial de la modernidad y de la radicalidad estética. Lo que la insistencia de Derrida en la permanente disponibilidad de la deconstrucción muy a menudo oculta es que *no es cierto que la escritura se dé en toda la historia de*

*la escritura*. Sólo desde una *posición de sujeto* como la que han abierto las vanguardias estéticas, y particularmente los fenómenos de escritura en los que se inspira Derrida, es posible leer la historia como texto; sólo en una modernidad que ha conferido «carácter normativo» a «la energía antitradicionalista» que «no deja tranquilo a nada heredado» (Adorno, 2004: 38), es posible revolver el *texto* contra sí mismo y su ley; sólo desde una praxis mimética que ha alcanzado una autonomía social irrevocable es posible diseminar la escritura por todo lo social. La mimesis escritural existe, *la hay*, de eso no hay duda. Pero no es algo que haya existido siempre ni algo que se haya producido en un momento dado por inmaculada concepción, al margen de la «actividad material» de lo seres humanos y de su relación «condicionada por las necesidades y por el modo de producción, relación que es tan antigua como los hombres mismos y que adopta siempre formas nuevas» (Marx y Engels, 1987: 64); es algo que ha nacido de las cenizas de una humanidad irreconciliada y que a partir de cierto momento hizo que la mimesis no fuera nunca más la misma.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (2003). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

ADORNO, Theodor W. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal

- (2005). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal
- (2006). *Minima Moralia*. Madrid: Akal
- (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal

BUCK-MORSS, Susan (2013). *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México DF: Ítaca.

BLANCHOT, Maurice (2007). *La amistad*. Madrid: Trotta.

DERRIDA, Jacques (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.

- (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Madrid: Paidós.
- (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- (2010). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (2015). *Glas*. Madrid: La Oficina.

HABERMAS, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus

- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1987). *La ideología alemana*. Barcelona: Laia.

TAFALLA, Marta (2003). *Theodor W. Adorno : una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.

WELLMER, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.

# MATERIALES PARA LA REFLEXIÓN DE LA RECEPCIÓN ESPAÑOLA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

Miguel Grijalba Uche

UNED

[mgrijalba2003@yahoo.es](mailto:mgrijalba2003@yahoo.es)

## Resumen:

Este artículo aborda algunos de los aspectos de la recepción española de la Teoría Crítica por parte de quienes se han ocupado del pensamiento frankfurtiano. Junto a la delimitación cronológica de las distintas etapas de la recepción española, se necesita una aproximación bibliográfica, inventario y comentario crítico. No hay todavía una verdadera reflexión crítica de lo que ha sido la recepción de la Teoría Crítica en España. Se pretende una presentación panorámica de los autores de la Teoría Crítica en lengua española según la política editorial y compilatoria, así como sus consecuencias por el calado de su pensamiento en España.

## Palabras clave:

Teoría Crítica, recepción española, Adorno, Habermas.

## Abstract:

This article discusses some aspects of the Spanish reception of Critical Theory by those who have dealt with the Frankfurtian thought. Next to the chronological delimitation of the different stages of the Spanish reception, a bibliographic approach, inventory and critical commentary is needed. There is still no real critical reflection of what has been the reception of Critical Theory in Spain. A panoramic presentation of the authors of Critical Theory in Spanish language according to the editorial policy and its consequences for the depth of his thought in Spain is intended.

## Keywords:

Critical Theory, Spanish reception, Adorno, Habermas.

Recibido: 06/10/2016

Aceptado: 08/11/2016

## 1. INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA CRÍTICA

El artículo reflexiona sobre las fases de la recepción de la Teoría Crítica en el pensamiento español. En los años previos a la Transición, las traducciones de Adorno y Marcuse coincidieron con la influencia de elementos del pensamiento de Marx. Desde ese momento, y coincidiendo con gobiernos socialdemócratas, las otras formas de marxismo se replegaron y aumentó la producción española de libros, artículos y tesis sobre la Escuela de Frankfurt. Pero, desde 1989, la crisis de una forma de marxismo influye en las otras y en la necesidad de una reformulación del paradigma crítico.

El rechazo a las etiquetas tradicionales es el requisito previo para que la Teoría Crítica pueda aspirar a tener vigencia. Mediante una recontextualización de sus autores se puede rehabilitar la intención y contenido político de la Teoría Crítica, siendo un pensamiento y una acción transformadora fuera de la racionalidad imperante. Lo que se intenta en este artículo es señalar tendencias y valoraciones de lo recibido en un proceso que intentó llegar a una normalización filosófica cuando se normalizaba a su vez política y culturalmente nuestra sociedad. Una recepción que abarcó muchos campos (epistemología, ética, filosofía política, feminismo, crítica de la cultura, etc.).

El término Teoría Crítica lo acuñan los miembros de la Escuela de Frankfurt cuando trabajaban exiliados en la Universidad de Columbia y se usaba a modo de código dentro de un contexto sociopolítico. Inicialmente se refería a la investigación de los miembros del *Institut für Sozialforschung*, pero su uso se amplió con posterioridad. Su recepción viene vinculada, al igual en nuestro país que en Alemania, como actualización del marxismo, algo que ya ideó Horkheimer con esa intención. El objetivo de la Teoría Crítica era comprender la dinámica de los procesos sociales, intervenir en ellos y responder a la injusticia y al sufrimiento socialmente producido (Maiso, 2009: 177). Adorno advertía del peligro de un proceso social de desideologización, sustituyendo el concepto de verdad por una sociología de interés corporativo. De ahí su giro al sujeto al fortalecer los potenciales subjetivos para responder a las nuevas exigencias del presente (Maiso, 2009: 180-181).

Para Horkheimer, que es quien elabora el término Teoría Crítica, la razón se rige por criterios de explotación y rentabilidad. Es una forma de razón instrumental, irracional y destructiva que equipara lo útil a lo racional, provocando la subyugación del individuo. Esta razón hace uso de los medios de comunicación, economía y vida cultural para ejercer un control social. La Teoría Crítica lo que pretende es abrir metodologías diferentes de investigación sociopolítica y filosófica al respecto. Aunque los distintos autores empleen distinto vocabulario, todos se refieren a una

misma racionalidad deforme. Y todos ellos tienen una preocupación por la justicia social y sus premisas éticas. Es una crítica de la sociedad capitalista avanzada pero con intención de transformarla. Se vincula, por tanto, con un proyecto de liberación que trata de aportar alternativas a la realidad social tradicional. Según A. Honneth, la estructura de la crítica se basa en tres ideas: crítica a la razón instrumental como núcleo ético, al capitalismo como causa de racionalidad deficiente y superación del sufrimiento moral causado por esa racionalidad deficiente. De ahí la necesidad de buscar una razón alternativa y un enfoque supradisciplinar. Como teoría social y enfoque supradisciplinar, rechaza el pensamiento sistemático y reivindica el valor de las experiencias fragmentarias o contradictorias de la realidad. La especulación, por lo tanto, será un elemento esencial de la razón. Para ello es necesario conocer las interconexiones entre los diferentes aspectos de la sociedad y la realidad (el enfoque supradisciplinar) mediante la dialéctica negativa. De este modo, el pensamiento sirve a la formación de la praxis y le es inherente, adquiriendo un carácter liberador (Horkheimer, 1974: 233-271).

El interés por el desarrollo de una teoría como respuesta a las cambiantes realidades del siglo XX se centró en una reflexión en torno a la mediación teórica y el fundamento normativo de la teoría, la revisión del marxismo y las relaciones con la tradición, así como una ruptura con una concepción marxista tradicional u ortodoxa sin alejarse de la crítica a las ideologías (Wolin, 1992: 25-26). La idea era que la nueva teoría fuese momento de una praxis orientada hacia formas de sociedad nuevas (Horkheimer, 1974: 248-250).

Existe una vinculación entre la Teoría Crítica y la praxis mediante dos formas de presentación. Por un lado, por una correspondencia con la biografía (Marcuse, Fromm) ya que, como había comentado, la experiencia y subjetividad es la base de la praxis. Y, en segundo lugar, como crítica a diferentes aspectos de la sociedad y de la racionalidad pero sin ser prescriptivo ni proponer un plan de acción. De este modo, la Teoría Crítica alienta la acción política, estimulando una conciencia y una crítica global. Con su intento de ir más allá de la interpretación de la realidad lo que pretende es ser una fuerza transformadora.

## 2. HISTORIA BREVE DEL ORIGEN DE LA TEORÍA CRÍTICA

Lo que hoy se conoce como Escuela de Frankfurt se inserta en la concepción de la teoría y la práctica sociocultural y política en la modernidad del siglo XX. Su origen lo encontramos en las transformaciones radicales que cuestionaron paradigmas conceptuales, en la crítica a sus propias verdades y en la conjunción difícil entre la apertura a lo nuevo, el escepticismo y la utopía (Rusconi, 1969: 248). El escenario fue presidido por el impacto de la Primera Guerra Mundial y la crisis de 1929, que

significó la incapacidad de la sociedad y del mercado para autorregularse, así como la necesidad de un intervencionismo estatal. Además, se debilitaron los movimientos revolucionarios en Europa, el impacto del experimento soviético sobre el marxismo así como la profunda desesperanza en los movimientos vanguardistas. Tras el ascenso del fascismo y el nazismo, junto con el agotamiento del Estado liberal, se generaron importantes debates en filosofía (Jay, 1989: 25; Bottomore, 1984: 27).

Siguiendo a E. Erickson, en este grupo de intelectuales hay una intersección entre circunstancia histórica y biografía, de modo que se agruparon en torno al *Instituto de Investigaciones Sociales* fundado en 1923 en Frankfurt. Cuando Horkheimer llega a la dirección en 1930 el Instituto adquirió un sentido más teórico, que se reforzó con la llegada de H. Marcuse, T.W. Adorno, el sociólogo de la literatura L. Lowenthal y el economista político F. Pollock. También debemos incluir al psicoanalista E. Fromm, el politólogo F. Neumann y el crítico literario W. Benjamin. A pesar de sus diferencias, el colectivo actuó grupalmente en aspectos tales como la crítica a la sociedad contemporánea, el papel esencial de la teoría y una nueva base normativa, la articulación entre teoría social y teoría crítica. El marxismo fue incluido en la revisión que hicieron estos autores, dando un vuelco con la llegada de Horkheimer a la dirección hacia posiciones más teóricas ya que los fundadores del Instituto (Grunberg, Weil, Borkenau, Wittfogel) se centraban en trabajos más empíricos e históricos y no estaban interesados en esa revisión marxista. Publicaron en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, como ámbito colectivo de sus trabajos (Bottomore, 1984: 74).

En 1924, la expresión Teoría Crítica era un recurso que se utilizaba bien como sinónimo de un marxismo heterodoxo y crítico, alejado de las posiciones ortodoxas de la II Internacional, bien para evitar el término marxismo en sí mismo en un momento en que éste no gozaba de reputación académica y era denostado social y académicamente. Suponía la voluntad de transformar el mundo, la necesidad de afianzar la praxis en una teoría de la evolución social y su concepción histórica de la verdad que hace de la teoría un saber consciente del momento histórico (Sevilla, 1994: 3-4). La distancia con lo soviético no impidió que la Teoría Crítica adoptara una perspectiva marxiana de las transformaciones radicales en lo social y cultural en las sociedades capitalistas (Sevilla, 2010: 157). Como nos dice V. Gómez, desviarse del paradigma hegeliano-marxista ha silenciado el interés de la Teoría Crítica, a lo que han incurrido algunas de las asimilaciones españolas (Gómez, 1996: 13).

Durante el nazismo fue clausurado el Instituto y los intelectuales trabajaron en el exilio (París, universidades americanas y en el *Institut of Social Research* de Nueva York en colaboración con la Universidad de Columbia). Al final del conflicto bélico, el Instituto reabrió sus puertas en 1950 y recuperó el programa de las investigaciones de las décadas anteriores, siendo estímulo para investigadores de generaciones

posteriores.

### 3. LA INTRODUCCIÓN INICIAL DE LA TEORÍA CRÍTICA EN ESPAÑA

La recepción de la Teoría Crítica en España (y en otros países, como Francia) podemos decir que fue paradójica. En el período de mayor producción de Adorno, Marcuse, Horkheimer y Benjamin permanecieron en estos países como desconocidos, englobados en el término de Escuela de Frankfurt y fueron prácticamente olvidados. En España, la Universidad no sólo era franquista en aquellos años sino que la corriente de pensamiento era neoescolástica. La fenomenología o el marxismo fueron recibidos a finales de los sesenta, y contados intelectuales españoles, años antes, lograron contactos episódicos con miembros de la Teoría Crítica. Por ello, la recepción inicial no puede desligarse del interés que suscitaron en la coyuntura política. Los editores españoles publicaron textos de resonancia política, mientras que los latinoamericanos (Venezuela, Argentina y México) divulgaron la obra filosófica y estética. El año álgido de publicación fue 1969. El período inicial de la recepción coincide políticamente con la última etapa del tardofranquismo (Gómez, 1996: 14). En nuestro país sólo se reimprimieron los títulos críticos según la situación política del país, mientras que apenas hubo interés propiamente filosófico por la Teoría Crítica y por su lugar específico en el pensamiento contemporáneo.

La introducción de la Teoría Crítica la realizó una parte de un grupo de profesores y editores españoles que tenían vínculos con el mundo alemán y coincidían con los movimientos estudiantiles de los 60. Este interés no sólo era por la sintonía con las contradicciones culturales del sistema, sino que estaba presente la peculiaridad española: el secuestro de la Ilustración perpetrado por el franquismo y la búsqueda de una forma política que nos aproximara al Occidente democrático. Pero la oposición política al régimen se orientó ya desde los años sesenta hacia el marxismo italiano, en concreto hacia A. Gramsci. Predominantemente eran discípulos de Manuel Sacristán quien en 1969 edita *Antología* (1969) de Gramsci así como extractos de sus *Cuadernos de la cárcel* (1969). El movimiento estudiantil fue el difusor de la Teoría Crítica. H. Marcuse y su *El hombre unidimensional* (1964) llegó a ser un elemento común del estudiante y del izquierdista de aquella época. En 1968, Sacristán publica bajo el título *El final de la utopía* (1968) dos conferencias y dos coloquios de Marcuse dados en la Universidad Libre de Berlín. A diferencia del resto de la Escuela de Frankfurt, Marcuse empleaba la experiencia personal y su evolución para señalar la escasez y opresión en la sociedad contemporánea y lleva a una filosofía más positiva que la de Adorno y Horkheimer. Pero, después de mayo de 1968, su pensamiento fue muy criticado por utopismo y legitimación del terrorismo

(Gómez, 1996: 16-17). Igualmente el libro de E. Fromm *El miedo a la libertad* fue texto de intelectuales contestatarios, pero tras su auge inicial fue acusado de falta de cientificidad cuando, en realidad, lo que ocurrió es que no llegó a cuajar con el pensamiento de los jóvenes de izquierda.

#### 4. LA MALA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE TH.W. ADORNO EN ESPAÑA

Hacia 1962, aparecen en castellano en la editorial Ariel y traducidas por M. Sacristán, los títulos de Adorno, *Prismas* y *Notas de literatura*. En esta década de los sesenta, y dirigida la traducción por Sacristán, aparecen traducidos también otros títulos, como Lukács, Althusser, Fromm, Adorno y Marcuse. Con la elección de textos de estética y crítica cultural lo que quería Sacristán era mostrar la pluralidad de opiniones existentes en el marxismo europeo. Por ello, la reconstrucción de la evolución de la Teoría Crítica en nuestro país debe hacer mención al papel de Manuel Sacristán sin el cual se corre el riesgo de sesgar y desvirtuar lo ocurrido en realidad (Gómez, 1996: 12).

Jesús Aguirre y la editorial Taurus, así como las editoriales Sur en Argentina y Monte Ávila en Venezuela, dieron un alto ritmo de publicación entre 1965 y 1975. Ciertamente es que las situaciones políticas y culturales de esos momentos no propiciaban su recepción ni una política editorial profunda. El fondo intelectual distaba mucho de ser el adecuado en nuestro país, a lo que se añadía la dificultad de la traducción del lenguaje de Adorno. Su producción era ingente, mayoritariamente pequeños textos y conferencias, con una parte muy grande de su obra inédita o inaccesible. Jesús Aguirre, como habitualmente en otros temas, era un gran conocedor de la obra adorniana. Gracias a él Taurus traduce y publica *Tres estudios sobre Hegel* (Taurus, 1969), *Dialéctica negativa* (Taurus, 1975) y *Terminología filosófica* (Taurus, 1976). También trabajó con la obra de W. Benjamin, convirtiéndose los dos autores en prevaledores en estos años sobre la obra de Marcuse, de quien gracias a J. F. Ivars se traduce al castellano y catalán *La dimensión estética* (Materiales, 1978).

El problema de la recepción de la filosofía de Adorno ha sido abordado en varios trabajos, siendo el primero el de Vicente Gómez (Gómez, 1996: 11-41) reeditado después en el primer número de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Otros autores posteriores (Castro Nogueira, 2006/ Maiso, 2009) también aportaron algunas claves para la lectura de esa recepción. La recepción de la Escuela de Frankfurt se vinculó a la recepción del marxismo, en general, y a la situación general y cultural española en la segunda mitad del siglo XX. Al finalizar la Guerra Civil, las escuelas filosóficas se escindieron y sólo parcialmente se recompusieron en la Transición. Además, los movimientos estudiantiles que iniciaron su periplo en los años 50 hicieron que no existiera una buena recepción para Adorno, como lo mismo le pasó

en Alemania, salvo los colaboradores más cercanos y profesores de música.

Los motivos para esta mala recepción de Adorno y de la Escuela de Frankfurt fueron varias: preferencias en la filosofía española por la metafísica y la influencia de Heidegger, la crítica a Adorno por parte de la obra de Martin Jay, la ortodoxia marxista española, la escasa influencia de la música en la cultura española y la nula vinculación con la Segunda Escuela de Viena a la que perteneció musicalmente Adorno, el problema de las traducciones de su obra y el protagonismo de J. Habermas (López de la Vieja, 1994: 315-316). Como indica López de Liziaga, el sesgo de la recepción de la Teoría Crítica en nuestro país se debe a que, desde los inicios de los ochenta, los especialistas se habían orientado hacia J. Habermas y éste sustituyó las aportaciones hegeliano-marxistas que se inscriben en la Teoría Crítica por otras de la tradición funcionalista, reivindicando con ello una autonomía plena entre acción instrumental y acción comunicativa (Muñoz, 2011: 268). Según López de Liziaga, la recepción de Adorno estuvo condicionada por esta lectura reduccionista habermasiana del cambio de paradigma lingüístico y comunicativo en la Teoría Crítica (Magnet, 2012: 489). A diferencia de Habermas, Adorno no entendía la sociedad desde un punto de vista funcional sino como concepto de mediación (Acosta, 2014: 356-357). López de Liziaga se ha entretenido en desmitificar los tópicos a los que se ha aferrado la recepción de este autor y constatando la dificultad de desarrollar una filosofía moral a partir de la obra de Adorno ya que éste no evidencia jamás un horizonte normativo que guíe la acción (Muñoz, 2011: 177-200). Adorno advertía de la falta de condiciones para que se produzca algo bueno en nuestras sociedades y el sujeto no estaría capacitado realmente para lo bueno y la verdad, para la moral. La vía para buscar una respuesta a la concepción de vida justa en Adorno, nos dice Menke, será a través del arte (Magnet, 2012: 491).

Otro aspecto a tener en cuenta en esta recepción, lo señala Andrés Sánchez Pascual en la *Nota preliminar* a su traducción de *Impromptus* de Adorno (1985). Para este autor ha habido dos barreras en la recepción de Adorno. En primer lugar, la importancia de la música en la cultura europea ya que Adorno la utiliza como modelo de filosofía. A. Notario, que es quien realiza la primera afirmación en base a sus investigaciones, reclama la lectura de Adorno como compositor que hace filosofía desde dentro de la música y no como pensador con aficiones musicales. La importancia de la música en la cultura centroeuropea en general, y alemana en particular, continúa Notario, ha sido clave en varios proyectos filosóficos: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche. Es decir, no es algo que ocurre sólo aisladamente en Adorno. Frente a otros pensadores que utilizan la literatura, la pintura o el cine como modelos de su filosofía, Adorno lo hace hacia otra de las artes, la música (Notario, 2009: 13). Para J. Maiso, sus experiencias musicales tienen una alta relevancia en su formación sociológica y política, y viceversa ya que las tensiones político-artísticas afinaron su sensibilidad estética y sociológica (Maiso, 2015: 21-22). Para Adorno, las

vanguardias literarias y musicales de su tiempo socavaron los fundamentos de todas las certezas heredadas, lo que le llevó a comprender la mediación entre fenómenos musicales y categorías teóricas (Maiso, 2015: 23). El propio Adorno señalaba que las tensiones coyunturales entre una sociedad liberada y el fascismo también se expresaban en los conflictos en el terreno cultural y artístico (Maiso, 2015: 24). De ahí que la música se convierte en escenario de tensiones entre dominio y emancipación. La música en la que había reconocido un modelo de emancipación sería vista como degenerada y se recurriría a todos los medios posibles para erradicarla (Maiso, 2015: 29). El abismo entre producción musical y público hay que buscarlo en la politización de la música y en explicaciones sociológicas (Maiso, 2015: 33).

Y, en segundo lugar, un estilo nada fácil y de difícil acceso que ha provocado el miedo a su lenguaje. Ello ha podido ser el motivo de traducciones incorrectas que lastraron la introducción en España de su filosofía (Sánchez Pascual, 1985: 5-9). Pero no sólo ocurrió en España, ya que en Alemania ocurrieron falsedades, malas traducciones y lecturas interesadas desde antes del fallecimiento del autor (Notario, 2009: 14). Sloterdijk afirmó, por ejemplo, que la filosofía de Adorno quedó obsoleta por las circunstancias intelectuales actuales quedando convertida en teología con ciencia social y estética. Según él, Adorno terminará pidiendo a la obra de arte lo que no puede pedir al discurso público, el ir hasta el extremo (Sloterdijk, 2001: 174-178). El énfasis de Adorno era no olvidar el proceso que supone el ocaso del individuo a manos de una vida totalmente administrada, una dialéctica sin resolución entre el individuo y la sociedad (Navarro, 2012: 371). El objetivo de Adorno es una articulación textual y lingüística para superar la separación forma y contenido, así como establecer las condiciones de posibilidad de una verdad objetiva después del derrumbe de las pretensiones hegelianas buscando expresar la problemática relación entre pensamiento y realidad (Maiso, 2009: 75). De ahí la complejidad de asociaciones, referencias a pensamiento, obras de arte, sucesos y tendencias históricas en sus textos, dando la impresión de una apariencia caótica de temas parciales superpuestos (Maiso, 2009: 82). Su intención es alcanzar la máxima objetividad posible, un nuevo modelo de análisis musical, desde el trabajo subjetivo y mediante un uso del lenguaje al límite de la corrección sintáctica (Maiso, 2009: 89).

En Adorno hay más bien crítica que programa, de modo que así se puede comprender la falta de continuidad de su proyecto en el *Institut*. Maura y Jacobo Muñoz estudian la continuidad del legado adorniano y como nos dice también J.M. Ripalda, en vida del filósofo no fue posible encargarlo a ninguna generación futura. Para J. Muñoz, toda aproximación a la obra de Adorno debería tener en cuenta la construcción del individuo en el capitalismo tardío e intentar elaborar una metafísica materialista tras Auschwitz reclamando un nuevo imperativo categórico negativo

(Magnet, 2012: 490).

La editorial Akal publicó las obras completas de Adorno siguiendo la edición alemana de Suhrkamp. Esta edición se puso en marcha en 2003 coincidiendo con el centenario del nacimiento de Adorno y supuso el final de la dispersión de muchos de sus textos, lo cual había llevado a una recepción parcial de su pensamiento en la filosofía hispana (Maiso, 2009: 51). Con un total de 23 volúmenes, intenta dar una visión de conjunto de la literatura adorniana, aunque los problemas de Adorno no se solucionan ya que es una obra con elevada exigencia lingüística. Por ello el principal problema sigue siendo la traducción de Adorno. El nivel de las actuales traducciones apenas mejora al de las precedentes ni se ha dado un criterio común para la terminología de Adorno en castellano.

Muchas de las ediciones de las obras de Adorno no se han ajustado a los originales. Así, *Minima moralia* (Taurus, 1987) no cuenta con los aforismos desechados, *Dialéctica de la Ilustración* (tanto la edición de Buenos Aires del Sur, de 1969, como la de Trotta de 1994) le falta el anexo "El esquema de la cultura de masas", *Teoría estética* (Orbis, 1983) no incluye ni la primera introducción ni los *Paralipomena*. Estos dos últimos libros tampoco respetaron la composición textual elegida por su autor (sucesión de párrafos sin interrupción), distorsionando la estructura del texto (Maiso, 2009: 54). Las traducciones que han respetado a los originales adornianos son *Prismas* (Barcelona: Ariel, 1962), *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid: Taurus, 1969), *Intervenciones. Nueve modelos de crítica* (Caracas: Monte Ávila, 1969), *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), y *Sociológica* (Madrid: Taurus, 1966).

Alejandro Sierra es responsable de la reaparición en Trotta en 1994 de *Dialéctica de la Ilustración*, con traducción de J.J. Sánchez. El texto venía arrastrado su primera traducción desastrosa desde su publicación en 1971 por editorial Sur en Argentina y estando veinte años fuera de circulación. La pésima traducción inicial no se corrigió en las reimpressiones. M. Cabot analiza este hecho porque la traducción siguió la versión alemana de Suhrkamp (1966) y no atendió a la segunda edición que fue supervisada por el autor. Junto a problemas de traducción de términos, hay falta de traducción de fragmentos o su eliminación. También lo criticó A. Aguilera en "Salvando la apariencia", en M. Cruz (ed.), *Individuo, Modernidad, Historia* (Tecnos, 1992). Hasta 1994, los estudiosos españoles, sin ir más lejos, recurrían a fotocopias del texto, lo cual nos indica que no había sido tan ampliamente recibida la Teoría Crítica.

Por otro lado, la traducción y publicación de los textos menores es fundamental en la comprensión del conjunto. Las editoriales han publicado compilaciones a capricho de ellos, con varias versiones, fragmentos omitidos, sobre todo durante los años 1969 a 1970. Las razones de la exclusión no han sido bien claras, sobre todo

los escritos musicales, probablemente en relación con la situación cultural musical española. Ejemplos están en *Crítica cultural y sociedad* (Madrid: Sarpe, 1984) o en *Disonancias. Músicas en el mundo dirigido* (Madrid: Rialp, 1966). A excepción de *Impromptus* (Barcelona: Laia, 1985) los textos musicales sólo han aparecido en revistas o pequeñas compilaciones, como *Reacción y progreso y otros escritos musicales* (Barcelona: Tusquets, 1970) y *Sobre la música* (Barcelona: Paidós, 2000) (Maiso, 2009: 55).

Los escritos póstumos de Adorno incluyen textos no terminados, correspondencia, lecciones, conversaciones...pero es muy difícil que se traduzcan finalmente al castellano. Textos póstumos son *Sobre Walter Benjamin* (Madrid: Cátedra, 2001) y *Educación para la emancipación* (Madrid: Morata, 1998). Sí se ha traducido la correspondencia con W. Benjamin (*Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta, 1998), con Thomas Mann (*Correspondencia 1943-1955*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006). Las lecciones académicas las tenemos en *Terminología filosófica I y II* (Madrid: Taurus 1976 y 1977) e *Introducción a la sociología* (Barcelona: Gedisa, 1996). Y sobre escritos no terminados encontramos *Beethoven. Filosofía de la música* (Tres Cantos: Akal, 2003) (Maiso, 2009: 58-59). Sin embargo, hay textos que han necesitado 40 años para ser traducidos al castellano, como *Sin imagen directriz* (Akal, 2008), *Introducción a la sociología de la música* (Gedisa, 1996) o *El fiel correpetidor* (Akal, 2007) (Maiso, 2009: 55-56).

Los estudios sobre Adorno han crecido en los últimos años. José Antonio Zamora publicó *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid: Trotta, 2004) donde resalta el vínculo entre filosofía de Adorno y crítica a la economía marxiana, poniendo en entredicho el funcionalismo habermasiano; V. Gómez *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* (Madrid: Cátedra, 1998); Mateu Cabot *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat* (Palma de Mallorca: UIB, 1997); Merce Rius *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (Barcelona: Laia, 1985); Ramón Mandado *Theodor W. Adorno (1903-1969)* (Madrid: Ediciones del Orto, 1995); José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th.W. Adorno y F. Jameson* (Madrid: Síntesis, 2005); Jordi Maiso, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2010). José María Ripalda, por ejemplo, realiza un ajuste de cuentas personal y político, en el contexto estudiantil, de los años 60, con Adorno debido a su rechazo a todo activismo, su distanciamiento pesimista respecto a toda praxis política o moral y su resistencia anclada en el valor pensamiento (Ripalda, 2011: 131).

En la parte política cabe destacar el trabajo de Blanca Muñoz *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masa* (Madrid: Fundamentos, 2000) centrada en una crítica a la industria cultural, la comunicación y las sociedades masificadas del

capitalismo avanzado; Marta Tafalla con su *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Barcelona: Herder, 2003) incide en la relación de Adorno con el arte y la memoria, el arte anamnético. Las obras de arte conservan una memoria colectiva del dolor y de las injusticias, que pretende impedir la repetición del mal (Auschwitz) (Magnet, 2012: 492). *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2005) de Asunción Herrera es un acercamiento a la filosofía moral. Una visión de Adorno son las actas del congreso sobre él celebrado en Palma de Mallorca y recogido por Mateu Cabot (editor) *El pensamiento de Th.W. Adorno. Balance y perspectivas* (Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2007). Por supuesto no podemos olvidar el texto clásico de Adela Cortina *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt* (Madrid: Cincel, 1987) que interpreta a la vieja Teoría Crítica desde un cambio de paradigma habermasiano; José Manuel Panea con *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996) crítica también los excesos de la formulación habermasianos; Pablo López Álvarez y *Espacios de negación. El legado crítico de Horkheimer y Adorno* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000) analiza los componentes más vitales del pensamiento de Adorno y Horkheimer como son la evolución del mundo hacia la inhumanidad y el anhelo del absolutamente otro, el pesimismo de la Escuela de Frankfurt (López, 2000: 21). Este ocaso del individuo se produce en el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo tardío de tipo monopolista. Adorno, nos dice López, recurre a una materialidad o rememoración de la naturaleza del sujeto (dolor, sufrimiento, autorreflexión, cuerpo, diferencia) que será lo que permita la visibilización de la dominación en la corporalidad de los individuos (Magnet, 2012: 490). La dialéctica de la Teoría Crítica es memoria de lo otro, sin contenido, frente a la cosificación que es el olvido (López, 2000: 50). López Álvarez también señala incompatibilidades, insuficiencias con la Teoría Crítica aunque el balance final es positivo: análisis de la relación razón e identidad bajo el sustrato de la corporalidad, vinculación sujeto corporal y régimen público, paso de crítica de la ideología a crítica de la norma y la advertencia que la universalidad se limita al volverse código (López, 2000: 204).

En el tema de la estética destaca el libro que compila dos textos de A. Wellmer y V. Gómez, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez* (Valencia, Universidad de Valencia, 1994), así como el libro de Jesús Fernández Orrico *Th.W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa* (Valencia: Alfons el Magnanim, 2005). En la vertiente musical, el libro de Antonio Notario *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000); David Armendáriz *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg* (Pamplona: Eunsa, 2003); y el libro de Breixo Viejo *Música moderna para un nuevo*

*cien. Eisler, Adorno y el Film Music Project* (Madrid: Akal, 2008) (Maiso, 2009: 62).

La teoría estética de Adorno sirvió para hacer efectiva la recepción académica de su pensamiento, pero pasó desapercibida sin estudios ni críticas. La estética de Lukács, por ejemplo, cuyos *Prolegómenos* (México, Grijalbo, 1965) fueron traducidos por M. Sacristán, tuvo más influencia. La obra adorniana ha sido empleada en un sentido tergiversado por quienes abogaban por una transformación teórico-comunicativa de la Teoría Crítica, presentando la disolución de la filosofía de Adorno en una mera teoría del arte. G. Vilar reconoce que no conocemos hoy en día al Adorno filósofo sino al teórico de la música. Sólo en los últimos años hay intentos de corrección de esta situación. Desde 1991 se ha podido dar una visión global de su pensamiento con la publicación de textos como *Actualidad de la filosofía* (Barcelona, Paidós, 1992). Y gracias también al trabajo de A. Aguilera "Lógica de la descomposición" quien ya se había esforzado en presentar los primeros escritos de Adorno y estudiar la complejidad de su pensamiento, dando cuenta de su tesis doctoral titulada *Kierkegaard* (Caracas, Monte Ávila, 1969) y correlacionar su teoría del arte con su filosofía central. Pero la mayoría de la estética de Adorno sigue sin edición en castellano (Gómez, 1996: 31). En la Universidad de La Laguna, Ciro Mesa, del grupo de Isaac Álvarez, ha reconstruido los motivos de la crítica de Adorno y Horkheimer al pensamiento de identidad y ha abogado por introducir la ilustración defendida por los primeros frankfurtianos. También reintroduce conceptos como el sufrimiento de la *Dialéctica negativa* y el materialismo sin tapujos, publicando sus escritos en la revista Laguna. En su artículo "Identidad, Pecado original de todo pensamiento" (*Laguna*, 1992) Mesa reconstruye las críticas de Adorno y Horkheimer a la noción de identidad así como la transformación de la filosofía en autorreflexión del pensamiento.

En biografías sobre Adorno tenemos la traducción de la obra de Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual* (Barcelona: Herder, 2003); Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006). Para comprender el origen y evolución de la Teoría Crítica no se puede olvidar la obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social* (1923-1950) (Madrid: Taurus, 1984) (Maiso, 2009: 60).

En la bibliografía secundaria hay numerosos artículos y publicaciones que han crecido en los últimos años. Tenemos traducidas las monografías clásicas de Martin Jay (*Adorno*; Madrid: Siglo XXI, 1988) y de Susan Buck-Morss (*El origen de la dialéctica negativa*; Madrid: Siglo XXI, 1975). Ambas impulsaron la recepción de la Teoría Crítica en nuestro país en su momento, aunque favorecieron visiones parciales, máxime cuando en aquella época no había traducciones de buena parte de los textos de Adorno. Susan Buck-Morss escribe sobre la dialéctica de Adorno y

el conflicto del pensamiento configurativo entre Adorno y Benjamin. Difícilmente Adorno llegaba a la izquierda y esta recepción enlentecida se prolongará hasta los ochenta. Pero la autora termina afirmando que la dialéctica negativa de Adorno no es buena para la revolución. En definitiva, para luchar ideológicamente contra la dictadura, los intelectuales de izquierda deben buscar otros caminos más inmediatos (Gómez, 1996: 18).

A partir de 1984 vuelve a reeditarse *Prismas* pero son editoriales ligadas a Universidades las que lo hacen sus textos filosóficos. Aparecen textos nuevos como *Impromptus* (1985), Mahler (1987), Alban Berg (1990), *Bajo el signo de los astros* (1986) y *La actualidad de la filosofía* (1992). La crítica no acompaña, como siempre, a la producción editorial. Los primeros textos sobre la estética de Adorno son “La praxis estética de Th.W. Adorno” de R. Mandado (*Aporia*, 1982), “Mensaje en una botella” de J. Muñoz (*Revista de Occidente*, 1985) y el texto de V. Jarque “La belleza es triste: sobre la teoría de lo bello en Th. W. Adorno” (*Quaderns de Filosofia y Ciencia*, 1989) quien, sin entender que la estética de Adorno se centra de modo riguroso en la obra de arte, lo califica de “más o menos marxista”, mística y ascética (Gómez, 1996: 27).

La obra de Th. W. Adorno tiene hoy en día una renovada actualidad. La edición de sus obras completas y de algunos escritos póstumos posibilita una muy buena recepción de su pensamiento fuera de la visión que se tuvo de la Teoría Crítica en los años setenta y ochenta. Las últimas publicaciones ponen de manifiesto un renovado interés de la recepción de Adorno en lengua castellana, así como una apertura hacia vías de apropiación, investigación y actualización de su pensamiento. La necesidad de repensar una evolución de la sociedad, de la racionalidad social, o una emancipación nos lleva a realizar la operación que Adorno quería realizar, es decir, traer a pensar los problemas de nuestro tiempo (Sevilla, 2010: 167).

## 5. OTROS AUTORES DE LA PRIMERA GENERACIÓN: HORKHEIMER, MARCUSE Y BENJAMIN

El espectro temático de la Teoría Crítica era grande (filosofía, política, sociología, estética, música, psicología social) dificultando su recepción debido a que los intelectuales suelen estar divididos en disciplinas diferentes sin contacto entre sí. Ello ha dado traducciones insatisfactorias, dispersión de pequeños textos y una dudosa política editorial que no se han ajustado a las obras originales (Maiso, 2009: 53). Desde Argentina, en la colección “Estudios Alemanes”, llegaban obras de J. Habermas con introducciones de E. Garzón Valdés y R. Gutiérrez Girandot. Y desde México, se introdujo a E. Fromm. Con lo cual el contacto en España con la Teoría

Crítica fue anterior al que tuvieron en Francia o Inglaterra (Mardones, 1990: 131).

En el caso de Adorno y Horkheimer, los títulos traducidos al castellano fueron altos pero no hubo la respuesta crítica y el estudio acompañante como en el caso de H. Marcuse. De los títulos de Adorno traducidos, sin ir más lejos, la mayoría eran de tipo político o intervención cultural, siendo editoriales argentinas las que publican los textos filosóficos, teórico-estéticos y epistemológicos. De Horkheimer, casi la mitad de los textos editados en España son de crítica ideológica. El volumen teórico de su obra permanecerá mucho tiempo sin traducción (Gómez, 1996: 16). Sin embargo, el número de reseñas o artículos sobre estos autores en el período entre 1969 y 1974 fue prácticamente nulo.

Respecto de Horkheimer, desde 1983 se producen sobre todo reediciones. Fue Jacobo Muñoz quien reconstruyó su pensamiento en *Lecturas de filosofía contemporánea* (Ariel, 1984) centrándose en las relaciones con el pensamiento alemán, la crítica a la economía política de Marx, Weber y Lukács. J. A. Estrada defiende una tesis *La Teoría Crítica de Max Horkheimer* (Universidad de Granada, 1980) y escribe sobre el Horkheimer tardío, destacando “La formación de la Teoría Crítica de Max Horkheimer” y “Características de la Teoría Crítica de Max Horkheimer” (*Pensamiento*, 1985). D. Sánchez Meca relaciona su pensamiento con el hebraísmo y J.L. Molinuevo analiza el pesimismo del último Horkheimer (Gómez, 1996: 28).

Por otro lado, en la Academia, la influencia del tomismo, el realismo, la fenomenología hacían que la Teoría Crítica no pasara por filosofía, a pesar de su intento de pensar su época en conceptos. Únicamente la discusión en torno a la sociología alcanzó cierto interés. Jacobo Muñoz tradujo *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Grijalbo, 1973) y su impacto en las ciencias sociales fue inmediato. La referencia a la Teoría Crítica en la tradición sociológica se hacía especialmente atractiva en el clima del tardofranquismo. Destaca el esfuerzo de comprensión en este sentido de José E. Rodríguez Ibáñez con sus obras *Teoría Crítica y sociología* (Siglo XXI, 1978), *El sueño de la razón* (Taurus, 1982) y *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método* (Taurus, 1989), Utopía y sociología eran las dos aceptaciones que la Teoría Crítica tuvo entre los intelectuales españoles (Gómez, 1996: 19).

Entre 1975 y 1982, se produce un aumento en el número de traducciones, artículos y tesis doctorales sobre la Teoría Crítica como la de Manuel Jiménez Redondo *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica* (Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1977), donde ya presenta el tránsito desde la dialéctica negativa adorniana al giro lingüístico habermasiano como fundamento de la Teoría Crítica (Sevilla, 2010: 161). Sobre Horkheimer tenemos los estudios de F. Ferrarotti y su *El pensamiento sociológico de Auguste Comte hasta*

*Horkheimer* (Edicions 62, 1975) y J.M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría crítica de Max Horkheimer* (Ed. Mensajero, 1979). El carácter sociológico lo estudian tanto Mardones como J. Rubio Carracedo en su artículo "Max Horkheimer y la epistemología de las ciencias sociales" (*Revista de Filosofía*, 1982). Los escritos sobre Benjamin en esta época también son muy escasos. Destaca J. Herrera con "Hacia una estética de la mecanización" en *Revista de Ideas Estéticas* (1973). En general, su recepción es muy limitada en este momento y el número de artículos críticos a las traducciones fue insignificante. Respecto de H. Marcuse, su freudo-marxismo ha sido trabajado por D. Sabiote (Mayurga, 1977-78; *Sistema*, 1983); sobre su estética socialista escribe N. Blaquez (1981), y su filiación con Heidegger lo hace M. Berciano (*Pensamiento*, 1980).

Hasta mediados de los ochenta W. Benjamin prácticamente no se había estudiado, pero en ese momento adquiere una actualidad publicándose en ese momento gran parte de sus obras en castellano. A partir de 1989, aparecen monografías como el *Homenaje a Walter Benjamin* de M. Pessarrodona (Columna Edicions, 1989), seguidas por las de F. Jarauta, V. Jarque, A. Lucas y J. Llovet. Se traducen también las monografías de autores extranjeros como G. Scholem (1987), P. Missac (1988), B. Witte (1990), D. Frisbi (1990) y I. Scheuermann (1993). A. Aguilera con "Mesianismo utópico y antiutopía en Benjamin" (en *Lo utópico y las utopías*, Barcelona, 1984) y V. Jarque con "La esperanza desesperada. Bloch, Adorno y Benjamin ante la utopía" (*Quaderns de Filosofia i Ciència*, 1985) profundizan en este autor, seguidos en 1992, por J.L. Arantegui, R. García Alonso, M. Salmerón (todos ellos en Paideia), R. Bodei y F. Jarauta (en *Revista de Occidente*), y destacando Reyes Mate con "La herencia pendiente de la razón anamnética". Las tesis doctorales presentadas en estos años sobre Benjamin destacan la de A. Lucas (1987), E. Fernández Gijón (1988) y V. Jarque (1989). Pero sigue sin conocerse en nuestro país los trabajos sobre W. Benjamin de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser.

Frente a su publicación inicialmente potente entre 1965 y 1975, la crítica a los textos de Marcuse fue elevada en nuestro país: A. Escohotado, J.M. Castellet, C. Castilla del Pino, M. Foyaca, J.M. Bedoya, A. Oriol, L. Blanco y J. Nin de Cardona publican sus monografías sobre él entre 1969 y 1971. Esta respuesta crítica no volverá a repetirse y está en consonancia con la producción editorial. Lo mismo puede decirse de las investigaciones en 1968 sobre Marcuse de autores españoles como N. González (*Razón y Fe*) y N. M. Siguán (*Convivium*), seguidos en 1969 por otras líneas en P. Altares, A. Escohotado, M. Foyaca, N. M. Calera y P. Rocamora (Gómez, 1990: 17).

Un indicador de esa recepción es la inclusión de los autores y de la Escuela de Frankfurt en su conjunto en diversos Diccionarios. Así, se pueden observar artículos sobre la Escuela de Frankfurt en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora

(Madrid, Alianza, 1979), Diccionario de Filosofía contemporánea de M.A. Quintanilla (Salamanca, Sígueme, 1976) o la Terminología científico-social de Román Reyes (Barcelona, Anthropos, 1988). Otro aspecto a valorar en la recepción es la presencia de introducciones de la Teoría Crítica en textos españoles. Una de las primeras fue la de G.E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad* (Barcelona, Martínez Roca, 1969), seguido de otras como las de H.C.F. Mansilla, M. Jay, Perletti, etc. (Mardones, 1990: 133).

Es interesante destacar también la existencia de una teología oculta en la Teoría Crítica inicial. J.J. Sánchez hizo un estudio de la filosofía de la religión en Horkheimer no traducido al español, seguido por J. M. Estrada y su tratamiento de la trascendencia en el mismo autor en "El Dios de un ateo, la trascendencia en M. Horkheimer" (*Estudios Eclesiásticos*, 1984). J. M. Mardones (1985) estudió el debate entre teología política de la esperanza e ideología de Adorno y Horkheimer, buscando un discurso teológico no ideologizado. M. Reyes Mate analizará a Walter Benjamin en donde los sujetos de la historia son los sin-sujetos y la memoria passionis es la categoría fundamental de la filosofía de la historia. En este sentido, Mate continúa esgrimiendo esta categoría en otros textos, véase "Historia de la libertad y memoria passionis" (*Enrahonar*, 1981) y "Por una ética compasiva" (*Razón y Fe*, 1988). J. A. Gimbernat también se ocupará de las relaciones entre la crisis de la modernidad, la racionalidad y la religión (Gómez, 1990: 138).

En definitiva, el legado de la primera generación (utópico, negativista y sólo rentable desde un punto de vista de las ciencias sociales) debe hallarse en otro lugar. Marcuse queda antiguo, Horkheimer interesa en la epistemología de las ciencias sociales, y Adorno y Benjamin son ignorados (Gómez, 1996: 23). La recepción posterior de Adorno quedó mediatizada por los herederos de la Teoría Crítica. Pero aquellos miembros que en Alemania no hubieran hecho el giro lingüístico permanecerán desconocidos. Agapito Maestre, por ejemplo, realiza una relectura de la primera Teoría Crítica a través de la apropiación de la lectura de Nietzsche en el postestructuralismo francés (Foucault, Derrida, Lyotard) e intenta corregir la monopolización habermasiana. Se acusa a la primera Teoría Crítica de tener una mala conexión social y la incapacidad de desarrollar una teoría libre de metafísica (Gómez, 1996: 24). Frente a los intentos de contrarrestar una invención de la tradición de la Teoría Crítica, el relevo generacional en términos de acción comunicativa no buscará continuidad con sus antecesores, sino que propondrá un cambio de paradigma (Maiso, 2009: 178).

En el campo de la sociología, como comenta Cambra, el carácter fetichista de las teorías científicas positivistas visto por la Teoría Crítica convierte al científico en fabricante de útiles y esta utilidad se antepone al significado de ciencia. La ciencia debe ser algo más que la mera replicación del objeto y la verdad no puede ser

reducida a mera herramienta (Cambra, 1982: 59-60). El sociólogo español que más ha estudiado la sociología de la Teoría Crítica es José E. Rodríguez Ibáñez en una trilogía al respecto. El primer libro, *Teoría Crítica y Sociología* (Madrid, Siglo XXI, 1978), aborda las diferentes corrientes que pueden cooperar en la formación de una teoría crítica de la sociedad: fenomenología, el interaccionismo simbólico de Lévi-Strauss, el Adorno de la crítica al fascismo y el Habermas de la crisis de la legitimación del capitalismo tardío. El segundo libro, *El sueño de la razón. La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social* (Madrid, Taurus, 1982), analiza la crisis de la modernidad y es favorable al paradigma comunicativo de Habermas. El último texto, *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método* (Madrid, Taurus, 1989), es una reflexión sobre la tradición sociológica donde la Escuela de Frankfurt se enfrenta al funcionalismo, distanciándose el autor de Adorno, Horkheimer y Habermas continuando su visión abierta a otras corrientes ya autores que refresquen la reflexión sociológica.

## 6. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA: J. HABERMAS

La segunda generación fue la inspirada por J. Habermas y sus seguidores que se autopostularon como los únicos herederos de la primera generación, apartando a otros pensadores como A. Schmidt. Y hoy podemos encontrar también la considerada tercera generación: Axel Honneth, C. Offe y A. Wellmer (Mardones, 1990: 132). Desde 1989, las posiciones de la Teoría Crítica en Europa se han hecho complejas, no sólo en la recepción española sino también alemana y europea, como ejercicio de pensar el propio tiempo en conceptos. A pesar de las matizaciones de Habermas al respecto, no se puede evitar el cuestionamiento de las raíces marxianas de la Teoría Crítica (Sevilla, 2010: 166). De hecho, A. Wellmer habla de fracaso práctico del legado de Marx en la Teoría Crítica. A raíz del efecto de los sucesos políticos de 1989 sobre la Teoría Crítica, Wellmer se cuestiona si existe una conexión entre el hundimiento de un sistema económico y político y la verdad de una filosofía, y plantea una relectura del fondo marxiano de la Teoría Crítica (Wellmer, 1996: 102-114). Propone, por lo tanto, una actualización de sus categorías básicas, algo que en 2008 Axel Honneth seguirá solicitando (Sevilla, 2010: 166).

La fundamentación normativa y científico-sociológica de la Teoría Crítica no fue bien desarrollada en la primera generación y fue completada por J. Habermas a través del cambio de paradigma, del paso de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa. J.M. Mardones en *Razón comunicativa y Teoría Crítica* (Bilbao, Univ. País Vasco, 1985) analiza este hecho considerando que no alcanza a la radicalidad que pretendía de inicio realizar. Respecto a las relaciones entre filosofía y ciencia, el carácter de ciencia reconstructiva de la teoría de acción

comunicativa que propone Habermas, ha sido estudiado por M. Jiménez Blanco en el texto "Filosofía y ciencia reconstructiva" (en, J.A. Gimbernat y J. M. González (eds): *Actas del II Encuentro Hispanoamericano de Filosofía Moral y Política* (Madrid, CSIC, 1988).

En la recepción mundana, la obra de Habermas ha suscitado mayor número de debates e investigación, especialmente en el campo de la filosofía del derecho y la filosofía política. Con Habermas existen hoy en día dos posibilidades de tratamiento de la Teoría Crítica. Por un lado, la denuncia de incumplimientos de valores fundamentales recogidos en constituciones e instituciones. Por otro lado, la actualización de una Teoría Crítica que, en la primera generación, se fundamentó en los filósofos de la sospecha.

Habermas triplica la edición de sus obras traducidas en nuestro país, superando a Adorno y Marcuse. Sus ediciones son contemporáneas al autor, por primera vez. En 1975 aparecen *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*; en 1981, *Historia y crítica de la opinión pública y Conocimiento e interés*; en 1982, *Sobre Nietzsche*. Albrecht Wellmer introduce en 1979 *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*. En estos años se producen las primeras tesis destacando la leída en Valencia en 1977 por Manuel Jiménez Redondo *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de la base crítica*, que insistía en el cambio de paradigma al estilo de lo dicho por Wellmer en Teoría Crítica. Posteriormente, M. Jiménez escribirá *Problemas de construcción en Teoría de la acción comunicativa* (Daimon, 1989) y *Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas*, como introducción al libro de Habermas *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Paidós, 1991) (Gómez, 1996: 21).

La traducción de *Conocimiento e interés* de J. Habermas (1982) propició la recepción de este autor a través de estudiosos como Enrique Menéndez Urueña y Raúl Gabás, y coincidió con el progresivo eclipse de otras figuras del marxismo europeo. La recepción de Habermas fue generalizada y más con las publicaciones de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Teoría de la acción comunicativa* (1987) y *Pensamiento postmetafísico* (1990). Las dificultades de la traducción fueron soslayadas por M. Jiménez Redondo, habitual en este campo. El giro lingüístico de Habermas puso en juego diferentes paradigmas sociológicos, revisando a Marx, reformulando la crítica a la cultura, a la filosofía analítica y a las ciencias sociales de modo que diversifica a los interlocutores de su diálogo rompiendo, en España, la dicotomía analítico y dialéctico (Sevilla, 2010: 162).

M. Cabot critica una superación de Adorno por una Teoría Crítica científico-social (Cabot, 2000). Y Sergio Sevilla realiza un análisis de la relación entre filosofía y estética, la necesidad de un cambio de paradigma y la incertidumbre del rumbo actual de la Teoría Crítica (Sevilla, 1994: 4). Destaca que mientras A. Wellmer defiende la versión de la relación entre filosofía y estética, *Dialéctica de la Ilustración*

y *Teoría estética*, V. Gómez propone una revisión de la relación entre los dos textos, autor que realizó su tesis doctoral en este campo. Este autor escribe planteamientos críticos hacia Habermas.

Entre 1986 y 1994 se produce un incremento de las ediciones y reediciones de la obra de Habermas, en sincronía con las alemanas y francesas. Se disparan las monografías (destacando las de J.M. Mardones, D. Innerarity, A. Ortiz-Osés, L.F. Requejo, M. Jiménez Redondo, J. Muguerza, F.J. Martínez Martínez y E. Serrano Gómez). Se incrementan también los artículos científicos y el número de tesis doctorales defendidas (D. Innerarity en 1984, J. Corbí también en 1984, F. Requejo en 1986 y V. García Marzá en 1990). A partir de 1990, se suceden las reseñas de publicaciones de Habermas y los números especiales de nuestras revistas a la TC de Habermas: *Anales* (1987), *Actas del Seminario del Instituto de Filosofía de Valladolid* (1985), *Daimon* (1989), *Isegoría* (1990), y *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (todos sus números).

El debate de la posmodernidad es fundamental en Habermas y ha sido estudiado por diferentes autores españoles, siendo fundamentales M. Jiménez Redondo, R. del Águila, F. Vallespín o J. M. Mardones. Agapito Maestre lo hace en el discurso de Habermas sobre los nuevos historiadores alemanes y Heidegger (Mardones, 1990: 137). En relación a los trabajos que analizan algunos aspectos del marxismo, E. Llamo de Espinosa publica *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt* (Madrid, Alianza, 1981) donde critica a la primera generación su noción de la relación entre sociedad y trabajo productivo, viendo en el paradigma comunicativo de Habermas una posible solución (Mardones, 1990: 133-134). Sobre la invasión de la razón instrumental en el campo de la política, escrito por Habermas en textos como *Teoría y Praxis* (1986) ha sido analizado por autores y textos ya comentados como J.M. Mardones, E. Menéndez Ureña o A. Domenech. Siguiendo el campo de la política, E. Díaz en *De la maldad estatal y la soberanía popular* (Madrid, Debate, 1984) trata las aportaciones del discípulo de Habermas, C. Offe al respecto de los nuevos movimientos sociales.

Uno de los temas de interés de Habermas es el ámbito de la ética, destacando la traducción de *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985) y *Los escritos sobre moralidad y eticidad* (1991), junto a algún texto traducido en la revista *Teorema* en 1984. El interés en concreto es la ética discursiva. En este sentido cabe destacar la obra de Javier Muguerza *Desde la perplejidad* (Sistema, 1973) en donde se destaca la deuda de Habermas respecto a Rousseau, Marx, Kant, Apel, Rawls y Tugendhat. Muguerza, apelando a la idea de insociable sociabilidad kantiana como canalización de todo disenso, entiende el discurso como acción, esbozando una ética comunicativa y reactualizando la razón práctica habermasiana. Muguerza es crítico con la tendencia cognoscitivista y hegelianizante de Habermas, así como su

búsqueda del consenso que no es sino un ataque al espíritu crítico de la Escuela de Frankfurt. De igual modo, Muguerza trabajó en el tema de la racionalidad ética utilizando como interlocutores a Habermas y Apel en lo referente a la ética del diálogo y el consenso como objetivo ideal. Una visión estética de esta fundamentación discursiva de la ética es el texto *Praxis e intersubjetividad* de D. Innerarity (1985) donde plantea las dudas de autores conservadores como Spaemann o Lobkowitz a la fundamentación discursiva habermasiana de la ética. Sobre esta ética discursiva han tratado otros autores españoles como R. Gabás, E. Menéndez Ureña, V. García Marzá, C. Thiebaut, A. Cortina, J.A. Gimbernat y J. Corbí. Adela Cortina realiza por primera vez un estudio de conjunto sobre la Escuela de Frankfurt. Cortina considera que el interlocutor ético de Habermas más directo es K.O. Appel y trata la ética comunicativa tanto en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Sígueme, 1985) como en *Ética mínima* (Tecnos, 1986). En este sentido, Agapito Maestre ha tratado igualmente las discrepancias entre Appel y Habermas (así como entre Adorno y Horkheimer) en varios textos, destacando “Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía” (en: J.M. González y F. Quesada (coords): *Teoría de la democracia*; Barcelona, Anthopos, 1988). La confrontación entre Habermas y Rawls ha sido estudiada en diferentes textos por J. Rubio Carracedo, R. del Águila y F. Vallespín. E. Menéndez Ureña en *Ética y Modernidad* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1984) critica las insuficiencias de la fundamentación racional de la moral en Habermas, así como en *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas* (Madrid, Tecnos, 1978). Estudio que puede ser complementado con el de Raúl Gabás *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística* (Barcelona, Ariel, 1980). A. Prior en “Habermas y el universalismo moral” (*Daimon*, 1993) establece una panorámica del debate habermasiano de la fundamentación de la ética en nuestro país (Gómez, 1996: 36). Por último, no podemos olvidar los trabajos de M. Boladeras, en concreto, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos* (Tecnos, 1996).

Con respecto al giro lingüístico habermasiano destaca el estudio de Cristina Lafont (Visor, 1993) junto a trabajos de J.M. Mardones, C. Revilla, M. Jiménez Redondo, J.L. Villacañas, J.M. Aguirre y J.M. Rosales. El debate sobre la teoría política de Habermas y la problemática socialdemocracia es fundamental el texto de F. Requejo *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas* (Barcelona, 1991). Respecto de la alternancia de paradigmas en la Teoría Crítica Sergio Sevilla (*Daimon*, 2010), J.M. Mardones (*Isegoría*, 1990) y M. Jiménez Redondo lo han abordado (Sevilla, 2010: 162).

## 7. DESARROLLOS POSTERIORES DE LA TEORÍA CRÍTICA

A partir de 1983, nos dice V. Gómez, se iniciaría para él una tercera etapa calificada de normalización de la recepción española de la Teoría Crítica. Tras el triunfo del PSOE en el gobierno de España, círculos socialistas intelectuales consideran a Habermas como el ideólogo de la socialdemocracia. Pero V. Gómez considera normalización porque la nueva coyuntura política no significa el abandono de lo recibido (Gómez, 1996: 25). Este período tiene varios puntos álgidos (1985, 1989 y 1992) en donde hay una alta producción editorial, génesis de monografías, artículos y tesis doctorales que le llevan a considerar a este autor que la recepción académica de la Teoría Crítica está formalmente normalizada.

También se produce en esta época la recepción de autores más jóvenes que Habermas como A. Wellmer, a mitad de camino entre la segunda y tercera generación. La obra de Albrecht Wellmer coincide en el tiempo con la de Habermas. A mediados de los ochenta tuvo eco su libro *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo* (1979) haciendo un debate acerca de la posmodernidad y abre su mirada a diferentes planteamientos dentro de los círculos frankfurtianos propugnando también un cambio de paradigma. En 1993 se publica *Dialéctica de la modernidad y posmodernidad* (Visor, 1993) seguido de *Ética y Diálogo* y la discusión de la estética de Adorno en el Seminario de Valencia y documentado en el libro Wellmer-Gómez de 1994. Pero la crítica española no se ha abierto a los textos de Wellmer a excepción de V. Gómez que alude a la pérdida de potencial crítico que supone la transformación wellmeriana de la estética de Adorno (Gómez, 1996: 38). No olvidemos tampoco otros discípulos de Habermas como Seyla Benhabib y su tesis *Teoría feminista y Teoría crítica* (Edicions Alfons el Magnanim, 1991) que fue analizada por Neus Campillo.

Y tampoco olvidar a A. Honneth, de reciente traducción. Obras como *Crítica del agravio moral* (F.C.E., 2009) donde expone su teoría del reconocimiento, el concepto de intersubjetividad y los problemas de la sociedad capitalista. También en *La sociedad del desprecio* (Trotta, 2011) analiza los enemigos de la teoría del reconocimiento: desintegración, patología, desgarramiento, cosificación y desprecio. Y avisa de la emergencia de la barbarie sólo solucionable mediante el empleo de la razón. En *Patologías de la libertad* (Las cuarenta, 2016), por destacar un texto de reciente publicación, hace una lectura de Hegel en clave sociológica. Encuentra criterios normativos en las instituciones sociales para exigir la satisfacción de la exigencia de reconocimiento y valora a la *Filosofía del derecho* como una de esas condiciones sociales de realización de la libertad bien como voluntad libre (Hegel) o bien como autonomía (Honneth).

## 8. CONCLUSIONES

Parece injustificado, en conclusión, hablar de una normalización de la recepción española de la Teoría Crítica a diferencia de lo que defiende autores como S. Sevilla. Para hablar de normalización debemos olvidar ideas prefijadas, nos dice V. Gómez, y atender a la especificidad del problema y analizar los receptores. Para definir que se ha producido la normalización habría que precisar claramente su destinatario, que haya habido una fluidez en la recepción y ver si ésta es efectiva. De este modo, traducciones, editoriales, estudios y artículos irán todos ellos parejos. El destinatario eran los departamentos académicos y lo que se necesitaba era trascender esa institucionalización. Si la primera etapa fue influida por intereses ideológicos que dificultaron la recepción de la Teoría Crítica, entre 1975 y 1983 dominó la reformulación como Teoría Crítica de la ciencia en visión habermasiana. Sólo ha habido una concordancia entre edición y crítica en el caso de J. Habermas. La Teoría Crítica ha sido recibida por su transformación en teoría de acción comunicativa y como una forma previa de teoría de la comunicación, sin existir en nuestro país una clara reflexión crítica sobre ella.

En contraposición con la opinión de algunos autores, como M. Sacristán o J.M. Mardones, la edición o reedición de obras bien de Adorno o de otros miembros de la Teoría Crítica no supone una mayor influencia en el habla hispana. La traducción de textos de un autor no conlleva una demostración de su recepción, puesto que en ésta también influyen modas, coyunturas, situaciones u oportunistas. En el caso de J.M. Mardones lo que hace es reconstruir la recepción de Habermas de la que no puede colegirse la totalidad de la obra de la Teoría Crítica. Como dice V. Gómez, lo que se constata es que la recepción española actúa lineal y acumulativamente (Gómez, 1996: 40).

Por otro lado, a diferencia de otros países como Francia, la simultaneidad de ediciones de varios autores de la Teoría se interpretó como signo de vejez de la misma, como algo ya superado por los nuevos desarrollos de la propia Teoría Crítica. Sin embargo, la obra de Habermas, en nuestro país, no ha llegado a monopolizar todo el interés de la Teoría Crítica, como he pretendido demostrar. Basta apreciar la existencia de la revista *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, quizá la publicación más importante sobre el tema en habla hispana y con una línea editorial contraria al pensamiento de Habermas y autores de la segunda y tercera generación. Pero no ha sido superada esta filosofía porque las contradicciones de la sociedad que dieron su origen no han hecho sino agravarse y no se ha producido la interpretación crítica de la ideología de la sociedad tardocapitalista. Esta crítica material de la sociedad no puede darse desde una Teoría Crítica comunicativamente orientada. En España, el legado filosófico de la primera Teoría Crítica debería seguir intacto en lo esencial.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Lorena (2014). "Muñoz, Jacobo (ed.). Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th.W. Adorno". *Res Publica. Revista de Historia de Ideas Políticas*, 17(1), pp.354-359.

ADORNO, Theodor W (1966). *Disonancias. Músicas en el mundo dirigido*. Madrid: Rialp.

- (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- (1969). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- (1969). *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- (1969). *Kierkegaard*. Caracas: Monte Ávila.
- (1970). *Reacción y progreso y otros escritos musicales*. Barcelona: Tusquets.
- (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1976). *Terminología filosófica I*. Madrid: Taurus.
- (1977). *Terminología filosófica II*. Madrid: Taurus.
- (1983). *Teoría estética*. Madrid: Orbis.
- (1984) *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe.
- (1985). *Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*, trad. Ángel Sánchez Pascual. Barcelona: Laia.
- (1986). *Bajo el signo de los astros*. Barcelona: Laia.
- (1987). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- (1987). *Mahler. Una fisiognómica musical*. Barcelona: Península.
- (1987). *Alban Berg. El maestro de la transición ínfima*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1992). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Sobre la música*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.
- (2003). *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid: Akal.
- (2006). *Correspondencia 1943-1955*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *El fiel correpetidor*. Madrid: Akal.
- (2008). *Sin imagen directriz*. Madrid: Akal.
- (2011). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975/Akal.

ADORNO, Theodor. W., HORKHEIMER, Max (1971). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.

- (1971). *Sociológica*. Madrid: Taurus, 1971.

AGUILERA, Antonio (1984). "Mesianismo utópico y antiutopía en Benjamin". En: J.J. Morente, *Lo utópico y las utopías*. Madrid: Integral, pp. 95-102.

- (1992). "Lógica de la descomposición". En Th. W. Adorno, *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, pp. 9-11.
- (1996). "El primer proyecto filosófico de Th Adorno". *Anales del seminario de metafísica (Universidad Complutense de Madrid)*,30, pp. 119-132

ARENDT, Hannah (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.

ARMENDÁRIZ, David (2003). *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg*. Pamplona: Eunsa.

BENHABIB, Seyla (1991). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

BERCIANO, Modesto (1980). "H. Marcuse. El primer marxista heideggeriano". *Pensamiento*, 36 (142), p. 131.

BOKSER, Judith (1977). "Apuntes sobre la teoría crítica de la sociedad". *Estudios políticos UNAM, FCPyS*, 10, p. 19.

BOLADERAS, Margarita (1996). *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos.

BOTTOMORE, Thomas (1984). *The Frankfurt School*. Londres: Ellis Horwood and Tavistock Publications.

BUCK-MORSS, Susan (1981). *Los orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin. El Instituto de Frankfurt*. Madrid: Siglo XXI.

CABOT, Mateu (1995). "Comentarios y añadidos a la edición castellana de Dialéctica negativa". *Taula. Quaderna de pensament*, 23-24, pp.145-148.

- (1997) *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la modernidad*. Palma de Maloorca: UIB.
- (2000). *El pensamiento de Theodor W. Adorno. Balance y perspectivas*. Palma de Mallorca: UIB.

CASTRO NOGUEIRA, Luis (2006). "La recepción de la Escuela de Frankfurt en España". En A. Blanc, J.M. Vincent (dir.). *La recepción de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 187-199.

CLAUSSEN, Detlev (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

CORTINA, Adela (1985). *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel.

- (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- (1986) *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.

CRUZ, Manuel (1992). *Individuo, Modernidad, Historia*. Madrid: Tecnos.

DE CAMBRA, Jordi (1982). "La teoría crítica y el problema del método en las ciencias sociales". *Reis*, 17, pp.53-64.

DÍAZ, Elías (1984). *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Madrid: Debate.

ERICKSON, Erik (1979). *Historia personal y circunstancia*. Madrid: Alianza Editorial.

ESTRADA, Juan Antonio (1980). *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*. Universidad de Granada, (tesis doctoral).

- (1984). "El Dios de un ateo, la trascendencia en M. Horkheimer". *Estudios Eclesiásticos*, 231, pp.393-396.
- (1985). "La formación de la Teoría Crítica de Max Horkheimer". *Pensamiento*, 41 (162), pp.159-178.
- (1985). "Características de la Teoría Crítica de Max Horkheimer". *Pensamiento*, 41 (164), pp.453-476.

FERNÁNDEZ ORRICO, Jesús (2004). *Th.W.Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*. Valencia: Alfonso el Magnánimo.

FERRARROTTI, Franco (1975). *El pensamiento sociológico de Auguste Comte hasta Horkheimer*. Barcelona: Edicions 62.

GABÁS, Raúl (1980). *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel.

GIMBERNAT, José Antonio (1997). "La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España" En J.A. Gimbernat *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GÓMEZ, Vicente (1996). "La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción". *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, pp.11-41.

- (1996). "¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno. *Anales del seminario de metafísica (Universidad Complutense de Madrid)*, 30, pp. 219-236.
- (1998). *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid: Cátedra.
- (2009). "La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1, pp. 3-35.

HABERMAS, Jürgen (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

- (1981) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (1981) *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- (1982) *Sobre Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- (1983) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- (1990) *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

HERRERA, Asunción (2005). *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.

HERRERA, Javier (1973). "Hacia una estética de la mecanización". *Revista de Ideas Estéticas*, 124, pp.65-70.

HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, TISCHLER, Sergio (eds) (2007). *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta.

Honneth, Axel (2009). *Crítica del agravio moral*. Madrid: FCE

- (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz.
- (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- (2016) *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta.

HORKHEIMER, Max., ADORNO, Theodor .W (1971). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

HORKHEIMER, Max (1974). "Observaciones sobre ciencia y cosas". *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

- (1974). "La función social de la filosofía". *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1974). "Teoría tradicional y teoría crítica". *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

INNERARITY, Daniel (1985) *Praxis e intersubjetividad*. Pamplona: Eunsa.

- (1989). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona: Eunsa.

JAY. Martin (1988). *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.

- (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social*. Madrid: Taurus.

JARQUE, Vicente (1985). "La esperanza desesperada. Bloch, Adorno y Benjamin ante la utopía". *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 7, pp. 99-110.

- (1989). "La belleza es triste: sobre la teoría de lo bello en Th. W. Adorno". *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 15-16, pp.427-434.
- (1992). *Imágenes de Walter Benjamin*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla La Mancha.

JIMÉNEZ, Marc (1977). *Theodor W. Adorno: arte, ideología, teoría del arte*. Buenos Aires: Sur.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (1988). "Filosofía y Ciencia reconstructiva". En J.A. Gimbernat, J.M. González (eds.). *Actas del II Encuentro Hispanoamericano de Filosofía Moral y Política*. Madrid: CSIC.

- (1977) *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica* (Tesis doctoral). Universidad de Valencia.
- (1988) *Racionalidad y acción comunicativa en Jürgen Habermas*. Madrid: FIM.
- (1989) Problemas de construcción en Teoría de la acción comunicativa. *Daimon. Revista de Filosofía*, 1, pp.133-158.
- (1991). "Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas". En: Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

LAFONT, Cristina (1993). *La razón como lenguaje*. Madrid: Visor.

LLAMO DE ESPINOSA, Enrique (1981). *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza.

LLOVET, Jordi (2000). *Walter Benjamin I el esperit de la modernitat*. Barcelona: Barcanova.

LÓPEZ DE LIZIAGA, José Luis (2011). "No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno". En J. Muñoz (ed.). *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 177-200.

- (2011). "La recepción de Adorno en España". En J. Muñoz (ed.). *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 267-290.

LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (1994). *Ética: procedimientos razonables*. Santiago: Novo Século, pp. 315-316.

LÓPEZ, Pablo (2000). *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid: Biblioteca Nueva.

LUCAS, Ana (1992). *El trasfondo barroco de lo moderno. Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin*. Madrid: Ed. UNED.

LUKÁCS, George (1965). *Prolegómenos*. Madrid: Grijalbo.

MAESTRE, Agapito (1988). "Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía". En: J.M. Gonzalez, F. Quesada (coords.). *Teoría de la democracia*. Barcelona: Antropos.

MAGNET, Jordi (2012). "Muñoz, Jacobo (ed.). Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th.W. Adorno." Reseña. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, pp.489-494.

MAISO, Jordi (2009). "Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1, pp.51-71.

- (2009). "Actualidad de la Teoría Crítica". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1, pp.177-182.
- (2009). "Escritura y composición textural en Adorno". *Azafea. Rev. Filos.*, 11, pp.73-96.
- (2010). *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2015). "Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65, pp. 21-35.

MANDADO, Ramón (1965). *Theodor W. Adorno (1903-1969)*. Madrid: Ediciones del Orto.

MARCUSE, Herbert (1968). *Negations. Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press.

- (1968). *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.
- (1975). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- (1976). "Teoría y praxis". *Calas en nuestro tiempo*. Barcelona: Icaria.
- (1978). *La dimensión estética*. Barcelona: Materiales.
- (1981). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- (1981). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.

MARDONES, José María (1979). *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría Crítica de Max Horkheimer*. Bilbao: Ed. Mensajero.

- (1985). *Razón comunicativa y Teoría Crítica*. Bilbao: Ed. Universidad de Deusto.
- (1988) *El discurso religioso de la modernidad*. Habermas y la religión. Barcelona: Antropos.
- (1990). "La recepción de la Teoría Crítica en España". *Isegoría*, 1, pp.131-138.

Mate, Reyes (1994). "La herencia pendiente de la razón anamnética". *Isegoría*, 10, pp.117-132.

- (1981). "Historia de la libertad y memoria passionis". *Enrahonar*, 2, pp.87-97.

MENKE, Christoph (1998). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor.

MENÉNDEZ, Enrique (1978). *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.

- (1978). *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Tecnos.
- (1984) *Ética y Modernidad*. Salamanca: Ed. Universidad Pontificia.

MESA, Ciro (1992). "Identidad, pecado original de todo pensamiento: sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer". *Laguna. Revista de Filosofía*, 1, pp.73-90

- (1996). "Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno". *Anales del Seminario de Metafísica (Universidad Complutense de Madrid)*, 30, pp. 205-218.

MESA, Ciro, ZAMORA, José Antonio (1997). "Theodor W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa". *Enrahonar. Quaderns de Filosofia (Universitat Autònoma de Barcelona)*, 28, p.28.

MUGUERZA, Javier (1973). *Desde la perplejidad*. Madrid: Sistema.

MÜLLER.DOOHM, Stefan (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.

MUÑOZ, Jaocobo (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Madrid: Grijalbo.

- (1984). "La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía", en Muñoz, J. *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- (1985). "Mensaje en una botella. Nota sobre la estética de la negatividad en Th.W. Adorno". *Revista de Occidente*, 44, pp.115-140.

MUÑOZ, Blanca (2000). *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, pp. 205-223.

NAVARRO, Clara (2012). "Muñoz, Jacobo (ed.), Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th.W. Adorno." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, pp.359-389.

NOTARIO, Antonio (2000). *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre la filosofía y literatura desde el prisma de Th.W. Adorno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- (2009). "Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno. A modo de presentación". *Azafea. Rev. Filos*, 11, pp.11-14.

PANEA, José Manuel (1996). *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

PESSARRODONA, Marta (1989). *Homenaje a Walter Benjamin*. Barcelona: Columna Edicions.

PRIOR, Ángel (1993). "Habermas y el universalismo moral". *Daimon*, 7, pp.145-156.

REQUEJO, Francisco (1991). *Teoría Crítica y estado social*. Barcelona: Antropos.

RIPALDA, José María (2011). "Lo político imposible", en Muñoz, J. (ed.). *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp.131-138.

- RIUS, Mercé (1985). *T.W.Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Laia.
- RODRÍGUEZ, José Enrique (1978). *Teoría Crítica y sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- (1982) *El sueño de la razón. La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social*. Madrid: Taurus.
  - (1989). *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método*. Madrid: Taurus..
- ROMERO, José Manuel (2005). *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th.W.Adorno y F. Jameson*. Madrid: Síntesis.
- RUBIO CARRACEDO, José (1982). "Max Horkheimer y la epistemología de las ciencias sociales". *Revista de Filosofía*, 2a (5), pp.293-306.
- RUSCONI, Gian Enrico (1969). *La Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca.
- SABIOTE, Diego (1977-78). "Marcuse y el compromiso revolucionario de la filosofía crítica". *Mayurqa*, 17, pp.279-283.
- (1983). "El proyecto utópico del hombre nuevo y la nueva sociedad en el pensamiento de Marcuse". *Sistema*, 54-55, pp.117-140.
- SÁNCHEZ PASCUAL, Ángel (1985). "Nota preliminar", en Adorno, TH.W. *Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*. Barcelona: Laia, pp. 5-9.
- SERRANO, Enrique (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Antropos.
- SEVILLA, Sergio (1994). "¿Es una aporía pensar lo político?". *Eutopías*, pp.3-4.
- (2010). "La recepción en España de la Teoría Crítica". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50, 157-167.
- SLOTEDIJK, Peter (2011). *Sin salvación*. Madrid: Akal.
- TAFALLA, Marta (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- VIEJO, Breixo (2008). *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*. Madrid: Akal.
- WALDMAN, Gilda (1989). *Melancolía y utopía*. México: UAM.

WELLMER, Albrecht (1979). *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel

- (1988). "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración", en: A. Giddens. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- (1993). *Dialéctica de la modernidad y posmodernidad*. Madrid: Visor.
- (1994) *Ética y diálogo*. Barcelona: Antropos.
- (1996). *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.

WELLMER, Albrecht, Gómez, Vicente (1994). *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th.W.Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*. Valencia: Universidad de Valencia.

WOLIN, Richard (1992). "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism". *The Terms of Cultural Criticism*. Nueva York: Columbia University Press.

ZAMORA, José Antonio (2004). *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid:Trotta.

# AN IMMANENT CRITIQUE OF THE ATTENTION ECONOMY

Claudio Celis Bueno

Universidad Diego Portales / University of Westminster

[claudio.celis@mail.udp.cl](mailto:claudio.celis@mail.udp.cl)

## Abstract:

The present article develops an immanent critique of the attention economy as a power apparatus. In particular, it contends that what Foucault (2009) defined as the passage from disciplinary societies to societies of security entails a transformation of the main function of human attention: whereas in disciplinary societies attention (or the gaze) was aimed at imposing continuous surveillance on each individual, societies of security conceive the gaze of each subject as a source of data which allows constructing a new object of power, i.e., the population. To illustrate this, the present article focuses on the specific case of the attention economy and the notions of 'dataveillance' and 'Big Data'.

## Keywords:

immanent critique, Foucault, attention economy, gaze, power.

## Resumen:

El presente artículo desarrolla una crítica inmanente del concepto 'economía de la atención' en tanto dispositivo de poder. Más específicamente, este artículo intenta demostrar que aquello que Michel Foucault (2009) definió como un cambio en el paradigma del poder (desde una sociedad disciplinar a una sociedad de seguridad) implica una transformación de la principal función de la atención humana: mientras en las sociedades disciplinares la atención (o la mirada) estaba destinada a la imposición de una vigilancia permanente sobre cada individuo, las así llamadas sociedades de seguridad definen la atención de cada sujeto como una fuente de información (data) que permite construir un nuevo objeto de poder, a saber, la población. Para ilustrar este argumento, el presente artículo se concentra en el caso particular de la 'economía de la atención' y en las nociones de 'dataveillance' y 'big data'.

## Palabras claves:

crítica inmanente, Foucault, economía de la atención, mirada, poder.

Recibido: 19/09/2016

Aceptado: 05/11/2016

## A. INTRODUCTION

The present article develops an immanent critique of the attention economy as a power apparatus. In particular, it contends that what Foucault (2009) defined as the passage from disciplinary societies to societies of security entails a transformation of the main function of human attention: whereas in disciplinary societies attention (or the gaze) was aimed at imposing continuous surveillance on each individual, societies of security conceive the gaze of each subject as a source of data which allows constructing a new object of power, i.e., the population. To illustrate this, the present article focuses on the specific case of the attention economy and the notions of 'dataveillance' and 'Big Data'. In doing so, this paper attempts a twofold objective. On the one hand, it suggests that the current debate on the attention economy and the specific notions of 'dataveillance' and 'Big Data' can benefit from the conceptual framework introduced by Foucault in his course *Security, Territory and Population*. On the other hand, it assumes that Foucault's own security hypotheses can be further developed when examined through the analysis of a contemporary phenomenon such as the attention economy. Furthermore, I argue that an immanent approach represents the most adequate methodology for such an enterprise.

The notion of immanent critique has to be understood as a specific form of critique that does not rely on any external standpoint when examining its object. Rather, an immanent critique focuses on the contradictions that are internal to its object of analysis. In the case of the attention economy, an immanent critique can neither be a normative assessment of the benefits or disadvantages of digital technologies for contemporary society, nor a historicist account of the transformations of our modes of perception. An immanent critique of the attention economy must unravel the internal contradictions that the concept itself presupposes. It is important to note that the insistence on such a methodology is given by the object itself. In a context in which every human activity becomes a potential source of surplus value, the capital/labour struggle begins to take place in what Hardt and Negri (1999: 82) have called a "non-place of exploitation". In this non-place, the "measure of labour-value, grounded on the independence of use-value" becomes ineffectual and the relation between living labour and capital becomes one of immediate, naked command (Hardt and Negri 1999: 83). To develop a critique adequate to this context, Hardt and Negri argue, one must

refuse the temptation to go a simple path that is presented to us: the path of reintroducing the Marxian figures of use-value and pretending to renovate them in the context of the new situation. How do the philosophers and politicians who situate themselves in this perspective proceed? They reconstruct a fictional use-value that they nostalgically oppose to the growing processes of globalization; in other words, they oppose to globalization a humanistic resistance. In reality, in their discourse, they

bring to light again all the values of modernity, and use-value is configured in terms of identity. (Even when use-value is not invoked explicitly, it ends up being inserted surreptitiously). (Hardt and Negri 1999: 83-4).

What Hardt and Negri denounce as the main flaw of contemporary Marxist critiques of capitalism is the lack of an immanent methodology, i.e. a methodology that avoids the temptation to smuggle in an external, ahistorical perspective which in turn would reintroduce a humanistic framework. In the critical literature on the attention economy and the new forms of digital labour, this flaw has become a recurring trait. Authors such as Jhally and Livant (1986) and Beller (2006) presuppose in one way or another that human attention possesses a use-value that is alienated by capital. The problem with this way of proceeding is not only its lack of historical specificity, but the fact that it necessarily leads to a normative critique of the attention economy. The main limitation of a normative project is that it requires an external standpoint (labour, freedom, individuality, use-value, etc.) from where to undertake such a critique.

According to Marx, “capital itself is the moving contradiction in that it presses to reduce labour time to a minimum, while it posits labour time, on the other side, as sole measure and source of wealth” (1973: 706). This constitutes the internal limit of capitalism: it puts forth an enormous technological and scientific revolution that aims at reducing the amount of labour time necessary for the production of each commodity to a minimum while, at the same time, it uses labour time as the universal measure to preserve a given social order based on value and on the capacity of capital to command human activity. The attention economy must be understood as a consequence of this contradiction under post-industrial conditions of production: on the one hand, the attention economy is the result of an enormous technical revolution that employs information technologies in an effort to orchestrate the production, distribution, and consumption of commodities; on the other hand, the attention economy subsumes this unleashed social productivity under the logic of surplus value, expanding the exploitation of human activity beyond the factory and hence reproducing the dominant power relations at an even larger scale. The present article attempts to unveil how this contradiction manifests itself by focusing on the specific problem of power. This demands overcoming any concept of society based on a transhistorical definition of the individual (e.g. a fully formed subject that uses or is used by digital technologies). Instead, I will examine the attention economy as a response to the historical transformation of the dominant diagram of power through which society is organized.

In his 1978 course at the *College de France*, Foucault suggests that it may be possible that a new dominant economy of power has taken over disciplinary societies. He uses the term ‘security’ in order to define this apparently new economy of power.

In the first lesson, Foucault states that the main question he will be pursuing in that year's course is "can we say that the general economy of power in our societies is becoming a domain of security?" (2009: 25). According to Foucault, there are three main characteristics that differentiate this new economy of power from the disciplinary one: i) population replaces individual body as the object of power; ii) more flexible processes of normalisation replace the rigid imposition of the norm characteristic of disciplinary institutions; and iii) governmentality replaces the Panopticon as the general logic of power.

It could be argued that as part of this general transformation in the economy of power, a more specific shift occurred in the role played by attention. In the Panopticon, attention (or the gaze) is conceived as a power mechanism through which the subject internalises the norm and hence becomes individuated; in societies of security, as it will be exemplified in the case of the attention economy, the subject's attention becomes both the source and object of a new knowledge, i.e. the statistical data about a population, with its tendencies, patterns and curves of normality.

## B. DISCIPLINARY SOCIETIES, THE PANOPTICON AND THE GAZE

In a central section from *Discipline and Punish*, Foucault claims that disciplines are a technology of power with a very concrete goal: "assuring the ordering of human multiplicities" (1995: 218). In other words, disciplines constitute a specific logic of power that may be employed whenever one deals "with a multiplicity of individuals on whom a task or a particular form of behaviour must be imposed" (Foucault 1995: 205). In historical terms, modern disciplinary technologies emerge as the result of a "well-known historical conjuncture", that between the large accumulation of men and the growth in the apparatus of production during the eighteenth century (Foucault 1995: 218). For Foucault, "the development of the disciplinary methods corresponded to these two processes, or rather, no doubt, to the new need to adjust their correlation" (1995: 218). When analysing how this adjustment is carried out, Foucault focuses precisely on how disciplinary technologies manage the relationship between the mass and the individual.

The growth of a floating population and of the apparatuses of production, and the conjunction between them, brought forth an increase in the productive power of society. However, it also generated the problem of organizing these emerging masses in order to extract their productive force while decreasing the counter-productive elements characteristic of a large accumulation of men (agitations, riots, revolts, etc.). For Foucault, disciplines aim at reducing "the inefficiency of mass phenomena", i.e. reducing what, in a multiplicity, "makes it much less manageable than a unity" (1995: 219). At the same time, disciplines must "increase the effect of utility proper to the

multiplicities, so that each is made more useful than the simple sum of its elements" (Foucault 1995: 220). In short, "disciplines are the ensemble of minute technical inventions that made it possible to increase the useful size of multiplicities by decreasing the inconveniences of the power which, in order to make them useful, must control them" (1995: 220). And he adds that "discipline is the unitary technique by which the body is reduced as a 'political' force at the least cost and maximised as a useful force" (Foucault 1995: 221).

To achieve this organisation of the mass, disciplinary technologies operate through an inversion of the individualising pyramid, or axis of sovereign power (Foucault 1995: 192). In sovereign societies, Foucault argues, individualisation is "ascending", which means that "individualisation is greatest where sovereignty is exercised and in the higher echelons of power. The more one possesses power or privilege, the more one is marked as an individual, by rituals, written accounts or visual reproductions" (Foucault 1995: 192). In disciplinary societies, on the contrary, individualisation is "descending": "as power becomes more anonymous and more functional, those on whom it is exercised tend to be more strongly individualised" (Foucault 1995: 193). In this respect, and unlike the traditional Marxist critique, Foucault conceives the modern individual not as a mere ideological phenomenon, but as a very concrete and real mechanism of power. The individual, Foucault writes, is not just "the fictitious atom of an ideological representation of society; but he is also a reality fabricated by this specific technology of power that I have called discipline" (1995: 194). The individual, for Foucault, is not an irreducible unit to which power is applied. The modern individual is an effect of disciplinary power, which allows "bodies, gestures, discourses, and desires to be identified and constituted as something individual" (Foucault 2003: 30). In other words, Foucault claims, the individual is not "power's opposite number" but "one of power's first effects" (Foucault 2003: 30).

For the articulation between the mass and the individual that Foucault lays down in *Discipline and Punish*, attention (in the form of the gaze of surveillance) occupies a crucial place. The gaze is one of the distinctive elements of the Panopticon, responsible for the descending nature of disciplinary individualisation, and hence for the constitution of a productive mass. It is well known that Foucault adopts Bentham's architectural idea, the Panopticon, in order to develop his own reading of disciplinary societies. According to Foucault, Bentham's Panopticon is "the architectural figure of this composition [disciplinary power]" (1995: 200). As such, it exemplifies the ideal functioning of disciplinary institutions. Furthermore, Foucault suggests that in a disciplinary society, the Panopticon becomes the generalised "political anatomy" of power, spreading throughout the entire society in the form of disciplinary institutions: barracks, schools, hospitals, prisons, factories, etc. (1995: 208-9).

In Foucault's reading of Bentham's Panopticon, the gaze plays a specific, and crucial, function. The Panopticon, Foucault writes, is a machine that dissociates the "see/being seen dyad: in the peripheric ring, one is totally seen, without ever seeing; in the central tower, one sees everything without ever being seen" (1995: 202). By doing so, the Panopticon "automatizes and disindividualizes power" which means that "it does not matter who applies power nor to whom it is applied: discipline is a machine that understands power in terms of distributions of bodies, surfaces, lights, gazes" (Foucault 1995: 202). The major effect of the Panopticon is "to induce the inmate in a state of conscious and permanent visibility that assures the automatic functioning of power" (Foucault 1995: 201).

This permanent visibility is an essential device for the process of individualisation carried out by the Panopticon. This is how Foucault explains its functioning:

He who is subjected to a field of visibility, and who knows it, assumes responsibility for the constraints of power; he makes them play spontaneously upon himself; he inscribes in himself the power relation in which he simultaneously plays both roles; he becomes the principle of his own subjection. By this very fact, the external power may throw off its physical weight; it tends to the non-corporeal; and, the more it approaches this limit, the more constant, profound and permanent are its effects: it is a perpetual victory that avoids any physical confrontation and which is always decided in advance. (1995: 202-3)

Similarly, in a conversation with Jean-Pierre Barou and Michelle Perrot in 1977, Foucault explains that the gaze plays a central role for the efficiency of the Panopticon. In disciplinary power, he says, "there is no need for arms, physical violence, material constraints. Just a gaze. An inspecting gaze, a gaze which each individual under its weight will end by interiorising to the point that he is his own overseer, each individual thus exercising this surveillance over, and against, himself" (Foucault 1980: 155). In disciplinary societies, the gaze makes it possible to internalise a power relation in the body of an individual. An individual is that entity who has become individuated, who has internalised a power relation and is therefore amenable to being held responsible for his own activity. By doing so, disciplinary power aims at both organising the activity of each element within a multiplicity to increase their productivity as well as reducing the inconveniences proper to the masses.

At the same time, Foucault identifies a second function of the gaze within disciplinary societies. For Foucault, the Panopticon operates as a laboratory: it allows examining the behaviour of the inmates, comparing the effects of different corrective techniques, punishments, drugs, etc. As Foucault puts it,

The Panopticon is a privileged place for experiments on men, and for analysing with complete certainty the transformations that may be obtained

from them [...] The Panopticon functions as a laboratory of power. Thanks to its mechanisms of observation, it gains in efficiency and in the ability to penetrate into men's behaviour; knowledge follows the advances of power, discovering new objects of knowledge over all the surfaces on which power is exercised. (1995: 204)

Observation becomes a source of new knowledge about the functioning of power and its effects on a given body. Concurrently, this new knowledge allows perfecting the functioning of power, extending its reach and intensity. Foucault calls this the "double process" between power and knowledge: "an epistemological 'thaw' through a refinement of power relations; a multiplication of the effects of power through the formation and accumulation of new forms of knowledge" (1995: 224). Foucault points out the fact that the emergence of a whole new range of "human sciences" took place only thanks to the accumulation of knowledge made possible by the disciplinary apparatus (1995: 226). These new fields of study, in turn, made it possible to correct the application of disciplinary techniques, hence the twofold articulation between power and knowledge.

These are the two central roles of the gaze within the Panopticon: individuation through the internalisation of power relations, and examination for perfecting the exercise of power. The overall effect of these two functions is the enforcement of continuous processes of normalisation of subjectivity, which is permanently evaluated regarding its deviance from the norm. In short, in a disciplinary society, the gaze is a power mechanism that produces an internalisation of the norm in each individual and an accumulation of knowledge that perfects the exercise of power. Observation is a mechanism through which power is both exercised and improved. In order to achieve this, Bentham's Panopticon provides a model that dissociates seeing from being seen, constructing a dissymmetric relation between those who exercise and accumulate power and those on whom power is applied. The overall consequence of this is the automatization of power by means of the normalisation of individuals.

Jonathan Crary, however, suggests that in spite of analysing the role of the gaze in Bentham's Panopticon, Foucault systematically neglects the role of the observer himself as an object of disciplinary power (1991: 18). For this reason, Crary proposes a genealogy of the concrete mechanisms that have formed the modern observer (1991) and subsequently a genealogy of what he calls modern attention (2001). It is useful to look briefly at Crary's central hypotheses as a way to bridge Foucault's analysis of the Panopticon and the examination of the attention economy as a power apparatus specific to societies of security.

### C. JONATHAN CRARY'S GENEALOGY OF MODERN ATTENTION

Jonathan Crary has extensively looked at the relationship between disciplinary societies and modern attention. In his book *Techniques of the Observer* (1991) he attempts a genealogy of how the observer becomes, since the eighteenth century, a new object of investigation, and how this responds to the broader epistemological changes analysed by Foucault in *Discipline and Punish* (mainly, the birth of modern human sciences).

Crary's book begins with the assumption that the way in which we see and pay attention is the result of a "historical construction" (1991: 1). Because of this, Crary argues, it is possible to trace a history, a genealogy to be precise, of modern attention. This history, which begins in the eighteenth century and consolidates throughout the following century, entails a radical modernisation of the observer (Crary 1991: 9). In other words, the formation of the modern observer is immanent to the general process of modernisation experienced by western societies during the eighteenth and nineteenth centuries (Crary 1991: 10). Crary's main hypothesis is that

a reorganisation of the observer occurs in the nineteenth century before the appearance of photography. What takes place from around 1810 to 1840 is an uprooting of vision from the stable and fixed relations incarnated in the camera obscura [...] what occurs is a new valuation of visual experience: it is given an unprecedented mobility and exchangeability, abstracted from any founding site or referent. (1991: 14)

For Crary, the formation of the modern observer is an important element of the emerging disciplinary subject. In Crary's words, the observer is "one effect of the construction of a new kind of subject or individual in the nineteenth century" (1991: 14). In this regard, Foucault's analysis of disciplinary societies is essential for Crary's genealogy of modern attention. As Crary puts it, the work of Michel Foucault is crucial for "its delineation of processes and institutions that rationalised and modernised the subject, in the context of social and economic transformations" (1991: 14-15). Nevertheless, Crary notes that despite of the significance of Foucault's work, his analysis of disciplinary society limits the task of observing to those who exercise power (mainly the anonymous guard placed in the observation tower of the Panopticon, but also the doctor, teacher, inspector, watchman, etc.), neglecting the analysis of "the new forms by which vision itself became a kind of discipline or mode of work" (1991: 18). For Crary, the reason why Foucault avoided any analysis of the observer himself as an emerging object of power may reside in his clear rejection of the ideological critique of society based on representational notions such as spectacle, false consciousness, etc. (1991: 18). In *Discipline and Punish*, Foucault writes that

Our society is one not of spectacle, but of surveillance; under the surface of images, one invests bodies in depth; behind the great abstractions of

exchange, there continues the meticulous, concrete training of useful forces; the circuits of communication are the supports of an accumulation and a centralisation of knowledge; the play of signs defines the anchorages of power; it is not that the beautiful totality of the individual is amputated, repressed, altered by our social order, it is rather that the individual is carefully fabricated in it, according to a whole technique of forces and bodies. We are much less Greeks than we believe. We are neither in the amphitheatre, nor on the stage, but in the panoptic machine, invested by its effects of power, which we bring to ourselves since we are part of its mechanism. (1995: 217)

According to Crary's interpretation, in this passage Foucault is covertly referring to Guy Debord's concept of society of spectacle (1991: 18). Moreover, Crary contends that this passage may explain Foucault's resistance to engage in the analysis of attention as a new mechanism of power and to examine the concrete *techniques of the observer* that throughout the nineteenth century helped to give form to the disciplinary subject. For Crary, however, the analysis of these processes is an essential element for the understanding of modern, disciplinary societies. Modern modes of seeing, he explains, are constructed in the nineteenth century through techniques "for the management of attention" which imposed "homogeneity, anti-nomadic procedures that fixed and isolated the observer" (1991: 18). This process "coincides with the collapse of classical models of vision and their stable space of representations. Instead, observation is increasingly a question of equivalent sensations and stimuli that have no reference to a spatial location" (1991: 24).

What is significant in Crary's account is how the modern observer articulates the mass/individual dyad that characterises disciplinary power. For Crary, modern attention is a mechanism capable of individuating perception within a multiplicity of representations that have become loosened from the fixed, classical models of vision. Attention then becomes an important disciplinary mechanism not only from the perspective of the Panopticon, but also from the perspective of the observer who is taught how to 'pay attention' and hence fix his vision within a mass or multiplicity of fluid representations. In this sense, Crary broadens Foucault's examination of how the Panopticon relies on the gaze in order to individualise subjects within a multiplicity of men into the individualising role of modern attention itself.

This development of Foucault's theory into the work of paying attention becomes clearer in Crary's second book, *Suspensions of Perception* (2001). Crary states that he is interested in

how Western modernity since the nineteenth century has demanded that individuals define and shape themselves in terms of a capacity for 'paying attention', that is, for a disengagement from a broader field of attraction,

whether visual or auditory, for the sake of isolating or focusing on a reduced number of stimuli. That our lives are so thoroughly a patchwork of such disconnected states is not a 'natural' condition but rather the product of a dense and powerful remaking of human subjectivity in the West over the last 150 years. Nor is it insignificant now at the end of the twentieth century that one of the ways an immense social crisis of subjective dis-integration is metaphorically diagnosed is as a deficiency of 'attention'. (2001: 1)

Crary develops his work on the modern observer by focusing on the specific concept of attention, analysing the apparently contradictory movement that defines modern perception, i.e. that between a progressive acceleration of visual stimuli and the constitution of a disciplinary attentiveness. In other words, he argues that modern distraction has to be understood "through its reciprocal relation to the rise of attentive norms and practices" (2001, p. 1). This implies analysing the seemingly paradoxical intersection "between an imperative of a concentrated attentiveness within the disciplinary organization of labour, education, and mass consumption and an ideal of sustained attentiveness as a constitutive element of a creative and free subjectivity" (Crary 2001: 1-2). However, just as Foucault's concept of discipline questions the opposition between mass and individual, so Crary's analysis reveals that attention and mass distraction are two poles of the same process of the modernisation of the observer. Crary takes the particular example of cinema in order to present the concept of "attentive mass audience" (2001: 52). Briefly, Crary argues that cinema is capable of simultaneously offering mass distraction while individualising each spectator through a disciplined attentiveness. This is important because it points out how attention itself becomes an apparatus of both individualisation and normalisation whose main function is to organise vision within a multiplicity of mass produced visual objects.

Yet, in neither of the two books referred above does Crary acknowledge the dissolution of disciplinary societies identified by both Foucault (2009) and Deleuze (1995), nor the consequences of this dissolution for the relationship between attention and power. Put differently, in his genealogy of modern attention, Crary never challenges the mass/individual dyad that lies at the heart of disciplinary institutions. As it has been mentioned in the introduction, one of the central characteristics of the dissolution of disciplinary power is the progressive weakening of this dyad and its gradual replacement with a new object of power, namely, the population (Foucault 2009: 94). The attention economy has to be examined as a power apparatus specific to societies of security. This entails moving beyond the mass/individual dyad characteristic of disciplines and posing the problem from the standpoint of the specific logic of security.

#### D. FROM DISCIPLINE TO SECURITY

In the opening lines of his essay *Postscript on Control Societies*, Deleuze claims that Foucault has not only “thoroughly analysed the ideal behind sites of confinement” and the general characteristics of disciplinary societies, but also identified “how short-lived this model was” (1995: 177). Despite the fact that Deleuze does not specify where Foucault identifies the dissolution of disciplinary societies and the passage towards a new general economy of power, it could be argued that Foucault does so in the two courses he held in 1978 and 1979 at the *Collège de France*.<sup>1</sup> In these lessons, Foucault investigates to what degree we have moved away from disciplinary societies into a new economy of power that he refers to with the term ‘security’ (Foucault 2009: 25). It is important to note that the fact that we are entering a new economy of power does not necessarily entail that disciplinary institutions disappear, but that they become subsumed under a new dominant logic of power. As Foucault puts it, “there is not a succession of law, then discipline, then security” (2009: 25). Instead, security subsumes disciplinary and legal institutions under a new logic of power. Security, Foucault says, “is a way of making the old armatures of law and discipline function in addition to the specific mechanisms of security” (2009: 25). The analysis of the main characteristics of this new logic of power is an important step for the purposes of examining the attention economy as a power apparatus. This is due mainly to the fact that it sets the conceptual framework from where to analyse the shift in the role of attention from a disciplinary regime to one of security.

In the first four lessons of the 1978 course, Foucault identifies the central characteristics of the logic of security by means of comparing it with the logic of disciplinary power. This comparison can be summed up in the way these two different logics attempt to exercise their power: disciplines try to control everything, down to the smallest detail, whereas the apparatus of security “lets things happen”; while the former defines an ideal behaviour and tries to enforce it, the latter relies on a given behaviour and attempts to identify patterns in order to reach an ideal stage of equilibrium (2009: 68). In these lessons, Foucault presents three characteristics of the apparatus of security that are worth mentioning. Namely, the passage from normation to normalisation, the centrality of population as the new body on which power is exercised, and the shift from disciplinary techniques to what Foucault calls governmentality.

Regarding the concept of normalisation, Foucault compares the primacy of the norm in disciplinary societies with the processes of normalisation proper of security.

---

<sup>1</sup> These courses have been published in English under the titles *Security, Territory, Population* (2009), and *The Birth of Biopolitics* (2008), respectively.

Foucault says that although it is “hardly disputable” that discipline normalises, it is essential to “be clear about the specificity of disciplinary normalisation” (2009: 84). Disciplines, he continues, operate by breaking down a specific action (e.g. the “loading of one’s rifle”) and by subsequently establishing the ideal set of operations to perform this action. Disciplinary mechanisms define a model, a norm that aims at the optimal organisation of activity and based on this norm it then separates the normal from the abnormal. As Foucault puts it,

Disciplinary normalisation consists first of all in positing a model, an optimal model that is constructed in terms of a certain result, and the operation of disciplinary normalisation consists in trying to get people, movements, and actions to conform to this model, the normal being precisely that which can conform to this norm, and the abnormal that which is incapable of conforming to the norm. In other words, it is not the normal and the abnormal that is fundamental and primary in disciplinary normalisation, it is the norm. (2009: 85)

Given this primacy of the norm, Foucault claims that to be precise, disciplines should not be considered mechanisms of normalisation, but ‘normation’ (2009: 85). In *Discipline and Punish*, Foucault writes:

the power of the Norm appears through the disciplines [...] Like surveillance and with it, normalisation becomes one of the great instruments of power at the end of the classical age [...] In a sense, the power of normalisation imposes homogeneity; but it individualises by making it possible to measure gaps, to determine levels, to fix specialities and to render the differences useful by fitting them one to another [...] The norm introduces, as a useful imperative and as a result of measurement, all the shadings of individual differences. (1995: 184)

In societies of security, instead,

we have a plotting of the normal and the abnormal, of different curves of normality, and the operation of normalisation consists in establishing an interplay between these different distributions of normality and in acting to the bring the most unfavourable in line with the more favourable [...] The norm is an interplay of differential normalities. (2009: 91)

To this, Foucault adds that “the operation of normalisation consists in establishing an interplay between these different distributions of normality” (2009: 91). Security apparatuses do not aim at producing a homogeneous control of the individual; rather, they focus on discovering the “level of the necessary and sufficient action of those who govern” (2009: 93). In short, the passage from a regime of normation to one of normalisation implies the dissolution of the individual as the central mechanism for the organisation of multiplicities. In security apparatuses, the norm is not the given

ideal that must be enforced; rather, multiplicities are analysed in order to identify patterns and curves of normality that define the degree to which those who enforce power must intervene or not to achieve the correct steering of the multiplicities. For Foucault, in this new logic of power, “the relation between the individual and the collective, between the totality of the social body and its elementary fragments, is made to function in a completely different way; it will function differently in what we call population” (2009: 94). In this regard, the concept of population substitutes that of the individual body as the object on which power is enforced, while governmentality emerges as the privileged logic of power for this new object.

Although the term is extremely old, Foucault suggests that there is a modern use of the concept of population which represents the passage from a disciplinary to a security economy of power. In its modern use, Foucault identifies three characteristics of population as the new object of power. Firstly, it appears as a “natural” phenomenon (in contradistinction with the sovereign’s legalistic voluntarism). In this regard, the task of those who exercise power is not to attempt to change this nature, but to make it calculable, predictable, subject to norms (Foucault 2009: 100). Secondly, this “natural” character unveils an internal relation between desire and population. In other words, a population is a conglomerate of individual desires, which express individual interests, and the sum of individual desires creates a general interest of the population (2009: 101). Hence, the management of populations does no longer refer to how to “say no”, how to repress desire, and the “legitimacy” to do so. Instead, Foucault suggests, the problem is “how to say yes to this desire” (2009: 102). Thirdly, the “naturalness of the population” reveals that underneath the apparently chaotic nature of the population as a sum of individual interests there are identifiable, regular patterns. The management of the population requires the identification of these curves of normality in order to turn them predictable and to eventually design strategies for channelling them in a specific direction, i.e., profit. Foucault sums up the concept of population as follows:

The population is not, then, a collection of juridical subjects in an individual or collective relationship with a sovereign will. It is a set of elements in which we can note constants and regularities even in accidents, in which we can identify the universal of desire regularly producing the benefit of all, and with regard to which we can identify a number of modifiable variables on which it depends. (2009: 104)

On closer inspection, Foucault adds that this new object of power, population, raises the problem of the art of governing these emerging multiplicities. Put differently, when faced with the task of managing a population, neither sovereign nor disciplinary techniques seem adequate enough. Instead, a new art of government (“governmentality”) is required. While disciplinary techniques were the privileged power mechanism for articulating a productive relation between the mass and the

individual, governmentality appears as the most suitable logic of power for the correct management of populations.

In general terms, the art of government consists in introducing the method of political economy into the management of the state (Foucault 1991: 92). In its original meaning, the term economy, from the Greek *oikonomia*, referred to the “law of the household”, that is, the “meticulous attention of the father towards his family” in order to correctly manage “individuals goods and wealth within the family” (1991: 92). For Foucault, to govern a state is “to set up an economy at the level of the entire state, which means exercising towards its inhabitants, and the wealth and behaviour of each and all, a form of surveillance and control as attentive as that of the head of a family over his household and his goods” (1991: 92). From this perspective, political economy appears as a modern form of knowledge that conceives society as a large “household” and politics as the correct management of its wealth. For Foucault, “the new science called political economy arises out of the perception of new networks of continuous and multiple relations between population, territory and wealth” (1991: 101). In this sense,

it was through the development of the science of government that the notion of economy came to be recentred on to that different plane of reality which we characterise today as the ‘economic’, and it was also through this science that it became possible to identify problems specific to the population; but conversely we can say that it was thanks to the perception of the specific problems of the population, and thanks to the isolation of that area of reality that we call the economy, that the problem of government finally came to be thought, reflected and calculated outside of the juridical framework of sovereignty. (1991: 99)

Furthermore, Foucault suggests that the art of government should be understood using the metaphor of the ship.<sup>2</sup> Foucault writes,

What does it mean to govern a ship? It means clearly to take charge of the sailors, but also of the boat and its cargo; to take care of a ship means also to reckon with winds, rocks and storms; and it consists in that activity of establishing a relation between the sailors who are to be taken care of and the ship which is to be taken care of, and the cargo which is to be brought safely to port, and all those eventualities like winds, rocks, storms and so on; this is what characterises the government of a ship. (1991: 93-4)

The art of government can be understood as the art of facilitating the right

---

<sup>2</sup> Foucault notes that the metaphor of the ship is the metaphor “inevitable invoked in [most] treatises on government” (1991: 93). This comes as no surprise since the verb “to govern” comes precisely from the Greek “to navigate” and more precisely, “to steer a ship”.

disposition of things, “arranged so as to lead to a convenient end” (Foucault 1991: 94). Therefore, the central task of governmentality is to define the best disposition for things for a given purpose. In Foucault’s words, the art of government “is a question not of imposing law on men, but of disposing things: that is to say, of employing tactics rather than laws, and even of using laws themselves as tactics – to arrange things in such a way that, through a certain number of means, such and such ends may be achieved” (1991: 95). Foucault sums up the concept of governmentality as

the ensemble formed by the institutions, procedures, analyses and reflections, the calculations and tactics that allow the exercise of this very specific albeit complex form of power, which has as its target population, as its principal form of knowledge political economy, and as its essential technical means apparatuses of security. (1991: 102)

In these lectures, Foucault identifies the central characteristics of societies of security which at the same time account for a weakening of disciplines and a more general shift in the dominant economy of power. The next section turns to the attention economy in order to argue that in societies of security the role of attention has shifted from disciplinary normation towards more flexible processes of normalisation aimed at the governmentality of the population as a new object of power.

#### E. THE ATTENTION ECONOMY, DATAVEILLANCE, AND BIG DATA

Before examining the attention economy through the prism of Foucault’s notion of security it is useful to briefly define what is understood by attention economy and the concepts of dataveillance and Big Data. The attention economy is a concept forged within the field of political economy in order to explain the growing value of attention in a world rich in information (Simon 1971). The fact that information is acquiring such a crucial role for the productive process implies that the attention necessary to process this information increasingly becomes a scarce resource. Moreover, with the spread of mass media and digital technologies, attention itself becomes a source of information that is fed back directly into the productive process, easing the communication link between the spheres of consumption and production, and hence accelerating the extraction and realisation of surplus value. Despite being used mainly by economists and authors of the managerial and entrepreneurial world, the notion of attention economy has also become an important object of critical analysis in recent years (Beller 1994 and 2006; Marazzi 2008; Crogan and Kinsley 2012). The spread of the internet and global mass media has motivated a large number of critical responses that try to show how the attention economy becomes a new form of exploitation that projects the alienation of labour beyond factory walls and onto the entire society (e.g.:

Terranova 2004, Andrejevic 2009).

As part of this critical response, some authors have used Foucault's interpretation of the Panopticon in order to show how information technologies become a new instrument of mass surveillance (Poster 1990; Gandy 1993; Lyon 1994). For these authors, information technologies make it possible to turn personal data into a new source of surveillance, or dataveillance (Clark 1987), hence becoming a superpanopticon (Poster 1990) and turning our society into a proper surveillance society (Lyon 1994). With the rapid development of information technologies and the internet, the idea of dataveillance has become more and more significant. One example of this is the emergence and rapid popularization of the notion of Big Data (Degli Esposito 2014: 213). As Gartner (2013) puts it, Big Data is "high-volume, high-velocity, and high-variety information assets that demand cost-effective, innovative forms of information processing for enhanced insight and decision making". Volume, velocity, and variety have been said to constitute the three basic characteristics of Big Data:

- (a) the remarkable volume of transactional data generated by e-commerce and the willingness of companies to retain this information; (b) the speed of data creation produced by the interaction between organizations and costumers; and (c) the opportunity to integrate and manage a wider variety of information, with different formats and structures. (Degli Esposti 2014: 209)

It could be argued, however, that the critical responses to dataveillance and Big Data that approach information technologies from the perspective of surveillance and the Panopticon fail to acknowledge Foucault's own hypothesis regarding the historical limits of disciplinary societies. Put differently, a critical analysis of the attention economy limited to the disciplinary framework of surveillance fails to identify the specific characteristics of contemporary mutations in the dominant economy of power, hence rendering its critique obsolete. This article contends that Foucault's own response to the historical limits of disciplinary society provides an initial ground to develop a more adequate critique of the attention economy. At the same time, an analysis of the attention economy may exemplify and thus clarify some of the conceptual tools developed by Foucault in his 1978 and 1979 lessons.

## F. THE ATTENTION ECONOMY AS AN APPARATUS OF SECURITY

As presented above, Crary (1991; 2001) examines the formations of the modern observer and the modern mode of paying attention as important mechanisms of disciplinary society whose aim is to supplement the disciplinary function of the gaze

within panoptic formations of power. At the same time, a series of authors (Poster 1990; Gandy 1993; Lyon 1994) have deployed Foucault's interpretation of the Panopticon in order to develop a critique of information technologies and societies of surveillance. The limit of these analyses, however, is that they fail to see the specificity of the economy of power behind the attention economy. Crary, for example, sees attention as a mechanism of individuation that aims at fixing the subject within a world determined by a multiplicity of perceptions. In doing so, Crary's analysis is unable to overcome the mass/individual dyad that defines disciplinary societies. This impossibility marks the historical limits of the disciplinary framework for the examination of a contemporary phenomenon such as the attention economy. In this regard, it can be said that Foucault's lessons on security offer an initial, but highly important, attempt to overcome the disciplinary understanding of society. Hence, it is possible to analyse the attention economy following the shift from one economy of power to the other.

In the first place, Foucault identifies the passage from normation to normalisation as a key characteristic of societies of security. This passage allows understanding the shift from attention as a mechanism of individuation to attention as a source of data for the analysis of curves of normality of a given population. Crary's analysis of modern attention focuses on the mechanisms through which the observer is taught to "cancel or exclude from consciousness" a significant part of our immediate perception in order to pay attention (2001: 1); that is, our perception is disciplined to disengage "from a broader field of attraction, whether visual or auditory, for the sake of isolating or focusing on a reduced number of stimuli" (2001: 1). Accordingly, early critiques of dataveillance focus on the ideas of privacy and personal data, reinforcing the opposition between the individual and the mass. These examples respond to a general understanding of the processes of normation proper of disciplinary societies (processes that first define a norm which in turn shapes the individual subject). On the contrary, the logic of security does not aim at the construction of this norm, but at the identification of the curves of normality, patterns and regularities within and already given field of multiplicities. The case of Big Data illustrates this shift. From the perspective of Big Data, the main goal is not to normalise a specific form of paying attention, not even a specific behaviour. Instead, Big Data conceives the attention of each user as a "sign of intention" of his or her individual interests and desires. Through extensive data processing, this information is then used to identify patterns of consumer behaviours, preferences, tendencies, etc. From the perspective of political economy, attention "is the substance of focus. It registers your interests by indicating choice for certain things and choice against other things [...] The establishment of value in the attention economy is a dual register of what one pays attention to and what one chooses to ignore" (Goldstein 2005). This means that the attention economy

presupposes an already defined individual who pays attention to certain things he or she has an inclination towards. In this regard, the attention economy does not aim at the normalisation of attention, but uses it as a mechanism for the harvesting of large amounts of data. As Lanham (2005) shows, the internet has become a privileged territory for the valorisation of the attention economy precisely because of its capacity to record, share and analyse these patterns of attention. At the same time, however, the subject who pays attention no longer appears as the central object on which power is applied. Instead, the individual user becomes a mere cog in the construction of a larger object, i.e., the population. In other words, the dominant logic behind the attention economy is not the normation of attention – as Stiegler (2012) claims – but turning attention into a new source of knowledge about the patterns of a specific multiplicity.

This leads to Foucault's second hypothesis according to which the individual body is replaced by the population as the main object of power. Antonio Negri suggests that the passage from discipline to security is represented today "by the transition from Fordism to post-Fordism" (2008: 71). Furthermore, Negri contends that in this new context, power "passes more through television than through the discipline of the factory" (2008: 71). This entails that the transition from discipline (as anatomo-politics exercised over the individual body) becomes "a technology of power exercised over populations" (Negri 2008: 72). For Foucault, the modern use of the concept of population creates the illusion that there exists a "naturalness" that can be discovered through the analysis of individual interests and desires. In this respect, in the attention economy, attention becomes one of the privileged mechanisms for accessing these interests and desires, to identify patterns in them and hence render them calculable. Furthermore, Foucault argues that the concept of population poses a new demand for power. It no longer functions by repressing and correcting these desires so they fit a given norm. Instead, power must learn how to encourage these desires and interests while at the same time predicting their movement and knowing when and how to intervene.

Thirdly, Foucault examines the art of government as the principal characteristic of this new economy of power. In general terms, governmentality refers to the introduction of the economy into the realm of power. This is an essential characteristic for the understanding of the attention economy from the perspective of Foucault's analysis of the apparatuses of security. The central function of attention within this new logic of power is neither the symbolic representation of the sovereign nor the disciplinary normalisation of perception, but the economic organisation of a population. It has been stressed that the attention economy is a concept initially forged in the field of political economy as a way of explaining the valorisation of attention in strictly economic terms. In this respect, it works as a power apparatus because it turns attention into a specific device for the economic analysis of the desires and interests of

a given population. In brief, the aim of the attention economy as a specific power apparatus is not to repress a given set of differences nor to normalise them under a given norm, but to dispose them in a certain way so as to achieve the most effective economic result. Tyler Reigeluth (2014) introduces the notion of “algorithmic governmentality” in order to define the way in which dataveillance and Big Data become key technologies for a new economy of power. According to Reigeluth,

Algorithmic governmentality moves us away from classical statistical populations towards the populations of relationships that inhabit an individual, a behaviour, an imminent deed. These relationships are reduced to computable units capable of being plugged into the algorithm’s syntax. The individual’s singularity is thus reduced to a particular syntactical arrangement of traces that can be represented and modulated accordingly. This is not to say that the individual can be equated to an algorithm, but that thinking, representing, intervening and governing algorithmically produces certain effects and transformations on what it means to be a ‘subject’. (Reigeluth 2014: 253)

Reigeluth’s notion of algorithmic governmentality is a good example of how the attention economy can be addressed from the standpoint of Foucault’s security hypothesis. Rather than employing digital technologies for the surveillance of individuals in order to enforce a given norm, digital technologies are deployed in accordance both to a new object of power (the population) and to a new political rationality (governmentality). From this perspective, it can be argued that in the attention economy the individual/mass dyad proper of disciplinary societies weakens, while populations and techniques of governmentality emerge as the key concepts of a new logic of power. Acknowledging this passage from one economy of power to another entails important theoretical consequences for understanding how digital technologies are currently being used as apparatuses of control. At the same time, this understanding is essential for correctly positioning the current debate regarding ‘dataveillance’ and ‘Big Data’ within a post-disciplinary framework more suitable for the current economic, social and political context.

## BIBLIOGRAPHY

- ANDREJEVIC, M. (2009). "Exploiting Youtube: Contradictions of User-Generated Labor." In *The YouTube Reader*, edited by P. Snickars and P. Vondereau. Stockholm: National Library of Sweden.
- BELLER, J. (1994). Cinema, capital of the twentieth century. *Postmodern Culture* 4 (3), [http://muse.jhu.edu/journals/postmodern\\_culture/v004/4.3beller.html](http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v004/4.3beller.html).

- BELLER, J. (2006). *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy And the Society of the Spectacle*. New Hampshire: University Press of New England.
- CRARY, J. (1991). *Techniques of the Observer: on vision and modernity in the nineteenth century*. Cambridge: MIT Press.
- CRARY, J. (2001). *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge: MIT Press.
- CROGAN, P., and S. Kinsley. (2012). "Paying attention: Towards a critique of the attention economy." *Culture Machine* no. 13:1-29.
- DEGLI ESPOSTI, S. (2014). "When big data meets dataveillance: The hidden side of analytics." *Surveillance & Society* no. 12 (2):209-225.
- DELEUZE, G. (1995). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- FOUCAULT, M. (1980). "The Eye of Power." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by C. Gordon. London: Random House Incorporated.
- FOUCAULT, M. 1991. "Governmentality." In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller. University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. (1995). *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*: Knopf Doubleday Publishing Group.
- FOUCAULT, M. (2003). *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. New York: Picador.
- FOUCAULT, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. London: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. London: Palgrave Macmillan.
- GANDY, O. (1993). *The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal Information*. Boulder, CO: Westview Press.
- GARTNER. (2013). IT Glossary. <http://www.gartner.com/it-glossary/big-data/>
- GOLDSTEIN, S. (2005). AttentionTrust.org: a Declaration of Gestural Independence. *Transparent Bundles*. <http://majestic.typepad.com/seth/2005/07/attentiontrusto.html>.
- HARDT, M. and Negri, A. (1999). "Value and affect". *Boundary 2* 26(2): 77-88.
- JHALLY, S. and Livant, B. (1986). "Watching as Working: The Valorization of Audience Consciousness". *Journal of communication* 36(3): 124-143.
- LANHAM, R. A. (2006). *The Economics of Attention: Style and Substance in the Age of Information*. London: University of Chicago Press.
- LYON, D. (1994). *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARAZZI, C. (2008). *Capital and language: From the new economy to the war*

- economy*. Los Angeles: Semiotext(e).
- MARX, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. New York, London: Random House; Penguin.
- NEGRI, A. (2008). *Reflections on Empire*. Cambridge: Polity Press.
- POSTER, M. (1990). *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press.
- REIGELUTH, T. (2014). "Why data is not enough: Digital traces as control of self and self-control." *Surveillance & Society* no. 12 (2):243-254.
- SIMON, H. A. (1971). "Designing organizations for an information-rich world." In *Computers, Communication, and the Public Interest*, edited by M. Greenberg. Maryland: Johns Hopkins University Press.
- STIEGLER, B. (2012). "Relational Ecology and the Digital Pharmakon." *Culture Machine* no. 13:1-19.
- TERRANOVA, T. (2004). *Network culture: politics for the information age*. London: Pluto Press.

# EN TORNO A LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA EN EL CAPITAL: DOMINACIÓN, PRODUCCIÓN Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE EL CAPITALISMO PRESENTE<sup>1</sup>

Israel Arcos Fuentes

Universidad del País Vasco

[chuck\\_biri@hotmail.com](mailto:chuck_biri@hotmail.com)

## Resumen:

El artículo expone la capacidad de dominio infinito del capitalismo presente mediante el concepto de *subsunción de la vida en el capital*. Para abordar tal tesis se exponen, entre otras cuestiones, el concepto marxista de *subsunción real del trabajo en el capital*, el ejercicio del dominio capitalista, la naturaleza de la producción social posmoderna y, por último, el debate del autor con algunos pensadores críticos sobre las posibilidades o no de emancipación en torno al paradigma de la subsunción actual.

## Palabras clave:

subsunción real, dominio, sujeto, producción social, capitalismo; Negri.

## Abstract:

The present article studies the *subsumption of life under capital* in order to understand the capacity for infinite domination that acquires the present capitalist system. This analysis approaches the Marxist concept "*real subsumption of labor under capital*", the exercise of capitalist domination, the characteristics of postmodern social production and, finally, the possibilities of emancipation regarding the contemporary paradigm of subsumption that some critical thinkers propose with which the author dialogues.

## Keywords:

real subsumption, domination, subject, social production, capitalism, Negri.

Recibido: 06/10/2016

Aceptado: 18/11/2016

---

<sup>1</sup> Este artículo, resultado de las reflexiones sobre las temáticas en las que está trabajando actualmente el autor en su proyecto de investigación, ha sido posible gracias a una beca predoctoral concedida por el Gobierno Vasco.

## INTRODUCCIÓN

Pensar la naturaleza del capitalismo actual pasa irremediabilmente por retomar algunas de las interpretaciones más interesantes del concepto marxiano de *subsunción real del trabajo en el capital* (Marx, 1971: 59-77). Si bien es cierto que Marx no pudo llegar a vislumbrar con claridad la fase presente del desarrollo capitalista, el concepto anteriormente mencionado, localizado en el “Capítulo VI inédito” de *El Capital*, se presenta como su legado testamentario más útil para comprender la realidad capitalista imperante. Un Marx profeta, estirado al máximo en sus horizontes teóricos y sus potencialidades, nos permitirá concebir un universo en donde el capital no tenga ningún “afuera”, ninguna exterioridad; pues toda la vida quedará aferrada al dominio del capital en aras de la satisfacción de sus necesidades de acumulación y de ganancia. En las últimas décadas, la colonización por parte del capital de la mayoría de las facetas del vivir mediante su mercantilización, la irrupción de las nuevas formas de producción relacionadas con la inmaterialidad del trabajo y el establecimiento definitivo de un mercado mundial, que tienen desde luego consecuencias en los modos en que se anclan los sujetos al mundo social, no sólo cumplirán las expectativas marxianas sino que las superarán con creces.

Así, con la teoría de Marx pero más allá de ella, el capitalismo vigente puede concebirse como un biopoder de estilo foucaultiano, ya que toma la vida en su conjunto como objeto de dominación (Lazzarato, 2006; Hardt y Negri, 2005). Esta dominación se plasma en la misma naturaleza de la producción posmoderna, que exige del sujeto, además de su fuerza de trabajo, su propia personalidad o subjetividad (Comité Invisible, 2011). De esta manera, es una nueva tiranía la que se genera en la producción, en la medida en que no sólo disciplina a los sujetos, sino que los funda materialmente. El capitalismo contemporáneo, en tanto que estructura de dominio, produce a los mismos sujetos con los que luego opera para la extracción de riqueza. Así, hablando en rigor, esta fase del capitalismo, que necesita del dominio de todas las cualidades de lo humano y de la naturaleza para sus objetivos, debería denominarse *subsunción de la vida en el capital*.

El análisis de la dominación aparentemente absoluta del capital sobre la vida nos llevará a exponer algunas de las teorías más interesantes sobre su funcionamiento, pero también nos conducirá a señalar las diferentes posiciones de algunos autores ante este nuevo paradigma de dominio. De esta forma, nos encontraremos, por un lado, a los que negarán cualquier posibilidad emancipadora en este paradigma del poder capitalista, como en los casos de Jean Baudrillard, Byung-Chul Han y el colectivo Tiqqun; y las que, por otro lado, como en los casos de Antonio Negri y Michael Hardt, observarán que en el paradigma del biopoder se abre la posibilidad

de que se generen resistencias a dicho dominio, ya que el poder no podría atrapar la vida en su totalidad.

## DE LA SUBSUNCIÓN FORMAL A LA SUBSUNCIÓN REAL: LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA EN EL CAPITAL

El concepto de la *subsunción real*, no lo suficientemente extendido en la literatura contemporánea en sus distintas interpretaciones (Albiac, 2001: 81-106; Negri, 2006; Veraza, 2009)<sup>2</sup>, remite al “modo de producción específicamente capitalista” (Marx, 1971: 75). Desde esta perspectiva, los modos de producción capitalistas anteriores a esta fase se presentan como antecámaras de la materialización y asentamiento definitivos del capitalismo en su más alto desarrollo. Esto no significa que el capitalismo no haya sido anteriormente un sistema de dominio o de explotación, sino que las capacidades de ejercer el dominio y la extracción de riqueza en esta fase van a encontrar un grado de perfección nunca visto con anterioridad. Para singularizar este modo de producción específico empezaremos por exponer la distinción originaria que realizó Marx entre *subsunción formal del trabajo en el capital* y *subsunción real del trabajo en el capital*.

La primera categorización remite al mundo en el que el capital va a ir subsumiendo los procesos de trabajo preexistentes, situándose el patrón/capitalista como dirigente en la producción, a la vez que el mismo capitalista se sirve de esta situación para realizar una apropiación de trabajo ajeno (Marx, 1971: 54). En este sentido, la *subsunción formal* fundamentará sus mecanismos de robo o extracción de plusvalor mediante el aumento de la jornada laboral o tiempo de trabajo; es decir, mediante la *plusvalía absoluta*. Los mecanismos de coerción que permiten la implementación de la empresa capitalista son la misma relación asimétrica que se da entre los acaparadores de plustrabajo y los que lo producen, lo que implica una relación o subordinación monetaria –libre de cualquier subordinación anterior de corte religioso, político o histórico– fundada meramente en la dependencia económica. Por medio de ésta, el trabajador desposeído tanto de los medios de producción como de los de subsistencia se ve a merced de la voluntad del capitalista (Marx, 1971: 61).

---

<sup>2</sup> Mientras que Gabriel Albiac en su época althusseriana poseía unas concepciones muy negativas sobre las implicaciones sociales que tenía el asentamiento de la *subsunción real*; Antonio Negri, por el contrario, realiza una apuesta más optimista sobre la interpretación del concepto, como veremos más adelante, asentada en las potencialidades de la producción en un marco biopolítico.

Tras la *acumulación originaria*<sup>3</sup>, prehistoria del capitalismo que “a sangre y fuego” –según la expresión del mismo Marx– consiguió adiestrar a los sujetos precapitalistas para el asentamiento del nuevo mundo capitalista, la subordinación de los sujetos en la *subsunción formal* se sostendrá por los mismos mecanismos descritos anteriormente como simple relación monetaria. Esta relación monetaria asimétrica se irá instalando en el horizonte vital de los sujetos a pesar sus resistencias. Será mediante una subjetividad anclada en el culto al trabajo –ética protestante del trabajo y estajanovismo en sus formas más extremas con el paso del tiempo– como el capital conseguirá domesticar a los individuos, para que así la ley del valor constituya de manera informal la ley de todas las leyes que dictan el mundo.

Pero como se ha señalado, la *subsunción formal* no llegará a ser aún el modelo de desarrollo auténtico del capitalismo. Según Marx, a la *subsunción formal* le seguirá una fase anclada en la *plusvalía relativa* que, a diferencia de la primera, modificará su base material de producción completamente (Marx, 1971: 60). Donde antes el capital se apropiaba de los procesos de trabajo ya existentes para extraer plusvalor, en la *subsunción real* los procesos de trabajo surgen en el mismo seno del capital, gracias a la producción socializada y a los avances tecnológico-científicos (Marx, 1971: 59-60). De esta forma, el capital consigue ya no sólo apropiarse de los procesos productivos de manera formal, sino que los funda materialmente. El plusvalor en esta fase no se extrae aumentando el tiempo de trabajo del obrero – *plusvalía absoluta*–, por el contrario, se obtiene mediante la disminución del tiempo de trabajo necesario –*plusvalía relativa*–. En esta tesitura, como señalará Marx, el capital entra en una contradicción al intentar:

Reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. (...) Por un lado, despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado, se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor (Marx, 1972: 229).

---

<sup>3</sup> Evidentemente nos estamos refiriendo a esa acumulación primigenia que hizo posible el nacimiento del capitalismo; esa que describió Marx en los capítulos finales del libro primero de *El Capital*. En la actualidad siguen existiendo procesos de acumulación (Arcos, 2016: 98), incluso realizados mediante una “acumulación por desposesión” como sostiene Harvey (2004). Y es que en la *subsunción real* el capital tiene que ir atrapando cualquier territorio virgen que se le podría quedar al margen de su dominio.

El capital cree poder revelarse contra el trabajo; ser autónomo aunque siga fundando el valor en el mismo trabajo. En este sentido, trasladándonos a nuestra época, la *ley del valor* empieza a quebrarse en la posmodernidad, identificada por algunos con la fase de la *subsunción* real que vaticinaría Marx (Negri, 2006). La forma valor entra en crisis en nuestro tiempo al no poder ser constreñida a una medida objetiva: cuando la producción es social, cuando el recinto de producción sale a extramuros de la fábrica y el trabajo se torna cada vez más inmaterial<sup>4</sup> (Hardt y Negri, 2005: 312-317; Hardt y Negri, 2004: 136-145), el problema radica en cómo se puede objetivar o cuantificar el valor (Negri, 1989: 118-124). Esta tesitura contradictoria en el seno del capital supondrá para algunos autores, como Hardt y Negri, la puerta de entrada para la llegada de la emancipación.

Sobre la periodización de estas dos etapas de subsunción hay que señalar que, evidentemente, Marx no pudo imaginar la tendencia actual del capitalismo; haciendo que situara los procesos de *subsunción real* en los más altos desarrollos de la industria británica de su tiempo y en la pronosticación de un futuro incierto. De todas formas, en cierta medida, más allá del contexto histórico en donde Marx intentó visualizar algunas de las características de este tipo de subsunción, la subsunción real puede localizarse en el período fordista asentado en la organización científica del trabajo o taylorismo. Pues en la gran fábrica fordista la cadena de montaje se le presentaba al trabajador no como un conocimiento anterior al capital que él podría controlar, sino como un gran engranaje que le excedía en su abstracción y en la que se transformaba en una mera pieza más intercambiable del gran artefacto maquínico. Sin embargo, para algunos autores no será sino hasta la llegada de las últimas décadas del siglo XX, cuando verdaderamente la subsunción real se asiente (Albiac, 2001). La *subsunción real* desde esta perspectiva, basada en el aumento de la tasa de ganancia provocado por la plusvalía relativa que haría disminuir el tiempo de trabajo necesario gracias a las innovaciones tecnológicas y científicas, coincidiría en el tiempo con la posmodernidad (Negri, 2006), el posfordismo y la globalización económica, en donde el capital habría logrado, aquí sí, su mayoría de edad, su modo de producción específico, subsumiendo ya no sólo a todos los procesos productivos y los agentes implicados en él, sino a los mismos sujetos en toda su actividad y esfera vital. La vida en sí y el mundo quedarían subsumidos en el capital sin la existencia de ningún afuera. La *subsunción real* sería interpretada como subsunción de toda la sociedad en el capital o de toda la vida en el capital (Negri, 2006).

---

<sup>4</sup> La inmaterialidad del trabajo, que en realidad es la de su producto, pone en crisis la denominada *ley del valor* marxiana (cierta cantidad de tiempo equivaldría a cierta cantidad de valor) debido a la dificultad que se tiene para poder cuantificar u objetivar la producción inmaterial desde esas coordenadas. Los afectos, la comunicación y el ingenio, de los que se nutre esta inmaterialidad del trabajo, tienen un carácter más cualitativo que desfiguran la noción cuantitativa de la ley del valor, y con ella, toda posibilidad de medida del valor.

Ésta es la principal diferencia con la visión originaria de Marx en torno al concepto de *subsunción real*, ya que el pensador alemán intuyó el mundo presente pero no pudo verlo. Si en Marx la subsunción real remite a la época en que los procesos de trabajo se dan principalmente en el espacio de la fábrica, escenificado en la gran industria de su tiempo –cuestión que hemos identificado incluso para la fábrica fordista–; en los autores contemporáneos la *subsunción real* se presenta en un mundo donde los procesos de producción se dan en la totalidad del espacio social. Desde estas posiciones últimas, la *subsunción real* se consolidaría cuando los procesos de producción se dan en todo el espacio social y vital sin que quede ninguno afuera; mientras que, de manera distinta, la *subsunción formal* se entiende como esa etapa anterior en donde los procesos de producción existen mayormente en los espacios de tipo fabril, situándose muchos de los procesos de trabajo fuera del dominio del capital, como residuos de un mundo precapitalista (Hardt y Negri 2003).

Sobre el ejercicio de la dominación capitalista para establecer la sujeción de los sujetos con los que el capital opera, ya Marx anunciaba que en la *subsunción real* se realizaba una revolución total, tanto en el trabajo como en los propios agentes implicados en la producción (Marx, 1971: 72). Y es que si en la *subsunción formal* la subordinación de la subjetividad de los sujetos preexistentes a la relación monetaria que impone el capital es domesticada en esa misma relación, para que así todo se rija acorde con la *ley del valor*; en la *subsunción real* la subordinación de los sujetos es directamente su propia constitución (Albiac, 2001:86): de la domesticación de los individuos en la fase formal se pasa a su misma producción en un mundo donde ya no existe el afuera del capital, pues el mundo y la propia vida que le habitan son de su dominio. Así, por ejemplo, mientras que en el período fordista, donde aún imperaba la *ley del valor*, los sujetos tienen que ser disciplinados en la fábrica mediante la domesticación de su corporalidad en la ritualidad de unos gestos automatizados para ser utilizables por el capital; en el mundo posmoderno del capitalismo cognitivo (Boutang, 2004), no es la propia domesticación de unos agentes externos al mundo dominado por el capital, sino su propia producción en el seno del capital a través de sus semiologías. En este sentido, la lectura deleuziana sobre Foucault nos podría servir para identificar la fase de *subsunción formal* con los dispositivos de poder de las *sociedades disciplinarias* y la fase de la *subsunción real* con el tipo de dominio existente en las *sociedades de control* (Deleuze, 2006: 277-286): las primeras sociedades se caracterizarían por una dominación ejercida en unos recintos de reclusión –la fábrica como ejemplo decimonónico– que afectarían sobre todo a la corporalidad, y las segundas, por el contrario, atenderían en su dominio a las conciencias de los sujetos (Hardt y Negri, 2005: 43-47).

Este proceso de las distintas formas de dominio se puede observar en la periodización de las distintas fases de subsunción mediante la evolución de la forma Estado como nos enseñan Negri y Hardt (2003: 40-43 y 80-85). Así, la *subsunción*

*formal del trabajo en el capital* tiene su expresión más elevada en el Estado social, donde el capital no tiene más remedio que reconocer y constitucionalizar el concepto de trabajo como la norma de todas las normas situada en la cúspide del ordenamiento jurídico<sup>5</sup>. El trabajo al ser una fuerza –salvaje– externa al capital le obliga a éste a crear unos mecanismos de mediación que permitan el mantenimiento del sistema; la constitucionalización de los partidos políticos, los sindicatos y los órganos de diálogo social no tienen más fin que éste: permitir institucionalizar la dialéctica capital-trabajo que se da en la constitución material de la sociedad. En cambio, a la *subsunción real* le corresponde el Estado mínimo posmoderno característico de la era neoliberal, que supone una quiebra con todos los mecanismos de mediación y representación típicos del Estado social. Al presentarse los procesos de trabajo como internos al capital y no como fuerza externa, al sentirse el capital libre del productivismo fabril de era fordista, el capital centrará sus esfuerzos en la esfera constitucional para atender los procesos de financiarización de la economía. El trabajo invisibilizado en la *sociedad fábrica* del mundo posfordista hace que el capital no reconozca la potencialidad del trabajo, ni tampoco su aceptación formal en la constitución (Hardt y Negri, 2003). Es como si en la *subsunción formal* la existencia de unos mecanismos de mediación y representación del conflicto se debieran a la necesidad de domesticar y subordinar a unos sujetos que todavía son externos al capital, preconstituidos; mientras que, por el contrario, en la *subsunción real* la producción absoluta de la subjetividad humana, la constitución del sujeto por parte del capital, librara al Estado de ejercer tales funciones. Pareciera que el conflicto material existente en el mundo fordista, de una subjetividad aún externa al dominio en cuanto a su creación –disciplinada posteriormente en la fábrica–, tuviera que tener su representación simbólica en los órganos del Estado. Circunstancia que se haría supuestamente innecesaria en la posmoderna *subsunción real*, donde la constitución formal no sería más que el fiel reflejo de la constitución material de una sociedad pacificada y anestesiada. La subsunción de la vida en su totalidad por el capital genera un consensualismo social que pretendería acabar con todos los mecanismos de integración social, ya que, en la medida en que todo sujeto es producto del capital, sería innecesario integrar algo que ya está dentro del dominio del capital.

---

<sup>5</sup> Véase al respecto las constituciones sociales europeas de posguerra, en concreto la italiana, donde el trabajo es reconocido como el fundamento de la constitución.

## LA TIRANÍA DEL CAPITAL SOBRE LA VIDA COMO PRODUCCIÓN SOCIAL

Cuando el capital ha subsumido todas las facetas del vivir<sup>6</sup>, como es el caso de la fase de la *subsunción real de la vida en el capital*, el sujeto aparece más sujeto que nunca al dominio. El sujeto se nos muestra entonces como un constructo social, es decir, como un constructo del capital, en la medida que la sociedad ahora ha sido subsumida en su totalidad por el capitalismo. Un sujeto atravesado por una infinidad de imágenes, comunicaciones y dispositivos tecnológicos que penetran en lo más profundo de su conciencia con la finalidad de la reproducción del dominio y de la valorización capitalista.

Todo es acumulación y valorización de capital en este mundo: todo es dominio. La producción socializada, asentada en la sociedad y en la vida, acelera el proceso de disolución de la distinción clara entre *tiempo de trabajo* y *tiempo de ocio*, entre la esfera de la producción y la de la reproducción. La misma vida es producción social. Como señalaban acertadamente Antonio Negri y Felix Guattari de manera premonitoria:

La familia, la vida personal, el tiempo libre, y quizá también los fantasmas y el sueño, todo aparecía ya sometido a la semióticas del capital, según regímenes de funcionamiento más o menos democráticos, más o menos fascistas, más o menos socialistas. La producción socializada ha llegado a imponer su ley en el dominio de la reproducción sobre casi toda la superficie del planeta y el tiempo de la vida humana se ha visto completamente absorbido por el de la producción social (Guattari y Negri, 1999: 27).

El sujeto colonizado por las semióticas del capital se ve obligado a transformar su “yo”, su personalidad, en aras de las exigencias de la economía de servicios. El capital exige a los nuevos trabajadores de esta economía unas cualidades que vayan más allá de los meros saberes técnicos, concretizadas en la capacidad de comunicación, simpatía, cooperación, emprendizaje... que están más relacionadas con nuestro propio “yo” o personalidad. La producción de uno mismo, de acuerdo a las necesidades del capital, se convierte en la ocupación fundamental del sujeto: la economía de servicios se fundamenta en que “el yo puede ser tomado como objeto

---

<sup>6</sup> La mercantilización de muchas facetas del vivir que antes no lo estaban dan fe de ello. Aspectos que antes se encontraban en la esfera de lo privado como espacios vírgenes son colonizados por el capital: se hacen negocios con el amor, la amistad, los cuidados... gracias en algunos casos a las nuevas plataformas y dispositivos tecnológicos que han acelerado en los últimos años este proceso.

de trabajo (...) venderse uno mismo y no su fuerza de trabajo, conseguir remuneración no por lo que uno hace, sino por lo que es" (Comité Invisible, 2011: 64-65). Esta nueva dimensión del capital que no se satisface solamente con la fuerza de trabajo del individuo, con el disciplinamiento de la corporalidad de los individuos para la reproducción de unos gestos automatizados en el engranaje del gran recinto industrial fordista, sino con su personalidad y su propia conciencia, nos remite a un horizonte en el que la dominación se presiente ya como absoluta. La tiranía de la producción, que impone el capital en su etapa de la *subsunción real*, es esta apropiación de nuestro sentido de la existencia, de nuestra propia subjetividad y actividad productiva, por las cuales sujeción al poder y producción social se efectúan a la par.

La tiranía de la producción encuentra su localización extrema, según algunos, en los centros urbanos categorizados como ciudades inteligentes o metrópolis biopolíticas (Hardt y Negri, 2011: 255-265), donde el capital captura la renta de la producción social organizada autónomamente por los individuos. No sin violencia, pues este automatismo, por el cual los sujetos trabajan en aras de la producción social, es una imposición de eficiencia del sistema capitalista para no sólo producir la extracción de riqueza, sino también dominio. La ciudad posindustrial representa el nuevo espacio productivo, que con su caos reinante sólo es disciplinada por el capital que extrae su riqueza. La precariedad que padecen los trabajadores de la economía de servicios se encarna en ese ejército de parados urbanos que Marx denominó el ejército industrial de reserva en otra época, y que se encuentra en constante movimiento sufriente e incluso nihilista en estos momentos. "Estar movilizado es referirse al trabajo no como actividad sino como posibilidad. El parado (...) trabaja claramente por su empleabilidad" (Comité Invisible, 2011: 64). Es esta lucha por la empleabilidad la que nos lleva a mercantilizar nuestro propio "yo", a que traslademos las normas de la política empresarial a nosotros mismos y nos consideremos objetos de producción. De nuevo el Comité Invisible nos resultará ilustrativo para comprender esto: "cada uno somos, idealmente, una pequeña empresa, su propio jefe y su propio producto, tanto si uno trabaja como si no, de acumular los contactos las competencias, la red, en resumen: el capital humano" (2001: 65).

Como hemos podido observar, la tiranía de la producción social consiste en el proceso paulatino de voladura de la distinción clara entre *tiempo de trabajo* y *tiempo de ocio*, entre trabajadores oficiales y desempleados<sup>7</sup>, para que, de esta manera, el capital pueda conseguir la extracción de riqueza en todos los ámbitos vitales al mismo tiempo que también pueda construir los sujetos a su medida.

---

<sup>7</sup> Pues todos estos desempleados: o trabajan en aras de la producción social aunque no estén reconocidos por un salario, o trabajan por su propio "yo" para ser más apetitosos para el mercado laboral.

## SUJECIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA EN LA HABITUALIDAD DE LA VIDA IMPERIAL

La subsunción de la vida en el capital implica un dominio descentralizado, acorde con el mercado mundial, que derriba las barreras del Estado nación. Esta nueva estructura de poder global que muestra la inmanencia del poder ha sido denominada de diferentes formas: Capitalismo Mundial Integrado (Guattari, 2004) e Imperio (Hardt y Negri, 2005), quizás, las más acertadas. El Imperio desde la perspectiva del colectivo Tiqqun, que distorsiona la visión negriana de este concepto, no es un poder territorializado o concreto, ni una serie de instituciones, sino un poder que reparte el sentido, que produce nuestra realidad. Con sus propias palabras:

El imperio no es una especie de entidad supraterrrestre, una conspiración planetaria de gobiernos, de redes financieras, de tecnócratas y multinacionales. El imperio está allí donde no pasa nada. En cualquier sitio donde esto funciona. Ahí donde reina la situación normal (Tiqqun, 2009: 35).

¿Y qué es la situación normal? ésta es sólo la pacificación imperial que se muestra como un *no poder* ante nuestra percepción. La situación normal, donde supuestamente nada ocurre, es el lugar desde donde el poder se esconde y opera. En la habitualidad del vivir la sociedad se presenta como el nuevo recinto productivo para extraer plusvalor frente al decimonónico recinto fabril, y es en esta misma habitualidad del vivir en la que la distinción temporal entre *tiempo de ocio* y *tiempo de trabajo* empieza a difuminarse. Este carácter sutilmente tiránico de la normalidad se vislumbra también, como expone Jean Baudrillard, en que la explotación social no resida ya de manera exclusiva en el *valor de cambio* sino en el mismísimo *valor de uso* (Baudrillard, 2000): las supuestas necesidades del hombre encarnadas en la realización de una mercancía concreta que las saciaría; ese valor primario, concreto, incluso ocioso, de un uso necesario frente al valor abstracto y contaminado del *valor de cambio* no es más que una ficción, un dispositivo de dominio más del poder, creación y resultado de eso que podríamos denominar el consumo. Ahogados en el consumo y la mercadotecnia es como los sujetos encuentran su sentido vital. La sujeción de los sujetos, que como nos acabamos de referir va ligada a la misma producción social y el consumo, tiene una dimensión existencial que es también resultado de esta producción por parte del dominio de la subjetividad humana. La constitución de los sujetos por parte del capital crea unas formas de vivir y relacionarse muy concretas. Esta forma de existencia de los sujetos es lo que

podemos llamar el *liberalismo existencial* (Tiqqun, 2009: 44-46): creer que somos nuestro propio yo; nuestra individualidad cerrada fundada en elecciones soberanas que van imponiendo una cosmovisión o *razonabilidad del mundo neoliberal* (Dardot y Laval, 2016)<sup>8</sup>.

El *liberalismo existencial*, actitud vital dominante en el imperio, es un orden sobre el sentido que permite crear el escenario perfecto organizado en dualidades políticas para permitir neutralizar la misma política a través de los dispositivos del dominio (Tiqqun, 2012a: 102-104). El sujeto de este *liberalismo existencial* es lo que el colectivo Tiqqun ha definido con el nombre de Bloom: esas singularidades huecas, habitantes de las urbes posmodernas, que rellenan su vacío existencial con las identidades postizas que otorga la mercadotecnia (Tiqqun, 2005). Su deseo es constante, enfermizo, de una identidad siempre en fuga por las variaciones del consumo. Su vacío es un dejarse afectar, una necesidad ontológica de rellenar a cualquier precio su triste y vacía intimidad. El deseo aquí no puede resultar emancipador ni simbolizar una pulsión emancipadora. No existe aquí una concepción del deseo productiva-deleuziana, sino un deseo despotenciador en la medida que éste es resultado del poder y se encuentra atrapado por los mecanismos de captura del dominio como el máquetin o el consumo (Tiqqun, 2012b). En su extrema alienación el Bloom es definido por Tiqqun con el concepto “Jovencita” (Tiqqun, 2012b). Un ser asexuado, es indiferente el género, que muestra el infantilismo de una singularidad que vive su vida, si a esto se le puede llamar vida, de manera trágica y frágil por el miedo al “qué dirán”, a no desentonar con la tribu o grupo, al mismo tiempo que quiere distinguirse pero dentro de las estéticas y modos de vida que el poder le impone. El exceso de positividad de la jovencita, que hace que todo lo quiera y no pueda soportar ni producir la negatividad entendida hegelianamente, la encadena más que ninguna otra modalidad de existencia al dominio.

Así son las formas por las que el poder imperial puede reinar; sirviéndose de unos dispositivos que apropiándose de las conciencias producen estos sujetos denominados Bloom del colectivo Tiqqun; otorgándoles una identidad, un sentido a su vida, y con ello creando un sentido al sinsentido del mundo imperial.

---

<sup>8</sup> Si para Negri y Hardt la producción socializada se sustenta necesariamente en una cooperación socializada que sería como una especie de comunismo primigenio para poder crear la riqueza; Dardot y Laval observan, siendo más pesimistas, como la nueva razonabilidad del mundo que impone el neoliberalismo produce también, además de la cooperación, un neoindividualismo de incluso raíces spencerianas.

## A MODO DE CIERRE, UN DEBATE EN TORNO A LA POSIBILIDAD EMANCIPADORA EN EL CONTEXTO DE LA SUBSUNCIÓN REAL DE LA VIDA EN EL CAPITAL

El haber situado el horizonte político en la era de la *subsunción de la vida en el capital* como dominación aparentemente absoluta, mediante unos sujetos que no albergarían más verdad en su seno que la que les dota el poder, no implica que no existan los autores que desde un marco analítico similar, el de la subsunción de la sociedad en el capital, o que incluso nos hayan ayudado para edificarlo teóricamente –Hardt y Negri–, propongan u observen potencialidades para la emancipación por muy paradójico que pueda parecer en este contexto. Incluso puede resultarnos aún más extraño que existan los autores que alberguen una última esperanza para la emancipación después de haber conceptualizado un tipo de sujeto despotenciado –Jovencita– como en el caso del colectivo Tiqqun. Pero también, y siguiendo el recorrido ya trazado, veremos en este apartado la confirmación de una dominación absoluta por parte del capital en autores como Byung-Chul Han o Jean Baudrillard. En este sentido lo que nos proponemos, a continuación, es intentar dialogar brevemente con los autores que partiendo de planteamientos similares a los mantenidos hasta ahora, los de la identificación entre *subsunción real* y nuestro tiempo histórico, esbozan, en cambio, consecuencias a causa del dominio distintas a las mencionadas y los que, por otro lado, nos las confirmarían.

Comenzando por las visiones vitalistas, que son las encarnadas por Negri y Hardt, la situación de dominio posmoderna muestra, por extraño que nos pueda parecer, unas potencialidades para la liberación desde su óptica. Siguiendo la estela Michel Foucault, ésa que señala que en el mismo poder –por más absoluto que deviniera– brotarían las resistencias, el dúo de filósofos deposita la posibilidad emancipadora en el potencial de la multitud (Hardt y Negri, 2004). Para estos dos autores la multitud es el nuevo sujeto político de corte antagonista que habita el Imperio; ya que en sí misma la multitud es una resistencia al poder. Pues es este mismo poder el que extrae la riqueza, el plusvalor de un trabajo tornado cada vez más inmaterial, del sudor de la sociedad en su conjunto como nuevo recinto fabril. La multitud tiene un carácter social pero sin duda alguna político, ya que no puede dejar de ser antagonista ante la situación de explotación que padece. Es debido a esta razón por la que, para Negri y Hardt, la concienciación política y la posibilidad revolucionaria irrumpen (Hardt y Negri, 2004:184). Cabría preguntarse cómo es posible que irrumpe esta multitud antagonista en un mundo donde el dominio, como hemos afirmado anteriormente, se inserta hasta en lo más profundo de los sujetos; y es que la respuesta se encuentra según ellos en esa misma noción foucaultiana de

resistencia inmanente ante el poder y en la noción muy personal de *trabajo vivo* que sostienen.

Negri fundamentará la liberación en las potencialidades del *trabajo vivo* que surgen de esta multitud productiva (Guattari y Negri, 1999: 107-108). El trabajo es interpretado de manera emancipatoria desde estas posiciones. Haciendo una interpretación personal de la noción marxiana de trabajo, distinguiendo entre *trabajo muerto* y *trabajo vivo*, Negri critica y refuta la primera noción, que es mera reproducción mecánica para la extracción de plusvalía, en favor de la segunda, que se le presenta como actividad creadora del hombre para cubrir sus necesidades. El *trabajo vivo* es para la dupla de filósofos la propia producción inmaterial, que crea no sólo los medios de vida, como sería el caso de la producción material, sino la propia vida (Hardt y Negri, 2004: 177). El *trabajo vivo* negriano se enfrentaría a nuestra percepción de que el *valor de uso* no es más que la potencialidad de un deseo contaminado por el poder, pues para Negri son el deseo y la innovación del vivir, en los que se asienta el *trabajo vivo*, los que producen el mundo y que el capital intenta capturar. La diferencia entre nuestra propuesta y la suya radicaría en el principio de que, mientras para ellos, el cemento social que genera esa producción social, que es el *trabajo vivo*, es la constatación de que la multitud intenta trazar líneas de ruptura con el capital para satisfacer sus deseos; para nosotros, por el contrario, los componentes que conforman ese cemento social no responderían sino por automatismo a una voluntad del dominio capitalista. El optimismo, generado por las nuevas condiciones de producción que ponen en crisis la *ley del valor*, lleva a Negri y Hardt a sostener, incluso, la superioridad de la multitud sobre el capital:

Nuestras capacidades de innovación y creación son más grandes que nuestro trabajo productivo, es decir, productor de capital. En este punto nos damos cuenta que esta producción biopolítica, por una parte, no tiene medida, y por otra parte, siempre es excesiva con respecto al valor que consiga extraer de ella el capital, porque el capital nunca puede captar la vida entera (Hardt y Negri, 2004: 178).

La situación parece plantearse en términos de vida frente a muerte, de la vitalidad creativa de la multitud frente al capital parasitario que quiere extraer su riqueza como un vampiro, y, evidentemente, el vitalismo de estos dos autores parece indicar que la vida triunfará ante la muerte. El imperio, que toma la vida en su conjunto como objeto de dominio para extraer la riqueza que ella genera, se presenta como un biopoder extractor de la producción biopolítica de la multitud. La sociedad en su conjunto, como productora de vida que desborda al capital con su potencia, diluye

las nociones de trabajo productivo e improductivo debido a que todos los individuos son activos en la producción social fundamentada en la cooperación y en la comunicación, aunque existan sujetos que estén excluidos de la riqueza<sup>9</sup>. Por ello, Hardt y Negri plantean la necesidad para la multitud de “un salario social y un ingreso garantizado para todos” (Hardt y Negri, 2005: 422), incluso para los desempleados, ya que “toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total” (Hardt y Negri, 2005: 423).

Estas posturas optimistas, que mantienen Hardt y Negri, van a encontrar su respuesta en otras visiones más pesimistas sobre las posibilidades reales de encontrar alternativas al dominio. En primer lugar, la confianza de estos dos autores hacia el *trabajo vivo* y la producción biopolítica puede hacernos plantear si, en verdad, no nos estaríamos encontrando ante un nuevo tipo de reformismo socialdemócrata en era de la *subsunción real*. En realidad, sus propuestas de una renta básica universal podrían interpretarse como una forma de keynesianismo posmoderno, donde esta renta, más que un acto de justo reconocimiento de la aportación de todos los individuos a la producción social, sería un dispositivo de salvaguarda del sistema económico posmoderno. La prestación de un salario social garantizado a la multitud permitiría que ésta fuera más creativa y productiva al tener unas mejores condiciones de vida, pero por otra parte, supondría el reconocimiento formal del dominio de la nueva realidad productiva. Ante esta hipótesis de si las posturas de Hardt y Negri suponen una nueva forma de reformismo frente a las nuevas condiciones de la economía posmoderna, el colectivo Tiqqun nos contesta afirmativamente. Para este colectivo el negrismo representa –se refieren a Negri y sus seguidores– el socialismo cibernético (Tiqqun, 2014: 115), que con sus propuestas de salario social garantizado consigue perpetuar al sistema de dominio: la deuda social que tendría el capital con la multitud por no reconocer su participación en la producción a través del salario universal, como creen Hardt y Negri, no sería más que una hipótesis errónea, si lo que se pretende superar es el sistema capitalista. En la medida que interpretan toda emoción, comunicación y creatividad como trabajo (Tiqqun, 2015: 127), están reconociendo ellos mismos la fuerza del capital; acaban valorizando todo lo que está fuera del valor, reconociendo la mercantilización de la vida humana.

El problema de estos distintos enfoques sobre el asunto de la emancipación radica en la noción que se tenga de hombre. Al fin y al cabo, Negri, al proceder de una tradición marxista, sigue pensando, al igual que Marx, la esencia del hombre como productiva. Si se considera al hombre un ser social productivo, necesariamente la emancipación tendrá que dibujarse en un horizonte de liberación del trabajo o de producción biopolítica. Por ello Tiqqun se muestra tan sospechoso de esa fe en el

---

<sup>9</sup> En este sentido la figura del pobre se va a convertir en paradigmática en la trilogía de Hardt y Negri. En él se anuncia la productividad biopolítica (Hardt y Negri, 2004), pero también, su antagonismo ante la propiedad y el dominio de modernidad (Hardt y Negri, 2009: 55-71).

trabajo, porque no cree en ese tipo de naturaleza productiva de lo humano. Al igual que este colectivo francés, Jean Baudrillard, también acusó al marxismo de expandir por el mundo la fantasía de la producción en un grado más alto de eficacia que los economistas clásicos (Baudrillard, 2000). Planteaba que al intentarse hacer la crítica del modo de producción capitalista desde estas posiciones, el discurso revolucionario se impregna de productivismo. Pero no sólo del productivismo fordista clásico, sino del social, del de que todas las facetas del vivir son entendidas como trabajo, secuestradas por la fiebre del productivismo. Como señalaba el mismo Baudrillard: “La consigna general es la de un Eros productivo; riqueza social o lenguaje, sentido o valor, signo o fantasía, nada hay que no esté producido según un trabajo” (Baudrillard 2000: 9). Ignacio Castro Rey no refiriéndose al negrismo concretamente, pero sí siguiendo la estela de Baudrillard, también ha visto como el pensar desde los planteamientos marxistas, desde los de la potencialidad del trabajo como instrumento para la emancipación, se ha vuelto un canon insuperable en la metafísica occidental, del cual es muy difícil salir, y que arroja al hombre a los designios de lo social y la producción sin contar con la interioridad inmensa y riquísima que alberga todo hombre en sí mismo (Castro, 2012).

Pero las críticas al optimismo de Negri y Hardt no sólo se fundamentan en la crítica de su visión del trabajo, sino también en las potencialidades del propio cuerpo social que habita el terreno imperial con el nombre de multitud. De esta manera, el filósofo Byung-Chul Han considera erróneo situar a la multitud como un sujeto antagonista frente al dominio capitalista, pues, en la actualidad, cada uno se explota a sí mismo creyendo que vive en libertad (Han, 2014: 31). El problema para el pensador coreano radica en que la explotación se la inflige uno mismo; lo que hace que nos encontremos ante una “explotación sin dominación” (Han, 2014: ibíd.). Por otro lado, esa misma multitud no existe, ya que no se da la posibilidad de producir un “nosotros” cuando lo único que se observa en lo social es la fragmentación, el egoísmo individual y el narcisismo. Lo que produce en Han un pesimismo llevado hasta sus últimas consecuencias :

Los sujetos neoliberales de la economía no constituyen ningún nosotros capaz de acción común. La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios de acción común e impide con ello la formación de un poder contrario, que pudiera cuestionar realmente el orden capitalista (...), lo que caracteriza la actual constitución social no es la multitud, sino más bien la soledad (non multtitud, sed solittudo) (Han, 2014:31-32)

Para Han no existe un sujeto político antagonista como la multitud, ni tampoco la posibilidad transformadora. Al filósofo de origen coreano, debido a sus análisis de las

sociedades neoliberales actuales en donde la fragmentación social y el miedo reinantes conducen a unos individuos narcisistas, que fluyen en la positividad intentando serpentear los obstáculos, evadiéndose de cualquier compromiso político sólido, se le podría conectar, en cierta medida, con la noción tiqquniana de Bloom como representante del cuerpo social en detrimento del multitud negriana. El Bloom, como ya hemos comentado, escenifica ese vacío de la singularidad expuesta a los vaivenes de las identidades mercantiles y postizas que rellenan la nada que es. El Bloom a pesar de verse inmerso en la fragmentación de lo social, en la multiplicidad de identidades que componen el tejido social, no es más que el retorno de la masa, del hombre masa, disfrazado de diferencia. Una masa que ni siquiera es una masa. En ella no hay un espíritu o alma (Han, 2014: 26). Masa en todo caso como caos, turba o muchedumbre –en el sentido despectivo de los clásicos de la psicología social o de masas– que en su diversidad de lo igual es indiferenciada. Esta tesitura se impone con mayor claridad en el mundo digital y sus dispositivos tecnológicos, pues la masa en su fragmentación, producción de mensajes y discursos sólo genera “ruido”; constituyéndose esta “masa-no masa” en un enjambre digital (Han, 2014).

Este enjambre digital constituye para Byung-Chul Han desde una concepción pesimista la forma en que se da la comunicación en nuestros días. Para Han vivimos en una *sociedad de la transparencia o del cansancio*, donde el exceso de información y transparencia en el vivir produce una vertiginosa rapidez en las formas en que funcionan nuestras vidas. Asentadas en el exceso de positividad, donde la negatividad entendida hegelianamente como esa fuerza que nos interpela o que nos hace plantearnos las cosas, que nos hace sentir la vida en su totalidad con la experiencia del sufrimiento, no irrumpe (Han, 2013). El poder se siente cómodo aquí. Se sabe poderoso. Sabe que la sociedad positiva nunca le atacará, que en la positividad se asienta su nueva lógica de acumulación relacionada con el consumo, el trabajo inmaterial y la economía de los cuidados y de los saberes, mientras que teme, por el contrario, a la negatividad: ésta concebida como despertar de la conciencia política, encarnada en el sufrimiento y el dolor que en última instancia forjan el antagonismo.

Esta sociedad anestesiada, en la que el exceso de positividad y de comunicación no permiten la generación y consolidación de un antagonismo auténtico, puede recordarnos a la hipótesis baudrillardiana planteada a finales de los setenta “del fin de lo social”. El asentamiento de una sociedad muerta; de seres muertos:

Estamos efectivamente más en lo social, es decir, en la deyección pura, en el atasco fantástico del trabajo muerto, de las relaciones muertas instanciadas en las burocracias terroristas, de los lenguajes y de los sintagmas muertos –incluso los términos de “relación” y de “contacto”

tienen ya algo muerto, y algo de la muerte– (...) No se puede decir que lo social muere, puesto que es ya desde este momento la acumulación de lo muerto. (Baudrillard, 2012: 177-178)

¿Cómo escapar de esta mortalidad viviente que es la *subsunción real de la vida en el capital* si ya no es posible lo político, el antagonismo y la negatividad que golpean la realidad, ya sea en forma de dialéctica hegeliana o sin ella? La respuesta desde estas posiciones parece clara y pesimista a la vez: no hay respuesta, no hay solución en este mundo de dominio; salvo en el vértigo de *dejar de ser*, de estar sujeto a esa estructura de poder que nos subjetiva y nos otorga el sentido vital, es decir, la muerte para dejar de estar sujeto al dominio: para dejar de ser sujeto. Baudrillard responde a las preguntas de manera aguda pero excesivamente nihilista, negando cualquier oposición al poder. Ya no es sólo que el antagonismo no irrumpa en estas sociedades contemporáneas, sino que si lo hiciese provocaría la retroalimentación del poder:

El reto no es una dialéctica, ni un enfrentamiento respectivo de un polo a otro, de un término a otro, en una estructura plena. (...) Es la del abandono de las posiciones de valor y de las posiciones de sentido. El protagonista del reto está siempre en posición de suicidio, pero de un suicidio triunfal: es por la destrucción de valor, por la destrucción de sentido (...) el reto es siempre el de que no tiene sentido, nombre, ni identidad a lo que se prevale de sentido, de nombre, de identidad(...) sólo esa reversión puede poner fin al poder, al sentido, al valor, y jamás, ninguna relación de fuerzas, por favorable que sea, puesto que entra en una relación, polar, binaria, estructural, que recrea por definición un nuevo espacio de sentido y de poder (Baudrillard, 2012: 174-175).

Baudrillard nos deja desesperanzados. No hay más elección: o la muerte o la locura. Intentar rearmarse en este mundo sería bailarle el juego al poder. Cualquier frente opositor que intentara plantarle cara al poder sería reabsorbido por el mismo sistema. Sólo la locura, entendiéndola como dejar de ser lo que se es, yendo más allá de todo valor e identificación y no reafirmar cualquier negatividad sea dialéctica o no contra el poder parecen ser las únicas salidas.

Para Tiqqun, lectores avanzados de Baudrillard, esta locura sería plantear en sus términos una “huelga humana”. Esto es ausentarse del sentido que nos otorga el poder, romper con lo que está previsto, aglutinándose en eso que denominan como el Partido Imaginario. Ellos afirman que en todo Bloom existe la posibilidad de despegarse de las identidades que rellenan su vacío, y desde ésta desnudez, poder llegar a ser candidato potencial del partido (Tiqqun, 2005). El Partido Imaginario no

tiene otra finalidad que no sea acabar con el Imperio y su producción biopolítica (Tiqqun, 2014: 39). Su naturaleza desborda cualquier constricción identitaria, ya que este tipo de partido no se sustenta en ningún sujeto, cuerpo o sustancia (Tiqqun, 2014: 41). Es una no sustancia irrepresentable que rechaza incluso los disfraces representativos investidos de una supuesta negatividad –la supuesta izquierda social o movimentista–, puesto que la representación le haría caer capturado en el sentido del orden imperial (Tiqqun, 2014: 42). El Partido Imaginario, en definitiva, podría ser definido como ese conjunto de lugares, sensibilidades y prácticas de los desertores de la vida trivial que impone el Imperio (Tiqqun, 2009: 82-83). Su comunismo es la praxis diaria de los miembros del partido, algo totalmente distinto al comunismo de las multitudes negrianas productivas, pues este comunismo no se fundamenta “en la elaboración de nuevas relaciones de producción, consiste más bien en su abolición” (Tiqqun, 2009: 83). Por ello el objetivo del colectivo Tiqqun no es liberar al trabajo del capital –para ellos esta tarea resulta imposible– sino buscar nuevas conexiones que exploren nuevos mundos y produzcan otro sentido: una nueva comunidad alternativa.

Tal vez, ésta, al fin y al cabo, sea la única salida; la única revolución posible: el salir de las lógicas de sentido con las que el poder nos constriñe en su cuadrícula y buscar otras. Apuesta arriesgada sin duda alguna, pues los sombríos rincones de la locura están cercanos. Algunos, como hemos expuesto, partiendo de las lógicas de subsunción han visto, aún así, la posibilidad de la liberación en las potencialidades de la producción, sin saber que es ésta misma producción el carburante del capital en tanto que nos encontramos en la fase de la subsunción vital. Por ello, la aporía nuestra se sustenta en cómo salir de los marcos de la identidad y de las lógicas del sentido que nos dota el poder, sin que, por ello, debamos pagar el precio del abandono de la existencia, la locura o la generación mediante nuestros deseos y nuestra actividad productiva de una postura retroalimentadora del sistema vigente. No creo que exista una mayor dificultad en el pensar sobre el dominio presente que la repuesta a este rompecabezas.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBIAC, Gabriel (2001). *Desde la incertidumbre, pasado lo político pensar contra la izquierda y la derecha*, Barcelona: Plaza & Janes Editores.

ARCOS, Israel (2016). “El Leviatán como aparato de captura: una perspectiva materialista sobre la forma Estado desde Marx, Althusser, Foucault y

Deleuze". *Inguruak: Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 60, pp. 87-101.

BAUDRILLARD, Jean (2000). *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa.

— (2012). *Cultura y simulacro*, Barcelona: Editorial Kairós.

BOUTANG, Yann Moulier (2004). "Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo", en RODRIGEZ, Emmanuel y CEDILLO, Raúl (Ed.). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid: Traficantes de Sueños.

CASTRO, Ignacio (2012). *Sociedad y barbarie*, España: Melusina.

COMITÉ INVISIBLE (2011). *La insurrección que viene*, España: Melusina.

DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.

DELEUZE, Gilles (2006). "Post-scriptium sobre las sociedades de control" en *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia: Pre-textos.

GUATTARI, Félix (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de sueños.

GUATTARI, Félix y NEGRI, Antonio (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid: Akal.

HAN, Byung-Chul (2013). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder.

— (2014). *En el enjambre*, Barcelona: Herder.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2003). *El trabajo de Dionisos*, Madrid: Akal.

— (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona: Debate.

— (2005). *Imperio*, Barcelona: Paidós.

— (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal.

HARVEY, David (2004). *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.

- LAZZARATO, Maurizio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- MARX, Karl (1971). *Libro I capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*, México: Siglo XXI.
- (1972). *Elementos fundamentales para la crítica económica política, (borrador) 1857-1858 (Vol.2)*, Madrid: Siglo XXI.
- NEGRI, Antonio (2006) *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid: Akal.
- TIQQUN (2005). *Teoría del Bloom*, España: Melusina.
- (2009). *Llamamiento y otros fognazos*, Madrid: Acuarela & A. Machado.
- (2012a). “Podría surgir una metafísica crítica como ciencia de los dispositivos...” en DELEUZE, Gilles y TIQQUN (2012). *Contribución a la guerra en curso*, Madrid: Errata naturae.
- (2012b). *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita/“Hombres-maquina: modo de empleo*, Madrid: Acuarela & A. Machado
- (2014). *Esto no es un programa*, Madrid: Errata naturae.
- (2015). *La hipótesis cibernética*, Madrid: Acuarela & Machado.
- VERAZA, Jorge (2009). *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*, México: Ítaca .

# FENOMENOLOGÍA DE LA ESFERA PÚBLICA DEL MERCADO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Agustín Palomar Torralbo

Universidad de Murcia

[agupalomar@yahoo.es](mailto:agupalomar@yahoo.es)

## Resumen:

En este artículo se estudia el lugar que la economía tiene en el pensamiento político de Arendt. Para ello, en primer lugar, tras presentar el pensamiento de Arendt como una fenomenología en la que se describen los diversos modos de la experiencia humana, el trabajo aclara el concepto moderno de economía. En segundo lugar, se describe la esfera de la economía como un tipo ideal de experiencia humana constituida desde el trabajo. Y, por último, se adentra desde aquí, esto es, inmanentemente, en las dos principales consecuencias que para Arendt arrastró el capitalismo: el imperialismo y el conformismo.

## Palabras clave:

Esfera política, esfera económica, reificación, imperialismo, conformismo.

## Abstract:

The aim of this article is to study the place that economy represents in Arendt's political thought. Firstly, after introducing Arendt's thought as a phenomenology in which the different ways of the human experience are described, the article explains the modern concept of economy. Secondly, the realm of economy is described as an ideal type of human experience which comes from work. Lastly, the article deals in depth with the two main consequences that according to Arendt it was brought about by capitalism: the imperialism and the conformism.

## Keywords:

Realm of politics, realm of economy, reification, imperialism, conformism.

Recibido: 19/09/2016

Aceptado: 14/11/2016

La propuesta fenomenológica de Arendt, en su núcleo, puede presentarse como un conjunto de esferas que representan los diversos modos en los que se nos da la experiencia humana. Así, entre otras, cabe señalar las siguientes: la esfera de la experiencia científica, la de la experiencia social, la de la experiencia educativa, la de la experiencia estética, la de la experiencia religiosa, la de la económica y, especialmente señalada por Arendt, la de la política. Podemos afirmar, de este modo, que la principal tarea filosófica que Arendt emprendió tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951 fue la de buscar, despejar, delimitar y describir aquella esfera de experiencia humana a partir de la cual pudieran cobrar sentido las demás. Esta esfera no es otra que la de la experiencia de lo político<sup>1</sup>. Efectivamente, *La condición humana*, publicada en 1958, puede comprenderse como la querencia de Arendt por buscar las condiciones que hacen posible el modo específico en el que se nos da la experiencia política en la *vita activa*, las cuales tendrán su complemento en las condiciones específicamente intelectuales –el pensamiento, la voluntad y el juicio– que Arendt investiga en la inconclusa obra de *La vida del espíritu*. Como se sabe, la ruptura de Arendt con la tradición metafísica de pensamiento tenía como objetivo abrir un nuevo espacio para pensar la política, más allá del intento de la tradición de pensarla a partir de un concepto de naturaleza humana que se elucidaba solamente a la luz de la contemplación. El peso de la contemplación, dice Arendt, ha sido tan grande en la tradición que ha borrado los distintos modos en los que se articula la experiencia humana dentro de la *vita activa*, hasta el punto, dice ella, de que “esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche” (Arendt, 1993: 29).

Esta tarea de recuperación de aquello que ha sido sepultado por el peso de la tradición, requiere de un trabajo de delimitación que desbroce, primero, por decirlo así, lo que ha crecido en un terreno que no le corresponde, para luego poder roturar los modos diversos de la experiencia confinándolos en sus diversas esferas. Este

---

<sup>1</sup> Este acercamiento al pensamiento de Arendt da como resultado, para decirlo con una imagen weberiana, un conjunto de esferas que mantienen su diferenciación, su relación y también su tensión en referencia a la esfera originaria de la política. Pero hay que advertir que Arendt estaría lejos metodológicamente de propuestas postmodernas como la teoría sistémica de Luhmann, donde no hay una esfera central a la que pueden ser referidas las demás, como también de propuestas trascendentales como la fenomenológica husserliana al concebir que el ámbito originario no está en la esfera de la subjetividad trascendental. El fundamento de esta concepción está en que para Arendt la esfera de lo político está constituida por aquella irreductible pluralidad de los hombres concertados tanto en el poder de la acción como en el de la comunicación en su interna y recíproca correlación. Como aparece en Moran (2011: 271), la propuesta fenomenológica de Arendt cabe, por tanto, entenderla en su núcleo como una fenomenología de la esfera pública.

trabajo puede ser calificado de “fenomenológico” si entendemos que hay que ejercerlo con la voluntad de reconducir la experiencia tal y como nos es dada de manera natural hacia la esfera primordial de la experiencia política, voluntad que tiene como objetivo último llevar a cabo la tarea de la descripción de la articulación de la experiencia humana en general. Pero, si esto es así, entonces en obras como *La condición humana*, además de una perspectiva fenomenológica que descubre, delimita y fija una esfera primordial que da sentido originario a la experiencia humana a partir de la cual pueden roturarse, a su vez, los diversos modos de experiencia de la *vita activa* –acción, trabajo y labor–, se encuentra una perspectiva crítica que analiza cómo en la Edad Moderna se con-funde la esfera originaria de la experiencia política con la esfera de la experiencia de la labor. Efectivamente, la tesis de Arendt es que en la Época Moderna la esfera primordial de la experiencia política vino a ser ocupada, desplazada y eliminada por la experiencia de la esfera de la labor, sustituyéndose de este modo la experiencia originaria de la acción y de la palabra por los procesos de fabricación del *homo faber* (cf. Arendt, 1993: 325). La actividad, entendida como labor, se elevó al modo supremo de comprensión de lo humano y la propia contemplación se rebajó, vaciándose de significado, hasta ser comprendida como un mero movimiento que no tenía más contenido en su fundamentación que el ser una “procesión” de percepciones sensoriales. Aunque este proceso, que Arendt llama de “inversión”, tiene, al igual que para Heidegger, su origen en Platón, el procesualismo, el psicologismo y la elevación de la actividad de la labor a la dignidad de la que antes gozó la acción tiene su desarrollo a partir del siglo XVII (cf. Arendt, 1993: 317-319).

Pues bien, con el trasfondo de esta presentación, en este artículo nos proponemos estudiar una de las esferas más relevantes de la experiencia humana en la Época Moderna: la esfera económica, definida como aquella bajo la cual se describe la gestión de las necesidades que surgen en la sociedad. Según nuestra propia lectura, tanto *La condición humana* como otros textos menores de Arendt pueden leerse como el intento de Arendt por abrir, despejar y restaurar la experiencia política en su diferencia y relación con la esfera de la economía. Es aquí donde Arendt afronta la crítica a la sociedad capitalista como aquella en la que se rompen los límites de una economía comprendida como una esfera de experiencia en la que se satisfacen las necesidades humanas. El mercado se puede concebir así fenomenológicamente como un espacio en el que aparecen, se intercambian y permanecen los objetos mundanos que se requieren para esa satisfacción de las necesidades humanas.

Desde este trasfondo, nuestro trabajo, en su primer epígrafe, llevará a cabo una serie de puntualizaciones sobre el concepto moderno de economía en Arendt a partir de la diferencia entre la esfera privada de experiencia y la esfera pública; el segundo, se centrará en el ámbito de experiencia humana del trabajo como aquel en el que se constituyen los objetos que dan permanencia al mundo mediante la

reificación; y el tercero, se adentrará en la crítica de Arendt a la sociedad capitalista como aquella en la que se pierde el mundo como lugar del sentido de lo humano al ser este objeto tanto de la ideología del imperialismo como de la ideología del consumismo.

## 1. ESFERA PRIVADA, ESFERA PÚBLICA Y ECONOMÍA

A partir de *La condición humana* puede establecerse la tesis general de que para Arendt la esfera de la economía corresponde al ámbito de la gestión de la necesidad y la esfera política corresponde al ámbito de la libertad. Es en la tradición moderna donde se produce la con-fusión de una esfera con otra hasta el punto de que ambas quedan reducidas a una única esfera de acción cuyo estudio corresponde a la economía política. En aras a clarificar el lugar de la economía en relación con la política, hemos de tener en cuenta lo siguiente:

i) Arendt parte del concepto etimológico de “economía”. La economía es la administración del conjunto de las cosas domésticas (*oikia*). El *oikos* corresponde a la esfera de experiencia de lo privado, fuera, por tanto, del alcance de lo público y de lo político. La actividad económica es, originariamente, actividad dentro del ámbito familiar o privado (*private*) que es un ámbito de experiencia que no puede ser confundido con el ámbito de experiencia de lo íntimo (*intimacy*)<sup>2</sup>. Así viene indicado porque, a diferencia de la intimidad, lo privado tiene su propio *nomos*. En la Grecia clásica, ese *nomos* no implicaba *isonomía* sino jerarquía. Las relaciones familiares no se establecen según el modelo de la horizontalidad, sino según el de la verticalidad. La igualdad se daba únicamente cuando se “abandonaba” la esfera familiar para participar en la esfera de la *polis*. La familia es un núcleo de experiencia, pero no es en modo alguno un núcleo político ni tampoco un núcleo social. De acuerdo con esto, Arendt establece una correlación entre la decadencia de la familia y el auge de la sociedad en la modernidad. La unidad familiar fue absorbida y luego disuelta por la unidad de los grupos sociales (cf. Arendt, 1993: 51).

ii) La administración de la esfera privada no se realiza según el *nomos* de la esfera pública. La intervención de la esfera pública en el ámbito doméstico, es decir, la organización pública de lo privado, así como la elevación de los intereses privados a la esfera pública trajo consigo, en última instancia, la con-fusión de ambas esferas de experiencia, de tal manera que lo privado, en la esfera pública, adoptó el carácter

---

<sup>2</sup> Arendt distingue claramente entre el ámbito de lo privado y el ámbito de lo íntimo. El reconocer lo íntimo como lo privado es el síntoma de la extrema subjetivización antropológica moderna. Lo íntimo, en la conciencia o la sensibilidad, nos introduce en la disolución de una esfera de propiedad con presencia trascendente al sujeto (cf. Arendt, 1993: 49).

de lo semipúblico y lo público adoptó el carácter de lo semiprivado. Una esfera se alimentaba y vivía de la otra, produciéndose de este modo la confusión entre lo privado y lo público. Si Arendt habla, por ejemplo, del “oscuro interior del hogar” y de la “luz de la esfera pública” (Arendt, 1993: 48), podemos decir nosotros que la ruptura de los límites que separaba un ámbito de experiencia del otro quedaba reflejada en el claroscuro en el que se sitúan, en la Época Moderna, la mayoría de las cuestiones familiares y muchas de las cuestiones políticas. De este modo, la genealogía de la economía política, tiene mucho que ver con la borradura de “la línea fronteriza entre lo privado y lo público” (Arendt, 1993: 49).

iii) Esta diferenciación de esferas de experiencia es tan importante en Arendt que la metáfora de la línea, que marca fronteras entre lo privado y lo público, es reforzada por esta otra: la que entiende que entre lo privado y lo público había para los griegos más que una línea una sima o abismo (*gulñ*) que separaba profundamente ambos territorios. Para el paso de uno al otro era necesario cruzar esta sima. De ahí que no todos fuesen capaces de arriesgar su vida privada para “saltar” a la vida pública. “Quien entrara en la esfera política –dice Arendt– había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre” (Arendt, 1993: 47). Pasar de un ámbito a otro, para el hombre moderno, desaparecida esta sima, fue tan sencillo como abrir una puerta, para el postmoderno, permítaseme la hipérbole, como abrir una ventana<sup>3</sup>. Pero, la imagen que Arendt utiliza para expresar esa in-contenencia del mundo moderno, esa incapacidad para contener cada ámbito de experiencia en su lugar, es la de las esferas que fluyen mutuamente como olas dentro del proceso de la vida. “En el Mundo Moderno, –dice Arendt–, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de vida” (Arendt, 1993: 45). Los terrenos separados por el abismo, bajo esta metáfora, quedan bañados, borrando su figura, por los vaivenes de las olas que fluyen en el propio movimiento generado por los procesos de la vida.

iv) Hasta ahora hemos hablado de la esfera privada y de la esfera pública/política. En el modelo para la política clásica, diseñado por Arendt, parece como si la vida transcurriera en el tránsito entre la vida privada y la vida política. En esta imagen sigue latiendo la alegoría platónica de la caverna al describir Arendt el paso de lo

---

<sup>3</sup> Las relaciones humanas en nuestro contexto postmoderno se entretajan a partir de la disolución no ya de lo privado y lo público, sino de lo íntimo y lo público. Ya no hay ni salto ni paso para que lo íntimo, sin los límites de lo privado, salga al terreno de lo público: la esfera de la intimidad se abre continuamente al espacio público a través de esos dis-positivos móviles que registran y almacenan, a golpes de pulsaciones, los movimientos de nuestra intimidad. Los límites de contención de los diferentes modos de experiencia se han vuelto, utilizando la plástica y precisa imagen de Bauman, hoy más líquidos que en la confusión que se produjo entre lo privado y lo público en la Época Moderna.

privado a lo público como el paso de la oscuridad a la luz, y al hombre político como el que rompe los grilletes del encanto extraordinario que produce la seguridad de la ocupación de las cuestiones privadas para salir al frente de las cuestiones públicas. Y es que lo privado puede llegar a tener un “encanto extraordinario y contagioso” que puede incluso ser adoptado por “todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado” (Arendt, 1993: 61). Fue a partir de la Edad Media cuando la separación entre lo privado y lo público, aun sin desaparecer, “había cambiado por completo su emplazamiento” (Arendt, 1993: 45). El espacio público que recibía la luz de la esfera política para griegos y romanos, la recibirá en la era de la cristiandad del ámbito de lo sagrado. Por ello, el hombre medieval, más que cruzar el umbral que separaba lo doméstico de lo público, se vio impelido a cruzar, diariamente, ese otro umbral que separaba el espacio de lo natural del espacio de lo sobrenatural. Por esta razón, la tensión entre lo privado y lo público, se resuelve en el medievo “entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado...” (Arendt, 1993: 46). Las imágenes escultóricas de los héroes que ocupaban el espacio público fueron sustituidas por las imágenes que ocupaban las hornacinas de los recintos sacros. Ahora bien, la constante metáfora que asociaba lo oscuro con lo privado y la luz con la salida a lo público seguía siendo el esquema de comprensión para la experiencia humana. Aunque se alteró el orden de lo público, la diferencia entre este y el orden de lo privado se mantuvo bien definida. Sin embargo, esa línea se debilitó enormemente con el régimen político y económico del feudalismo, el cual trajo consigo un crecimiento de la esfera privada que acabó por absorber, en la esfera doméstica, todas las actividades de la esfera pública (cf. Arendt, 1993: 46).

v) Pues bien, lo característico de la Época Moderna es que creó una nueva esfera híbrida entre lo privado y lo público que terminó sepultando la diferencia entre ambas: la esfera social. En *La condición humana*, Arendt expone las consecuencias que la emergencia de esta esfera tuvo para la mundanidad, al tiempo, que intenta rearticular, como apuntábamos, un modelo teórico para delimitar su alcance. Pero, ¿cómo se abre la relación entre la esfera pública y privada para que entre ambas pueda surgir la social?<sup>4</sup> ¿Qué constituye el espacio de aparición de esta esfera que tanta fuerza tuvo para romper los muros que separaban la luz de la plaza pública de

---

<sup>4</sup> Pitkin llega a referirse a esta definición de lo social como de un verdadero puzzle que la propia Arendt no terminó de ensamblar (cf. Pitkin, 1998: 15). Para Pitkin, la dificultad de este puzzle se agravó con el concepto problemático del término *blob*. Para Pitkin este término lleva asociado a su significado las connotaciones que tuvo su uso en las películas de terror en los años cincuenta donde los individuos eran atacados por criaturas de otros mundos. De ahí el título de su libro sobre Arendt: *The Attack of the Blob*. Concretamente, Pitkin hace referencia a una película del año 1958, año en que se publica *La condición humana*, cuyo título era simplemente *The Blob* (cf. Pitkin, 1998: 4). En Fry (2009: 108-109) puede encontrarse una síntesis de esta importante crítica al concepto de lo social en Arendt.

la oscuridad de la casa? La respuesta es, naturalmente, que tal y como se constituyen los nuevos espacios humanos: aprovechando los intersticios abiertos por otros ya constituidos. El origen que da lugar a la desmesura de lo social y a la ruptura de lo privado y lo público queda bien claro en el siguiente texto en el que Arendt compara la actitud cristiana con la moderna:

Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un 'bien común' como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa *esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos "sociedad"* (Arendt, 1993: 46-47. Cursiva mía).

Fenomenológicamente, el origen de la sociedad está en la constitución de un espacio que resulta de la intersección de dos conjuntos de experiencias formada por aquellos intereses privados que, pugnando por hacerse públicos/políticos, se quedan en una zona intermedia entre lo privado y lo público. Dichos intereses, dejando de pertenecer a la esfera privada, no alcanzan tampoco el lugar de la esfera política. Leído el texto con atención, lo que quiere decir Arendt es que esa hibridación de lo privado y lo público se forja cuando se da por hecho que los intereses privados tienen significación política. Si en la ontología política de Arendt hemos visto que correlativamente se definía lo privado y lo público y que, intencionalmente, uno estaba referido al otro, podemos decir que la constitución del ámbito de lo social tiene lugar cuando esa correlación se fractura de tal modo que el juego de apertura y clausura se dis-loca permitiendo una nueva zona de sentido de la experiencia que tiene su origen en la experiencia de lo privado que apunta intencionalmente a lo público, pero que no llega, sin embargo, a fijar ahí su efectivo cumplimiento. En este intersticio crecerá la esfera de lo social que será siempre como un lugar de mediación entre lo privado y lo público. Por ello, no será extraño que el lugar de lo político en Arendt tenga que superar el momento de lo social que, para ella, conllevó históricamente, con Marx pero también con Hegel, una concepción dialéctica de sociedad<sup>5</sup>.

vi) Lo político, de alguna manera, quedó desterrado de la vida cotidiana de los hombres mientras la nueva esfera tomaba la medida de lo privado. "El hecho

---

<sup>5</sup> Esto, sin duda, nos introduce en la relación entre historia y política y más concretamente, entre la cuestión de la necesidad histórica y de la libertad política. En Arendt (2003: 67-144) la cuestión de la historia es tratada específicamente, y en Forti (2001: 211-226) pueden encontrarse los tópicos sobre esta relación que surge en el enfrentamiento de Arendt con la filosofía de la historia del idealismo alemán y del marxismo.

decisivo— llega a decir Arendt— es que lo privado moderno, en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que, sin embargo, se halla más próxima y auténticamente relacionado” (Arendt, 1993: 49). En la Época Moderna, la oposición fundamental pasará a ser la de la esfera privada respecto a la social. Sin embargo, esta oposición a la luz del otro término, el de la política, es débil por cuanto se sitúa en el reino de la necesidad. Los intereses privados, familiares, fueron considerados como intereses generales que tenían que ser administrados desde criterios trascendentes al ámbito particular. Así nació la ciencia moderna de la economía que administraba y ponía el acento en los intereses particulares como si fueran intereses generales. Y es así como lo social se constituyó como una administración pública de intereses privados hasta que, finalmente, la propia administración pasó a pertenecer esencialmente a la propiedad pública. Para ello, se tuvo que allanar el abismo entre la jerarquía pero la seguridad que conformaba la esfera privada, y la igualdad pero el riesgo de la exposición que requería, a su vez, la esfera pública. Y esto se consiguió, dice Arendt, cuando se hicieron comunes modelos uniformes de conducta o comportamiento que permitieron su tratamiento estadístico. La ciencia moderna de la economía al hacer suyo el instrumento técnico de la estadística se ciega para ver el comportamiento humano, como dice nuestra autora, en el pleno significado de las relaciones diarias (cf. Arendt, 1993: 52-53). Sin embargo, con él sí pueden ofrecerse, en cambio, leyes generales para los comportamientos sociales.

vii) La ciencia de la economía, la economía política, para su correcto funcionamiento, requiere a “hombres socializados”, es decir, hombres que no presenten demasiados cambios, rupturas, innovaciones e imprevisiones, porque esta “socialización” es la que verdaderamente da validez a la ciencia económica. Para Hannah Arendt, tanto el liberalismo como el marxismo parten de este hombre socializado en el que se habrían debilitado la relación entre la esfera privada y la política. Esta ciencia, que fue desconocida para la Antigüedad y para el Medievo, se creó a partir del liberalismo de Adam Smith, y fue “perfeccionada”, en cuanto a su cientificidad, por Marx<sup>6</sup>. Sin embargo, tanto el liberalismo como el marxismo comparten, según Arendt, la nivelación de las acciones humanas. La reflexión de Arendt se torna particularmente interesante aquí porque atisba que tanto la anulación del espacio privado de los hombres y su exposición a los fines políticos del

---

<sup>6</sup> En este sentido, curiosamente, la crítica de Arendt es más severa con el marxismo que con el liberalismo. La metáfora de Smith de la mano invisible para crear un orden espontáneo escapa al tratamiento científico que de la realidad social quiso hacer Marx. “El ‘hombre socializado’—dice la autora— es menos activo que el ‘hombre económico’ de la economía liberal.” (Arendt, 1993: 89). De otro lado, el liberalismo se asemeja al marxismo por cuanto supone con él una “ficción comunista”, en primer lugar, porque supone “una armonía de intereses”; pero, en segundo lugar, porque toda esa armonía parece ejecutarse desde la batuta de un único interés que es el bienestar (Arendt, 1993: 89).

comunismo como el consumo inmoderado del individualismo del capitalismo producen un efecto semejante: la estandarización y nivelación de las acciones humanas. La sociedad industrial capitalista y la sociedad comunista no difieren esencialmente en este aspecto.

Si uno no tiene en cuenta estas consideraciones, no puede entender bien las palabras con las que se abre el capítulo III de *La condición humana*: “En este capítulo se critica a Karl Marx” (Arendt, 1993: 97). Marx representa para Arendt el mejor estudio de la esfera de lo económico y de lo social del mundo moderno y representa también, para ella, el final de la tradición metafísica y política que comenzó en Platón. “Nuestra tradición de pensamiento político –dice Arendt– tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y de Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las categorías de Karl Marx” (Arendt, 2003: 33). El marxismo es el mejor exponente para Arendt de un pensamiento político que ha asumido la decadencia de la distinción entre la esfera pública y la privada ante el aumento desmesurado de lo social. “La anatomía de la sociedad civil –decía ya Marx– debe buscarse en la economía política” (Marx, 1993: 351-352). Pero con Marx tiene lugar también el final de la tradición política que comenzó en Platón y que se proyecta, como una sombra, hasta la ideología totalitaria<sup>7</sup>. El estudio de Marx marca el final de la tradición de pensamiento político para Arendt, porque, aun queriéndose apartar de la filosofía retrotrayéndola a los propios hombres y a su mundo en común, la llevó, sin embargo, hacia adelante en el campo político. Su intención llegó incluso, dice Arendt, a querer cambiar la conciencia de los hombres (cf. Arendt, 2003: 34). Sin embargo, lo que Marx no analizó, aunque hay breves indicaciones en sus escritos de juventud, fue la alienación del mundo como mundo en la Época Moderna (cf. Arendt, 1993: 350, nota 4 y Arendt, 1993: 283). Esta alienación va a ser la que Arendt tratará de poner de manifiesto. Marx no pudo hacerlo, en el horizonte de su tiempo, porque no contó con un concepto

---

<sup>7</sup> Marx ocupó el centro de las investigaciones de Arendt después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. La pretensión de Arendt era hallar en el marxismo aquellos elementos que cristalizaron en el totalitarismo. Muchas de las páginas de Arendt dedicadas a Marx, que suman más de mil, permanecen inéditas. Sin embargo, el núcleo de estos textos, que surgieron en el contexto del estudio financiado por la fundación Guggenheim para profundizar en los orígenes del bolchevismo, salieron a la luz en el 2002 con el título *Karl Marx and The Tradition of Western Political Thought. In Arendt* (2007) se encuentra la traducción de este texto junto con “Reflexiones sobre la Revolución húngara”. En Weisman (2014) puede verse la proyección que tuvo aquella investigación en textos posteriores, así como una crítica al ambiguo tratamiento que Arendt hace de Marx. En Bowring (2011) puede verse, a su vez, una defensa de Marx y una crítica a la interpretación arendtiana de Marx. En McCarthy (2014) se estudia la hermenéutica de Arendt respecto a Marx en relación con los siguientes tópicos: su reducción antropológica, su concepción determinista de la política y su concepción ideológica de la historia.

fenomenológico de mundo que Arendt sí elabora y que ya empezó a perfilar en su disertación de doctorado sobre Agustín de Hipona bajo la influencia de Heidegger<sup>8</sup>. Entremos ahora en este concepto de mundo en el pensamiento de Arendt.

## 2. TRABAJO, REIFICACIÓN Y MERCADO

El mundo, podemos decir, se constituye de tal manera que en él cabe la alienación. La alienación, en este sentido, no es un predicado para los individuos ni para la sociedad, sino para el mundo. Pero, ¿cuál es el modo en el que se constituye el mundo para que pueda ser objeto de alienación? El planteamiento de la pregunta tiene claramente un origen fenomenológico, y Arendt, admitiría, sin reserva alguna, este planteamiento acerca de que qué cosa sea el mundo requiere de una teoría de la constitución. Ahora bien, a diferencia de la fenomenología trascendental que pone en la subjetividad constituyente el lugar de la constitución, para Arendt, bajo el trasfondo de la crítica marxista al idealismo, la constitución del mundo tiene lugar principalmente desde el trabajo. Si la labor es la actividad productiva que constituye el proceso biológico de la vida cubriendo las necesidades vitales elementales siguiendo un orden cíclico de la naturaleza, el trabajo es aquella actividad productiva que el hombre realiza para construir el mundo<sup>9</sup>. Con el trabajo, el hombre irrumpe en la naturaleza creando cosas artificiales sobre su suelo. El mundo se forja mediante el plexo de relaciones de las cosas artificiales que ponemos sobre la naturaleza. Mediante la constitución del mundo “detenemos” el carácter cíclico de las necesidades naturales dando estabilidad y densidad al espacio que habitamos. La pretensión que el hombre tiene con lo que fabrica es salir del eterno retorno de lo natural y fijar espacios más estables para la vida. Por ejemplo, la cabaña construida por un pastor con elementos de la naturaleza lo guarece de la propia naturaleza, de su calor o de su frío, pero también lo cuida del continuo cambio del tiempo dando a la propia vida apariencia de familiaridad y estabilidad. Con el trabajo se forjan los objetos que, en la trama de sus relaciones, dan una primera constitución de los espacios humanos. La vida, como objeto de la labor, es un proceso de aparición que no puede mantener como aparición aquello que surge en ella, pues toda exigencia de permanencia en su aparición queda truncada por la desaparición que deja el espacio para una nueva aparición. Por ello, aunque pudiera hablarse de constitución para lo que se ejecuta en la labor, esa constitución estaría tan cercana a su propio proceso constituyente que, cuando *parece estar* para quedarse ahí, es de nuevo

---

<sup>8</sup> En Palomar (2015b: 237-266) se estudia cómo se abre el tema de la constitución del mundo desde una perspectiva fenomenológica en contraposición a una perspectiva metafísica.

<sup>9</sup> En Palomar (2015a: 37-89) se ha hecho un primer estudio acerca del concepto de trabajo en Arendt tomando como referencia la concepción teológica de la *techné* en Aristóteles.

engullida por el proceso que, poniendo fin a lo natural, de nuevo hace posible su renacimiento. Se trata, como puede verse, de una metáfora que nos habla del carácter circular de la vida como un proceso de lo que siempre nace y muere y que, en última instancia, nos ofrece la imagen de un movimiento cíclico al que el propio hombre como ser natural no puede escapar. Sin embargo, mediante el trabajo dispone también de una capacidad de retener en este movimiento algunas cosas naturales, transformándolas y dejándolas junto a otras ya creadas en esa otra *segunda naturaleza* que llamamos el mundo humano. La actividad que tiene esta capacidad es la del trabajo. De este modo, dice Arendt que “a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo...” (Arendt, 1993: 111).

Es importante resaltar, para evitar cualquier consideración idealista en esta elaboración de un modelo de la vida activa, que el origen de todo lo artificialmente constituido está en la naturaleza. ¿Cómo explicar ontológicamente el paso de una a otra? ¿Cómo se puede explicar que los objetos naturales transformados se conviertan en artificiales? La categoría que Arendt utiliza para esta explicación es la de *reification* (cf. Arendt, 1998: 139-144), *Verdinglichung* (Arendt, 2002: 165-170). Tal categoría tiene una historia importante dentro de la tradición marxista<sup>10</sup>; sin embargo, para comprenderla en Arendt tenemos que hacer *epojé* de todas las connotaciones críticas del término –ella desligará expresamente el concepto de reificación del de alienación– y entenderlo fenomenológicamente como una categoría ontológica. De este modo, la reificación o cosificación es para Arendt el proceso mediante el cual constituimos el mundo a través de la incorporación de los objetos que fabricamos. La mundanidad, como el ser del mundo, se logra y se mantiene a través de las relaciones que los hombres establecen entre las cosas que producen y que, a su vez, constituyen modos de relación entre los hombres. En la reificación, cogemos elementos de la esfera de la labor, del mundo natural, y, mediante nuestro trabajo, los configuramos para arrancarlos del círculo de la naturaleza y fijarlos en el mundo. En la reificación tornamos a cosas los elementos naturales. Esto vale, por ejemplo, para la construcción de una cerámica de barro pero también para el último *chip* electrónico. Todo lo construido lleva en sí, por mínima que sea, una ligera

---

<sup>10</sup> “Reificación” o “cosificación” traducen el término alemán *Verdinglichung*. Arendt utiliza este término de procedencia marxista. El término nace a partir del capítulo I de *El capital* de Marx y, como es sabido, fue en Lukács (1923: 7-43) donde se puso en circulación a partir de los años 30, teniendo desde ese momento gran influencia en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt (cf. López, 2008). En Habermas (2007) se vuelve al concepto para analizar las posiciones de la Primera Generación de la escuela de Frankfurt en torno a la racionalidad y propiciar la apertura de la racionalidad comunicativa. Por último, en Honneth (2007) se ha reinterpretado el concepto desde su proyecto filosófico de seguir pensando las bases de una teoría crítica desde la categoría hegeliana de reconocimiento.

participación en su origen del mundo natural.

Esto puede ilustrarse con el cuento titulado *Yo el lápiz: mi árbol genealógico según fue narrado a Leonard E. Read*, traído a colación en Friedmann (1993: 28-30). Él lo utiliza como ejemplo del poder del mercado para la construcción de cosas, pero a nosotros nos vale para mostrar que la complejidad de la fabricación de cualquier objeto artificial tiene un origen material que intencionalmente apunta a la naturaleza. En el caso de este cuento, esta genealogía nos podría llevar, entre otros lugares, al cedro que crece en el norte de California y Oregón. Los instrumentos que intervienen en la fabricación del lápiz tienen, a su vez, su propia genealogía que toca, de la misma manera, lo natural constituyendo, en todo ese plexo de relaciones, un útil –en la aproximación terminológica a Heidegger– que se introduce en el mundo para dar estabilidad a la vida de los hombres. Este plexo de relaciones que se constituyen en la fabricación es uno de los modos más básicos en los que se conforma la mundanidad.

Mediante la reificación damos densidad, solidez y significación al espacio que habitamos y dejamos huellas visibles en los objetos que, acabados, introducimos en el mundo. A esa actividad de sacar de la naturaleza, transformar e introducir en el mundo es a la que llamamos trabajo. No es un proceso *natural* porque, para que tenga lugar, hay que ejercer siempre una cierta violencia sobre la naturaleza y sobre nosotros mismos en tanto que seres naturales. Por eso, el otro lado de la construcción del mundo es el uso y, siempre y en cierto modo, la transformación y destrucción de la naturaleza tal y como esta pudiera aparecer originariamente al hombre. El mundo, como espacio humano, está construido a partir de la materia que está en las entrañas de la Tierra como si la Tierra, en la connotación de esta metáfora (Arendt, 1993:160), fuese un ser vivo que desde sus entrañas otorga la materia que hace posible la constitución de las cosas del mundo. Todo trabajo remite en última instancia a un proceso de desnaturalización al mismo tiempo que a un proceso de constitución de la artificiosidad del mundo que hace posible que los pasos de los hombres sobre la Tierra no estén totalmente a merced de los vaivenes de la naturaleza. Por ello, no podemos olvidar que este artificio que hace posible la mundanidad tiene su origen y referencia primera en el proceso cíclico de la naturaleza que está siempre ahí como el verdadero suelo de nuestro mundo y, aunque es cierto que con el trabajo damos estabilidad a la vida del hombre en la constitución de ese mundo no natural al que el idealismo nombra como “espíritu”, también es cierto que, desde la perspectiva de la temporalidad cíclica de la naturaleza, la durabilidad del mundo tiene una fugacidad que la naturaleza no tiene. Las cosas producidas, fabricadas, no quedan tan definitivamente fijadas que el propio proceso no pueda devolverlas, aún en su destrucción, a la naturaleza. Su permanencia requiere de duración y la duración, a su vez, de una reiteración de la reificación. La reificación ha de ser re-producida para mantener el mundo. Así dice

Arendt que no se da el caso de una “verdadera reificación” ya que “nunca se da que la existencia de la cosa producida quede asegurada de manera definitiva; ha de ser reproducida una y otra vez para que permanezca en el mundo humano” (Arendt, 1993: 160). Así descritas las cosas, el proceso de constitución de la reificación sin ser cíclico tampoco es definitivo, pero actúa *como si* lo fuese. El mundo construido por las manos del hombre es, desde la perspectiva de Arendt, el intento por acotar, mantener y apropiarse de un espacio *propio* en medio del movimiento de los procesos biológicos.

Ahora bien, este mundo constituido a partir de los objetos que salen de nuestras manos se nos presenta también como un lugar de intercambio de objetos. Es más, esta intercambiabilidad y el complejo de relaciones que ella crea, es lo que hace del mundo un espacio de aparición para los objetos. Este espacio de intercambio es ontológicamente para Arendt el mercado. Efectivamente, cuando una cosa nueva se añade al mundo mediante el artificio humano y dura lo suficiente “como para permanecer en el mundo en concepto de entidad independiente” (Arendt, 1993:163), lleva en sí la posibilidad de permanecer en el espacio público para que los demás también pueden verla y adquirirla. Este espacio, sin llegar a ser el espacio de aparición política, está más allá de la esfera privada. Fenomenológicamente, antes de cualquier otra apreciación crítica, tal espacio, que corresponde a comunidades no políticas, se configura como un lugar para el intercambio de esos objetos independientes hechos mediante el trabajo. Las plazas de mercado han ejemplificado siempre esos lugares públicos que son espacios de exposición de los productos acabados y que, principalmente, están ahí para ser expuestos, bien con la finalidad de ser adquiridos como medios para la producción de otros objetos, bien, con la de cubrir las necesidades vitales. El mercado es la esfera pública donde el hombre, dice Arendt, “puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe” (Arendt, 1993: 178). En el mercado, los hombres salen del aislamiento de su esfera privada, y, presentando sus productos, entran en relación con otros hombres. El mercado es así originariamente considerado un lugar público de aparición. Pero obsérvese que, en esa aparición, no es solamente importante el que puedan intercambiarse objetos para su uso, sino también el que, en ese intercambio, los productos reciban el reconocimiento y la estimación por parte de los otros. Esta estimación o reconocimiento se expresa en el valor de los objetos. “Valor –afirma Arendt– es la cualidad que una cosa nunca puede tener en privado, pero que lo adquiere automáticamente, en cuanto aparece en público” (Arendt, 1993: 182). El valor se otorga en la esfera pública y sólo se mantiene mientras aparece en dicha esfera; pero es, justamente, el mantenimiento de una axiología en la apariencia lo que permite trascender la estimación por la cosa a la estima de quien la produce. Desde este punto de vista, la economía puede tomarse en su originalidad como una ciencia del modo en el que los objetos producidos por el trabajo del hombre quedan

puestos para su intercambio en un espacio público de aparición, donde el propio trabajo de producción adquiere valor y, con él, el sujeto de la producción. Por ello, el trabajo tomado bajo esta consideración fenomenológica, es *idealmente* el modo primero en el que se constituye el mundo como algo relativo a una comunidad plural de intereses. Ciertamente, esta descripción fenomenológica del mercado, que Arendt ve representada principalmente en el *agora*, los bazares y los mercados medievales, no puede ser tomada en su origen sino como un tipo al modo weberiano cuyo contenido se nos da como una descripción ideal para analizar *a posteriori* la desmesura de la economía en la modernidad.

Pero, para analizar esta desmesura, aún dentro de esta perspectiva fenomenológica, es necesario entender que el intercambio se produce como un fenómeno de expropiación (*expropriation*) y apropiación (*appropriation*). En efecto, los objetos son intercambiados en el transcurso de la expropiación de su pertenencia a la esfera de propiedad. Esta expropiación es la condición para que lo producido adquiera un carácter independiente y, de este modo, pueda ser expuesto en la esfera pública para su apropiación. Y es, desde este modelo ideal, desde donde ha de comenzar la crítica que Arendt lleva a cabo de la economía política moderna. Si en la descripción fenomenológica son relevantes los conceptos de reificación y de mercado, ahora, en la crítica a la tradición moderna, serán los conceptos de capitalismo y de alienación del mundo. Entremos ahora en estos conceptos desde el trasfondo de la concepción fenomenológica del trabajo y del mercado que hemos delineado en este epígrafe.

### 3. CAPITALISMO, IMPERIALISMO Y CONSUMISMO

Efectivamente, lo que conviene resaltar ahora es que no es sin más el proceso de expropiación y apropiación lo que dio lugar a la alienación del mundo, sino el proceso tal y como se configuró en la Edad Moderna con el auge de la economía capitalista. Con el desarrollo del capitalismo decimonónico, que tiene en su base las Revoluciones industriales, se alteró históricamente la concepción de la economía *clásica* que, para Arendt, se aproximaría al modelo idealmente descrito más arriba. Con el modo de producción del capitalismo, se produjo un excedente de riqueza que no pudo ser apropiada ni tampoco redistribuida, de tal modo que esta riqueza fue utilizada como inversión para una mayor productividad generando, a su vez, una mayor acumulación de riqueza. Esto, dice Arendt, es la principal diferencia de lo que sucedió en la Edad Moderna con respecto a otros procesos de acumulación y de estancamiento de los productos como los que tuvieron lugar en los ricos imperios del pasado (cf. Arendt, 1993: 283).

Pero, para que se diera este desarrollo del capitalismo, también tuvo que cambiar

el modo de trabajo y las condiciones de producción: se requirieron grandes masas de población para hacer efectivo el movimiento de acumulación de riqueza. Estas masas de población perdieron los rasgos propios del trabajador artesano y fueron expropiadas ellas mismas, como si de un producto más se tratase, de la esfera familiar donde encontraban protección. Pero con la pérdida la esfera privada de propiedad, también se perdió el mercado como espacio para el intercambio y se destruyó para estas masas ese lugar de lo interhumano donde era posible el encuentro de unos con otros en el valor de lo que se produce y en la estimación de quien lo produce. El propio trabajo quedó confinado al modelo propio de la actividad de la labor, perdiéndose en la expropiación lo que se había ganado mediante el trabajo: un mundo común. Y, con la pérdida de este mundo, las necesidades humanas quedaron rebajadas y confinadas a ser meras necesidades de la vida. En el desarrollo del capitalismo, la expropiación vino de la mano de “la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida” (Arendt, 1993: 283). A los ojos de Arendt, el desarrollo del capitalismo en sus inicios vino a situar el trabajo en una actividad *laboral* que, como si de un proceso de la naturaleza se tratara, quedó sometido a un proceso de producción cuyo movimiento representó la circularidad de un modo de expropiación y apropiación en el que ya no había tiempo para el trabajo de la reificación, sino sólo para la acumulación, circulación e inversión del capital. Con el desarrollo del capitalismo se destruyó en la Época Moderna el concepto de mercado como un lugar para la mundanidad.

Cuando la acumulación de capital y mercancía no pudo contenerse dentro de los límites de esa sociedad laborante, comenzó la época del imperialismo moderno que Arendt situará como uno de los orígenes del totalitarismo. El imperialismo se distingue de las explotaciones coloniales antiguas, según Arendt, en que el objetivo de este ya no es la explotación de las riquezas, sino “la expansión por la expansión”, lo cual hizo saltar las costuras que habían dado forma y límites a la red que entretejía las relaciones de la economía clásica. Pero, la cuestión importante aquí es que este principio de la expansión no fue acompañado de un principio político de control: mientras el capitalismo rompió los límites del estado nacional siguiendo un modelo de crecimiento autorreferencial –la acumulación de capital en virtud de la propia acumulación–, la esfera de acción política permaneció restringida dentro de los límites de los Estados nacionales y con ella los derechos quedaron vinculados y reducidos al Estado nacional. Fue este carácter autoproductivo y expansivo el que luego estuvo en el origen del totalitarismo: si en el imperialismo la riqueza acumulada había estado en el origen de la expansión, en el totalitarismo será el poder. En Brunkhorst (2006: 107) se afirma, utilizando la terminología de la teoría de sistemas de Luhmann, que tanto para el imperialismo como para totalitarismo la “autopoiesis sustituye a la praxis y la *poíesis*”.

Pero, dejando a un lado cómo el totalitarismo tomó del imperialismo este principio, lo que queremos poner de manifiesto es que el imperialismo antes que en el totalitarismo ya borró “las vías de la legalidad económica” (Arendt, 2004: 19), esto es, la economía como ámbito reglado de experiencia humana y como un primer modo de exposición de lo humano mismo en el ámbito público. Esto dio lugar a un nuevo modelo de sociedad en el que muchos “trabajadores”, sin derechos políticos, aparecieron en el espacio público como masas humanas despolitizadas cuya presencia en el mundo quedó reducida a servir a los intereses de la expansión de los movimientos imperialistas. En el imperialismo, los límites del Estado nacional se destruyeron y los trabajadores quedaron convertidos en masa laborante en el proceso de producción, producción que terminará convirtiendo, como se ha insistido, el pueblo en populacho (*Mob*) (cf. Brunkhorst, 2006: 95). El populacho corresponde a esa masa de laborantes para la que el mercado ya no es en modo alguno un lugar público de aparición a través del trabajo. Fuera ya de la organización moderna de las clases sociales, estos no-visibles trabajadores fueron recluidos en su actividad en el interior de las fábricas como masa para el movimiento de producción. “Cualquier hombre –ha escrito Birulés– con independencia de su clase, estaba destinado a laborante antes o después, y quienes no pudieron encajar en este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como parásitos” (Birulés 2007: 156).

En Arendt (2004: 22-24) se configura en diez axiomas la visión del mundo que tiene el populacho: el primero postula que el valor del ser humano viene dado por su precio, el cual se decide según la ley de la oferta y la demanda; el último postula que cabe una progresión infinita en el desarrollo económico que rompe toda estabilidad y a la que no pueden escapar ni los individuos ni los pueblos ni, en última instancia, la humanidad, y que puede llevarnos, o bien a la salvación, o bien al desastre. Entre el primero y el último, hay axiomas que, por ejemplo, hacen referencia al nuevo modelo de Estado que rompe *de facto* con la tradición política occidental, la cual tiene como hitos fundamentales la *polis* griega, la república romana y la monarquía cristiana. Este nuevo Estado tuvo que fundar sus cimientos sobre el monopolio del poder que quedó legitimado por la necesidad de aumentar la protección de sus súbditos. También hay axiomas que hacen referencia a aquellos individuos que, como los fracasados, los infelices, los canallas y los criminales, al ser irrelevantes en el espacio de competitividad del mercado, volvieron, sin deberes para con el Estado ni preocupación de este por ellos, a un nuevo estado de naturaleza en el que predominó el conflicto de guerra de todos contra todos.

No es necesario seguir detallando y comentando estos axiomas que funcionan como principios que se le antojan evidentes a Arendt cuando el modelo de la economía clásica fue sobrepasado, barrido y destruido por el modelo del imperialismo. En su exposición Arendt parece querer mostrarnos cómo la inicial

acumulación de capital, que requirió su expansión más allá de los límites del Estado nacional, vino a incardinarse en la visión de un mundo alienado y de una masa social que metabolizó la experiencia de toda expropiación y de toda apropiación como si se tratara de un alimento infinito que no se agota en la combustión de la producción, ya que el aumento de la expropiación conllevaba, a su vez, más acumulación de capital que, a su vez, requería mayor cantidad de expropiaciones. A esta masa pertenecieron también aquellos que, buscando el beneficio a cualquier precio, dejaron los grandes países desarrollados y se fueron, principalmente, al continente negro (Arendt, 2004: 17).

Y, más cercano a nuestras sociedades, a esta masa pertenecen, por último, aquellos que, en las propias sociedades capitalistas, encarnaron el principio de la expansión por la expansión en la ideología del consumismo como un proceso que aliena el mundo en el deseo nunca colmado de la continua posesión. Efectivamente, en el consumismo no hacemos propias las cosas que adquirimos, pues tan pronto pasan a nuestras manos, tan pronto desaparecen de ellas sin dejarnos más huella que la del goce que dura mientras lo hace el proceso de su consumición. Se trata en estas sociedades de un proceso de producción cuya finalidad es la fugaz satisfacción que se produce en la experiencia del tiempo de la apropiación. Este modo de apropiación se corresponde a un modo de producción que tiene en su centro la preocupación de expandir las necesidades como si de un nuevo imperialismo hacia dentro de la sociedad se tratara. Por ello, sin límites, su figura se nos representa como un nuevo círculo en el que las cosas se hacen para que no tengan su efectivo cumplimiento en la reificación y, por tanto, para no que duren ni permanezcan constituyendo mundo. El consumismo, que lleva dentro de sí el tiempo del proceso, no permite la fijación de la exposición de las cosas en el mundo. El consumismo destruye también de este modo el mercado como una esfera pública de aparición. Todo lo que por el *artificio* del trabajo es colocado en el mundo casi al término de su producción es llevado a la rueda del molino donde es triturado para las necesidades vitales, las cuales, siendo cada vez mayores, necesitan mayor cantidad de cosas que el proceso productivo tiene que tener siempre preparadas, esto es, acumuladas, para que no queden defraudada, en la espera, ninguna satisfacción.

Arendt nos enseña que tanto la ideología del consumismo como la ideología del imperialismo, centrándose en el concepto de la expansión por la expansión, destruyen el mundo de los hombres porque, en el propio proceso, no ha lugar para la constitución de la mundanidad. De las tres esferas de la actividad humana, al final, en el Mundo Moderno sólo parece quedar la actividad de la labor. Aquella exposición de los intereses privados en el espacio público que daba lugar a la sociedad, ha traído consigo que tanto la esfera política como la económica hayan quedado fagocitadas por las necesidades seminaturales o semiartificiales de la vida como vida biológica. Si la política se reduce a economía desapareciendo el espacio

político de aparición correlativo a la acción, y si la economía se reduce a ser mera extensión de satisfacción de necesidades desapareciendo el espacio público de aparición correlativo al trabajo, entonces, en el modelo de la producción capitalista que crea las necesidades para aumentar la producción y aumenta la producción abaratando los productos para que no se queden necesidades sin satisfacer, el mundo, como correlato de la plural manifestación, se destruye como el lugar de lo común, primero, en el lugar del mercado pero luego también en ese otro mundo común de la palabra y de la acción. Ahora, lo decía Arendt mirando tanto a Europa como a Estados Unidos, la pérdida de ese mundo nos muestra la amenaza social que trae consigo el consumismo: la del conformismo, que lleva las notas de la expropiación de la esfera privada, de la desaparición del espacio público y de la metabolización de toda actividad humana (cf. Palomar, 2011: 349-358).

De este modo, sobre la figura del *homo faber* que rotura nuevos espacios humanos con la actividad del trabajo, en la Edad Moderna emerge la figura del *animal laborans* cuya actividad principal es la producción que tiene como correlato suyo el consumismo. En esta correlación, el tiempo de la aparición pública de lo producido no da lugar a la constitución del mundo como mundo humano. Lo producido aquí no es puesto en el mercado sino como alimento del propio círculo de una expansión que crece al mismo tiempo fuera y dentro de los individuos, rompiendo las aristas y los límites de contención de la esfera pública y privada. Es, sin duda, la figura de un nuevo Leviatán que ha elevado sus cabezas a las alturas e hinchado su vientre de la sobreabundancia en el deseo de la permanente escasez, pero que, sin un mundo constituido donde habitar, hunde sus enormes pies en la arena de un desierto que avanza hacia la nada donde toda apropiación no es sino, en el proceso de producción, la otra cara de la aniquilación.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2002). *Vita activa oder Vom Tätigen Leben*. München: Piper Verlag.
- (2003). “La tradición y la Época Moderna” en Arendt, Hannah (2003). *Entre pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.
- (2004). “Sobre el imperialismo” en Arendt Hannah (2004). *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós.

- (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- BIRULÉS, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- BOWRING, Finn (2011). *Hannah Arendt. A Critical Introduction*. New York: PlutoPress.
- BRUNKHORST, Hauke (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FORTI, Simona (2001). *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.
- FRIEDMAN, Milton y Rose (1993). *Libertad de elegir*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- FRY, Karyn A. (2009). *Arendt. A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- LUKÁCS, Georg (1985). *Historia y conciencia de clase*, Vol. II. Barcelona: Ediciones Orbis, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1987). “De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación” en HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HONNETH, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.
- LÓPEZ Silvia L. (2008). “Reificación” (*Verdinglichung*). *Revista Realidad*, 115, pp. 9-20.
- McCARTHY, Michel H. (2014) *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lahman: Lexington Books.
- MARX, Karl (1992). “Contribución a la crítica de la economía política” en Marx Karl (1992). *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- MORAN, Dermot (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- PALOMAR TORRALBO, Agustín (2011). “Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt”. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 2011, núm. 11, p. 349-358.

- (2015a). “*Techné, enérgeia y télos*: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo” en Prior Olmos, Á., y Rivero Rodríguez, Á. (coord.) (2015). *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*. Murcia: Editum.
- (2015b). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*. Consultado el 7 de noviembre de 2016, *Digitum*: Repositorio institucional de la Universidad de Murcia. Tesis doctoral.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1998). *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: The University of Chicago Press.

# **SOBRE LA CRÍTICA DEL PROCESO CAPITALISTA: SU LÍMITE, SU INTERVENCIÓN Y SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD**

**José Luis Aguilar Martínez**

Universidad Autónoma del Estado de México

[jfydn@hotmail.com](mailto:jfydn@hotmail.com)

## **Resumen:**

Se trata de mostrar el desplazamiento que ha sufrido la teoría crítica para hablar del proceso capitalista, de una inmanencia de intervención militante y revolucionaria hacia un discurso que habla sobre las condiciones de posibilidad para una nueva formación social, creando con ello un equilibrio al interior que tiende a condicionarse mutuamente mediante un reciclaje categorial permanente que hace posible entender la evolución que guarda el problema del devenir y el límite del capitalismo.

## **Palabras clave:**

proceso, límite, crítica, intervención, capital

## **Abstract:**

It is a question of showing the displacement that critical theory has undergone to speak about the capitalist process, from an immanence of militant and revolutionary intervention to a discourse that talks about the conditions of possibility for a new social formation, creating with it a balance to the interior that Tends to be mutually conditioned by a permanent categorical recycling that makes it possible to understand the evolution of the problem of becoming and the limit of capitalism.

## **Keywords:**

Process, Limit, Critical, Intervention, Capital

Recibido: 09/10/2016

Aceptado: 21/11/2016

## 1. PLANTEAMIENTO

La pregunta que se desarrollará será: ¿por qué ha virado la teoría crítica de un análisis inmanente hacia una explicación trascendental para intervenir críticamente en el desarrollo del capitalismo? Nuestra hipótesis es: porque se ha entendido de diferentes formas la idea de proceso sin que predomine la unificación de criterios debido a un pluralismo de significados que lejos de dar claridad más bien oscurecen esta cuestión.

Entiéndase con esta palabra [proceso] lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche *Nilismus*, Heidegger *Nilismus* y *Metaphysik*, Marx le llamaba *Kapital*, Monsieur Homail llamaba *progres*, Guénon llamaba *régne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen der Kultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trataba también del lento movimiento del *absolute Wissen* descrito por Hegel (<<porque el ello debe penetrar y dirigir toda la riqueza de la sustancia>>). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio (Calasso, 2000: 224).

Inicialmente encontramos en Kant un significado de crítica vinculado a la idea de proceso en sentido jurídico: la razón debe de emprender el conocimiento de sí misma, esto es, “el tribunal que garantice a la razón en sus pretensiones legítimas, pero que condene a lo que no tiene fundamento.” (Kant, 2004: 9) En el caso que nos ocupa, la idea de proceso es identificada con el capitalismo y su crítica. Al respecto, decimos que no ha habido unanimidad en lo que se refiere a dos ideas claves para hablar de proceso y su límite: la idea de intervención práctica en el proceso capitalista y las condiciones de posibilidad para la superación del capitalismo; lo que ha predominado en el discurso crítico han sido momentos de análisis que han separado y opuesto a estas dos posturas desde los tiempos de Marx hasta el momento presente.

Podemos decir que Marx formuló el mecanismo por el cual debía cosificarse al proceso, lo llamó: *Kreislaufprozess* o proceso cíclico en donde el capital recorre todos sus momentos como capital industrial, capital mercantil y capital dinerario, podemos llamarlo también capital en cuanto totalidad que es tratado en el libro segundo de *El capital*.

El proceso de producción del capital incluye el proceso de la circulación propiamente dicho y el proceso de producción propiamente dicho.

Constituyen dos grandes momentos de su movimiento que se presenta como totalidad de esos dos procesos [...] como proceso determinado o como una rotación de aquél, como un movimiento que retorna a sí mismo. La transición de una fase en un carácter determinado –como conformado en una forma especial- que es su propia negación en cuanto sujeto de todo movimiento. El capital es, pues, en cada fase particular, la negación de sí mismo en cuanto sujeto de todo movimiento [...] en tanto permanezca en el proceso de producción no es capaz de circular y se halla desvalorizado. En tanto permanezca en la circulación, no está en condiciones de producir, de poner plusvalía, no está en proceso como tal (Marx, 2009: 513).

Sin embargo, esta idea de proceso genera una paradoja: “para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en cosa (cosa es aquello de lo que se puede disponer; proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa) Y para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable. En fin separable del todo.” (Calasso, 2000: 277). Devenir y límite plantean un problema, pues ¿hasta cuándo el *Kreislaufprozess* dejará de ser capitalista? O ¿en qué momento se podrá intervenir revolucionariamente en el proceso capitalista con una noción de límite severo?

Las respuestas a esta paradoja las encontramos en el mismo Marx. Tres momentos podemos destacar para hablar de límite, el cual es una de las nociones más complicadas para abordar el problema del proceso del capital. Primero aparece una idea antropológica que podemos enunciar de la siguiente manera: la humanidad ha evolucionado en estadios sociales, se ha desarrollado en una relación con la tierra modificando su conducta, su mente. Una segunda propuesta consiste: en que políticamente se puede imponer un límite severo al desarrollo del capital mediante la creación de un poder que destruya al poder del Estado mediante una dictadura proletaria. Finalmente propone una tercera propuesta: el capitalismo crea por sí mismo las condiciones objetivas orgánicas para el desarrollo de un concreto histórico que culminará en una asociación de productores.

En la formulación de cada una de estas propuestas se irá perfeccionando la crítica contra el capitalismo mediante un desplazamiento que cada vez es más trascendental que práctico. Se abordará esta problemática comenzando por la primera y segunda propuesta, para luego tratar las diferencias que se han generado en torno a la tercera propuesta y finalmente pretendemos acercarnos a la problemática idea de intervención que es precisamente la que ha provocado el desplazamiento de la inmanencia a la trascendencia en el proceso de producción capitalista.

## 2. PRESUPUESTOS DEL DESPLAZAMIENTO EN LA TEORÍA CRÍTICA CONTRA EL CAPITALISMO

La primera propuesta la podemos abordar desde un punto de vista antropológico. En los *Manuscritos económicos*, específicamente en el resumen a la crítica de la dialéctica de Hegel se aprecia cómo Marx (1982: 668) se opone a la “separatividad entre naturaleza y mente” mediante la instauración de un hombre natural. Esta idea seguirá un curso en su desarrollo hasta llegar a plantear que este hombre natural implica un “regreso a la corporalidad” (Dussel, 2014: 340) mediante una “secularización de términos como corazón, cerebro, carne y sangre que han perdido su significado original” (Calasso, 2000: 228), de modo que surge la idea según la cual “hay que recuperar ese sentido natural en las múltiples relaciones con la naturaleza y los hombres.” (Schmidt, 2011: 78) Se trata de conformar -en el devenir de la historia- una conciencia de recuperación que logre la universalidad superando la distorsión de una mente egoísta. En los *Grundrisse* Marx dice:

Los individuos universalmente organizados, cuyas relaciones sociales en tanto que relaciones propias, comunes, están también a su propio control común, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades en la que esta individualidad se hace posible presupone justamente la producción a partir de los valores del intercambio; esta produce por primera vez, junto con la universalidad, el extrañamiento del individuo, respecto a sí mismo y a los demás, pero también la universalidad y la omnilateralidad de sus relaciones y capacidades (Marx, 2007: 90).

Podemos decir que la primera propuesta implica la transformación de una mente en la historia que haga cognoscible el resultado del proceso, ya que esta debía ser la única para poner límites al proceso. Esta idea de desarrollar una mente en el proceso no es exclusiva de Marx, la encontramos en Stirner (2014: 60) “El hombre se recobra y vuelve hallar su espíritu encarnado en él. Hecho carne en cuanto niño, joven y adulto.” En Nietzsche (2014: 153) “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león y el león por fin en niño.” En ellos la idea de transformación tiene como referente la misma metamorfosis del hombre cuyo resultado del proceso consiste en una mente que gestiona la recompensa cotidiana egoístamente. Lo que vemos, dicen los críticos, es “un individuo stirneriano de múltiples tentáculos vaciado de contenido, de medida en el que sólo surge la cantidad” (Calasso: 2001, 226); mientras que en el superhombre, más cercano al aristócrata “(...) ruge un gran ego hasta destruirse a sí mismo” (Osho,

2011: 17).

No estamos convencidos con la idea de hombre que propuso en su momento Fromm (2014: 44) donde “el hombre supera la escisión entre sujeto y objeto mediante un giro dialéctico donde el objeto es un objeto y no obstante, deja de ser objeto. En este enfoque el hombre se hace uno con el objeto, aunque el hombre y el objeto sigan siendo dos.” Para Fromm, el hombre al relacionarse humanamente con el mundo objetivo supera la enajenación mediante una unidad con la naturaleza. Más bien, lo que Marx descubre es la singularidad cuyo aporte consiste en señalar el vínculo con la universalidad:

After Hegel, Kierkegaard and Max Stirner introduced the concept of “singularity,” each in his own manner. For Hegel, God is anthropomorphized in Christ because a human is already God, which, in Feuerbach’s terms, is to say that individuals are originally beings of “generic essence,” or “species beings.” It was in order to negate such an uncritical and dangerous synthesis that Kierkegaard invoked his own concept of ‘singularity’ by seeking to introduce the circuit of singularity-universality in opposition to the circuit of individuality-generalty [...] Extending this line of argument, for the Marxian turn to occur, what was required—far beyond any materialist overturning of Hegel—was also the circuit of singularity-universality that severs the double circuit of individual-genus and individuality-generalty (Karatani, 2003: 105).

En Marx no se conciben las metáforas del hombre escalera y del hombre puente como en Stirner y Nietzsche respectivamente para hablar de la transformación sino que “aparecen las relaciones entre los hombres y con la naturaleza como un crisol de las transformaciones.” (Schmidt, 2011: 84) Un crisol cuasi espiritual para llenar la vaciedad de la singularidad stirneriana. Al respecto, Schmidt cita unas palabras un tanto inusuales en Marx que confirmarían la recuperación espiritual.

La humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza. Incluso la pura luz de la ciencia sólo puede irradiar, según parece, sobre el oscuro fondo de la ignorancia. El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas naturales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material (Schmidt, 2011: 9).

El contenido que Marx quiere otorgarle a la singularidad en la universalidad está muy cercano paradójicamente a la crítica de la que había partido originalmente

contra el discurso fantástico de la religión, solo que ahora la recuperación tendría un contenido experiencial. Hasta hora el marxismo no ha querido advertir estas implicaciones que se deducen de la antropología marxiana. Lo importante es que en Marx se encuentran los elementos antropológicos mínimos para tratar la noción de límite y nombrar lo que ya no sería la gestión material (entendida esta gestión como contenido para la reproducción de la vida) conforme a los horizontes de una mente egocéntrica; existe una idea de superación de “una entidad antropológica que hoy llamamos mente mediante la secularización de un regreso espiritual *ordre du coeur*” (Morin, 2008: 26) que establece universalidad desde la singularidad.

Si es así, entonces por qué aparece la noción de límite severo en el proceso de producción con un sujeto político -como lo es el proletariado- que tendría que superar con un mayor poder al Estado. Veamos la segunda propuesta.

Marx comenzó la crítica a la religión como protesta de la tierra hacia el cielo, y se asumió como revolucionario hasta después de 1848. Una de las ideas centrales en esta época consistía en acabar con la mente colectiva, fantástica, no sólo judaicamente sino cristianamente. Así que “(...) la dictadura del proletariado consistía en no volver a reproducir esa forma ilusoria de realidad.” (Osho, 2013: 20) Para la religión Marx ha pasado a la historia más como un protestante que como un revolucionario que incita a implementar mediante la violencia un Estado impositivo, como lo hizo el socialismo real que trató de ahogar a las religiones orientales. Sin embargo, esa es una faceta de la vida de Marx mal comprendida.

La dictadura del proletariado contiene una noción de límite severo en donde el proletariado interviene revolucionariamente en la destrucción (*Zerbrechen*) del Estado e instituye la sociedad desde el poder, un procedimiento completamente religioso como lo señaló en su momento Kelsen (1996: 245) “[...] la dinámica de la vivencia religiosa sigue una secuencia de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas del movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso.”

En este sentido, podemos decir que Marx desarrolló las respuestas respecto al devenir y el límite del proceso conforme iban avanzando sus investigaciones, pues al llegar al descubrimiento de la evanescencia del capital en cuanto totalidad (*Kreislaufprozess*) ningún momento es considerado determinante para comprender la totalidad. El ciclo del capital productivo es sólo un momento del capital en cuanto tal, lo mismo que el mercantil y el capital dinerario. Cada momento en su negación es ilusorio; aparece como determinante y luego desaparece mostrando su naturaleza evanescente e ilusoria.

El carácter ilusorio de M-D...P...M'-D', y la interpretación ilusoria que le corresponde, existe no bien esta forma se fija como única, no como forma fluyente, que se repite de manera continua; no bien se la considera, pues, no como una de las formas del ciclo, sino como su forma exclusiva [...] todo este ciclo presupone el carácter capitalista del proceso de producción [...] presupone de trabajo y de valorización, el proceso de producción, como función del capital. En segundo lugar, si se repite D...D', entonces el retorno a la forma dineraria se presenta tan evanescente como la forma dineraria en la primera fase. D-M desaparece para hacer lugar a P (Marx, 2009: 69).

Todo este proceso ilusorio que fluye entre momento de presencia y momento de evanescencia hace que ningún momento (producción, circulación y consumo) sea decisivo para hablar de límite. El mismo Marx supuso que poner límite en el momento de la producción traería como consecuencia una transición hacia una formación social más avanzada, lo cual no sucedió.

La crítica contra el capital (en cuanto totalidad) ya no considera al límite del proceso capitalista desde el proceso de producción, en cambio, los especialistas sugieren que la idea de intervención en el proceso capitalista desde el Estado ya no se puede sostener debido a la naturaleza ilusoria del capital financiero.

This autonomy should nevertheless be understood in distinction from the sense of historical materialism's doctrine that state and nation assume superstructure in relationship with economic base; they are relatively autonomous to, though determined by, it. First of all, as I have suggested, the very notion that the capitalist economy is base or infrastructure is itself questionable. As I have tried to elucidate in the book, the world organized by money and credit is rather one of illusion, with a peculiarly religious nature (Karatani: 2010, 12).

El inconveniente de esta visión de totalidad (*Kreislaufprozess*) es que la noción de límite también se ha hecho evanescente y más bien vemos que la crítica contra el capitalismo se ha desplazado hacia las condiciones de trascendencia debido a que se ha examinado cada uno de los momentos evanescentes de la totalidad que históricamente ha recorrido el capital. Hoy por ejemplo, se asume que estamos en el último momento de la totalidad del capital que es el del consumo y sus correspondencias con la "subjetividad deseante" (Deleuze-Guattari, 2004: 14) y el pluralismo político.

This is because it is difficult to find a moment for the subjective practice therein. But this is not a shortcoming of the book. Capital looks at the capitalist economy from the vantage point of “natural history,” namely, a “theoretical” stance; it is only natural that the dimension of subjective intervention is absent (Karatani: 2003, 287).

Hasta aquí con los presupuestos del desplazamiento que ha sufrido la teoría crítica, pasemos ahora a examinar la tercera propuesta y sus consecuencias.

### 3. CONSECUENCIAS DEL DESPLAZAMIENTO

Cuando Marx termina de exponer el fetichismo de la mercancía en *El capital* propone su superación mediante una asociación de productores libres cuya realización tenía que pasar por el dolor como condición necesaria de la evolución social.

La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos le hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva (Marx, 2010: 97).

La lectura que se ha dado a la superación de la fetichización del capital no ha sido hasta ahora unánime, sino progresiva. Por ejemplo Calasso dice: “El carácter fetiche de las mercancías puede considerarse de dos modos: como engañosa superstición que siga alentando en el mundo cotidiano secularizado o como ocasión cotidiana para acercarse a la maravilla del fetiche. Marx tuvo la genialidad de percibir esa maravilla. Pero había en él un profundo sentimiento hacia lo maravilloso, porque sabía que sólo era el inicio de lo tremendo”. (Calasso, 2000: 239).

Por otro lado, la crítica de la que ha sido objeto Marx por parte de la religión ha sido la siguiente: “no es posible mantener unas nuevas relaciones entre los hombres y con la naturaleza sin haber cometido una transformación profunda de su psique.” (Osho, 2011: 20) La psique que es el *locus* en donde aparece lo tremendo no es reformulada por Marx puesto que “siempre existe la posibilidad latente de ampliar la

influencia en los otros, además nunca en la historia se ha llegado a unificar los mismos valores.” (Kolakowsky; 2014, 35) Podemos decir que lo que no advierte Calasso es que Marx opta por “lo tremendo en forma de sufrimiento” (Benbasa, 2012: 18), es decir por la dramatización en la historia más que por historia de la enfermedad psicológica en el hombre, por este motivo la trascendentalidad en Marx resulta vulnerable a este tipo de crítica.

Hoy lo tremendo tiene una significación secularizada, aparece como enfermedad. Es el discurso crítico de Horkheimer (2007: 169) quien acomete este giro: “La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará en su historia más profunda.”

Horkheimer no alcanzó a ver el despliegue total del *Kreislaufprozess*, en cuanto proceso ilusorio que fluye entre momento de presencia y momento de evanescencia, pero sabía de lo tremendo y de la tarea que tenía la crítica de la razón en esta orientación inmanente. Ahora, por el contrario, históricamente tenemos el movimiento del capital cumpliéndose en todos sus momentos, y sin embargo existe una fuerte preocupación para indicar las condiciones de posibilidad del siguiente movimiento; las condiciones materiales que ha engendrado el capital en su desarrollo para la siguiente formación social.

Esto no quiere decir que el fenómeno de la fetichización haya perdido el significado de enfermedad, por el contrario la teoría crítica parece perfilarse como un discurso de salud mundial y ecológica que prepararía las condiciones intersubjetivas de una sociedad simétrica o equivalencial como lo propone Dussel y Karatani.

Por ejemplo Dussel (2013: 114 y 164) ve “la fetichización como un problema de distorsión cognitiva” y Karatani como un enigma metafísico que crea toda la ilusión a partir del dinero:

Money gives anyone the right to exchange directly with anything, anytime, and therefore, everyone seeks to have it. This is the fetish of money.” (Karatani, 2003, 206).

Desde luego que esta interpretación trae consigo el planteamiento de la crisis como un problema de enfermedad solo que esta vez sistémica y cuasi psiquiátrica.

Marx's insight was that the capitalist economy is a system of illusion, that it is driven by the movement M-C-M', and that at its fountainhead is the drive to accumulate money (qua the right to exchange-ability)—in distinction from the wants and desire to achieve wealth. (Karatani, 2003: 140)

Lo que ha sucedido es que la crisis ya no es vista desde uno de sus puntos del flujo del capital, como podría ser la superproducción del capital productivo sino del capitalismo como totalidad, esto hace posible una oposición dialéctica en donde lo económico-político se determinan mutuamente: “[...] lo económico determina *materialmente* a lo político, y lo político *formalmente* a lo económico.” (Dussel, 2014: 72). Estado y Mercado aparecen condicionados por la *Kreislaufprozess*; donde ahora debe ser aclarada la naturaleza y el límite de esta unidad en oposición permanente.

Por su parte, Karatani es defensor de la tercera propuesta, al asumir que el capitalismo ha creado por sí mismo las condiciones objetivas para el desarrollo de un concreto histórico que culminará en una asociación de productores. La superación (*Aufhebung*) de las relaciones asimétricas del capitalismo como totalidad no radica en una visión dialéctica de amo y esclavo como la había defendido el marxismo, sino en superar la ilusión que crea el fetiche del dinero en el *Kreislaufprozess*.

Beginning from such a paradigm, it is clear that one can no longer think in terms of the dialectic of master and slave: The dialectic that identifies wage-labor as a version of slave or serf and concludes with the victory of the laborers is obsolete. And Marx sought to think of the capitalist economy and its sublation [*Aufheben*] totally differently (Karatani, 2003: 287).

La propuesta trascrítica de Karatani recupera a Kant para asumir la transposición del *Kreislaufprozess* con el giro copernicano.

As I pointed out in the part on Kant, the Copernican turn was a new stance to see the earth and sun as terms in a relational structure, irrespective of those empirically observed objects. The introduction of this stance was more revolutionary than the overturn of the heliocentric view. I would say that the same is true with the movement of “workers qua consumers (Karatani, 296).

Esto significa que al cambiar el punto de vista del *Kreislaufsprozess*, ahora tendrían que ser los individuos los que modificarían las condiciones del dinero para su circulación, de este modo ya no sería posible la autonomía del dinero. Mediante un nuevo sistema financiero, como concreto histórico, se haría posible otro tipo de intercambio que superaría la sociedad asimétrica que representa el capitalismo.

We would discover herein the three types of exchange: the reciprocity of gift and return, plunder and redistribution, and commodity exchange via money. What is more, there is another type of exchange: we call this 'association' (Karatani, 204).

La paradoja que crea Karatani, consiste en la creación de un sistema multifacético de liquidación, sin interés y con suma cero, llamado LETS (Local Exchange Trading System) que sería dependiente de una inteligencia artificial cuya responsabilidad recaería en una actitud ético-económica. De hecho, existe el sistema LETS como concreto histórico desarrollándose, sin embargo, aún se no se ha transformado esa cuarta mente de la singularidad en la universalidad que el mismo Karatani defiende, de modo que tiene que asumirse que esta propuesta de intervención no militante ni revolucionaria pertenece más bien a la subjetividad del valor, congruente con la época del consumo del ciclo del capital.

To conclude, I emphasize that the two types of struggles—the immanent and ex-scendent—against capital and state can be united only in the circulation process, that is, the place where workers appear as consumers en masse. Only here is the moment that individuals can become subjects. Association is finally the form based on individuals' subjectivity. In the organization of the semi-lattice structure I described earlier, the multidimensional social relation that is beyond individuals' will and conditions individuals' beings is never abstracted (Karatani, 204).

En Dussel (2014: 247) el planteamiento sobre la asociación de productores libres se construye de diferente manera. "Max escribió acerca de una situación futura estratificando la historia en tres estadios, el primero de la *comunidad* de los sistemas económicos anteriores al capitalismo, el segundo de la *individualidad* abstracta burguesa; el tercero se alcanzará como una síntesis que subsume y supera a los anteriores, siendo un nuevo y futuro estadio donde una individualidad plena se articula a una nueva plena comunidad." Dussel pretende ser defensor de un realismo crítico donde solo es posible plantear principio o presupuestos que puedan orientar la construcción de esta nueva formación social que llama equivalencial.

Para ello, formula tres principios para superar la oposición razón-ilusión: principio material, principio formal y principio normativo, ya que ir más allá de lo trascendental resulta imposible. “La trascendencia del concepto de Reino de la libertad queda clara, pero igualmente queda claro que se trata de una utopía trashistórica, “más allá” del reino de la necesidad, de la producción. Sería un horizonte de exterioridad objetiva, más allá de toda finalidad histórica. (Dussel, 400).

Haciendo alusión al análisis sobre la historia de la moral que hace Kant en la *Crítica de la razón práctica* (1961, 135), podemos decir que a Karatani y a Dussel les sucede lo mismo que a los epicúreos y los estoicos para referirse a la felicidad humana. Los epicúreos para vérselas con la felicidad tuvieron que “apelar a la inclinación de cada cual, es decir, que cada quien lidiara con sus propios apetitos inteligentemente”, mientras que para los estoicos “les era suficiente observar y acatar con abstinencia y moderación los principios y preceptos que ellos mismos se daban para llegar a la felicidad”. En este sentido Karatani representaría a los epicúreos en el sistema LETS con una concepción hedonista del consumo en donde se haría éticamente responsable al individuo para que manejara con inteligencia la dietética de sus placeres; mientras que Dussel representaría a los estoicos en donde los principios garantizarían el mejoramiento de la conducta humana, asumiendo conscientemente que la libertad en la felicidad queda más allá de esta terrenalidad. Lo importante de seguir la norma es que en cada caso nos hace buenos; nos libera de las relaciones de sujeción que hasta ahora hemos mantenido.

Podemos decir, conforme a estas consecuencias, que tratar con la trascendencia supone consecuencias éticas que vemos reflejadas en los filósofos que han tratado de construir su discurso en los últimos 20 años en torno a la superación del proceso del capital, esto se debe al decline que ha sufrido un tipo de inmanencia intervencionista militante y revolucionaria en el proceso del capital. Sin embargo, este desplazamiento hace posible un reciclaje categorial. Por ejemplo, pese a que ya no aparece el tema del límite severo en Dussel (2014: 212) aún se conservan vestigios de la dialéctica del amo y el esclavo en la fórmula de “trabajo vivo y trabajo muerto porque es más visible la explotación en la periferia que en la metrópoli.” En cambio, la antropología de los estadios del hombre, en cuanto construcción de una mente de la singularidad en la universalidad sigue viva, sigue siendo atractiva para pensar las condiciones trascendentales de la siguiente formación social.

En consecuencia, podríamos advertir que últimamente se ha optado por la intervención en el proceso del capital desde diferentes éticas, más civilizadas que aquellos conceptos desastrosos y de experiencias dolorosas como son los de revolución, rebelión o liberación. La paradoja en Dussel, por ejemplo, es que nos habla de liberación como descolonización epistemológica; utiliza el concepto de

liberación que alguna vez tuvo un origen sagrado cuando “la violencia se desencadenaba y se doblaba en dos como mala violencia y violencia constituida” (Girard, 1995: 180), en vez de esto, sugiere que se sigan una normatividad epistémica -que aún no han tenido efecto en el proceso de producción capitalista- la que dibuje la siguiente formación social. Conforme a este análisis, podemos decir que la teoría crítica se ha alejado de los conceptos de intervención militante e intervención revolucionaria, de modo que sería pertinente recuperar un planteamiento inmanente con el fin de ordenar críticamente la pertinencia y legitimidad del problema de la intervención.

#### 4. DIALÉCTICA DE LOS CONCEPTOS DE INTERVENCIÓN

Tal vez sea Negri quien en los últimos años siga apelando a la intervención del proceso capitalista de producción mediante la secularización de conceptos sagrados que apelan a la violencia.

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become (Negri, 2009: 331).

El problema de “la violencia en general es que es un estado en donde se vuelve al origen.” (Benjamin, 1982: 17) En el caso de la emancipación se vuelve a un origen de identidad cultural, en cambio la liberación plantea un devenir: enfrentarse con la mala violencia, con lo tremendo o la enfermedad. Esto supone dos enfoques que se comunican: uno teológico y otro psicológico, ya que el origen de la violencia pocas veces es tratado debido a los efectos que produce la ilusión en la realidad. Para no lidiar con estos temas, la ética es siempre preferible, hay menos responsabilidades históricas porque se puede apela a la autodeterminación. Esta paradoja la encontramos en muchos filósofos que aún no secularizan del todo los conceptos que alguna vez fueron tenidos como sagrados. Así que no es de extrañarse que en vez de ver a los filósofos tratar con esta especie de transición veamos a los teólogos orientar la discusión, quizás esto se deba al hecho de que resulta vergonzoso trabajar temas religiosos en una época tan insolentemente secular.

Lo sagrado y lo secular han sido gemelos fundacionales (Caín y Abe, Romulo y Remo, etc.) uno mata al otro para instaurar un orden. Lo mismo sucede con la mala violencia y la violencia constituida, lo sagrado y lo profano, “lo esotérico y lo

exotérico que tanto divertía Marx para describir la teología del capital.” (Calasso, 2000: 242) Es decir, aquella forma particular del discurso de la económica que subsumió las categorías religiosas para autocomprenderse. Lo esotérico y lo exotérico era un juego divertido -hoy en desuso- para describir la ilusión que crea el capitalismo en su afán de mantener un adentro y una afuera.

Es Gastón Bachelard (2012: 251) quien plantea la dialéctica del adentro y del afuera donde “fluyen opuestos y contrarios en una intuición del instante” en el que no solamente aparece “el bien y el mal en su interioridad.” (Baudelaire, 1998:17) Aparece en un instante toda la visión del universo en sus contrastes y paradojas. En el mundo político aparece los siguientes contrastes: reforma-cambio; protesta-rebeldía y revolución-repetición.

La oposición reforma-cambio es exclusiva del constitucionalismo burgués; “toda la política moderna está basada en un periodo más o menos estable debido a las reformas que mantienen los poderes del Estado” (Salazar, 2008: 77), el cambio se presenta como cambio exterior, cambio de fachada, de alternancia, mientras que al interior con sus correspondencias y analogías aparece la misma suciedad, la corrupción, sigue igual la no comunicación política-economía que pretende falsamente comunicar las variantes del constitucionalismo. La reforma-cambio psicológicamente representa los mismo, la desunión consciente-subconsciente.

Por el contrario, la oposición protesta-rebeldía es más psicológica y está más cercana a la violencia, a los gemelos fundacionales. En este sentido, podemos decir que Marx se da cuenta a tiempo de la fantasía de la protesta y en *El 18 brumario* prefiere plantear la repetición como la oposición más fuerte de la revolución.

(...) la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795 (Marx, 1986: 408).

La protesta pertenece a un sistema psicológico de seguridad que el subconsciente elabora; si es afectado -este subconsciente desde el exterior- entonces viene la descarga de violencia que se muestra exteriormente cual si fuera una mente de niño

al cual le han quitado los objetos que le propiciaban placer y recompensa. Lo que aparece en la protesta es una mente colectiva que no supera los estrechos límites de su sistema de seguridad material y psicológica. Freud analizó esta estructura en su *Psicología de masas*, allí sostiene que la protesta es un mecanismo de acción e intervención para instaurar un orden correspondiente al instinto gregario en donde una vez obtenidos los resultados, en seguida se vuelve a constituir la recompensa que traen los objetos deseados, es por eso que la protesta tiene la estructura de la repetición, donde aparece el ego con su sistema de seguridad donde los hombres “no se privarán de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos y sus caprichos sexuales, ni de perjudicar a sus semejantes con la mentira, el fraude y la calumnia [...]” (Freud, 2003: 153)

La protesta en el capitalismo no ha superado hasta ahora las exigencias de un sistema de seguridad creado por el capital y psicológicamente respaldado por la subjetividad deseante en la época de consumo en que vivimos, por eso resulta más atractivo el análisis de la repetición en Freud que en Marx, porque lo que constituye la mala violencia es volver a constituir ese mismo sistema de seguridad que el capitalismo -con sus ilusiones- asegura “una repetición constante de neurosis y de esquizofrenia”. (Deleuze-Guattari, 2004:31) En otras palabras, la protesta sigue instaurando el régimen del subconsciente, su repetición es la enfermedad con los mismos síntomas.

Por el contrario, el concepto de rebeldía es un concepto sagrado que se ha secularizado desde la singularidad, no constituye un concepto puente como el superhombre, más bien tiene que ver con la violencia interna contra lo externo, tiene un sentido contrario a la protesta y está más cercano al misticismo, porque se trata de una transformación interna en contra del sistema de seguridad creado por los caprichos del subconsciente y de la realidad que ha constituido por medio de la mala violencia en pos de sus ilusiones. Se trata de una lucha interna contra las inclinaciones que se crean en la mente y que la razón las sigue sin parar. ¿A caso Horkheimer se refería a este fenómeno al final de la *Crítica a la razón instrumental* al decir que la enfermedad se encontraba en lo más profundo de uno mismo? Posiblemente, aunque hay que advertir que era una de las tareas que debía emprender la teoría crítica al aceptar algunos presupuestos de Freud.

En el porvenir de una ilusión Freud (2003: 152) ya había anticipado el error que le sigue a la ilusión de pretender cimentar un orden social más elevado, es decir, una sociedad libre de represión dejando intactas las excrecencias internas; que el orden de lo material debía ser acompañado con los progresos anímicos que trasciendan la defensa que ha constituido los procesos psicológicos contra la naturaleza.

[...] la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar desde luego, pero que significa un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esta superación y elevación ha de ser probablemente la parte espiritual del hombre, el alma, que tan lenta y rebeldemente se ha ido separando del cuerpo en el transcurso de los tiempos. Todo lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior, que por caminos y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce en definitiva hacia el bien; esto es, hacia lo más satisfactorio para el hombre (Freud, 161).

Podemos decir que Marx y Freud no soportaban la separatividad ontológica entre mente-cuerpo ya que han creado un mundo ilusorio, pero es Freud quien analiza las excrecencias internas, es él quien lleva a su extremo la noción de límite inmanente al superar a la mente misma. Con procedimientos psicoanalíticos Freud pretende lograr la idea de una misma humanidad, que a pesar de lo que piense, existe una inteligencia por arriba de los conceptos de Dios, de bueno o de malo pertenecientes a nuestras ilusiones.

Conforme a este contexto, ha prevalecido la crítica de la religión contra del comunismo de Marx: lo han tachado de irresponsable porque han asumido que sigue defendiendo las excrecencias internas para gestionar recompensas materiales inmediatas. Sin embargo, creemos que es en el siglo XIX donde se crean las corrientes que giran en torno al concepto de hombre, sobre todo en Alemania. Desde Bauer hasta Nietzsche hay una revolución antropológica. Marx tan sólo representa una de ellas que se opone a la mente colectiva religiosa y al individualismo metafísico elaborado por la tradición inglesa y francesa.

Por otro lado, Marx mismo no le prestó atención a la rebeldía sino a la oposición existente entre repetición-revolución.

Esta oposición es trabajada por Karatani (2010, 15), al señalar que la ciencia en Marx consistía en trabajar con predicciones partiendo de ciclos de crisis cortos, de un denario o “bandas cortas que debían predecir la siguiente revolución social”, lo cual no sucedió como Marx esperaba a principios de la década de los años 50's del siglo XIX, más bien lo que ocurrió fue que se descubrió un periodo de revolución política seguido de un periodo de revolución de las multitudes que oscila entre seis denarios o 60 años, mientras que las bandas largas de revolución política abarcan lo doble. La tabla I nos aclara el sentido de repetición al que nos estamos refiriendo.

Inicia medición de Marx	1789	Revolución francesa	Revolución política	Kant, La paz perpetua
30 años	1848	Inicia la emancipación sindical en Europa	Revolución de masas en Europa	
120 años	1917	Revolución rusa y mexicana	Revolución política	Liga de las naciones
30 años	1968	Derechos de minorías en todo el mundo	Revolución de masas en el mundo	
120 años	2037- 40's	Pronóstico de guerra imperial	Revolución política	Se espera tratado de pacificación

Hay que tener en cuenta que esta tabla solo presenta una medida basada en revoluciones y repeticiones que plantean un movimiento precursor de progreso social que afecta directamente a la política internacional y que trae como consecuencia reacomodos en los estados nacionales. No obstante la pretensión de Marx consistía en medir el metabolismo social en su totalidad que llamaba capitalismo. En la tabla II, Karatani amplía la explicación de la banda corta marxiana para demostrar que se puede medir la totalidad de ese organismo social en un progreso basado en un capitalismo histórico-político.

	1750-1810	1810-1870	1870-1930	1930-1990	1990-
Capital mundial	Mercantilismo	Liberalismo	Imperialismo	Capitalismo tardío	Neo-imperialismo
Hegemonía		Inglaterra		Estados	

				Unidos	
Política económica	Imperialista	Liberalista	Imperialista	Liberalista	Imperialista
Capital	Capital mercantil	Capital industrial	Capital financiero	Monopolio estatal	Multinacional
Mercado mundial	Industria de la lana	Industria de algodón	Industria pesada	Bienes duraderos	Información
Estado	Monarquía absoluta	Estado-Nación	Imperialista	Estado benefactor	Regionalista

Aquí vemos el intento de Karatani por comparar la idea del recorrido del ciclo del capital en cuanto totalidad con la experiencia que ha habido en las repeticiones por cada revolución, esto es, si ha habido una intervención militante y revolucionaria más decidida que haya modificado al *Kreislaufprozess*. Lo mismo podemos decir sobre la confirmación en la experiencia de la existencia y la realización de este modelo de proceso que Marx proyectó desde el libro segundo de *El capital*. Sin embargo, estas inferencias plantean unos límites objetivos puesto que la intención de Karatani es programática, susceptible de medición, es un instrumento que deberá servir para la acción en la lucha contra el capitalismo. Podemos decir que esta es una de las lecturas más cercana para hablar de intervención revolucionaria que aún queda del proceso capitalista de producción y que sin lugar a dudas asimila una larga tradición revolucionaria (que se resiste a perecer) dentro de parámetros calculables para preservar la idea de una mente singular realizándose en la universalidad.

Karatani pretende eliminar a toda costa la utopía mediante el cálculo programático de intervención evolucionaria. Habrá que ver si sus predicciones resisten la prueba de la historia. Lo que es cierto es que sigue pendiente el problema de la violencia, de las excrecencias internas y externas que engendra la violencia cuando se desencadena. No se puede despertar el concepto de violencia en Marx porque acarrea problemas, ya que dejó en claro que la revolución consistía en ser violenta.

## 5. CONCLUSIONES

Hemos visto que abordando la crítica del proceso capitalista planteado límite, intervención y sus condiciones de posibilidad desaparece toda esa pluralidad de significados de proceso que ha entretenido durante mucho tiempo a una larga tradición de la teoría crítica que ha vivido un desplazamiento de la inmanencia hacia las condiciones de posibilidad donde se han reciclado y cobrado vida unas categorías y otras en cambio ya no se tocan. Hemos visto cómo se mantiene viva la tradición crítica en la conformación de una sociedad simétrica y equivalencial producto de un avance trascendental, sin embargo, este avance tiene un problema de origen puesto que puede ser definido como ética de fines, insuficiente para las transformaciones que debe sufrir el supuesto de un hombre natural que ha superado la separatividad de la mente. Es más con estas posturas se corre el riesgo de quedarse en la literatura y no pasar nunca a la acción.

La trascendencia crea un abismo entre literatura y facticidad, crea un horizonte literario para educar y dirigir a las nuevas generaciones que vivirán en el proceso capitalista detestándolo cada día de su vida. Lo que observamos es que parece ser que inmanencia y trascendencia en la teoría crítica han creado un equilibrio al interior porque se encuentra como mediador el concepto de transformación (movimiento de una nueva forma, de un nuevo hombre) como realización dialéctica del adentro y el afuera que ha sido despreciado por un gran sector de la teoría crítica. Creemos que la facticidad tiene esta dialéctica que hace posible el movimiento de la violencia que es materia pura de la inmanencia.

Con la recuperación de la inmanencia se hace posible plantear la legitimidad del problema de la intervención en el proceso capitalista con parámetros más cercanos a la ciencia que a la dramatización de la historia como lo supone la literatura trascendental, que al parecer ya sabe en donde terminará el proceso sin ninguna responsabilidad histórica. La tesis que supone que el capitalismo crea por sí mismo las condiciones de su superación se ha exagerado las dos últimas dos décadas porque deja intactas las intenciones más profundas de los hombres y demuestra que no ha habido progresos anímicos. Deja intacta la oposición que hay entre civilización y barbarie como un asunto literario sin ningún trasfondo científico, no observa que la intervención en el proceso capitalista se realiza todos los días con parámetros cuantificables de violencia que no prescinden en absoluto de la dialéctica de la facticidad que hemos intentado rescatar desde el psicoanálisis para que tenga vigencia y legitimidad en el devenir y en el límite del proceso capitalista.

## BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston (2016). *La poética del espacio*, México, FCE.
- BAUDELARE, Charles (1998) *Las flores del mal*, Buenos Aires, Amorrutu.
- BENJAMIN, Walter (1982). *Para una crítica de la violencia*, México, La nave de los locos.
- BENBASA, Esther (2012). *El sufrimiento como identidad*, Madrid, Abada.
- CALASSO, Roberto (2000), *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004), *El antiedipo*, Barcelona, Paidós.
- DUSSEL, Enrique (2014). *16 Tesis de economía política*, México, Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2003). *Psicología de masas*, Madrid, Alianza.
- FROMM, Erich (2014). *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE.
- GIRARD, René (1995). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama,
- HORKHEIMER, Max, (2007). *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar.
- KANT, Emmanuel (2004). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- (1961). *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Lozada.
- KARATANI, Kojin (2003). *Transcritique*, London, Massachusetts Institute of Technology.
- KARATANI, Kojin (2010). "Revolución y repetición", *Theoria*, Número 20, pp. 11-21.
- KELSEN, Hans (1996). *Logos*, México, Fontamara
- KOLAKOWSKY, Leszek (2007). *Porqué tengo la razón en todo*, Madrid, Melusina.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014), *Así abro Zaratrustra*, Madrid, Cátedra.
- MARX, Karl (2007). *Grundrisse*, México, Siglo XXI, Vol. I.
- (2010). *El capital*, México, Siglo XXI, libro I, II.

----- (1986) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Progreso, Tom.1.

----- (1982) "Manuscritos económico-filosóficos de 1944" en *Escritos de Juventud*, México, FCE. Vol. 1 y 2.

----- (1971) *Sagrada familia*, Buenos Aires, Claridad.

NEGRI, Toni (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University pres.

MORIN, Edgar (2008). *La mente bien ordenada*, México, Siglo XXI.

OSHO (2011). *Rebelión, revolución y religiosidad*, México, Vergara.

SALAZAR, Pedro (2008). *La democracia constitucional*, México, FCE.

SCHMIDT, Alfred (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI.

STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso.

# ¿UNA CRÍTICA INMANENTE RADICAL?

## ENTREVISTA A JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS<sup>1</sup>

Jordi Magnet Colomer

Revista Oxímora

[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)

José Manuel Romero Cuevas (Sanlúcar de Barrameda, 1970) es profesor en la Universidad de Alcalá (Madrid). Se doctoró en la Universidad de Granada (UGR) con una tesis sobre el problema del conocimiento en F. Nietzsche, publicada en 2001 con el título *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche* (Granada: Comares). Entre 2001 y 2005 realizó una estancia de investigación postdoctoral en las universidades de Mainz y Frankfurt. Ahí elaboró el libro *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Madrid: Síntesis, 2005). Entre los años 2005 y 2008 fue profesor en la Universidad de El Salvador (UES), en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia (México). Siendo investigador del Programa Ramón y Cajal, realizó estancias de investigación en Frankfurt que le permitieron editar y traducir los escritos juveniles de H. Marcuse del período 1928-1933: J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid: Plaza y Valdés, 2010), H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Barcelona: Herder, 2011) y H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016).

Con motivo de la reciente aparición de su libro *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), desde *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* hemos considerado oportuno entrevistarle con objeto de abordar conjuntamente el significado y las fuentes filosófico-sociales de la noción de “crítica inmanente”. Además de la obra mencionada, ha publicado sobre el tema el libro *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. (Barcelona:

---

<sup>1</sup> La presente entrevista se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual” (FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Herder, 2010) y ha editado el volumen colectivo *Immanente Kritik Heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs* (Bielefeld: transcript, 2014), con textos, entre otros, de Titus Stahl, Benno Herzog, Jordi Maiso y José Antonio Zamora.

***Enlazando con la temática del presente número de Oxímora, querría preguntarte en primer lugar qué hay que entender propiamente por “crítica inmanente”.***

Por crítica inmanente puede entenderse, en términos generales, un procedimiento crítico que afronta, cuestiona y enjuicia una realidad desde parámetros, considerados válidos o normativos, explicitables en ella misma. En este sentido, puede hablarse de crítica inmanente de una obra de arte (tal como hicieron Benjamin y Adorno), de un planteamiento teórico o filosófico (de lo cual pueden encontrarse varios casos en la historia del pensamiento contemporáneo) y también, naturalmente, de una crítica inmanente de la sociedad.

En este último caso, el reto de la crítica inmanente consiste en explicitar factores o dimensiones en la realidad social que ostenten una validez o una normatividad que permita tomarlos como sustento para un cuestionamiento de determinadas situaciones, instituciones o incluso de las reglas de juego social que definen al marco vigente. He tratado de abarcar estos factores que aparecen dentro del marco social existente con una validez o normatividad que posibilita la crítica inmanente bajo la noción de trascendencia intrahistórica. Formulada así, la labor de la crítica inmanente de la sociedad se sostendría en una explicitación previa de aquellos factores, ya existentes dentro de la formación social objeto de crítica, que poseen un componente trascendente, un componente que apunta más allá de las relaciones sociopolíticas establecidas.

Considero que hay, al menos, dos ámbitos donde puede tematizarse un componente de trascendencia intrahistórica: uno estaría constituido por los conceptos políticos fundamentales (libertad, democracia, justicia, etc.), que se nos presentan como poseyendo un estrato de significado no realizado (ni realizable) en la formación social que pretenden legitimar y cuya realización sólo es pensable en el marco de unas relaciones sociopolíticas diferentes. Ese estrato de significado procede efectivamente del pasado, de los contextos de luchas sociales y políticas que, sobre todo en la modernidad, aspiraron a construir un régimen social liberado de desigualdad y de indignidad. El otro ámbito estaría constituido por las posibilidades históricas de realizar una ordenación de las relaciones sociales más justa, alumbrables a partir de las condiciones generadas por la propia formación social.

Igualmente, en este ámbito nos encontraríamos con posibilidades históricas que, a pesar de estar sustentadas por las propias condiciones producidas por la sociedad capitalista desarrollada, sólo son realizables a partir de una subversión del marco institucional de dicha sociedad. Pues bien, una crítica inmanente de la sociedad actual podría encontrar su sustento tanto en el sedimento histórico depositado en los conceptos políticos fundamentales como en las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social vigente, para confrontar tal trascendencia intrahistórica con la estructuración fáctica de la organización social. En tanto que tal confrontación pone en cuestión no ya tal o cual situación social concreta sino aspectos fundamentales del marco normativo mismo, podemos hablar aquí de una crítica inmanente *radical*.

*Y, en tu opinión, ¿dónde debería situarse el origen de este concepto?*

Yo diría que los orígenes del concepto de crítica inmanente son plurales. En el ámbito del arte, Benjamin mostró que en el primer romanticismo, sobre todo en F. Schlegel, ya puede ponerse de manifiesto un procedimiento de crítica inmanente de las obras de arte (tal como Robert Caner Liese expone en una monografía que va a salir publicada próximamente). En el ámbito de la filosofía y de la crítica de la sociedad es posiblemente Hegel la figura que ha ejercido una influencia mayor, sobre todo a partir de la noción de negación determinada propuesta en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Como es sabido, Marx utilizó este procedimiento crítico en momentos decisivos de su crítica de la economía política.

*¿Podrías especificar en qué planteamientos concretos ha hallado plasmación la crítica inmanente en la filosofía social contemporánea?*

Exponer el modo en que la crítica inmanente ha sido y está siendo empleada en el marco de la filosofía social contemporánea sería asunto de toda una investigación. En la Escuela de Fráncfort, sobre todo en Marcuse y Adorno, se adopta la crítica inmanente como modo primario de confrontación con las realidades sociales en general y con las producciones intelectuales y culturales en particular, aunque estos autores fueron muy conscientes de la situación precaria en que las condiciones del capitalismo tardío colocaban a tal procedimiento de crítica. En la filosofía norteamericana actual, y pienso sobre todo en una figura como M. Walzer, se ha dado un intento de recuperación de esta forma de crítica, aunque dentro de unos parámetros próximos al comunitarismo, lo cual establecería los límites problemáticos

de esta particular versión del modelo de crítica que estamos tratando aquí. Por otro lado, en los últimos 15 años se ha producido una abierta reivindicación de este modo de crítica por parte de Honneth (plasmada ejemplarmente en su libro *El derecho de la libertad*) y también por otros pensadores próximos a él, como Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa y, muy particularmente, por Titus Stahl, que le ha dedicado al tema un amplio estudio sistemático.

***En tu reciente obra El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica (2016) reivindicas una versión dialéctica y radical de la crítica inmanente, que sea capaz de asumirse en términos historicistas, perspectivistas y pluralistas. ¿Qué ventajas proporciona esta interpretación de la crítica frente a otras modalidades de la misma?***

Desde mi punto de vista, las formas dominantes de la crítica inmanente en la filosofía social actual, en autores como Walzer, Honneth, Boltanski, Rosa y Jaeggi, proceden adoptando los valores e ideales generalmente compartidos (y plasmados en el entramado institucional de las sociedades modernas y en las normas sociales vigentes en ellas) como punto de apoyo normativo para el cuestionamiento de situaciones y contextos de acción que incumplen la promesa normativa contenida en aquellos valores e ideales sociales. Claro que aquí hay una diferencia decisiva si se conciben tales valores e ideales, tal como son interpretados hegemónicamente, como normativos sin más, como es el caso de Honneth, o si se es consciente de su carácter *ideológico*, es decir, si se es consciente de su posible estatuto problemático, según el cual la institucionalización realmente existente de los valores e ideales generalmente aceptados colabora en la legitimación de un estado de cosas que de hecho imposibilita la realización efectiva de la promesa normativa contenida en aquellos (sería el caso por ejemplo de Jaeggi). En ambos casos, la crítica inmanente parece remitirse únicamente a unos determinados valores e ideales y a las instituciones en las que supuestamente se habrían plasmado, con objeto de exigir su adecuada realización (aunque para la crítica de la ideología ello exigiría una transformación profunda tanto de las instituciones como de los valores e ideales mismos).

Con objeto de ampliar el alcance de la crítica inmanente he tratado de recuperar, a partir de ideas explicitables en Hegel, Marx, Marcuse, Adorno, Bloch y, entre nosotros, Ellacuría, una versión de la crítica inmanente que contrapone a la facticidad social no sólo los conceptos políticos socialmente normativos sino también las posibilidades alumbrables en la formación social, en virtud de las capacidades plasmadas socialmente, de otro modo de organizar la vida colectiva.

Esta remisión a las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social permitiría historizar a su vez el marco normativo de la sociedad moderna, al que permanecen demasiado apegadas las otras versiones de la crítica inmanente. Es precisamente esta historización y problematización de determinados elementos del marco normativo vigente lo que, como sostenía antes, define precisamente a la crítica que podemos calificar de radical.

*El núcleo de la argumentación crítica a la que sometes los planteamientos de J. Habermas y A. Honneth reside principalmente en la problemática conjunción que llevan a cabo estos autores entre, por un lado, una estrategia formal-trascendental en la elucidación de las bases normativas de la crítica y, por otro, la adopción de una particular teoría evolutiva de la historia que confiere normatividad a la sociedad moderna vigente. ¿A qué motivaciones crees que se debió el viraje cuasitrascendental efectuado por la segunda y la tercera generación de la de la Teoría Crítica?*

Quisiera hacer primero una consideración terminológica. Comparto la idea de que es preferible emplear la expresión “Teoría Crítica” para referirnos a los planteamientos de Horkheimer, Marcuse y Adorno, o sea, lo que se suele denominar desde otros parámetros primera generación de la Teoría Crítica. Entendida de esta manera, tal expresión sería sinónimo de la Escuela de Fráncfort. El propio Habermas ha sostenido alguna vez que él no se incluye en esta Escuela. Con la expresión “teoría crítica” cabría entonces abarcar los esfuerzos por articular una teoría social expresamente crítica y podría incluirse aquí las propuestas de Habermas, Honneth y de otros autores actuales procedentes de otros contextos geográficos y culturales.

Efectivamente, Habermas, a final de los años 60, efectuó todo un viraje en su enfoque: desde posiciones más cercanas a la dialéctica y la hermenéutica en sus primeros textos de los años 60 (recogidos en *Teoría y praxis* y en los primeros capítulos de *La lógica de las ciencias sociales*) hacia lo que él denominó un planteamiento trascendental transformado (todo ello, a través de un recorrido alimentado de ideas de K.-O. Apel). El sentido de ello estaba claro: se asumió la necesidad de una fundamentación de la normatividad de la crítica teórica en términos formales y universalistas que superara la amenaza historicista y relativista de los enfoques históricos sobre la crítica que, a su vez, sólo podían sortear estos peligros, piensa Habermas, acudiendo a una problemática filosofía de la historia (en la versión de una filosofía negativa de la historia): tal va a ser uno de los reproches centrales de Habermas a la Teoría Crítica. La jugada de Apel, seguida por Habermas, fue considerar que la interacción lingüística comunicativa aporta la base para

explicitar una serie de parámetros normativos de validez universal que pueden sostener a su vez a la teoría crítica de la sociedad. Considero que este enfoque es problemático desde un punto de vista filosófico y político. A tratar de mostrar esto he dedicado toda la primera parte del libro *El lugar de la crítica*. Respecto a las implicaciones políticas de la fundamentación cuasitrascendental de la crítica, la cuestión es que estos autores sólo son capaces de sustentar con su enfoque un concepto depotenciado de crítica, capaz de cuestionar aquello que choca con el marco institucional de las sociedades modernas, pero no aquellas formas de explotación y opresión *legítimas* dentro de tal marco.

***¿En qué medida la orientación de A. Honneth hacia un análisis social inmanente en Das Recht der Freiheit (2011) ha logrado subsanar los elementos problemáticos que contenía su anterior pretensión de fundamentar normativamente la crítica social en una "antropología formal débil"?***

Durante los años 90 Honneth se mantuvo próximo a la estrategia habermasiana formulada en su pragmática universal, apelando a una antropología formal como aquella disciplina capaz de explicitar las condiciones (universales y necesarias) de la autorrealización humana en términos de reconocimiento moral recibido por los individuos en los diferentes ámbitos de su vida privada y social (en forma de amor, reconocimiento jurídico y valoración social de su aportación en forma de trabajo a la sociedad). La insatisfacción con este enfoque antropológico cuasi-trascendental ha llevado a Honneth a continuación a profundizar en su confrontación con Hegel (que ya centró su tesis de habilitación). El resultado de esta nueva confrontación fue la asunción por parte de Honneth del proyecto hegeliano de un análisis inmanente de la sociedad moderna que pretende explicitar los parámetros de lo que para nosotros hoy vale como justo a partir de la estructura institucional de las sociedades democráticas desarrolladas. Atendiendo al enfoque inmanente aplicado por Honneth en su reciente obra *El derecho de la libertad*, considero que es ambicioso en el buen sentido de la palabra y apunta en una dirección teórica prometedora. Lo que no me parece que pueda generar entusiasmo son sus resultados. En *El lugar de la crítica* he tratado de mostrar cómo el modo en que Honneth concibe el proceder de la crítica inmanente (en términos de lo que él denomina reconstrucción normativa) determina una restricción de su alcance dentro de los límites definidos por el horizonte de valores e ideales compartidos supuestamente por las sociedades modernas, dando lugar así a un modo de crítica meramente reformista y, en definitiva, afirmadora de tal marco normativo considerado como válido de una vez por todas.

*Para contrarrestar esta tendencia cuasitrascendental, dominante en el seno de la teoría crítica desde aproximadamente la publicación de Erkenntnis und Interesse (1968) de J. Habermas, abogas por una autorreflexión hermenéutica de la crítica y, con tal propósito, por un diálogo -siempre que ello sea preciso- con otras corrientes aparentemente alejadas en lo teórico y lo político de la Teoría Crítica. Has postulado incluso un modelo de "hermenéutica dialéctica" a partir de las obras de Th. W. Adorno, W. Benjamin y F. Jameson (cfr. Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson (2005)) ¿Qué puede ofrecer un diálogo tal con la tradición hermenéutica y fenomenológica?*

Bueno, en *Hacia una hermenéutica dialéctica* no me propuse realmente llevar a cabo un diálogo entre planteamientos de la Teoría Crítica y de la hermenéutica. Lo que intenté en esa investigación fue explicitar el modelo de interpretación del mundo circundante socio-cultural de las sociedades capitalistas desarrolladas puesto en práctica en las obras de Benjamin, Adorno y Jameson. Me esforcé por mostrar que estamos aquí ante un proyecto hermenéutico consistente y coherente, que no bebe de Heidegger ni de Gadamer (ni de Schleiermacher, Nietzsche, Dilthey, etc.), sino de Hegel, Marx, Freud, Simmel, Kracauer, Bloch, es decir de autores que no forman parte del canon oficial de la hermenéutica filosófica tal como es consagrada por la academia. En virtud de este trabajo de explicitación y de reivindicación de un procedimiento hermenéutico con características propias (y que denominé dialéctico) resultó necesario efectuar una discusión (y no tanto un diálogo) con los proyectos hermenéuticos de Heidegger y Gadamer que pusiera de manifiesto las diferencias y divergencias entre los mismos y mostrase las virtualidades y ventajas del enfoque hermenéutico dialéctico.

A continuación de la publicación de este libro me pareció necesario dar una vuelta de tuerca a la posición defendida en él. Muy posiblemente esto se debió a mi ocupación durante aquellos años con otros autores, como Marcuse y Ellacuría o Heidegger y Koselleck. Fue probablemente el trabajo con estos autores el que me iluminó la posibilidad de una confrontación más estrecha y, en este sentido, más productiva desde un punto de vista filosófico-político entre teoría crítica y hermenéutica.

Creo que la tradición de la hermenéutica filosófica en sentido amplio, es decir, abarcando a Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer, ha convertido en asunto expreso de la reflexión filosófica una serie de temas (como la historicidad, el perspectivismo, la vinculación a la tradición) que para Habermas y el primer Honneth aparecen como lo que debe ser a toda costa conjurado a través, precisamente, de una fundamentación cuasitrascendental (ya sea a través de la

pragmática universal o de la antropología formal) de la teoría crítica. El reto teórico que asumo por mi parte es calibrar si cabe una conceptualización de la crítica social capaz de apropiarse de su carácter histórico, perspectivista y vinculado a una determinada tradición, sin que ello ponga en cuestión su pretensión normativa. Es por ello que determinadas ideas de la corriente hermenéutica resultan pertinentes para un diálogo, para una confrontación teórica, que está al servicio de una cuestión que trasciende claramente el ámbito de problemas de tal corriente, a saber, la cuestión de si puede sustentarse teórico-políticamente una forma de crítica radical de la sociedad capaz de dar cuenta de los parámetros normativos que la sustentan asumiendo a su vez su carácter histórico y perspectivo. La tesis que he defendido en *El lugar de la crítica* es que tal forma de crítica sería precisamente la *crítica inmanente*.

*Pienso también, por ejemplo, en otras tentativas similares realizadas a lo largo del siglo XX (el primer H. Marcuse, Tran-Duc-Thao, Karel Kosík, Enzo Paci...). Más actuales son los aportes de autores como Nikolas Kompridis, quien en su obra Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future (2006) propone una convincente relectura de la teoría crítica en contacto directo con M. Heidegger y explícitamente opuesta al normativismo habermasiano ¿Cuál es tu balance del legado de estos autores? ¿Podría decirse que constituyen una especie de eslabón perdido del marxismo occidental?*

Me voy a centrar en el caso del primer Marcuse, que es el que mejor conozco y además creo que es un caso paradigmático de estas tentativas de puesta en diálogo entre fenomenología, hermenéutica y materialismo histórico. En su periodo como asistente de Heidegger en Friburgo, de 1928 a 1932, antes de su incorporación al Instituto de Investigación Social dirigido por Horkheimer, Marcuse tuvo como interlocutores centrales a Marx, Lukács y Korsch, por un lado, pero también a Dilthey, Heidegger y, en menor medida, a Husserl, por otro.

El resultado de su discusión a dos bandas fue una serie de artículos y de reseñas (más interesantes, a mi parecer, que su frustrada tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel) sumamente originales. En ellos llegó a anticipar, sobre todo a partir de su confrontación con el Heidegger de *Ser y tiempo*, toda una serie de cuestiones luego centrales para la Teoría Crítica, cuyo programa y fundamentos teórico-filosóficos y normativos fue articulado por Horkheimer y Marcuse mismo a mitad de los años 30 en Nueva York.

Pero todo este esfuerzo productivo de Marcuse durante su periodo en Friburgo permaneció preso de un marco de pensamiento que no logró dejar atrás hasta su incorporación en el Instituto de Investigación Social (y, muy posiblemente, por coacciones externas, es decir, provenientes de Horkheimer). Me refiero al proyecto de una ontología fundamental de la existencia histórica o una “ontología del hombre”, tal como Marcuse reivindica todavía en su artículo sobre el significado filosófico del concepto de trabajo, redactado poco antes de salir de Friburgo al exilio. Desde mi punto de vista, el proyecto de una ontología del hombre o de la existencia histórica resulta extraño al proyecto de una teoría crítica de la sociedad y como tal fue percibido por Horkheimer, Benjamin, Adorno y el propio Marcuse tras su salida de Friburgo. Y creo que el caso de Marcuse muestra, por último, que los intentos de diálogo con la fenomenología y la hermenéutica desde los parámetros de la teoría crítica o del marxismo occidental se enfrentan al reto de contrarrestar adecuadamente tanto la deriva ontológica de la segunda como la fijación a un concepto contemplativo de teoría de la primera.

*Aunque el concepto de historicidad ya fue empleado por W. Dilthey en el desarrollo de la Lebensphilosophie, adquirió mayor notoriedad en la obra del primer Heidegger, hasta su culminación en Sein und Zeit (1927). El problema es que Heidegger siempre entendió la historicidad en términos estrictamente ontológicos, lo que conlleva la dificultad de apropiarse productivamente de esta noción desde una teoría crítica que se caracteriza por su orientación materialista. ¿Cabe la posibilidad de una apropiación del concepto de historicidad en un sentido óntico, que atienda también a la historia real y concreta del ser humano, a las objetivaciones histórico-sociales? ¿Cómo solventar, además, otros peligros asociados a los enfoques historicistas, especialmente el relativismo?*

Efectivamente, lo propio del modo en que la corriente hermenéutica ha afrontado la cuestión de la historicidad es su enfoque ontológico: la historicidad constituiría el modo de ser propio del tipo de ente que es el ser humano, del que podemos explicitar sus categorías fundamentales a través de esa disciplina filosófica que es la ontología fundamental. La historicidad aparece en estos autores como el acontecer propio del ser del hombre, como lo que define su ser constitutivo y, por lo tanto, se cumple en todo proceso histórico y en toda época histórica por igual. La historicidad sería lo que hace posible la historia pero se trataría de un modo de ser que no es histórico él mismo, pues define la constitución ontológica del ser humano. El acontecer ontológico del ser humano (sobre todo en relación al pasado, a la tradición, fundamental en estos autores) es el mismo independientemente de las

diferencias sociales y epocales. Todo ello, como bien dices, resulta difícilmente compatible con enfoques teóricos sobre lo social explícitamente históricos y materialistas, para los que hablar de una constitución ontológica ahistórica del ser humano (que, paradójicamente, se presenta como la condición ontológica de posibilidad de la historia y de su conocimiento) supone una forma de renaturalización de lo histórico insostenible por su problemático carácter teórico y político.

La historicidad es en cambio relevante para una teoría crítica de la sociedad como algo de lo que ella se apropia *concretamente*. Esto quiere decir que la teoría crítica asume el carácter histórico tanto de su asunto (la sociedad), como de su propio enfoque teórico y, por último, de sus propias bases normativas. Aquí, claro, aflora la amenaza del relativismo. Desde mi punto de vista, de lo que se trata es de asumir la tarea de pensar hasta el final la posibilidad de una forma de historicismo no relativista, para lo cual encontramos aportaciones en diversos ámbitos: en el propio marxismo (Gramsci), en la sociología crítica (Bourdieu) y en la filosofía académica (entre nosotros, por ejemplo, Javier Muguerza). Un planteamiento historicista no tiene por qué renunciar a afirmar determinados procesos históricos acaecidos como progresivos y a aportar, en consecuencia, criterios según los cuales estamos en condiciones de valorar cuándo un decurso histórico supone un progreso o una involución en el plano político-moral. Creo que en este punto sí pueden encontrarse formulaciones productivas en la obra de Habermas y Honneth.

*Los intereses que alientan tus diversas investigaciones teóricas no se circunscriben únicamente a esta puesta en contacto de la teoría crítica con la tradición hermenéutica y fenomenológica; también conoces en profundidad la obra de F. Nietzsche, a cuyo pensamiento has dedicado varios libros.*

Mi ocupación con Nietzsche tiene condicionantes en buena parte biográficos, pero a pesar de ello se trata de un autor que ha aportado elementos importantes a mis trabajos recientes. De Nietzsche me empecé a ocupar desde muy joven: fue en realidad el pensador con el que me introduje en la filosofía. Y fue un pensador que, a los 18 años, se convirtió en mi autor de cabecera por el tipo de motivos que suele atraer a los jóvenes estudiantes de filosofía generalmente: su mordaz crítica de la metafísica, la religión y la moral, su vitalismo y la actitud ante la inmanencia y la transitoriedad plasmada en sus escritos. Sin embargo, se me hizo claro en seguida que resultaba realmente complicado articular un nietzscheanismo de izquierda y que intentos como el de Bataille, Deleuze y del primer Vattimo sólo eran posibles a través de una violentación del autor, que en el caso de Deleuze era consciente, que

no me parecía legítima. Me resultó patente desde muy pronto que en el plano ético-político (y en la misma concepción del hombre) de la filosofía de Nietzsche se plasmaba un pensamiento claramente reaccionario a todas luces rechazable.

Por ello, tendí a adoptar desde el principio la posición de lector crítico de la obra de Nietzsche, que gozaba hasta la carcajada con sus formulaciones más críticas respecto a la metafísica y moral tradicionales, pero que experimentaba indignación ante ideas suyas centrales en los ámbitos ético y político. Mi posición respecto a este autor adoptó la forma de una pensar *con Nietzsche contra Nietzsche*. En todo caso, mi confrontación con Nietzsche en mis trabajos académicos me permitieron profundizar en una serie de hallazgos suyos (sobre todo el método genealógico y en general el enfoque histórico aplicado por Nietzsche a todos los problemas, ya fueran epistemológicos, metafísicos o morales) que constituyen una aportación decisiva a las formas de pensamiento crítico actuales.

***Asimismo, te has ocupado también de la historia conceptual de R. Koselleck vinculándola con la crítica de la ideología de la Escuela de Frankfurt.***

En la obra de Koselleck entré de la mano del profesor Faustino Oncina, que me animó en 2006 a ocuparme de dicho autor en el marco de un proyecto de investigación sobre historia conceptual. Lo que comenzó por mi parte como una confrontación con las ideas de Koselleck sobre la historia y la modernidad desde parámetros próximos a la Teoría Crítica (sobre todo desde Benjamin), ha desembocado en la constatación del valor de algunas tesis centrales de la historia conceptual. En concreto, me parece enormemente fructífera la tesis de que los conceptos políticos fundamentales en la modernidad se nos presentan en la actualidad como incluyendo diversos estratos de significado, en los que se plasman los campos de experiencia y los horizontes de expectativa de los colectivos sociales que los enarbolaron en las luchas políticas de su época. Esto permite, de nuevo, un rico diálogo con ideas de Benjamin y Marcuse sobre la historicidad de los conceptos políticos y su dimensión crítica, trascendente respecto al marco institucional que consagra a la sociedad capitalista moderna. Y permite, en definitiva, plantear a una nueva luz la idea de crítica de la ideología, orientándola a una crítica ideológica de los conceptos políticos fundamentales que ponga de manifiesto no sólo su carácter legitimador de las instituciones de la sociedad moderna capitalista sino la promesa contenida en ellos que permanece no realizada.

*Alrededor de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) y de Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, se ha conformado un importante núcleo de autores/as que están ayudando a vigorizar y renovar el panorama de la crítica social en el ámbito hispanohablante. También en Latinoamérica la teoría crítica da señales de gozar de buena salud, con numerosos autores/as, grupos de investigación y publicaciones. A la luz de estas diversas aportaciones, ¿cómo ves el presente y el futuro de la teoría crítica en los países de habla hispana? ¿Crees que pueden incidir de algún modo en descentralizarla de Alemania, tal como proponen algunos autores/as críticos/as con las implicaciones marcadamente eurocéntricas de J. Habermas o A. Honneth?*

Sí, la revista *Constelaciones* y la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica, coordinadas ambas por José Antonio Zamora, están desarrollando una importante labor, a nivel latinoamericano, de impulso de estudios y discusiones tanto sobre la Teoría Crítica como sobre problemas sociales y políticos centrales en la actualidad. Hay que referir aquí que José Antonio Zamora se ha ocupado en varios trabajos, desde parámetros próximos a Adorno, de la posibilidad y alcance de una teoría crítica del capitalismo y ha formulado una serie de argumentos que han sido relevantes para mi afrontamiento de esta cuestión.

Es cierto lo que planteas. En algunos países latinoamericanos, pienso fundamentalmente en Argentina y Colombia, hay un vivo interés académico por los autores y temas de la tradición de la Teoría Crítica, yo diría que superior al que existe en nuestro país. Se trata, sobre todo, de un interés por leer, comprender y discutir la obra de Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse. En Buenos Aires y en Medellín se celebran bianualmente congresos internacionales sobre Teoría Crítica. El que se celebra en Buenos Aires es realmente masivo, con más de 200 ponencias y comunicaciones. En Medellín llama la atención tanto la juventud de los investigadores como la conciencia de estar embarcados en un proyecto intelectual colectivo, en un trabajo teórico común. Todo ello es indicativo de que en los textos de estos autores hay una pretensión de radicalidad en la formulación de las lacras sociales, culturales y políticas del capitalismo desarrollado que conecta con la experiencia histórica de estas generaciones de jóvenes intelectuales en estos países (claramente, más que en el nuestro) en virtud de la especificidad de las condiciones socio-políticas y culturales de esta área del globo, en donde la fractura entre el desarrollo de las capacidades y la persistencia de una realidad desmoralizadora es más lacerante. La expectativa que surge aquí es que el interés compartido por esta generación de jóvenes estudiosos se plasme en el desarrollo de proyectos teóricos que tengan como asunto, además de las ideas de los autores de la Teoría Crítica como, los problemas teóricos, políticos y sociales de sus sociedades y, en definitiva, de la región latinoamericana.

No creo que resulte fácil descentralizar la posición de Alemania en el ámbito de estudio sobre la Teoría Crítica. Por el idioma, por tradición académico-intelectual y vinculación institucional, sigue siendo el referente para el resto del globo en relación a los estudios sobre Teoría Crítica, a pesar de que en los Estados Unidos ha fraguado todo un grupo de intelectuales con aportaciones decisivas para el estudio de los autores de la Teoría Crítica y para la discusión de los temas de los que se ocuparon.

Pero hay otra cuestión en juego aquí: creo que de Horkheimer a Honneth, pasando por Adorno y Habermas (pero no en el caso de Marcuse) el enfoque estuvo centrado en lo fundamental en el primer mundo. Este definía el marco a la hora de plantear y afrontar los problemas. En los nuevos seguidores de esta corriente no veo grandes cambios en este respecto, lo cual implica que su interés se oriente a las realidades y a las producciones intelectuales de los países más desarrollados y que, por ejemplo, presten fundamentalmente oídos a los argumentos de sus interlocutores anglosajones, dejando en una posición más bien subalterna las aportaciones provenientes, por ejemplo, del ámbito latinoamericano.

*A menudo se atribuye a la corriente del marxismo occidental, por ejemplo en la célebre obra de Perry Anderson, una tendencia a haberse recludo paulatinamente en la Academia y, derivado de ello, la adopción, ya sea consciente o inconscientemente, de un cierto elitismo intelectual, a teorizar, por así decirlo, desde una torre de marfil desvinculada de la praxis histórica real. Aunque en no pocas ocasiones se recurra a lugares comunes para hacer esta clase de objeciones, y no se comprenda la necesidad -coyuntural o no- de preservar la autonomía de la teoría respecto a los movimientos sociales, sí es cierto que a veces se trasluce cierta concepción idealista -ya rastreable en Hegel y los jóvenes hegelianos- de la relación entre teoría y práctica, entre conciencia y ser social, cayendo en posturas algo vanguardistas del intelectual crítico respecto a los grupos dominados. Según tu opinión, ¿de qué manera pueden evitarse estos deslices, salvaguardando al mismo tiempo el ámbito de validez e independencia de la teoría crítica?*

Una teoría crítica de la sociedad es, por definición, una teoría de la sociedad que debe incluir una amplia base sociológica y económica. Aunque su interés rector sea colaborar en la abolición de las relaciones de dominación y explotación existentes, debe someterse en cuanto teoría a los criterios de validez que orientan los debates internos a la disciplina teórica, conducentes a comprobar la consistencia y rigurosidad de las propuestas teóricas realizadas en cada caso. En este sentido, hay una pretensión de rigurosidad inextricable a la teoría crítica de la sociedad, aunque su motivación última sea, sintéticamente, comprender las transformaciones actuales

de la sociedad para posibilitar su crítica razonada y una intervención práctica sobre las mismas. El diagnóstico de la sociedad capitalista desarrollada a partir del proceso de aceleración efectuado por H. Rosa puede ubicarse a la perfección en este modo de proceder.

Es verdad que en el seno de la Teoría Crítica y también en la teoría crítica en general se han desarrollado reflexiones teóricas y metodológicas y discusiones de alcance filosófico orientados fundamentalmente a sustentar los parámetros de la propia labor teórica y de la propia crítica social. Es en este plano en el que he intentado realizar una aportación, sobre todo en el reciente libro *El lugar de la crítica*. Aquí adopto la posición del teórico que, a partir de la constatación de una serie de prácticas sociales determinadas, como es el caso de las críticas sociales efectivas en el marco de movimientos sociales de protesta, se esfuerza por llevar a cabo una contribución a la clarificación de sus bases normativas y su proceder, colaborando así a la justificación y legitimación (teórico-filosófica) de tales prácticas. En este sentido, el teórico no pretende orientar o guiar las críticas reales. Asume que a la hora de enjuiciar y cuestionar los problemas sociales él es uno más y que al hacerlo pone en juego lo que comparte con los demás ciudadanos: su capacidad de juicio político. En todo caso, esta labor puede llegar a tener efectos prácticos, al aportar argumentos, ideas, conceptos, que se muestren como productivos en los debates políticos en marcha al posibilitar respaldar, legitimar e inducir críticas reflexivas de lo existente.

**Muchas gracias por tu colaboración.**

## RESEÑA

### ANSELM JAPPE, *LAS AVENTURAS DE LA MERCANCÍA*, LOGROÑO: PEPITAS DE CALABAZA, 2016, 289 PÁGS.

Lorena Acosta Iglesias

Universidad Complutense de Madrid

[lorena.acosta.iglesias@gmail.com](mailto:lorena.acosta.iglesias@gmail.com)

Ante el protagonismo del declive de las formas de representación institucional y por otro lado, las vueltas de tuerca populistas que plagan el panorama político actual, anidadas fundamentalmente en cierta confianza —podríamos decir, en ocasiones ciega— de la autonomía de lo político, pareciera que la aportación al debate de la actualidad que desde los años ochenta llevan por bandera los críticos de la escisión del valor [*Wertabspaltungskritik*]<sup>1</sup> —corriente a la que le da voz Anselm Jappe en

---

<sup>1</sup> La crítica de la escisión del valor [*Wertabspaltungskritik*] es una joven corriente de pensamiento que nació alrededor de los años ochenta del siglo pasado en Alemania, al calor de su teórico fundamental Robert Kurz y con un claro interés antiacadémista que superara a su vez los límites de la militancia anticapitalista. Su aliento principal fue hacer una relectura de la teoría del valor de Marx que fuera capaz de explicar la actual descomposición del capitalismo como forma de reproducción social, anticipándose así al diagnóstico de la crisis financiera que hemos vivido en los últimos tiempos. Entre los teóricos principales que iniciaron las andaduras de la crítica del valor se encontrarían el mencionado Robert Kurz, fallecido en 2012, cuyas obras principales podrían ser *Der Kollaps der Modernisierung* (1991), *Geld ohne Wert* (2012) o *Das Weltkapital* (2012), así como Roswhita Scholz, que introdujo la dimensión feminista que reclamaba una teoría del valor a la altura de los tiempos con su obra *Das Geschlecht des Kapitalismus* (2000), y por otro lado, teóricos como C. P. Ortlieb, E. Lohoff... etc. Juntos fundaron, en un primer momento, el grupo *Krisis* y con él la revista *Krisis. Kritik der Warengesellschaft* [<http://www.krisis.org/>] donde se puede encontrar, entre otros, el famoso *Manifiesto contra el trabajo* [Manifest gegen die Arbeit], traducido por la editorial Virus en 2002. Posteriormente, se produjo una separación respecto a los dos primeros teóricos, Kurz y Scholz, y éstos acabaron fundando otra revista titulada *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* [<http://www.exit-online.org/>], donde se puede seguir actualmente el decurso sus investigaciones.

Por la parte del autor que aquí nos ocupa, Anselm Jappe, además de ser especialista en Guy Debord, también fue miembro del Grupo *Krisis* y continúa trabajando en la línea de la crítica del valor, prueba de ello son las intervenciones de Jappe que tuvieron lugar en Madrid el pasado abril del 2015 al amparo de la librería Enclave y organizado por la *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica* (SETC) y el Grupo Surrealista de Madrid, las cuales se han recogido

este libro— quedaría diluida en meras fórmulas eruditas que exhortan volver una vez más al perro viejo en el que se habría convertido Marx a partir de 1989 desde una exégesis demasiado teoreticista que lanzaría irremediabilmente la praxis política al pesimismo derrotista.

Nada más lejos de la realidad: la presente traducción de un libro que ya vio la luz en 2003 para el público francés, el cual ofrece la panorámica más acertada y sintética disponible ahora en castellano<sup>2</sup> de los principales problemas que saca a la palestra de la actualidad la crítica de la escisión del valor, reverbera precisamente el influjo contrario: esto es, por un lado, evidenciar la indudable contemporaneidad del filósofo renano sin caer en el proselitismo ni en la impostura y por otro lado, intentar comprender a partir de dicha evidencia y a través de ella la presente crisis como una huida hacia delante dentro de la dinámica evolutiva autotélica y tautológica de la reproducción social capitalista. Ciertamente, los teóricos del valor hacen especial hincapié en el error metodológico —del que ya advirtió Marx eludiendo a las ‘robinsonadas’ de Smith— que supondría tratar la economía capitalista meramente como un sistema productivo separado del resto de las esferas de la vida. Por ello, señalan enfáticamente el carácter de reproducción social inherente al capitalismo, el cual teje la malla de socialización entre los individuos de tal manera que todos los espacios de la vida quedan subordinados a la lógica tautológica de la autovalorización que, cual sujeto automático, fetichiza todas las relaciones sociales.

Por otra parte, el temprano diagnóstico de la crisis de la sociedad del trabajo realizado por los teóricos del valor y su progresiva agudización al menos desde el

---

en el libro JAPPE, A., MAISO, J., ROJO, J. M., *Criticar el valor, superar el capitalismo*, Madrid: Enclave de Libros, 2015.

Otro de los teóricos a considerar afines a la crítica de la escisión del valor —si bien no se acoge unilateralmente a ella— es el caso de Moishe Postone, cuya obra más importante es *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993). Para poder medir los acercamientos y divergencias entre Postone y Kurz sobre la teoría de la crisis actual del capitalismo se recomienda consultar el siguiente artículo: MAISO, J., y MAURA, E., “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº50, 2014, pp. 269-284.

<sup>2</sup> Progresivamente se van traduciendo al castellano importantes aportaciones de la crítica de la escisión del valor, principalmente gracias a la editorial Pepitas de Calabaza, como es ejemplo el libro reseñado, así como JAPPE, A., *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2011, VVAA., *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2014, que recoge artículos de Robert Kurz, Anselm Jappe y Claus Peter Ortlieb o MARX, K., *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2014, el cual recoge los pasajes marxianos de *Das Kapital* centrados temáticamente en el fetichismo de la mercancía, precedido de un lúcido prólogo escrito por Anselm Jappe resaltando la importancia del abordaje crítico de las categorías fetichistas para la crítica de la escisión del valor.

crack financiero del 2008, ha supuesto en los últimos años una mayor difusión de sus planteamientos por ser un gran revulsivo teórico frente al discurso anticapitalista hegemónico. Este último, según los teóricos del valor, plantearía, *grosso modo*, la crisis del capitalismo meramente en términos de crisis de representación política, presuponiendo que la nueva fase del capital se resume en un proyecto político liderado por los “peces gordos” neoliberales, por lo que acaban reduciendo el proceso de autovalorización —piedra angular de la lógica dinámica del capital— meramente a una cuestión de lucha de clases y, en último lugar, a la redistribución de la —cada vez más menguante— riqueza abstracta de manera inmanente al propio colapso de la lógica capitalista. Es más, a ojos de los teóricos del valor, «ahora las crisis ya no derivan de las imperfecciones del sistema productor de mercancías, sino, por el contrario, de su completo desarrollo [...] Hay que abandonar la ilusión de que los problemas planteados por el mercado todavía pueden encontrar soluciones en el terreno de la propia economía de mercado» (p. 207)

Por todo ello, los teóricos del valor se preguntan ante estos “falsos amigos”— Jappe hace hincapié en voces del panorama intelectual de raigambre anticapitalista, que van desde Bourdieu, Polanyi o Hardt y Negri— si ese “retorno” a cierto fordismo keynesiano que reclaman, donde la política y el Estado fueran capaces de liberar al capitalismo de sus excesos —principalmente de la especulación financiera— devolviéndole así el “rostro humano” que algún día tuvo, es realmente deseable. Esta pregunta que lanzan tiene que ver, fundamentalmente, con el papel que adquirió el Estado “providencia” en torno a los años 1920 hasta 1975 aproximadamente, período que usualmente se ha denominado fordismo. Efectivamente, a partir de las innovaciones técnicas que supuso el sistema taylorista y fordista, en un primer momento en el ámbito automovilístico, se fue tejiendo un nuevo sistema económico-social basado en la producción masiva de mercancías a precios bajos— principalmente bienes de consumo que plagaran todos los dominios de la vida — en relación a unos salarios altos que en conjunción fueran a dar con una democracia política con pleno empleo e infraestructuras sostenidas a crédito por parte de los Estados como forma de “garantizar” los servicios sociales. Sin embargo, a pesar de que el fordismo logró disimular la gran crisis de 1929 a través de la financiarización de los *faux frais* por parte del Estado acompañado de una sobreproducción de mercancías, el aumento de dichos gastos ya inasumibles por parte del Estado, junto con el aumento asimismo del trabajo improductivo, y con ello, la disminución de la tasa de ganancia, hizo que en torno a 1975 se agotara el ciclo fordista-keynesiano, principalmente a causa de la caída del patrón oro en 1971, ya que esto produjo una alta inflación y trajo con ello la imposibilidad de seguir financiando por parte del Estado y a partir del crédito unos servicios sociales cuyos gastos sólo podían ir *in crescendo*.

Además de todo ello, la revolución microinformática ha agravado considerablemente dicha crisis, ya que al cooptar la vinculación entre productividad y gasto de trabajo abstracto encarnado en valor, no es capaz de establecer un nuevo modelo de acumulación —como sí ocurría en el fordismo a través de la ampliación de mercados compensando la reducción de trabajo contenido en cada mercancía—; sino que «desde el comienzo, vuelve inútiles —“no rentables”— enormes cantidades de trabajo. [...] Pone en marcha el “círculo vicioso” al que asistimos desde hace veinte años. Para sobrevivir en una situación en la que él mismo sierra la rama en la que se encuentra sentado —el trabajo—, ahora todavía más que antes, el sistema capitalista debe buscar subterfugios para hacer que coincidan momentáneamente la circulación y la producción, suspendiendo prácticamente la ley del valor» (pp. 130 y 131). Uno de esos subterfugios es, claramente, la huida hacia adelante que supone la financiarización de la economía: a través de la autonomización de los mercados bursátiles y la especulación mediante el capital ficticio, éste ha sido capaz de sobrevivirse simulando valor en el futuro y superando así sus límites reales y, por tanto, consumiendo a crédito, y sin la mediación del trabajo muerto, su propio futuro. Como apunta Jappe, efectivamente, «esto crea la ilusión de que el trabajo tiene el poder místico de crecer por sí mismo, sin la mediación de un proceso productivo en el cual se habría consumido trabajo.» (p. 131).

Sin embargo, aun cuando el trabajo y el dinero son estadios diferentes del mismo proceso de valorización, sólo el dinero que es resultado de un proceso exitoso de valorización mediado por el trabajo puede realmente suponer un ‘beneficio’, mientras que el dinero que es resultado de la especulación crediticia basada en la confianza de las ganancias futuras acaba por desvalorizarse y comprometiendo al presente en forma de crisis. No obstante, los críticos del valor inciden —contra la postura de los mencionados discursos anticapitalistas hegemónicos— en que no hay que confundir la causa con el síntoma: si bien las burbujas financieras han sintomatizado la actual crisis, no son causa de la misma. Es decir, la progresiva necesidad de crédito, la consecuente desvalorización del dinero y por último, el colapso de la dinámica de autovalorización del capital a través de su límite interno viene dada, como hemos señalado anteriormente, por la conjunción del aumento de los *faux frais* sostenidos por el Estado en el modelo fordista-keynesiano —aun cuando todavía la especulación financiera era capaz de acompañar entonces la dimensión de la acumulación real—, junto con la abolición del patrón oro —el cual era el último límite de seguridad para evitar la multiplicación *ad infinitum* del dinero sin valor a través del crédito basado ya únicamente en la confianza—, y por último, el aumento de la competitividad y de la productividad debido a la revolución microelectrónica —la cual finalmente ha acabado por socavar la única fuente real de la producción de valor, esto es, el trabajo humano—.

Efectivamente, para los críticos de la escisión del valor —los cuales reclaman sin ambages una crítica radical de las categorías fetichistas que constriñen y vertebran toda la socialización capitalista— advierten que cuando el discurso anticapitalista hegemónico señala las burbujas financieras como causa de la crisis actual y con ello, a los especuladores como responsables políticos de dicha crisis, no están demandando más que un remedio inmanente a la propia dinámica capitalista que le procure a la misma la postergación de su último estertor. Y es que, como señala acertadamente Jappe, «la “voluntad política” no ha hecho otra cosa que ejecutar las leyes que rigen la última fase del capitalismo, cuando este ya ha agotado su vía natural y busca mantener desesperadamente una apariencia de producción de valor. La globalización neoliberal no es una “vuelta atrás”, frente a la cual habría que defender los logros de la democracia social. Es más bien la fase que sigue lógicamente al Estado providencia» (p. 211).

Por otro lado, otro de los blancos de la crítica del valor es el marxismo tradicional por enrocarse, como hemos anticipado, en el dinamismo de la lucha de clases como piedra de toque para comprender —e incluso transformar— la forma de reproducción social capitalista. Sin embargo, éste sólo es un conflicto interno al sistema y con ello meramente se consigue hipostasiar ahistóricamente las categorías nodulares por las que se rige el fetiche-capital. Así ocurre con «la última mascarada del marxismo tradicional» (p. 223), que recogería la postura actualmente hegemónica anticapitalista principalmente adoptada por los teóricos Hardt y Negri. Éstos sentenciarían de muerte la teoría marxiana del valor en tanto que el aumento del “trabajo inmaterial”, el cual tiene que ver las nuevas formas de trabajo abstracto consolidadas a partir de la revolución microelectrónica, trastocaría los parámetros de la producción del valor ya que sería imposible diferenciar entre trabajo productivo, reproductivo e improductivo. Por tanto, para Hardt y Negri, estas nuevas formas de trabajo inmaterial permitirían el afloramiento de nuevas subjetividades acompañadas de un potencial revolucionario —recuperando un tanto anacrónicamente la función histórica del proletariado— que dinamite la estructura de la plusvalía, en la cual cifran unilateralmente la dinámica capitalista —aun cuando no sólo la explotación es el signo distintivo del capitalismo, sino que dicha explotación ha de darse reasumiendo al mismo tiempo el grado de rentabilidad existente, cuestión que, por otra parte, se ha vuelto significativamente más difícil de lograr después de la revolución microelectrónica—. En último término, Jappe señala que la confusión de base reside aquí en identificar difusamente el concepto de trabajo abstracto con el trabajo inmaterial.

Precisamente para evitar luchar contra hombres de paja, la crítica de la escisión del valor nos emplaza a la crítica radical de las categorías fetichistas por las que se rige la socialización capitalista, ya que mientras que el trabajo abstracto como

categoría del fetiche-capital siga rigiendo los designios sociales, el capitalismo seguirá ganando la batalla aun cuando su muerte no sea más que la consecuencia lógica de su éxito rotundo. Por ello, tal vez siga siendo necesario recordar que el camino de la crítica de la economía política es un recorrido de ida y vuelta entre las categorías lógicas e históricas, y que tal vez en ese vaivén nos encontremos en relación con Marx, un pensador al que parece que —al menos todavía— siempre hay que volver y traer a nuestro presente:

La obra de Marx no es un “texto sagrado”, y una cita de Marx no constituye una prueba. Pero hay que subrayar que su obra sigue siendo el análisis social más importante de los últimos ciento cincuenta años. [...] Marx ha sido exorcizado y declarado muerto en varias ocasiones, la última en 1989. ¿Pero cómo puede ser que cada vez Marx haya vuelto tras algunos años, y con una salud que envidiarían sus enterradores de la víspera? Por desgracia —todo hay que decirlo—, pues uno preferiría vivir en un mundo en el que las obras de Marx hubiesen sido efectivamente superadas y ya no constituirían más que el recuerdo de un mundo desaparecido (p. 22).

## RESEÑA

### PERRY ANDERSON, *LOS ORÍGENES DE LA POSMODERNIDAD*. MADRID: AKAL, 2016, 141 PÁGS.

Carles Sánchez Rodríguez

Universitat de Barcelona

[czuara@gmail.com](mailto:czuara@gmail.com)

La presente obra es una reedición en castellano del texto originalmente publicado en 1998. Esto es importante puesto que se trata de un ejercicio de compilación de las acepciones recibidas por los términos 'posmodernidad' y 'posmoderno'. ¿Con qué objetivo? Se explicita en el prefacio cuando Anderson afirma que el texto se inicia al requerírsele una introducción a la colección de ensayos *The Cultural Turn*, de Fredric Jameson<sup>1</sup>, colega y amigo. Así, *Los orígenes de la posmodernidad* rastrea los usos del término y los enmarca en la teorización de Jameson al tiempo que valora su pertinencia. El ensayo funciona, entonces, en dos sentidos: encuadra el debate sobre *lo posmoderno* e inicia al advenedizo en la obra de Jameson.

He subrayado *lo posmoderno* puesto que aquí hallamos los primeros problemas de definición. Anderson y Jameson entienden la posmodernidad como periodo histórico-cultural. Con más fuerza, este ensayo adopta un enfoque histórico precisamente para historiar la fortuna del término. Lo hace en cuatro capítulos: "Preliminares", "Cristalización", "Captura", "Efectos posteriores". Se desechan los enfoques de la posmodernidad como paradigma filosófico o epistemológico, tomando partido por la fijación del término desde un punto de vista de la historia cultural, epicentro de la obra de Jameson. Ambos críticos, Anderson y Jameson, se encuadran en una cierta tradición del marxismo anglosajón cuya preocupación pivota entre la historia de la cultura, las artes, la literatura, la política y las relaciones de éstas con el capitalismo contemporáneo. Por ello Anderson afirma que la obra de

---

<sup>1</sup> JAMESON, Fredric (1998) *The Cultural Turn*. Londres: Verso Books. Edición consultada: JAMESON, Fredric (1998) *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.

Jameson culmina y supera la tradición marxista occidental (Anderson, 2016: 79), cuyos temas y tratamientos el estadounidense hace suyos y rebasa extendiendo geográficamente el ámbito de incidencia de la configuración posmoderna, incidiendo en el papel principal de la periferia en dicha configuración. Porque si la perspectiva temporal es importante, igual de importante es aquí la espacial. Ambas dimensiones recorren el ensayo desde el inicio hasta el final.

La nebulosa terminológica de la que emerge el “posmodernismo” se fragua en el mundo hispanohablante de la poesía modernista, hacia finales del s. XIX, con Rubén Darío, e inicios del veinte con Federico de Onís, quien lo emplea por primera vez en una antología poética publicada en 1934, y lo hace con el ánimo de diferenciar entre “ultramodernismo”, aquella vanguardia superadora del proyecto modernista, y el “posmodernismo”, una corriente conservadora que “se refugiaba en un discreto perfeccionismo del detalle y del humor irónico” (2016: 8). Desde este uso descriptivo – dicha dicotomía será útil a lo largo de la obra– el término viajará a Inglaterra, Estados Unidos, China, el sudeste asiático y Egipto hasta su *crystalización* en Las Vegas. En cada parada, “posmodernismo” habrá definido, para bien o para mal, un período histórico y un espíritu de época, sin lograr, en las variaciones de su empleo, un consenso sobre su significado.

La Vegas, con el célebre ensayo del arquitecto Robert Venturi, *Learning from Las Vegas*, de 1972, se erige en ejemplo de la superación de la tradición arquitectónica moderna liberándola de los postulados emancipadores que ésta prometía y tomando como referencia lo existente y no lo que debería ser. Charles Jenks, en 1977, con *The Language of Post-Modern Architecture*, fija este significado apelando al eclecticismo, la legibilidad popular y el retorno al historicismo de los nuevos espacios urbanos. Así, pluralismo, revisión y adhesión a lo existente superan la utopía moderna. Este se convertirá, con el tiempo, en rasgo principal de la posmodernidad.

Esta idea de superación de la modernidad caló de tal modo que el filósofo francés François Lyotard, en 1978, con *La condition postmoderne*, habla de un nuevo paradigma epistemológico y filosófico en que los metarrelatos fraguados en la modernidad quedan fuera de juego sustituidos por las nuevas legitimidades surgidas de las ciencias naturales y de las narrativas particularistas. Aquí Anderson se detiene en el conjunto de la obra de Lyotard y señala como, indefectiblemente, uno es el metarrelato que el francés tiene en la cabeza: el marxismo. A partir de la fijación filosófica de la cuestión *lo posmoderno* irrumpe con fuerza. Es Jürgen Habermas quien prosigue el debate en 1979 con *La modernidad, un proyecto inacabado*. La intervención del alemán está, sin embargo, más dirigida a Jenks y no tanto a Lyotard, y en ella defiende el valor emancipador de un programa que no ha podido ser desplegado en todas sus potencialidades debido a la separación impuesta por la

lógica capitalista, que ha impedido la conciliación de razón y *mundo de la vida*, entregando éste a las fuerzas del mercado y de la burocracia. Defender lo existente, como lo hace Jenks, no es sino perpetuar esa entrega.

Con estas coordenadas entra en escena Jameson y su teoría de la posmodernidad, la *captura* del término. Anderson referencia las obras del norteamericano en que éste se posiciona dentro de la tradición del marxismo occidental: *Marxism and Form* (1971) y *The Political Unconscious* (1981). Aquí Jameson aborda el conflicto entre realismo y modernidad –tratado con énfasis en la teoría literaria marxista– como imágenes del capitalismo clásico y el capitalismo de consumo, problematizando la posmodernidad como un “nuevo realismo” acorde con la situación histórica –teorizada por Ernest Mandel– del *capitalismo tardío*. Todo listo para la conferencia de 1982 en el Whitney Museum of Contemporary Art, texto que abre *The Cultural Turn* y que vertebra el también célebre artículo *Postmodernism- the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado originalmente en 1984.

Para Anderson éstos son los *cinco movimientos* mediante los cuales Jameson teoriza la posmodernidad de forma determinante. En primer lugar, la posmodernidad se define en relación con las características económicas, productivas y tecnológicas del capitalismo tardío, donde la cultura es “signo mercantilizado” (2016: 61) y no una esfera autónoma. A continuación, se comprueba el efecto de esta mercantilización en la formación del sujeto contemporáneo, caracterizado éste por una pérdida del sentido histórico –mutación de la dimensión temporal– y una preponderancia manifiesta de la dimensión espacial dada por la simultaneidad de acontecimientos alrededor del globo. En tercer lugar, se comprueban las mutaciones en las artes, destacando los análisis sobre arquitectura, cine –caracterizado por la nostalgia–, el diseño y la publicidad –que desvelan la primacía de lo visual en el paradigma posmoderno–, la literatura –en que aparece la noción de *pastiche*, que se extenderá al resto de las artes– y, finalmente, la aparición de la *theory* americana como marco “desdiferenciado” de análisis. En conclusión, se borran las líneas de demarcación entre las esferas autónomas de lo artístico y las de su análisis. En cuarto lugar sitúa Anderson el análisis de las bases sociales y el patrón geopolítico de la posmodernidad, o cómo desaparecen las fronteras del gusto dando lugar a una nivelación entre clases sociales verticales y horizontales. Desaparece el elitismo característico de la modernidad y se abre el acceso a minorías fruto de los cambios en los patrones de producción y consumo culturales. Esto, a su vez, disuelve los antagonismos sociales vigentes hasta entonces, ya que la posmodernidad, que se sitúa como eminentemente norteamericana (2016:70), se convierte en paradigma hegemónico en todo el mundo. En último término, Anderson enuncia como acierto definitivo de Jameson la supresión de la valoración moral en el análisis de la posmodernidad y su sustitución por una valoración política. Éste último movimiento

es para Anderson quizá el más valioso, pues supone la recuperación del término para la izquierda y la superación de la tradición inaugurando una “estética geopolítica” (2016: 80) que tomará la totalidad del mundo y de la época como objeto de análisis.

Una vez expuesta, la teorización de Jameson determinará una serie de debates y polémicas entorno a la “periodización”, las “polaridades”, las “inflexiones” y el “alcance” del concepto. Anderson las recoge en la valoración general que cierra el volumen bajo el nombre de “Efectos posteriores” y cuyas secciones bautiza tal como he indicado más arriba.

En la primera de las secciones se sitúan Alex Callinicos (*Against postmodernism*, 1989) y David Harvey (*The Condition of Postmodernity*, 1990), quienes criticaban, por distintas vías, la periodización de Jameson. Éste sitúa el inicio de la posmodernidad en los primeros setenta, coincidiendo con Harvey en la ruptura que la crisis económica de 1973 supuso con el capitalismo de posguerra. La consolidación de la posmodernidad se produciría en los años ochenta aunque Callinicos cree que no existen los rasgos económicos suficientes como para considerar la posmodernidad como algo distinto de la modernidad. Terry Eagleton (*The Illusions of Postmodernism*, 1996) irrumpe añadiendo la dimensión de derrota política que supusieron aquellos años. Anderson resuelve repasando las condiciones –económicas, tecnológicas y sociológico-artísticas- creadas por la posguerra que favorecieron la aparición de lo posmoderno en términos jamesianos –la difuminación del conflicto de clase, el nacimiento de la televisión, la pérdida de la vanguardia, etc.

En los polos del concepto posmoderno vuelve la primera acepción del término que he explicitado al inicio. Para Anderson se hace de nuevo presente, dentro la cultura del capitalismo tardío, la división entre lo –rebautizado por él mismo en virtud Robespierre (2016: 107)- “citramoderno” como retorno de lo ornamental y lo legible y lo “ultramoderno” –tomada del referente de Onís- como corriente que va más allá de la modernidad con los presupuestos de ésta. Esta distinción de trabajo se resuelve en las dos vías indicadas por el arte contemporáneo: una alianza con el paradigma de las formas del espectáculo; y una revalorización de lo moderno. Esta polaridad es la que finalmente opera en la posmodernidad y la que genera el discurso ideológico criticado por Eagleton –la posmodernidad como relativismo (2016: 120)- y que Anderson coloca en las coordenadas de Jameson para concluir con la imposibilidad de la vanguardia estética pero con la esperanza de que sea la teoría la que tome partido enfrentando el capitalismo contemporáneo a partir de su análisis totalizante, tal como ha venido defendiendo durante toda la obra.

En “Alcance” Anderson retoma la crítica al eurocentrismo de la vanguardia y de la teoría que la acompañaba, crítica que se asienta en el ejercicio de Jameson de expansión del término a los fenómenos periféricos que constatan al acompañamiento del paradigma cultural posmoderno al paradigma económico del capitalismo multinacional. Es la cultura producida alrededor del globo y en los circuitos mundiales, sobretudo la producida en las nuevas potencias y los países emergentes, la que da mejor testimonio de la época (2016: 128)<sup>2</sup>.

La última de las secciones es un perfecto epílogo que resume la principal lección extraída del recorrido histórico y la teorización jamesoniana del término posmodernidad: la rehabilitación de una estética que se inserta en la economía política para comprender los fenómenos culturales contemporáneos. A esto, que resume el programa teórico de Jameson, Anderson lo llama “simbolismo materialista” (2016: 134). La cultura, entonces, es un campo donde existe lucha política –tomada no como esfera autónoma sino inscrita en las relaciones con la totalidad-, y así, la posmodernidad es, de nuevo, un “campo de tensiones” (2016: 139) en que la crítica a las formas de existencia cobra pleno sentido y la mayor de las significaciones. La posmodernidad, pues, no es el fin de la política sino todo lo contrario.

---

<sup>2</sup> En una cita de JAMESON, Fredric (1992) *The Geopolitical Aesthetic* Bloomington: Indiana University Press, p. 155.

## RESEÑA

**JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS, *EL LUGAR DE LA CRÍTICA. TEORÍA CRÍTICA, HERMENÉUTICA Y EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA INTRAHISTÓRICA.* MADRID: BIBLIOTECA NUEVA, 2016, 256 PÁGS.**

Javier García Garriga

Universitat de Barcelona

[javierygarriga@gmail.com](mailto:javierygarriga@gmail.com)

El título de la obra es ya una apretada síntesis de lo que podemos encontrar en sus páginas: la crítica teórica *tiene* lugar (*está siempre* ubicada espacio-temporalmente) y, como tal crítica, tiene *un lugar* específico (que es a la vez perspectiva, tradición y conflicto). La complejidad de esta doble tesis, en absoluto trivial aun si solo se toma en cuenta la persistente disputa (de familia) entre contextualistas y universalistas morales, es enfrentada en este nuevo trabajo de Romero con mayor solidez y productividad que en su primera obra de referencia sobre la materia<sup>1</sup>. Puede decirse que, desde entonces, el autor no ha dejado de ver en la hermenéutica «una tradición teórica que, además de la hegeliano-marxista, ha pretendido asumir con radicalidad la historicidad y el carácter situado de la actividad teórica»<sup>2</sup>. Ahora, la pertinencia que la *autorreflexión hermenéutica* va a tener para la crítica se pone en marcha dando cumplimiento a la línea de fuga más fecunda que dejó abierta en aquel otro texto y que probablemente constituye lo mejor de este libro: el modo como Romero se apropia del pensamiento de Benjamin. Para llegar ahí, sugiero una lectura que, por su carácter asimismo dual, servirá al propósito de reseñar una obra que ya es considerablemente pedagógica.

Ante todo, *El lugar de la crítica* es más que una impugnación de la “historicidad absoluta”, de la búsqueda esencialista (y por tanto ahistórica) de sus “condiciones de

---

<sup>1</sup> Cfr. J. M. Romero Cuevas, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2005.

<sup>2</sup> *El lugar de la crítica...*, p. 27.

posibilidad”<sup>3</sup>; lo es también, pero mediante un despliegue que vale calificar de dialéctico: si la hermenéutica ontológica de Heidegger era la reacción a Hegel en virtud de una nueva vuelta de tuerca aplicada sobre el trascendentalismo de Kant<sup>4</sup>, la crítica dialéctica de la *categoría* de historicidad (categoría, o más bien doctrina, hacia la que conducen, al decir de Sacristán, «todos los caminos del pensamiento heideggeriano») rehabilita la reflexión historicista (propriadamente “intrahistórica”) y con ello una tradición de la crítica que se inicia con Marx. Dicho de otro modo: si Gadamer (quien, según Habermas, vino a “urbanizar la provincia” heideggeriana) sostuvo que «la dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica»<sup>5</sup>, Romero toma el camino inverso para devolverle, tras su paso por la segunda, dignidad crítico-teórica a la primera.

*El lugar de la crítica* también alienta una lectura que igualmente procede *en términos* dialécticos y que va desde el pensamiento consagrado de los teórico-críticos (Habermas y Honneth<sup>6</sup>) hasta el empuje normativo de las luchas sociales y de sus conflictos concretos, en el intento por parte del autor de hacerse cargo de manera solvente «de la historicidad, facticidad y perspectivismo de la praxis crítica real».

A lo largo de la estructura tripartita del libro, Romero articula ambos ejes en una exposición que transita “de lo abstracto a lo concreto” (valga aquí la expresión, más literaria que rigurosa) y que cumple con uno de sus principales propósitos: «realizar una aportación a la clarificación de una labor en marcha» por atención a quienes

<sup>3</sup> Sobre esto, véanse los pasajes dedicados a Heidegger y el revelador ensayo sobre Habermas en *íd.*, *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010.

<sup>4</sup> Así lo enseñaba Manuel Sacristán en una tesis doctoral que, por razones obvias, solo llegó al Heidegger de 1957: «El pensamiento descubre la historicidad absoluta, la esencia o posibilitación de la historicidad, no en la concreción de cada trascendentalidad, sino en el temporal ámbito de juego en el que se juega la historia. Ese ámbito es la instancia absoluta de lo transcendental, el medio en que las transcendencias son históricamente, mientras que cada una de éstas es, en cada caso, el ámbito en que se mueve el método transcendental en sentido kantiano. El temporal ámbito de juego, en cambio, la instancia absoluta de lo transcendental, es el “lugar del estar” [del *Dasein*], el “vehículo” transcendental». M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 170 y s. Y añadía: « “El camino de la historia del Ser” *no discurre*. No es, en rigor, un camino, sino un “lugar” [...]». *Ibíd.*, p. 246 [cursiva añadida].

<sup>5</sup> H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 107.

<sup>6</sup> Atendiendo a mi propia exposición, tomo como referente del primer capítulo de Romero a Habermas y dejo para el último sus consideraciones sobre Honneth. El autor da cabida a ambos en los tres capítulos.

«desde su particular situación experimentan y sufren las lacras del actual estado de cosas»<sup>7</sup>.

Dice Romero en el primer capítulo que «cuando más cercano estuvo Habermas de las formulaciones de la hermenéutica (y ello ocurrió según mi parecer en los años 60) más próximo estuvo a su vez de las posiciones de la Teoría Crítica y de Marx mismo»<sup>8</sup>. En su deriva posterior se cifraría el abandono de un proyecto crítico que sin embargo conserva como hilo conductor el *enfoque* hermenéutico, pero esta vez no tanto como eventual (auto) reflexión del *lugar* que ocupa el teórico, cuanto, más bien, netamente confinado en uno de los componentes de la ontología social dual que propone Habermas: el “mundo de la vida”<sup>9</sup>. El concepto se inspira en Hegel y en la hermenéutica para imprimir en la teoría de la acción comunicativa una apariencia de historicidad que, pese a todo, no oculta la pretensión de Habermas de *salvar* el universalismo deontológico de Kant procurando eludir la metafísica ahistórica de lo trascendental: Habermas *inyecta* en esos miembros de la sociedad que presuntamente han de llevar a cabo “verificaciones intersubjetivas” un *punto de vista moral* y un *ideal comunicativo*; llamados ambos a combatir la perspectiva relativa de los sujetos y el conflicto social; enemigos ambos, en último término, de la historia. A partir de ese singular ensamblaje (que une teoría de la evolución y enfoque “cuasitrascendental”, la primera como recurso de plausibilidad del segundo), cree el teórico de la modernidad que ya puede *reconstruir* (incluso con pretensión “crítica”) las orientaciones normativas de los hablantes.

Lo primero que advierte aquí Romero es que dicha estrategia, “formal y abstracta”, «no tiene en cuenta (o mejor: no *puede* tener en cuenta) las condiciones históricas reales en las que los sujetos tienen que poner en juego tal concepto normativo [la idea regulativa de una “situación ideal de habla”] y que son esenciales para su efectividad histórica»<sup>10</sup>. Lo segundo que cabe preguntar legítimamente es

---

<sup>7</sup> *El lugar de la crítica...*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, pp. 49 y s.

<sup>9</sup> La crítica de esto último conecta la crítica a la teoría histórico-evolutiva de Habermas con la crítica al *teoricismo* formal y abstracto. Para una comprensión cabal, véase el más que notable artículo de Romero “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, en *Isegoría*, nº 44 (enero-junio, 2011), pp. 139-159; genuino precedente de este libro.

<sup>10</sup> *El lugar de la crítica...*, p. 41. Ahí sugiere, con Hegel, que solo el recurso a la *obediencia debida* (algo más que “coacción trascendental”) podría vincular la voluntad de los “miembros” con semejante ideal.

*desde dónde* “reconstruye” el teórico. Y la respuesta (como en el Heidegger de Sacristán) *no es un camino*, sino un “lugar” que es fundamento de lo “cuasitrascendental”<sup>11</sup>: la modernidad capitalista. Hay aquí un planteamiento que es circular por eurocéntrico y eurocéntrico en su circularidad. Lo que no hay es posibilidad de trascender ese *lugar* ni tampoco *más* historia; ni siquiera la opción *real* de criticar un consenso que, a la postre, será sinónimo de “mantenimiento del orden”. De hecho, Habermas, en su idealización teórica de la modernidad, ha negado que haya “dolor”; a lo sumo excesos (*colonizaciones*) provocados por la dinámica propia del subsistema económico autorregulado y que el subsistema político apenas puede contener sin generar disfunciones. Esto se compadece mal con una teoría democrática que se dice crítica y se expresa en términos de universalidad y diálogo:

Paradójicamente, el enfoque cuasitrascendental, que pretende afrontar la crítica liberándola de su relatividad histórica y contextual, al sostenerse sobre una teoría de la evolución social que “descansa sobre supuestos de estructuras universales de conciencia y niveles de aprendizaje ordenados según la lógica del desarrollo”, la cual confiere a la sociedad capitalista moderna el estatuto de innovación evolutiva y de nivel de aprendizaje más elevado de la humanidad, le acaba otorgando a esta un lugar privilegiado desde el punto de vista de las estructuras normativas y desemboca en consecuencia en una concepción de la crítica posible demasiado ligada a su contexto histórico. Una crítica, por lo tanto, incapaz de trascender el marco socio-institucional moderno-burgués, una crítica *interna* al mismo que solo es capaz de apuntar a las desviaciones, a la insuficiente realización de lo expuesto por la teoría de la evolución social como fase superior del proceso de aprendizaje colectivo<sup>12</sup>.

La cuestión de la *crítica teórica*, pues, tiene que ser reformulada; incluso el “mundo de la vida” podría ser fértil si se lo abordara *en términos* materiales y concretos. En esa doble tarea, acudir a la filosofía hermenéutica implica riesgos. Señalaré uno que no es ni de lejos el más relevante pero cuya consideración tal vez sirva para allanar el camino que emprende Romero a partir de ahora. Se ha podido

---

<sup>11</sup> «Quién lo “sostenga todo”, quién sostenga todo lo trascendental –y con ello todo lo empírico- es precisamente la cuestión eludida en el trascendentalismo tradicional». M. Sacristán, *op. cit.*, p. 172. Si en Heidegger el sostén último sería el indistinto *Acaecer*, en Habermas, podría decirse, lo es una teoría de la evolución que ha culminado (finalizado) en la modernidad europea. Romero desarrolla la crítica de ese *prejuicio* (que Honneth comparte) en los apartados 1.3 a 1.5 de *El lugar de la crítica...*

<sup>12</sup> *El lugar de la crítica...*, pp. 73 y s [cursiva del autor].

ver cómo atribuye al Habermas de los años 60 una virtualidad crítica que capacitaría al pensador alemán, *también desde* la hermenéutica, para cuestionar la explotación y el dominio provenientes de lo económico y lo político. Esta hipótesis está mucho más matizada aquí<sup>13</sup> que en el citado artículo “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, donde, a mi parecer, se concedía al proyecto “crítico” del *primer* Habermas demasiada verosimilitud. No obstante, y aunque en la reseña solo puedo anotar esto en forma de pregunta, creo que, además de una hipótesis polémica, sugerir la existencia de *dos* Habermas resulta, para el caso, innecesario, puesto que hacia donde apunta Romero es a la restauración de Benjamin para valorar *también* la extraordinaria posibilidad de una *tradición de la crítica*<sup>14</sup> (más provechoso, diría, que “pensar con Habermas contra Habermas”). Es cierto que, según declara, el autor no aspira «a realizar aquí una historia de la confrontación entre hermenéutica y Teoría Crítica» ni detenerse «en alguno de sus momentos concretos. Lo que pretendo –dices que efectuemos nosotros mismos, en este estudio sobre una problemática característica de la Teoría Crítica, una confrontación con determinados motivos de la hermenéutica»<sup>15</sup>. Opino, pese a ello, que la discusión con la hermenéutica no es coyuntural, una opción de Romero como podría haberlo sido cualquier otra. Diría, más bien, que el autor ha sabido hacer propio algo que la filosofía hermenéutica sí tiene de virtuoso: la posibilidad de «un proceso de *autorreflexión hermenéutica de la crítica*».

En tal sentido (dialéctico), en el segundo capítulo somete a discusión «conceptos que la hermenéutica ha caracterizado como constitutivos de todo acto de interpretación y de toda labor teórica en general»: historicidad, perspectivismo y tradición. Con esto, lo que se gana para la crítica en el primer caso es, por un lado, la comprensión de que la realidad socio-económica es histórica y por lo tanto ni es definitiva (conclusa) ni puede serlo; por otro lado, la conciencia de que su instrumental teórico se inserta en el decurso histórico de una *comunidad de científicos sociales* (la “transformación hermenéutica” de la filosofía sería todavía hoy

<sup>13</sup> Pese a la p. 157, considérese la nota 55 de la p. 47, las pp. 82 y s., y el ponderado tono general del libro.

<sup>14</sup> Ahí remitía, después de todo, en “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, *loc. cit.*, pp. 156 y ss.

<sup>15</sup> *El lugar de la crítica...*, pp. 85 y s. Véase también *Hacia una hermenéutica dialéctica...*, ed. cit., pp. 11 y ss., 73 y ss. y 294 y ss.; *Crítica e historicidad...* ed. cit., esp. pp. 55 y ss., sus introducciones a J. M. Romero Cuevas (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010; *íd.*, *Herbert Marcuse. Entre hermenéutica y teoría crítica: artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011; y a *íd.*, *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016. Huelga señalar que la traducción de los textos del joven Marcuse es otro notable aporte a esta «labor en marcha».

el marco de reflexión del crítico) así como en los avatares de su sociedad y del papel que cumple en ella; por último, la asunción de la propia historicidad por parte del teórico que se quiere crítico: saberse ubicado en un tiempo histórico que incorpora problemáticas y especificidades socio-económicas concretas. Una vez que Romero logra dejar esto sentado, le sobreviene un obstáculo que, si bien no ha de condicionar la resolución de su propuesta, pone a la vista las dificultades de la *autorreflexión hermenéutica*: al deliberar sobre perspectivismo, en ocasiones parece ceder ante el rechazo de Popper a tomar en cuenta la heurística en asuntos de teoría, como hubo de ceder Habermas en el marco de (o en el *apéndice* a) la disputa de aquél con Adorno. (Si se acepta esto, que la decisión, incluso política, es arbitraria e irracional en sentido enfático, entonces el teórico está condenado a vagar por lo que *determina* su época; con mucho, a *convencer* desde lo *interno* de su paradigma.) Al mismo tiempo, su censura de todo «determinismo económico-social sobre el conocimiento» es explícita (pero entonces tiene que comprometerse con algo más que la socialización y biografía del agente crítico)<sup>16</sup>. Benjamin, la memoria y en último término la *tradición de la crítica* vendrán a sostener, pese a lo dicho, la pertinencia de algo que aún no he mencionado pero que está íntimamente emparentado con lo anterior y sale ahora reforzado: el *interés* del crítico por la emancipación. Con estas dos ideas, rememoración de la tradición e interés, la *autorreflexión* adquiere finalmente los siguientes contornos:

Un componente fundamental por tanto de la historicidad y facticidad de la crítica social es su formar parte de la tradición o, mejor dicho, de *las tradiciones* de luchas a favor de la abolición de la opresión y la explotación. [...] La praxis de la crítica es así una praxis saturada de memoria: es memoria en acto que, en su entrelazamiento con las luchas del pasado, pretende conmovir los estrechos límites del presente [...]. [L]a situación se complica más cuando contrastamos estas tradiciones de lucha [obrerismo, feminismo, ecologismo, indigenismo...] con sus homólogas de los países de las demás regiones del globo, marcadas en una gran cantidad de casos por las luchas anticoloniales y siempre por su

---

<sup>16</sup> Tengo la impresión de que estos titubeos pasajeros de Romero están detrás de su negativa a considerar como *decisión política* la defensa que hacen del capitalismo Habermas y Honneth; sería la consecuencia de un problema de método (“formal y abstracto”). Tal cosa difícilmente explicaría por qué Habermas ya idealizaba el capitalismo bienestarista en una obra tan temprana como *Historia y crítica de la opinión pública* (1962) y por qué Honneth sigue pensando que no hay alternativa a ese *escenario moral*. Un marco teórico puede ser insostenible o inadecuado, pero la *decisión* de ser crítico no tiene que ver con haber alcanzado ya el justo método, como documenta *la actitud* de los jóvenes hegelianos. Habermas y Honneth no albergan la idea de subvertir el sistema. Pero insisto: nada de esto empaña el plan del libro.

particular posición en el sistema-mundo global<sup>17</sup>.

Romero ha logrado alejarse definitivamente de una eventual recaída en los excesos totalizantes típicos de Lukács, Debord, las *pseudo-concreciones* de Kosík o (excepto cuando asimismo se sirve de Benjamin) el Marcuse de *El hombre unidimensional*. Y ello, sin abandonar el proyecto crítico y sin perder rigor:

El interés que articula la situación hermenéutica de la teoría crítica no es así un mero prejuicio que distorsiona su acceso a lo social o lo hipoteca como necesariamente ideológico, en el sentido de generador de una falsa conciencia [...]. Naturalmente un interés tal delimita el lugar desde el que se accede a lo social, orienta la dirección del acceso y define el perímetro de su mirada pero, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de un acceso a lo social ético-políticamente significativo para las posiciones interesadas en un ordenamiento cualitativamente diferente de la estructura social en una dirección superadora de los estados de injusticia y dominio considerados como intolerables. Resulta patente que un interés así definido no caracteriza a una perspectiva meramente individual frente a un sinnúmero de otras perspectivas articuladas en torno a otros intereses. Entendido así, el interés del que hablamos configura la situación hermenéutica [...] de un *tipo* determinado de perspectivas, a saber la de las posiciones [de un colectivo social] que en el seno de los conflictos vigentes experimentan como intolerables las asimetrías existentes y aspiran a una modificación de la realidad en una dirección justa<sup>18</sup>.

Se abre así la posibilidad de *pensar* una trascendencia (intrahistórica) del actual estado de cosas: ni la realidad social es homogénea (la crítica *teórica* tiene que contar necesariamente con la existencia *ya dada* de “contra-conductas”) ni los consensos han sido ya implementados en su totalidad (lo que da pie al diagnóstico de la “falsa conciencia”). Después de efectuar tal «destrascendentalización de la crítica a través de su historización consecuente», el último paso de Romero consiste en valorar las «virtualidades de la crítica inmanente», es decir, «un modo de crítica

<sup>17</sup> *El lugar de la crítica...*, pp. 154-156.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 143 y s. Lo de que los “titubeos” eran “pasajeros” queda más que probado (si cabía tal cosa) cuando su exposición ya ha alcanzado otro nivel conceptual y de desarrollo. Cfr. *Ibid.*, pp. 176 y ss.

que no contrapone a su objeto [la realidad histórica] un criterio normativo externo al mismo [...], sino factores propios y constituyentes del objeto sometido a crítica»<sup>19</sup>.

Lo más estimulante del tercer capítulo (y no son pocas las cosas que habría que reseñar) quizás sea el tratamiento de la *trascendencia intrahistórica* en tanto que *problema*. La mejor pauta la da una crítica al Honneth de *El derecho de la libertad*, quien viene a decir ahí que «principios normativos como libertad, igualdad o mérito (*Leistung*) han sido ya realizados e institucionalizados en las sociedades modernas en esferas sociales como el derecho o la economía de mercado», cosa que, según el discípulo de Habermas, daría cobertura a una crítica inmanente en tanto que hábil instrumento para denunciar «situaciones injustas en la vida social, es decir, situaciones que implican de hecho la negación de tales principios»<sup>20</sup>. Es inmanente porque se parte de unos principios históricamente dados, pero, en Honneth, tales principios representan lo opuesto a la crítica: «En efecto, ¿cómo cabría cuestionar el mercado capitalista a partir del principio del rendimiento, cuando este constituye una de sus bases de legitimación y agota su significado en tal función?»<sup>21</sup>. A decir verdad, ahí caben dos objeciones. La primera: si alguna vez hubo *historia* en tales principios, para el filósofo alemán *ya no la hay*; la segunda, central para este capítulo, tiene que ver con la *actitud* teórica de Honneth:

[...] sostiene que los parámetros normativos presuntamente institucionalizados en la sociedad vigente son los (únicos) parámetros socialmente válidos y, por lo tanto, los considera como aquellos que únicamente pueden sostener una crítica bien fundada. [Tal cosa] es efectivamente una homogeneización que pierde de vista las posibles discrepancias y conflictos, no solo en torno a la interpretación y a la aplicación de los parámetros normativos socialmente vigentes sino en torno a los parámetros mismos (en torno a su validez como tales)<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 162. Enrique Dussel habría venido bien aquí para no pocos aspectos relevantes: *consenso crítico de las víctimas*; *diálogo global*; *cinismo*; concepto de *necesidad material*; y los peligros del “método dialéctico” inspirado en Hegel. Estaría totalmente fuera de lugar (valórese aquí la redundancia) atribuir a Romero una suerte de “etnocentrismo teórico”. Y, en realidad, los problemas apuntados están resueltos (o encauzados) con sobrada perspicacia (así, su análisis de la crítica inmanente *afirmativa*). Pero el diálogo con Dussel podría enriquecer la *autorreflexión* del autor (que, *por su lugar teórico*, recurre a la *tradición francfortiana*). Para afrontar el hegelismo, remito al texto de M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Mientras Tanto*, nº 2 (enero-febrero de 1980), pp. 61-96.

<sup>20</sup> *El lugar de la crítica...*, p. 195.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 205.

Pero Honneth no solo no toma nota de la diversidad, local o global (cosa que viene bien para augurar, desde la teoría, el mantenimiento de un *consenso* dado), sino que llega a defender que son los teórico-críticos, *en tanto que pensadores*, quienes dan «forma en sus obras a una concepción normativa de la libertad moral, de la economía de mercado o de la esfera pública, que se constituye luego en el referente normativo para los procesos de institucionalización en tales ámbitos y para las luchas sociales en el marco de los mismos». «Frente a tal problemático idealismo hay que afirmar –prosigue Romero- que el verdadero lugar de la forja de los parámetros normativos lo constituyen *las luchas sociales*»<sup>23</sup>. La aproximación del autor a la *praxis crítica real* me da la ocasión para terminar abriendo algunos interrogantes.

Existe el riesgo de olvidar que *la teoría es inevitablemente abstracción*. Sacristán lo ilustraba diciendo que no se puede exigir «que el análisis químico de la sopa sepa a sopa». La aproximación *teórica* a la praxis no es praxis: es teoría. «El teórico –dice Romero- hace de su actividad una aportación, un refuerzo, un apoyo, con el instrumental de que dispone, a uno de los sectores enfrentados en el escenario social». Al mismo tiempo, señala que «la crítica sería fundamentalmente un medio de consecución de hegemonía social para determinados parámetros normativos carentes de institucionalización»<sup>24</sup>. Pero esto otro decía, aplicado a Marx, en *Hacia una hermenéutica dialéctica...*: «[...] este modo de análisis de lo concreto posee asimismo una limitación fundamental, pues no se ocupa de las mercancías concretas sino de la *categoría social* de mercancía. Esto está exigido por el tipo de proyecto teórico de Marx, a saber, la elaboración de una teoría crítica del capitalismo, que debe trabajar necesariamente con constructos teóricos elaborados»<sup>25</sup>. ¿Se trata de un límite, o es lo propio de *toda aproximación "a las cosas mismas"*? Si es lo último, ¿cabría adjetivar 'crítica', y no 'teoría' (hablar de *crítica teórica*, no de *teoría crítica*)? Quizás así las bases a repensar de la *teoría crítica* se acomodarían mejor a los propósitos declarados del autor. Y, más allá ahora tanto del libro como de su *actitud*, se podría moderar tanto la auto-percepción del *lugar* que ocupa el crítico social

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 198. Esto está bien fundado ya en pp. 104 y ss.; lo retomaré, con profundidad, en pp. 212 y ss.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 217 y p. 234 respectivamente.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 9.

como las pretensiones prácticas de su *teoría*. Lo primero suele estar claro, no así lo segundo<sup>26</sup>.

Dicho lo cual, Romero sin duda trae luz a «una labor en marcha», y cabría pasar por *El lugar de la crítica* si se quiere alcanzar, *desde la teoría*, un concepto de crítica social «a la altura de la situación presente». Es verdad que entonces no faltarán razones para afirmar que la obra apenas necesita complemento; quizás un anuncio menos sobrecargado que el que doy aquí. Pero acaso no le haga violencia esta reseña, pues bien sabe el autor que «la crítica es mucho menos el enjuiciamiento de una obra que el método de su consumación»<sup>27</sup>. He ahí la clave de lectura más obvia, más recurrente y no por ello menos principal: la cuestión del método.

---

<sup>26</sup> En el contexto de las conferencias de Sacristán (vertidas en el texto citado de *Mientras Tanto*), éste señaló que «es el [re]descubrimiento de Hegel [en la década de 1850] el que le reconcilia [a Marx] con la abstracción, con la globalidad y, por tanto, le permite ser un científico. [...] Marx sabe perfectamente que la ciencia no es transformadora en cuanto a conocimiento sino en cuanto a fuerza productiva. Claro que Marx quiere transformar el mundo, pero, como científico, a quien pone la ciencia al servicio de algo le llama canalla, literalmente. [...] Marx sabe que la ciencia *como conocimiento* transforma sólo al sujeto. Así, indirectamente, puede transformar el mundo. Pero, como científico, sabe muy bien que 2 y 2 son 4 aunque eso sirva a la burguesía. [...] De todos modos, lo que sí es un hecho, lo que sí está absolutamente justificado, es aplicar constantemente la crítica a la ciencia existente». M. Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, (ed. de S. L. Arnal), Barcelona, El Viejo Topo, p. 319.

<sup>27</sup> W. Benjamin, «El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán», en *íd.*, *Obras completas* (libro I/vol. I), Madrid, Abada Editores, 2006, p. 70.

## RESEÑA

### **HARTMUT ROSA, ALIENACIÓN Y ACELERACIÓN. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA TEMPORALIDAD EN LA MODERNIDAD TARDÍA. BUENOS AIRES: KATZ, 2016, 190 PÁGS.**

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona

[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)

No resulta osado sostener que uno de los sociólogos más en boga en la actualidad, cuyas contribuciones teóricas han ido adquiriendo una relevancia creciente durante los últimos años, al menos entre aquellos esfuerzos orientados a comprender y analizar los fenómenos característicos de lo que se ha venido a denominar “modernidad tardía”, es sin duda alguna el alemán Hartmut Rosa (1965), profesor titular de Sociología en la Friedrich Schiller Universität-Jena y profesor invitado en la New School for Social Research. Gracias a la iniciativa de la editorial Katz, los lectores y lectoras hispanohablantes disponen a partir de ahora de la primera traducción de una de sus principales obras, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (2010)<sup>1</sup>. De formato reducido en comparación con su anterior obra monográfica de temática análoga, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005)<sup>2</sup>, *Alienación y aceleración* (2016) ofrece un sintético compendio de las conclusiones fundamentales del análisis crítico al que H. Rosa somete lo que en su opinión constituye el proceso cardinal de la modernidad: la aceleración.

---

<sup>1</sup> H. Rosa, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Malmö & Aarhus: NSU Press, 2010. La versión alemana, empleada en la traducción al español, apareció en la editorial Suhrkamp el año 2013.

<sup>2</sup> H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. Ha sido vertida también al inglés: *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.

El propio Rosa nos remite en su obra a diversos autores que con anterioridad a su reciente propuesta ya formularon la hipótesis de que “la modernidad tiene que ver con la aceleración del tiempo” (Peter Conrad, *Modern Times and Modern Places* (1999)), o bien de que “la modernidad es velocidad” (Thomas H. Eriksen, *Tyranni of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age* (2001)) (p. 17)<sup>3</sup>, sin embargo, puede afirmarse a este respecto, sin gran riesgo a equivocarse, que Rosa es el primero de todos ellos en haber logrado una sólida sistematización de este fenómeno - típicamente moderno- cuando menos complejo de aprehender conceptualmente. Desde la apertura brindada por esta atinada comprensión del proceso moderno de aceleración, así como de las múltiples consecuencias nocivas que trae asociadas consigo, Rosa pretende llevar a cabo, además, el ambicioso proyecto de elaboración una “teoría crítica de la aceleración social”. La atención en aumento que están recibiendo en el campo de la teoría social contemporánea contribuciones como la de Rosa o Eva Illouz -de especial interés en esta última autora es la crítica que realiza de la “narrativa terapéutica” a partir del análisis de las emociones en el capitalismo-, se debe principalmente al mérito de haber atendido en sus respectivos trabajos dinámicas acuciantes de las sociedades modernas contemporáneas que hasta ahora habían sido objeto de escasa teorización.

Para evitar posibles malentendidos de partida en nuestro análisis, conviene ubicar ya la propuesta de Rosa, incluso antes de cualquier consideración detallada sobre su obra, en la estela de J. Habermas y A. Honneth. En efecto, pese a su juventud no debería encuadrarse a Rosa -tampoco, por ejemplo, a Rainer Forst- como formando parte de aquella nueva generación de críticos sociales surgidos a lo largo de la última década en la órbita del *Institut für Sozialforschung* que, descontentos con la deriva (cuasi) trascendental de la segunda (Habermas) y la tercera generación (Honneth) de la Teoría Crítica, están retornando a los análisis primigenios de la Escuela de Frankfurt con el propósito de desarrollar un procedimiento inmanente e historicista para la crítica de la sociedad capaz de contrarrestar las tendencias trascendentales y sus problemáticas implicaciones socio-políticas. Baste mencionar en esta dirección a Rahel Jaeggi, Robin Celikates o Titus Stahl. Como veremos luego del comentario pormenorizado de la obra aquí reseñada, si bien es cierto que el planteamiento de la teoría crítica de la aceleración social de Rosa no es en modo alguno trascendental, permanece no obstante demasiado apegado al tipo de crítica inmanente adoptada por el último Honneth en *Das Recht der Freiheit* (2011), que cabría calificar, siguiendo a autores como José Manuel Romero o Benno Herzog, de “crítica inmanente interna y

---

<sup>3</sup> Vale mencionar también en nuestro país el excelente trabajo del sociólogo Josetxo Beriain, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2008.

afirmativa”<sup>4</sup> o de “crítica inmanente correctora”<sup>5</sup>, pero en ningún caso de una crítica inmanente radical y dialéctica capaz de cuestionar en profundidad la estructura socio-económica vigente y su marco normativo.

El propósito que alienta la investigación de Rosa en *Alienación y aceleración* no es otro que el de ofrecer al lector/a un análisis crítico de los patrones y normas temporales de las sociedades modernas, las cuales se encuentran sometidas a un estricto régimen temporal de rasgos totalitarios basado en la lógica de la aceleración social, unas “normas temporales que gobiernan secretamente nuestras vidas” y conducen a formas de alienación social graves, obstaculizando con ello la realización de una “buena vida” (pp. 10-11). Como ya hiciera Honneth con su intento de actualizar el concepto de reificación (*Verdinglichung*) en el marco de una teoría del reconocimiento, Rosa también se propone restablecer, otorgándole centralidad explicativa en su particular modelo de teoría crítica, otra de las nociones insignes del joven Marx y de la tradición del marxismo occidental herencia del idealismo alemán, el concepto de alienación (*Entfremdung*). Recupera asimismo, aun con un peso menos determinante, las nociones de ideología y de falsa conciencia. Si en la época de aparición del *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels pudieron caracterizar de modo casi premonitorio el acontecer de los tiempos modernos capitalistas -donde los antiguos vínculos sociales tienden a disolverse-, con la fórmula, devenida célebre, según la cual “todo lo sólido se desvanece en el aire”, de la que Marshall Berman extrajo todo su potencial para el despliegue de una de las mejores teorías existentes hasta el momento sobre el proceso de modernización<sup>6</sup>, Rosa parte también, en la misma dirección, del impacto que los procesos de aceleración modernos tienen en los patrones de organización social y en la sociedad misma.

Las sociedades occidentales son sociedades en proceso de aceleración. Según Rosa, dicha aceleración tiene lugar en tres planos diferenciados, que en la mayoría de casos aparecen conjugados entre sí: (1) la aceleración tecnológica (los procesos

---

<sup>4</sup> J.M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 73, 200, 203, 204-5, 225-26 y 238-39.

<sup>5</sup> B. Herzog, “La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación”, *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, número 5, 2013, p. 324.

<sup>6</sup> La agudeza analítica de M. Berman en *All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity* (1982) anticipó en más de treinta años muchos de los argumentos de otros autores como el propio Rosa o Z. Bauman: la naturaleza auto-destructiva de la modernización, los continuos procesos de desintegración que tienen lugar en su seno, la deriva de la modernidad hacia derroteros divergentes con su inicial promesa de emancipación, la fluidificación y el cambio constante de las formas de experiencia vitales, etc.

orientados al transporte, la comunicación y la producción que transforman el “régimen espacio-temporal” de la sociedad, acelerándola desde dentro), (2) la aceleración del cambio social (una aceleración de la sociedad misma, esto es, de las instituciones que organizan el proceso de producción y reproducción, como son la familia o el sistema de empleo, las cuales se encuentran en una situación de progresivo declive en cuanto a estabilidad y perdurabilidad se refiere) y, por último, (3) la aceleración del ritmo de vida (un incremento de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo) (pp. 21-39).

Los motores que propulsan esta aceleración son también tres: (a) la competencia, (b) la promesa de eternidad y (c) el ciclo de aceleración. Por competencia entiende Rosa “los principios y leyes de la ganancia material vigentes”, es decir, la aceleración como consecuencia del mercado capitalista competitivo, de la lógica de la competencia como principio básico de asignación en prácticamente todas las esferas de la vida social. Con la expresión promesa de eternidad, alude al hecho de que la aceleración del ritmo de vida parece haberse convertido en una suerte de respuesta a los problemas de la finitud y la muerte, pues la plenitud y calidad de nuestras vidas tienden a medirse cada vez más en función de la cantidad y profundidad de experiencias acumuladas: una buena vida sería en este caso una vida intensa, colmada de experiencias y con un desarrollo máximo de capacidades -combinación de un *carpe diem* al uso con un *live fast*. Finalmente, el tercer motor de la aceleración social consistiría en el ciclo resultante del entrelazamiento de la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida, “que se impulsa a sí mismo de manera constante” (p. 50)

En la modernidad tardía se constata, pues, una tendencia “a dismantelar todas las instituciones y reglamentaciones que pudieran garantizar la estabilidad a largo plazo” (p. 63). En este sentido, la autoreproducción de la sociedad moderna peligró como consecuencia de la velocidad. El ejemplo más paradigmático lo encontramos en la lógica seguida del capitalismo financiero. Las condiciones para las inversiones reales y productivas a largo plazo están continuamente amenazadas por el imperativo -resultado del contexto competencial a la que nos hemos referido- de acelerar las tasas de circulación del capital con una visión instrumentalista orientada al corto plazo. La crisis financiera de 2008 no fue sino el resultado de una ruptura entre, por un lado, los ritmos lentos de la economía real (de la producción y consumo de bienes concretos) y, por otro, el ritmo acelerado de los flujos de inversión y capitales (p. 124). Ante este escenario, las oposiciones ideológicas a la aceleración llevadas a cabo por determinados grupos religiosos (p. ej. los *amish*), anarquistas (sobre todo en sus vertientes primitivistas) y/o procedentes de la “ecología profunda” (*deep ecology*) son residuales y sirven de poco teniendo en cuenta que es el propio éxito de la aceleración lo que está minando “las precondiciones para una aceleración futura y la estabilidad de las sociedades de aceleración” (p.63) y que, en vista a ello, la desaceleración podría

convertirse forzosamente en la única alternativa a la que recurrir para evitar, lisa y llanamente, el desmoronamiento institucional de las sociedades modernas.

La volatilidad y fragilidad que los sujetos modernos experimentan en sus vidas individuales debe interpretarse como corolario del tránsito acaecido desde la etapa clásica a la etapa tardía de la modernidad. Así, mientras en la modernidad clásica la aceleración conservaba todavía cierto potencial liberador, y los cambios eran dirigidos en un sentido de progreso que posibilitaba narraciones de crecimiento, en la modernidad tardía la dinámica aceleradora se torna esclavizadora: sus movimientos no toman ya un rumbo más o menos fijo orientado a futuribles pensados como deseables, sino que se experimentan como cambios aleatorios, deshilvanados, frenéticos, a saber, como un auténtico *going nowhere fast*. Tanto es así que la modernidad tardía ha dilapidado, volviéndolas inasequibles en términos prácticos para el grueso de la población, las ideas de libertad, autonomía y autodeterminación que constituían precisamente el núcleo originario del proyecto moderno y le infundían cierta legitimidad. En este punto, algunas de las conclusiones a las que llega Rosa en su estudio, tales como la noción de un “agotamiento del yo tardomoderno” o su mención a los nuevos grupos excluidos, situados al margen y/o descolgados del proceso de aceleración (p. 107 y 120), son coincidentes con los análisis de Zygmunt Bauman en relación al tránsito de la fase sólida a la fase líquida de la modernidad, así como a las problemáticas implicaciones que esta liquidez provoca en las formas de vida individuales y colectivas de los sujetos tardomodernos.

Como el régimen acelerador transforma nuestra relación con el mundo social, con el mundo objetivo y con el mundo subjetivo, generando patologías sociales que se traducen en sufrimiento o angustia para los seres humanos, la tarea de una teoría crítica de la aceleración social debería consistir en identificar estas formas de sufrimiento causadas socialmente. Arremetiendo contra el velo de la falsa conciencia, de determinados sistemas de pensamiento e ideologías que obstaculizan la identificación de las fuentes sociales del sufrimiento y conducen a una destematización pública de las anomalías sociales, se trataría, en primer lugar, de corroborar cómo esta velocidad “acarrea un significativo potencial de alienación” (p. 80), concretamente una quintuple alienación (i) respecto del espacio, (ii) respecto de las cosas, (iii) respecto de nuestras acciones, (iv) respecto del tiempo y (v) respecto del yo y los otros.

El segundo paso consiste propiamente en la crítica de las condiciones temporales de la modernidad tardía. Esta crítica puede ser funcionalista o normativa. En el primer caso, el análisis del teórico se centra en las contradicciones inherentes del sistema que provocan crisis graves y, tarde o temprano, una ruptura en la reproducción social (p. 114). En su versión moral, la crítica normativa pone en cuestión determinadas instituciones sociales por su distribución injusta de los bienes, mientras que en su vertiente ética la crítica normativa no lo es tanto de las situaciones de injusticia

distributiva como de las condiciones que impiden o entorpecen la consecución de una buena vida; se remite, pues, en esta segunda versión, a la posibilidad de alcanzar la felicidad. Prosiguiendo el legado de la Escuela de Frankfurt, Rosa pretende aunar las tres formas de crítica social en su teoría crítica de la aceleración. Sin embargo, la pregunta inicial que formula a modo de guía en su estudio, “¿qué es una “buena vida” y por qué no la tenemos?” (p. 8), deja entrever la inclinación de Rosa por una crítica normativa de tipo ético, a saber, por una crítica de la vida alienada y las falsas necesidades.

Las concepciones de la “buena vida” que se toman como base normativa de la crítica ética, estarían ya incorporadas al discurso y prácticas modernos, circunscritas a una determinada época y sociedad (p. 116). Como hemos podido ver, Rosa contrapone la promesa fundamental de la modernidad -su proyecto político-cultural originario de libertad, autonomía y autodeterminación- a los procesos independizados que tienen lugar en las condiciones sociales de la modernidad tardía, los cuales dificultan o imposibilitan los criterios todavía válidos culturalmente de la modernidad<sup>7</sup>. Mediante este procedimiento, Rosa se aproxima a la modalidad de crítica inmanente interna, afirmativa y meramente correctora de A. Honneth en *Das Recht der Freiheit*<sup>8</sup>. Los únicos ideales y valores normativos válidos para la crítica serían aquellos ya institucionalizados y aceptados generalmente en la sociedad vigente. El contexto actual puede cuestionarse con el recurso a estos principios normativos

---

<sup>7</sup> H. Rosa, “Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik”, en R. Jaeggi & T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 30-31. Para esta crítica a Rosa seguimos la argumentación de José Manuel Romero Cuevas en *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica. op. cit.*, p. 223.

<sup>8</sup> Ciertamente, eso no implica que Rosa acepte enteramente y sin objeciones la teoría del reconocimiento de Honneth. En las páginas 97 a la 104 de *Alienación y aceleración*, el sociólogo alemán polemiza con su mentor aportando interesantes reflexiones críticas a su planteamiento. Rosa no discute la tesis de que la interacción comunicativa (Habermas) y las relaciones de reconocimiento (Honneth) constituyan la base o síntesis de la sociedad, pero arguye lo siguiente: sin tomar en consideración la aceleración como *dynamis* de las sociedades modernas, el análisis de las interacciones comunicativas y de las relaciones de reconocimiento pierde un componente explicativo esencial (pp. 89-90). Es preciso comprender cómo las estructuras del reconocimiento y de la comunicación se ven alteradas y distorsionadas por las normas temporales. En las sociedades modernas tardías, la lucha por el reconocimiento es cada vez más una cuestión de velocidad; el reconocimiento se obtiene y se conserva siendo más rápidos y flexibles que los demás en una carrera competitiva avivada por los imperativos de la velocidad. La aceleración, por tanto, también es impulsada por la lucha por el reconocimiento. Actualmente, el reconocimiento no es un “logro” vinculado con una “competencia posicional” que uno pueda conservar de por vida, sino un reconocimiento frágil, siempre en juego, que debe ser renovado constantemente en una inacabada “competencia de desempeño” (p. 103).

institucionalizados en virtud del superávit o exceso de validez normativo que poseen con respecto a su plasmación y realización efectiva en la formación social existente. Una modalidad de crítica inmanente con las características que acabamos de enunciar, común no solamente a Honneth y Rosa, sino también a autores como M. Walzer -desde una óptica comunitarista- o a L. Boltanski y E. Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999), presenta no pocos aspectos problemáticos que en última instancia suponen una mengua de su potencial crítico. Así concebida, la crítica inmanente permanece en todo momento dentro de los límites definidos por la realidad dada, esto es, por el marco normativo institucionalizado de donde extrae sus principios normativos. De este modo, al apelar al cumplimiento efectivo de la supuesta promesa que dichos ideales y valores institucionalizados contendrían, cada acto de crítica no hace otra cosa que reforzar el marco normativo vigente. Además, con este proceder, la crítica también tiende a volverse homogeneizante, pasando por alto la pluralidad y heterogeneidad normativa existente en nuestras sociedades más allá de lo generalmente aceptado e institucionalizado.

Que el paliativo para hacer frente a los estados de alienación generados por la aceleración social dependa para Rosa de la “resonancia” (o “ejes de resonancia”), concepto que toma prestado de Charles Taylor, no deja de resultar un tanto naíf. Con este término, pretende subrayar “lo otro de la alienación” relacionado con la buena vida, confiriéndole la propiedad de “nuevo criterio para la evaluación de la calidad de la vida humana” (pp. 12 y 180-81). Expresado en otros términos, la superación de la alienación no consistiría para Rosa en contrariar los mecanismos competitivos que rigen la esfera económica y social, en revertir el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso, en interrumpir el incesante proceso de valorización del capital o en construir espacios de socialización, creación cultural y ocio al margen de la “industria cultural” -en resumen, en transformar la estructura (y superestructura) socio-económica vigente-, sino en una mera toma de conciencia que nos lleve situarnos de otro modo en este mundo tal cual es: la “resonancia”. A diferencia del enfoque de Honneth, para quien la reificación no está ligada a las relaciones sociales capitalistas sino a una dimensión antropológica esencial caracterizada por un olvido o una proporción insuficiente de relaciones de reconocimiento, Rosa sí advierte en su análisis las raíces histórico-sociales de la alienación (principalmente, como hemos visto, la competencia que regula el tránsito socio-económico en las sociedades capitalistas), aunque finalmente todo su alcance crítico quede diluido a esta apelación difusa a la “resonancia”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> No podemos entrar a valorar aquí si el último libro de Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016) afronta con mayor consistencia y solidez argumentativa las vagas y poco convincentes alusiones al concepto de “resonancia” en *Alienación y aceleración*.