

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Capital, sujeto y mala infinitud: los procesos de subjetivación
en el tránsito del capitalismo fordista al posfordista desde
herramientas de la teoría crítica**

**Capital, Subject and Bad Infinity : subjectivation Processes in
the Transit from Fordist to Post-Fordist Capitalism with the
Tools of Critical Theor**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Lorena Acosta Iglesias

Directores

**José Luis Pardo Torío
Pablo López Álvarez**

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

Capital, sujeto y mala infinitud.

**Los procesos de subjetivación en el tránsito del capitalismo fordista
al posfordista desde herramientas de la teoría crítica**

*Capital, Subject and Bad Infinity. Subjectivation Processes in the Transit from
Fordist to Post-Fordist Capitalism with the Tools of Critical Theory*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Lorena Acosta Iglesias

DIRECTORES

José Luis Pardo Torío
Pablo López Álvarez

Madrid
2022

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Capital, sujeto y mala infinitud.

**Los procesos de subjetivación en el tránsito del capitalismo fordista
al posfordista desde herramientas de la teoría crítica**

*Capital, Subject and Bad Infinity. Subjectivation Processes in the Transit from
Fordist to Post-Fordist Capitalism with the Tools of Critical Theory*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Lorena Acosta Iglesias

DIRECTORES

José Luis Pardo Torío
Pablo López Álvarez

Madrid
2022

A mis abuelos,

*quienes no pudieron ni soñar
con que algún nieto suyo
fuera a la Universidad.*

*Gracias a vuestra hambre de anhelo
y sacrificios en vuestros sueños allá lejanos,
he podido yo hoy escribir esta tesis doctoral.*

«*La exigencia de honradez intelectual carece ella misma de honradez.* [...]

Si la vida [o la tesis] realizase de modo recto su destino, lo malograría. Quien pudiera morir viejo y con la conciencia de haber llegado a una plenitud exenta de culpa, sería como un muchacho modelo que, con una cartera invisible a la espalda, aprobase sin lagunas todos los cursos.

Pero en todo pensamiento que no sea ocioso queda grabada como una marca la imposibilidad de su completa legitimación».

§50. Lagunas,

TH. W. ADORNO¹

¹ ADORNO, TH. W., *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada OC4*, Madrid, Akal, 2006, p. 86.
[Apostilla entre corchetes y cursiva nuestra]

AGRADECIMIENTOS

Nunca me han gustado estas rapsodias sentimentaloides, pero hay que reconocer que esta vez es de rigor: la deuda que mantengo ha sido silenciosa, tan tediosa y hasta onerosa que si hacer pública mi gratitud tal vez consiguiera acaso recordarles, a quienes tanto me han apoyado en este camino, el lugar tan importante que ocupan para mí, entonces merece la pena rendirme al destino sensiblero de estas palabras, tal vez aquellas que más me ha costado escribir de este mamotreto —y conste que asevero esto último sin un ápice de falsa modestia y con toda rotundidad—.

Para desarrollar esta tesis doctoral tuve la suerte de contar con un contrato predoctoral de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades del Gobierno de España. Pero esta ayuda fundamental, *conditio sine qua non* para que pudiera enfrentarme a unos estudios de doctorado, no hubiera sido posible sin el apoyo de mis directores. Por ello, en primer lugar, quisiera agradecer la confianza, ánimos y consejos de mis directores José Luis Pardo Torío y Pablo López Álvarez. Gracias a su ejemplo y a su buen hacer he podido aprender mínimamente el ejercicio de la investigación con sentido del humor, rigor y honestidad. Cualidades que, sin ellos, me hubiera sido imposible implementar a mi forma de entender la actividad filosófica y que, sin embargo, hoy en día me parecería impensable poder definir qué sea aquello a lo que nos dedicamos cuando hablamos de filosofía sin esas tres actitudes también vitales.

Por otro lado, he tenido la suerte de contar con el marco de trabajo no sólo del *Departamento de Filosofía Teórica y Lógica* de la Facultad de Filosofía de la UCM; sino también del Grupo de Investigación de *Metafísica, Crítica y Política*, cuyo enriquecimiento en mi formación de estos años predoctorales ha sido abismal. No me resisto a agradecer personalmente a muchos de los compañeros del departamento y del grupo de investigación. De muchos de ellos, además, tuve la inmensa suerte de aprender mientras fueron mis profesores durante el grado en Filosofía: Carlos Fernández Liria, María José Callejo, Juan Bautista Fuentes, Alba Jiménez, Emma Ingala, Juan José García Norro y, en general, todos los componentes del grupo y del departamento quienes siempre han tenido gestos de verdadera solidaridad, respeto e interés por mi trabajo.

En este respecto, no me puedo olvidar tampoco de los muchos otros profesores que me enseñaron durante la carrera en esta casa y cuyo espíritu también está entre estas páginas de alguna forma u otra: en primer lugar, Jacobo Muñoz, quien tristemente ya no está entre nosotros, pero también Nuria Sánchez Madrid, quien amablemente pensó en mí para participar en el PIMCD *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional* (II) —el cual tanto ha marcado la presente investigación—, César Ruiz Sanjuán, Juan Antonio Valor Yébenes, Juan

Manuel Navarro Cordón, José Luis Villacañas o Antonio Rivera. Muy especialmente tengo que nombrar a Eduardo Maura, quien tanto me ayudó a atravesar la angustia de la desorientación de mis años de formación y gracias al cual comprendí que filosóficamente uno se queda prendado alrededor de un problema prácticamente toda su vida. Gracias a él pude descubrir cuál es la órbita de mis problemas en filosofía y la brújula que me ha llevado hasta aquí para siquiera articular las preguntas que me asedian. Como ejemplo y testigo de ese torpe intento de articulación resulta la presente tesis doctoral. En este sentido, tampoco puede faltar mi enorme agradecimiento a mi profesor de Filosofía de Bachillerato del I.E.S. *Dionisio Aguado* de Fuenlabrada allá por 2008, Francisco José García Ramiro, con quien no sólo aprendí a amar al saber; sino que sabiamente supo avisarme del desencanto de su búsqueda y enseñarme que, si uno tal vez alcanza momentáneamente un descanso tras la verdad, sólo es a través de la conversación como principio de realidad que nos sostiene en el pensamiento.

He tenido la suerte de encontrarme con maravillosos investigadores que me han ayudado no sólo bibliográficamente, sino compartiendo su trabajo de inestimable valor para mí a través de discusiones que han enriquecido enormemente el trabajo de la presente tesis. Tan sólo una pequeña muestra de ellos es: Ciro Mesa, Ricardo Espinoza Lolas, José Luis Moreno Pestaña, César Rendueles, Clara Navarro Ruiz, Amanda Núñez, Chaxiraxi Escuela, Francisco José Martínez, Roberto Navarrete, Miguel Vedda o Eddy Sánchez. Gracias también a mis compañeros investigadores predoctorales, compañeros de tantas fatigas administrativas, montajes de congresos y demás experiencias de las que tanto hemos aprendido unos de otros.

Por último, dentro de la órbita de la Facultad, he de agradecer también al excelente personal de la Biblioteca de Filosofía de la UCM, con especial mención a Beatriz Laguna por su enorme amabilidad que hacían más amenas las tardes de estudio, y también a todo el personal de la Cafetería de la Facultad por su paciencia y cariño tanto con los cafés rápidos a primera hora de la mañana como con las merecidas cervezas a última hora de la tarde durante tantos años.

En un plano más personal, no puede faltar mi sincero agradecimiento a los verdaderos amigos que le he robado a la lógica de la competitividad académica, junto a los cuales compartí más que fatigas administrativas, sino también las emocionales, vitales y aquellas frustraciones e ilusiones a las que nos enfrenta el pensamiento colectivo. Gracias Jorge Burruezo, Ignacio Planes, Sara Ferreira, Nantu Arroyo, Huss Khzam, Alejandra Ramírez y José Luis Egío por significar para mí la esperanza de una Academia mejor. Reitero doblemente mi agradecimiento a Jorge y a Nacho por los interesantes y divertidos debates —junto con su asistencia técnica— que han enriquecido sin duda esta tesis doctoral y que han conseguido retrotraerme con tanto cariño a la pasión y a la inocencia de mi época de eterna estudiante de filosofía.

Gracias a mi grupo de amigos P.Y.M. por hacerme reír en mitad de cada catástrofe de estos últimos años y obligarme a seguir haciéndolo cuando parecía no poder más. Con todos mis amigos, los longevos y los recientes, he podido cerciorarme de que la risa —como ya decía Walter Benjamin— es el mejor motor para el pensamiento. También me han prescrito la risa como mejor antídoto ante la adversidad mis amigas Mónica y Montse, quienes siempre se han preocupado de estar presente a través de sus cuidados a pesar de la distancia. Y en la cercanía también he de agradecer los cuidados y apoyos de mi *alma máter* en “kit de supervivencias al doctorado”, Alexandru V. Iosif, o mis compañeros de piso en este último angustioso año, Rafa C. Gardón y Nacho (de nuevo), entre otros. Gracias también, sin embargo, a mi psicólogo Luis Manzano y a mi médica Ana María Serrano por acompañarme estos años cuando efectivamente ya no podía más: su acercamiento al tratamiento de salud mental, teniendo en cuenta la experiencia propia del sufrimiento psíquico y su escucha activa sin violencias externas, dan cuenta de la importancia de la concienciación de los profesionales hacia un cambio social, necesario y urgente, en materia de salud mental.

Ich danke allen Menschen, die ich in Frankfurt a.M. dank der Gelegenheit zu einem kurzen Forschungsaufenthalt im Jahr 2019 an der Goethe-Universität gefunden habe. An Professor Christoph Menke und die ganze Forschungsgruppe *Normative Orders*, die mich während dieser Monate beherbergten und ihre interessante Arbeit mit mir teilten. Ich danke auch den Herausgebern des dritten Bandes von Sohn-Rethels Schriften, Oliver Schlaudt und Carl Freytag, für die freundliche Zusendung des *Positano Exposé* von 1927 und anderer unveröffentlichter Texte aus der englischen Emigration von Sohn-Rethel im Vorfeld ihrer bevorstehenden Veröffentlichung bei *Ça Ira*, um uns bei unseren Forschungen zu helfen.

Mein herzlicher Dank an den Freundesverein g.T. und alle anderen, die mir die Hoffnung zurückgegeben haben, während meines kurzen Forschungsaufenthalts in FFM so wunderbare Menschen zu treffen. Klara, Neli und Ayaan in besonders aber auch Susi, Maya, Hannah, Cheryl und Steffanny: wir werden uns sicher bald wiedersehen. Ich bin deutlich glücklicher, wenn ihr unweit seid.

En definitiva, gracias a mis padres y a toda mi familia (la que es elegida y la que no). Pero, sobre todo —y ya por fin para terminar—, gracias de todo corazón a mis dos personas favoritas en esta vida: mi hermana de sangre Natalia Acosta y mi hermano del alma Brian Álvarez por creer *incondicionalmente* en mí. Algo que tanto necesité durante todo este proceso: ellos creyeron en mí incluso cuando yo misma dudaba de mis fuerzas tan fervientemente y me empeñaba en convencerles de lo contrario. Por eso, rememorando al gran Snoop Dogg en su discurso de *Hollywood Walk of Fame* en 2018: *last but not least, I wanna thank me* que, en esos momentos de debilidad —que no fueron pocos—, fui capaz de reponerme —recomponerme— y finalmente pude demostrarles que siempre tuvieron razón.

ÍNDICE

RESUMEN	1
SUMMARY	4

Introducción. La mala infinitud del capital como sujeto automático y la mal llamada “Escuela de Frankfurt”: las posibilidades de una crítica immanente de la sociedad capitalista en la actualidad	7

PRIMERA PARTE. LA RAIGAMBRE MODERNA DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA Y SU COSIFICACIÓN EN EL CAPITALISMO FORDISTA

SECCIÓN PRIMERA. DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL A LA COSIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA.....	26

Capítulo 1. Trasvases metodológicos entre Kant y Marx: el tránsito de la apariencia a la aparición como punto de partida.....

1.1. El fetichismo de la mercancía como inversión real o el nuevo estatuto ontoepistemológico de la ideología como revulsivo del funcionamiento del método de la crítica de la economía política	29
1.2. El fenómeno como aparición. La estética transcendental de la <i>Crítica de la razón pura</i> y el giro copernicano kantiano como piedra angular del método crítico-transcendental	49
1.3. La grieta abierta por Marx y Kant: la autonomía de la aparición y la indiferencia entre ser y pensar compartida por la metafísica dogmática y la economía política clásica.....	65

Capítulo 2. Por qué el método es la única ortodoxia posible en marxismo: romper una lanza a favor del Lukács de *Historia y consciencia de clase* (1923)

.....	94
2.1. El reto de ser un intelectual orgánico en el convulso S.XX: el caso de Georg Lukács como obra especialmente indisociable de su tiempo histórico.....	96
2.2. ¿El fenómeno de la cosificación o cosificando un fenómeno?: Lukács ante la máxima expresión del taylorismo y la descomposición del tiempo	105

2.3. Antinomias del pensamiento burgués: el secreto de la cosa en sí y la experiencia posible como logaritmos de la conciencia crítica moderna.....	116
2.4. El problema de la fundamentación de la crítica: ¿la ardua labor del intelectual en el seno del partido en aras de la articulación de un sujeto revolucionario o la pluscuamhegelización de Hegel?.....	132

SECCIÓN SEGUNDA. GENEALOGÍA PARA UN ANÁLISIS MATERIALISTA DEL SUJETO TRASCENDENTAL EN CONDICIONES DE CAPITALISMO EMERGENTE.	150

Capítulo 3. Alfred Sohn-Rethel y la forma de la *abstracción real* como principio de síntesis social: la determinación histórica de un olvido

3.1. La génesis del concepto de abstracción real en el pensamiento de Sohn-Rethel: significado y contexto histórico de un concepto tan crucial como desdeñado en la historia del marxismo	153
3.2. Implicaciones metodológicas del estatuto de la ideología como inconsciente del sujeto transcendental: la cara oculta de la abstracción real	171
3.3. Límites metodológicos en el origen de la abstracción como universalidad del intercambio y sus eventuales correspondencias adornianas	187

Capítulo 4. Industria Cultural como *a priori* de la experiencia: tras la pista de la pregunta por la muerte del individuo en Th. W. Adorno

4.1. Enclaves metodológicos del joven Adorno: desde las antinomias entre naturaleza y sujeto de la <i>Naturgeschichte</i> (1932) hacia la “anamnesis de la naturaleza en el sujeto” de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> (1944).....	201
4.2. Industria Cultural: una ontología de desfase temporal. Mecanismos de compensación y atomismo de la experiencia en el capitalismo avanzado	223
4.3. Muerte del individuo. Un diagnóstico localizado en el tránsito de la muerte por éxito del capitalismo liberal a la organización del capitalismo monopolista de Estado.....	244
4.4. Crítica inmanente y la correlación sujeto-objeto. El lapso de la libertad cualitativa como ideal regulativo	253

SEGUNDA PARTE. POLARIZACIONES Y AMBIVALENCIAS ENTRE LA CRÍTICA INMANENTE DE TH. W. ADORNO Y WALTER BENJAMIN

Capítulo 5. Límites y alcances de la relación dialéctica sujeto-objeto en la articulación de la crítica inmanente adorniana 276

5.1. Th. W. Adorno a través de la relación dialéctica con el sujeto	278
5.1.1. <i>Límites adornianos en la relación dialéctica con el sujeto: la melancolía o la nostalgia (negativa) del individuo liberal</i>	<i>280</i>
5.1.2. <i>Alcances adornianos en la relación dialéctica con el sujeto: la categoría del sufrimiento y el apego a la teoría de la libido freudiana</i>	<i>308</i>
5.2. Th. W. Adorno a través de la relación dialéctica con el objeto.....	330
5.2.1. <i>Límites adornianos en la relación dialéctica con el objeto: el hueco gravitacional de la crítica de la economía política ante la dinámica del capital.....</i>	<i>332</i>
5.2.2. <i>Alcances adornianos en la relación dialéctica con el objeto: la Industria Cultural 2.0. y la estetización-virtualización de la vida como urdimbre inaugural de la experiencia contemporánea</i>	<i>354</i>

Capítulo 6. La dialéctica *en suspenso* y la experiencia *sin sujeto* de Walter Benjamin como tensor reactivo ante las paralizaciones adornianas..... 376

6.1. Walter Benjamin ¿un pensador <i>rara avis</i> y ecléctico o un filósofo canónico subrepticamente sistemático?	379
6.2. Destino y carácter como dialéctica apariencia-esencia. Correspondencias históricas entre Benjamin y Adorno respecto de la conformación de la subjetividad abstracta	391
6.3. Pobreza de experiencia: el pasadizo secreto de la pauperización de la nueva y vieja modernidad desde la <i>Crítica de la razón pura</i> hasta los <i>Passagen-Werk</i>	410
6.4. La renovación de la exigencia lukacsiana de novedad radical a través del mesianismo como filosofía <i>als ob</i> de un pasado inmemorial.....	425
6.5. La recuperación de la crítica inmanente como doblez y conjugación de dos planos de temporalidades.	453

TERCERA PARTE. DIAGNOSIS CONTEMPORÁNEA SIN PROGNOSIS

FUTURIBLE: LA PROGRESIVA DESCOMPOSICIÓN DEL CAPITALISMO

**COMO SISTEMA DE REPRODUCCIÓN SOCIAL TOTAL O LOS LÍMITES DE LA
SOCIALIZACIÓN ABSTRACTA DEL CAPITAL**

Capítulo 7. Transformaciones, efectos y modificaciones de la organización del trabajo en el paradigma posfordista 472

7.1. <i>Transformaciones objetivas</i> . La persistencia del trabajo abstracto tras la caída del patrón oro y la revolución microelectrónica: ¿la dialéctica de la transformación y la reconstitución del capital y/o el límite interno de la dinámica de la valorización del capital?.....	474
7.2. <i>Modificaciones históricas</i> . El nacimiento del capital humano como ideología y capitalización de la atomización de la experiencia: un mecanismo de compensación mediante la interiorización autodisciplinada de la dominación social abstracta del tiempo ante el colapso del capital como sistema de reproducción social total	500
7.3. <i>Efectos subjetivos</i> . Sociología y psicopatología del “nuevo” trabajo inmaterial en la <i>New Economy</i>	510

Capítulo 8. Límites de la socialización abstracta del capital en la conformación de la falsa individualidad y alcances de una reactualización de la crítica inmanente en el capitalismo posfordista	520
Conclusiones	538
Conclusions	548
Bibliografía	558

RESUMEN

La presente tesis doctoral tiene por **título** *Capital, sujeto y mala infinitud. Los procesos de subjetivación en el tránsito del capitalismo fordista al posfordista desde herramientas de la teoría crítica*. Su **cometido principal** es explorar las posibilidades de una crítica inmanente en la actualidad, heredera de los límites y alcances de las herramientas de la primera generación de la teoría crítica frankfurtiana, capaz de desatomizar la experiencia de los individuos cosificados a través de la recuperación del límite de la socialización abstracta capitalista en el posfordismo.

Entre los **objetivos** que han marcado la presente investigación encontramos:

1. Exégesis comparativa del método crítico kantiano y marxiano y un paralelismo hermenéutico del fetichismo de la mercancía marxiano con relación a la ilusión trascendental kantiana, así como el *modus operandi* de la economía clásica y la metafísica dogmática.

2. Reconocimiento biográfico-intelectual de la figura de Lukács en la pregunta guía de la tesis doctoral: en qué sentido y en qué medida el fenómeno de la cosificación en el fordismo responde a la forma idealista de la autoafección kantiana y al tiempo abstracto de la Estética trascendental de la KrV.

3. Estudio pormenorizado de la conformación del pensamiento de Sohn-Rethel, el cual es bastante desconocido en la bibliografía española, a través del análisis de la génesis materialista del sujeto trascendental kantiano y sus correspondencias adornianas. Especialmente mencionamos la posibilidad de acceso a un manuscrito totalmente inédito conocido como *Positano exposé* de 1927 del joven Sohn-Rethel.

4. Análisis exhaustivo, a través de la discusión y herencia con los anteriores autores mencionados, de la conformación del pensamiento de Adorno en relación con los conceptos naturaleza, historia e individuo para sentar las bases de su metodología de la crítica inmanente desde su juventud hasta *Dialéctica Negativa* (1966).

5. Análisis sociohistórico de algunos conceptos claves, en un sentido metodológico, de la obra de Adorno para medir sus límites y alcances con relación a una posible rearticulación de la crítica immanente en la actualidad del capitalismo posfordista.

6. Articulación y comparación crítica de algunos conceptos clave —sin pretender una exégesis exhaustiva— en la producción filosófica de Walter Benjamin en relación con la génesis del pensamiento adorniano. El sentido metodológico del uso de los conceptos escogidos de la obra de Benjamin residirá en desbloquear el enroque histórico de las herramientas sitiadas por Adorno en el capitalismo monopolista de Estado y enclaustramiento, por momentos idealista, en las categorías sujeto-objeto.

7. Análisis sociohistórico de la actual fase del capitalismo posfordista a través de la dominación social abstracta a través del tiempo diagnosticada por Moishe Postone y el progresivo colapso del capitalismo como sistema de reproducción social total por alcance del límite interno de valorización de Robert Kurz. Estas dos vertientes se vinculan a su vez a diagnósticos de sociólogos y psicopatólogos que dan cuenta del sufrimiento social actual que impone la organización inmaterial del trabajo abstracto. Con estas herramientas, plantearemos la pervivencia de la forma-sujeto “empresario de sí”, que Michel Foucault señala en *El nacimiento de la biopolítica*, como forma de continuación de los procesos de subjetivación abstracta explorados por Adorno y Benjamin.

Respecto a la **metodología** cabe destacar el uso variado y prolijo de bibliografía totalmente actual, incluso del presente año 2022, así como bibliografía en diversos idiomas, acudiendo en muchísimos casos al texto en el idioma original, como es en el caso de Kurz o Sohn-Rethel. En todos los casos de citas de textos en su idioma original, justificando su pertinencia, hemos procedido a traducir al español dicha cita, así como hemos conservado, a su vez, el idioma original para posibles cotejos por parte de otros lectores. También se ha incorporado varios manuscritos, aún en prensa, de varios investigadores con los que hemos compartido debates que han aportado a la presente tesis. En este caso, siempre se ha hecho mención de las lecciones, videoconferencias recogidas en los recursos electrónicos dentro del apartado bibliográfico y a la asistencia a seminarios. Entre ellos, cabe resaltar el debate mantenido con Vogl en el Workshop „Das Finanzregime“, que tuvo lugar durante nuestra estancia de investigación de tres meses en 2019 en la *Goethe-Universität* de Frankfurt a. M., donde compartió y discutió las

principales tesis de su reciente libro *Kapital und Ressentiment* (2021) y que ha resultado bibliografía fundamental a la hora de desarrollar el capítulo siete de la presente tesis. El resto de la metodología ha sido la usual en los trabajos académicos: análisis crítico y comparativos de los textos de la bibliografía primaria, así como de las posibles lecturas guiadas de los mismos por la bibliografía secundaria y, por otro lado, un ejercicio hermenéutico de cara a la prolongación de dichos textos a nuestro presente capitalista.

Respecto de los **resultados** podemos contar con (1) el diagnóstico de las formas de subjetivación abstracta actuales como continuación de la forma “empresaria de sí” a través de la dominación social abstracta cristalizada como imperativo a autoexplotación a modo de mecanismo de compensación ante la progresiva pérdida de masa de valor total dada la alta productividad que implica la incorporación de la tecnología en el proceso productivo después de la revolución microelectrónica. Por otro lado, contamos con (2) unas notas para una crítica de la salud mental institucionalizada y medicalizada como funcional al proceso de valorización actual descrito. Las subjetividades neurodivergentes, supervivientes de la socialización abstracta del capital, se comprenden como subjetividades que, tras haber sido arrasadas por dicha abstracción —y, en este sentido, su estructura psíquica responde a dicha devastación social más que a una causa individual y privada— resultan testigos de la imposible total atomización del individuo.

Las **conclusiones** de nuestra investigación apuntan a un posible límite de la cosificación en el actual capitalismo posfordista mediante la reactualización de la crítica inmanente benjaminiana como *rememoración sin sujeto* entendida, a su vez, como resistencia y posibilidad, en tanto que *dialéctica en suspenso*, de otro tipo de temporalidad —diferente de la temporalidad abstracta capitalista—, la cual podría hacer de su antídoto como tiempo cualitativo del trauma en la construcción de la intimidad del individuo

SUMMARY

The **title** of this doctoral dissertation is *Capital, Subject and Bad Infinity. Subjectivation Processes in the Transit from Fordist to Post-Fordist Capitalism with the Tools of Critical Theory*. Its **main aim** is to explore the possibilities at the present time of an immanent critique, namely one that inherits both the limits and the scope offered by the tools of the Frankfurtian Critical Theory's first generation, thus being capable of deatomizing the experience of objectified individuals by means of recovering the limit to capitalist abstract socialization in post-Fordism.

The **objectives** that have guided our research include:

1. A comparative exegesis of the Kantian and Marxian critical methods, along with the hermeneutical parallelism of Marx's commodity fetishism and Kant's transcendental illusion, as well as the *modus operandi* of both classical economy and dogmatic metaphysics.

2. The biographical-intellectual recognition of Lukács's role in our research's guiding question: in what sense and to what extent the phenomenon of objectivization in Fordism follows the idealist form of Kantian self-affection and the abstract time of the *Critique of Pure Reason*'s "Transcendental Aesthetic".

3. The thorough study of the philosophical development of Sohn-Rethel, who is rather unknown to Spanish-speaking readers, through analyzing the materialist genesis of the Kantian transcendental subject and its Adornian correspondences. We should highlight here our lecture and influence of the utterly unpublished 1927 manuscript entitled *Positano exposé* by the young Sohn-Rethel.

4. The exhaustive examination —through the discussion and inheritance of the aforementioned authors— of the maturation of Adorno's thought regarding the concepts of nature, history and the individual, laying the foundations of his methodology of immanent critique from his youth up to *Negative Dialectics* in 1966.

5. The socio-historical analysis of various key concepts —methodologically speaking— in Adorno, so as to assess his limits and merits in relation to the possibility of rearticulating the immanent critique in the context of post-Fordist capitalism.

6. The articulation and critical comparison of some key concepts —without aiming at an exhaustive exegesis— in the philosophical work of Walter Benjamin concerning the genesis of Adorno’s thinking. The methodological pertinence of choosing said concepts in Benjamin’s work will lie in unblocking the historical entrenchment of the tools that Adorno confined to monopolistic State capitalism, as well as his often idealist dependence on the categories of subject and object.

7. The socio-historical analysis by Moishe Postone of the current phase of post-Fordist capitalism through abstract social domination by means of time, as well as Robert Kurz’s survey of the progressive collapse of capitalism as a system of total social reproduction by reaching the internal limit of valorization. These two perspectives are likewise connected to the diagnosis of sociologists and psychopathologists that attest to the current social suffering imposed by the immaterial organization of abstract labor. With these tools, we will consider the persistence of the “entrepreneur of the self” subject-form, signaled by Michel Foucault in *The Birth of Biopolitics*, as a prolongation of the processes of abstract subjectivation explored by Adorno and Benjamin.

Regarding the **methodology**, it is worth noting that we have relied on a varied and comprehensive range of up-to-date bibliographical sources—even from 2022—, as well as works in several languages, preferring in most cases the source in its original language, as in the case of Kurz or Sohn-Rethel. Whenever we have cited a non-Spanish text in its original language, assuming its pertinence, we have translated said quote to Spanish, preserving the original phrasing for any possible collation by other readers. We have also included several manuscripts, still in press, from various researchers with whom we have held debates that have proved significant to the development of this dissertation. In such cases, we have consistently acknowledged the lectures, videoconferences (listed as electronic sources in our bibliography) and attendance at seminars; among these, we cannot overstate the importance of our debate with Joseph Vogl in the “Das Finanzregime” workshop—which took place during our three-month doctoral stay in 2019 in the *Goethe-Universität* in Frankfurt a. M.—, where he shared and discussed the

main theses of his recent book *Kapital und Ressentiment* (2021) that have been fundamental to the seventh chapter of this dissertation. The rest of the methodology has not differed from the usual one in academic publications: the critical and comparative analysis of the primary sources, as well as that of their possible guided readings by any secondary bibliography, along with a hermeneutical exercise aiming at extending such texts to our capitalist present.

With respect to the **results** of this research, we may point out (1) the diagnosis of recent forms of abstract subjectivation as a continuation of the “entrepreneur of the self” form, mainly through the abstract social domination crystallizing as an imperative of self-exploitation which, according to our argument, reveals a compensatory mechanism in reaction to the progressive loss of the mass of total value — given the high productivity entailed by the incorporation of technology to the productive process after the microelectronics revolution. Furthermore, we might draw attention to (2) some notes for a critique of institutional, medicalized mental health as being functional to the current process of valorization that we just described. Neurodivergent subjectivities, as survivors of capital’s abstract socialization, are thereby regarded as subjectivities that, after being disintegrated by such abstraction —their psychic structure arising, in this sense, from said social devastation rather than an individual, private etiology—, bear witness to the impossible total atomization of the individual.

The **conclusions** of our research hint at a possible limit of objectification in the current post-Fordist capitalism, by means of rehabilitating Benjamin’s immanent critique as a *remembrance without subject* qua resistance and possibility (by virtue of being a *dialectics in suspension*) of another type of temporality —different from that of capitalist abstraction—, which might constitute an antidote through the qualitative time of trauma in the construction of the individual’s intimacy.

Introducción. La mala infinitud del capital como sujeto automático y la mal llamada “Escuela de Frankfurt”: las posibilidades de una crítica inmanente de la sociedad capitalista en la actualidad

«En la adaptación a las fuerzas productivas de la técnica, que el sistema les impone como progreso, los hombres se convierten en objetos que se dejan manipular sin protestar, con lo cual quedan siempre por detrás de la potencialidad de esas fuerzas productivas. Pero como *ellos representan siempre, en cuanto sujetos, el límite de la cosificación, la cultura de masas necesita siempre apoderarse nuevamente de ellos en una mala infinitud*: el esfuerzo desesperado de esta repetición es el único signo de la esperanza de que la repetición sea inútil, de que nada podrá nunca apoderarse de los hombres»

TH. W. ADORNO Y M. HORKHEIMER²

«La expresión “a quien Dios da un cargo también le da el entendimiento necesario” es una vieja broma que en nuestro tiempo ya nadie tomará en serio».

G. W. F. HEGEL³

El propósito de la presente introducción a nuestra tesis doctoral tendrá por cometido principal dar cuenta de la interrelación de los elementos mencionados en el título de la misma de cara a poder ofrecer una justificación hermenéutica de la propuesta de nuestro acercamiento a los procesos de subjetivación —radicados en el fordismo, pero prolongados hasta cierto punto en nuestra actualidad posfordista— bajo la grilla de inteligibilidad de un proceso de producción de *mala infinitud*, tal como diría Hegel. Dicho funcionamiento estriba en que el capital entendido, como ya advirtió Marx, como un sujeto automático, cuya dinámica autotélica y tautológica se fundamenta únicamente en la generación de plusvalor, se encarga de objetivar —al tomarlos por meros engranajes, en tanto fuerza de trabajo, por un lado, y consumidores, por el otro, del proceso de valorización— a los individuos, al mismo tiempo que, por otro lado, reproduce las condiciones socializadas que generan y generalizan su *intèrieur* como producto, al fin y al cabo, del paradigma burgués.

² ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., “El esquema de la cultura de masas” en: *Dialéctica de la Ilustración OC3*, Madrid, Akal, 2007, p. 312.

³ HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, p. 56.

En este sentido, en un primer lugar, pretenderemos dar cuenta de la pertinencia de los dos exergos a la presente introducción, así como su anticipar algunos puntos claves de su interrelación argumental, la cual se irá desarrollando más pormenorizadamente a lo largo de los distintos capítulos que conforman la tesis. Por lo tanto, las indicaciones que demos a continuación han de tomarse meramente de una forma preliminar, simplemente como una manera de delimitar y justificar la elección del tema de nuestra investigación.

En la cita de *Dialéctica de la Ilustración* escogida para el primer exergo —que, a su vez, da pleno sentido al título escogido para el presente estudio— se menciona explícitamente la cuestión del límite de la cosificación ínsito en los sujetos mismos en tanto que el mecanismo de la Industria Cultural siempre, en cada nuevo ciclo de valorización, ha de apoderarse de nuevo de ellos —y en esta necesidad puede observarse, a su vez, la contingencia que subyace al proceso mismo y que recae sobre la acción misma de los hombres—: esto es, tomarles como objetos al atomizar su experiencia cristalizando nuevas falsas necesidades en su forma de relacionarse con los objetos que, a su vez, se les cosifica ante ellos.

Por otro lado, este proceso de apropiación de los individuos tal como engranajes del capitalismo en tanto que sistema de reproducción social total a través de la producción de procesos de subjetivación abstracta funciona, a su vez, como una *mala infinitud* [*Schlecht-Unendliche*] —concepto hegeliano con claras resonancias críticas a la filosofía kantiana, como veremos⁴—. Vemos a continuación una de las definiciones —o, mejor

⁴ Como explica María del Carmen Paredes-Martín en la siguiente cita, se trata de un concepto que, aunque mantenga su esplendor en la *Ciencia de la lógica* (1812, al menos La doctrina del Ser, a la que aquí nos referimos) e incluso, como veremos, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), viene fraguándose desde la juventud de Hegel, específicamente desde el texto que más temáticamente dedicó a las llamadas “filosofías de la reflexión” —más centradas en el papel del entendimiento, que el de la razón—, esto es, en el famoso texto conocido como *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801): «Kant trató de la representación del espacio como “magnitud infinita” y de la infinitud del tiempo en la Estética trascendental (KrV, A 25, 32/B40, 48). También abordó, como se sabe, la noción del infinito desde la perspectiva de las antinomias de la razón pura, y dentro del “primer conflicto de las ideas trascendental”. La condición irresoluble de la infinitud del tiempo y el espacio depende para Kant de considerarlos como cosas en sí y de considerar al mundo como objeto de conocimiento. Hegel se refiere en GuW a las antinomias matemáticas kantianas en términos inequívocos. El problema surge porque el horizonte del pensamiento kantiano permanece en la infinitud y por lo tanto la razón no suprime la finitud misma sino que, por el contrario, opera como “simple negatividad” [y no negación determinada que asimilaría la mediación] que se aplica a los dos aspectos de la antinomia, considerados como “algo fijado por la reflexión” (GW4, 312s). Para Hegel, el tratamiento kantiano permanece en la infinitud empírica [también llamada mala infinitud], porque Kant “sólo puede utilizar el idealismo trascendental como clave negativa”, y no logra resolver la antinomia sobre la finitud o infinitud del mundo “en cuanto se niega ambos aspectos de la antinomia como algo en sí”. Esta solución le resulta a Hegel insatisfactoria, y a su juicio Kant no supera la finitud, que es en definitiva el origen del conflicto. “La antinomia —escribe Hegel— surge porque el ser-otro se pone en la misma medida que el ser” (GW4, 337), de manera que Kant plantea como alternativa la cuestión de la finitud o la infinitud del mundo sin conocer lo positivo de la antinomia, su término medio (*Mittel*). Este medio interno de la antinomia es lo que permitiría un planteamiento en

dicho, notas conceptuales, ya que es bien conocido la enemistad de Hegel con las definiciones, de manera totalmente justificada— que nos ofrece Hegel en la Doctrina del Ser de la *Ciencia de la Lógica* para ver exactamente a qué se refieren Adorno y Horkheimer cuando nombran los procesos de subjetivación en el capitalismo fordista avanzado como *mala infinitud*:

«Lo infinito —según el sentido habitual de la mala infinitud— y el progreso a lo infinito, igual que el deber ser, son la expresión de una contradicción que se tiene a sí misma por la solución o por lo último. Este infinito es una primera elevación del representar sensible por encima de lo finito, una elevación al pensamiento, cuyo contenido es solamente, empero, un contenido de nada: una huida por encima de lo limitado que ni se concentra dentro de sí ni sabe volver a llevar lo negativo a lo positivo».⁵

Como vemos en la anterior cita de Hegel, el concepto de mal infinito hace referencia al fundamento de lo finito, no como negación determinada, sino como negación abstracta, esto es, como la postulación de un “más allá” infinito —o, dicho con lenguaje kantiano, la cosa en sí—, el cual daría lugar al supuesto fundamento de lo finito pero, manteniendo, por el contrario, *el fundamento como finitud misma*, lo cual no es posible por la diferencia ontológica entre el fundamento (*Sein*) y lo fundado (*Seiende*). En este sentido, dicho proceso funciona como una mala infinitud, en tanto que el deber ser radicado en la libertad nouménica guía la acción, en último término, meramente como ideal regulativo de la razón, dando por hecho, por tanto, un proceso infinito de actualización del ser impuesto bajo el imperativo categórico del deber ser como un “más allá” que difícilmente podrá realizarse plenamente en la finitud misma del mundo empírico⁶. De esta manera, Hegel conecta explícitamente en la *Enciclopedia de las*

clave positiva» PAREDES-MARTÍN, M^a. C., El concepto de infinitud en el joven Hegel, *Studia Hegeliana*, Vol. 1., 2015, p. 130. [Apostillas entre corchetes nuestras]

⁵ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812) 2. La doctrina de la esencia (1813)*, Madrid, Abada, 2011, p. 266.

⁶ Cualquier lector habitual de Hegel, podría ver aquí una conexión implícita con el concepto hegeliano de “alma bella”: efectivamente, este concepto trata de dar cuenta de la conciencia pura en la que se disuelve el discurso —prácticamente en la nada en tanto que ser pleno— y, por tanto, se trata de una conciencia bloqueada para la praxis por temor a no poder realizar con plenitud —vacía, por inmediata— ese deber ser que está más allá y, cometer, por ello, una inmoralidad. Sin embargo, esta analogía entre mal infinito y alma bella situaría a Kant como una figura del espíritu propia del alma bella, lo cual, desde luego, es cuanto menos dudoso, ya que Kant no se caracterizaría, precisamente, por un filósofo advenedizo a la praxis, siendo esta figura más bien enmarcada en Fichte y sus continuadores. En este sentido, acudimos a la siguiente cita del estudio comparativo entre alma bella y mala infinitud de Carlos V. Alfaro para determinar por qué la mala infinitud va más allá ontológicamente hablando que el concepto de alma bella, por lo que sería inapropiado una simple identificación entre ambos que, a su vez, tildaría a Kant como alma bella, lo cual, como decimos es desde luego dudoso. Sin embargo, dada la preponderancia del papel “espontáneo”

ciencias filosóficas el proceso de mala infinitud como negación simple o abstracta de lo finito y su postergación en el más allá de un deber-ser abstracto como fundamento infinito de la realización empírica de lo finito —y, por ello, mal infinito—:

«93. Algo deviene otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente otro, y así sucesivamente hacia lo infinito. 94. Esta infinitud es la mala infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o, [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el *deber-ser* de la superación de lo finito. La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan *algo* como su *otro* y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra».⁷

Si uno lee con atención la anterior cita y, a su vez, es consciente de los trasvases metodológicos e, incluso, hermenéuticos que Marx tomó de Hegel —y que exploraremos a lo largo del primer apartado del primer capítulo—, será fácilmente identificable el proceso de mala infinitud que está señalando Hegel con el proceso de subsunción real del capital entendido como sujeto automático en su dinámica autotélica y tautológica que señaló Marx⁸. Efectivamente, aun cuando el capital funcione como un sujeto automático

del entendimiento discurso como *intellectus ectypus*, esto le enmarcaría claramente dentro del proceso contradictorio de mala infinitud —propia, a su vez, del llamado kantianamente “camino seguro de la ciencia”, refiriéndose a las ciencias naturales recién inauguradas por Newton, entre otros—: «Varios comentaristas consideran que la ontología del “alma bella” es análoga a la dinámica del “mal infinito”. Según los intérpretes citados, el anhelo de un contenido concreto determina al alma bella como una subjetividad vacía que fracasa constantemente en su intento por exteriorizarse objetivamente. Es decir, los individuos que encarnan esta figura del Espíritu buscan el modo de manifestarse a través de actos que desvelen el contenido universal de sus respectivas conciencias. Pero toda acción se traduce en hechos particulares, condicionados espaciotemporalmente. [...] Por otro lado, si el fundamento ontológico de la figura del Espíritu mencionada fuese el “mal infinito”, el individuo definido como tal viviría aquejado or sus actos no demuestran la plenitud de su vida interior. Pero el alma bella se presenta como una conciencia que se abstiene de actuar por temor a cometer una inmoralidad. Finalmente, la dinámica expuesta por la interpretación criticada nos presenta una subjetividad que no logra exteriorizar objetivamente su contenido. O sea, la objetivación lograda en cada acción no refleja la universalidad de su interioridad subjetiva. Pero el caso expuesto por Hegel nos muestra una subjetividad cuyo único contenido es el saber de ella misma como conciencia universal. Es decir, el filósofo alemán sostiene que el alma bella es una subjetividad sin contenido objetivable alguno. Si la concepción hegeliana de “alma bella” se ajustara a la ontología de la “mala infinitud”, entonces estaríamos ante una figura del Espíritu que realizaría acciones intermitentemente. Estas últimas no lograrían satisfacerla, ya que la conciencia no se identificaría como el hecho realizado. Sin embargo, el alma bella encarnada por la conciencia que juzga se regocija en la enunciación de discursos que no van más allá de las buenas intenciones, mientras critica a los que actúan» ALFARO, C. V., El vínculo entre la figura del Espíritu denominada “alma bella” y el “mal infinito” o “mala infinitud” en la filosofía de Hegel, *Eidos*, n°30, 2019, pp. 170-171.

⁷ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 196-197

⁸ «Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D – M – D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes

en el que los individuos son meros engranajes del mismo, en tanto objetivados como fuerza de trabajo y atomizados como consumidores de falsas necesidades; sin embargo, el fundamento mismo del capital reside, contradictoriamente, en lo finito, esto es, en el trabajo concreto mismo de los hombres como gasto de energía, cerebro, músculos, etc., el cual es la otra cara necesaria de todo trabajo abstracto —el cual, a su vez, es piedra angular del proceso de valorización que, niega, cual categoría fetichista, el origen social e histórico de su presunta validez como lógica cuasi natural del capital— y, por tanto, en este sentido, el capital se realiza en lo finito negándole abstractamente su determinación finita mediante un proceso de realización infinita del D-D' —esto es, como una mala infinitud, tal como señalaron en nuestro exergo Adorno y Horkheimer—.

«Pues tras esa “Cosa en sí” se esconde el problema metafísico del “Fundamento” (*Grund*) que fundamenta, que funda lo fundado. Y en esto acontece la escisión. Da lo mismo para esta cuestión cómo queramos entender esta relación entre el fundamento y lo fundado (se puede entender esta relación de modo lógico, gnoseológico, teológico, etc.), pues todo siempre se resuelve en término, como diría Hegel en La doctrina del ser, del “infinito malo” (*Schlecht-Unendliche*), es decir, una articulación entre una infinitud y una finitud (articulación que conlleva el problema de lo finito, del progreso al infinito, del deber ser, esto es el pseudoproblema del entendimiento. Aunque eso parezca abstracto es un problema preciso; en lo esencial, es un problema político y lo que está en juego es cómo es posible algún tipo de emancipación. [...] ¿Por qué llamarla “mala”? Porque es una articulación en que el primero de los miembros no es del todo “infinito” y el segundo no es del todo “finito”. Nos encontramos con un infinito algo precario, ya que está en sí mismo “finitizado” y que funciona como un “más allá real” (en esto concordamos muy bien con Eagleton y su interpretación lacaniana de Kant), esto es, como un fundamento: “El infinito malo no es sino el más allá, por ser solamente negación de lo finito, puesto como real: él es, así, la negación primera, abstracta” (WdL, 137). Luego estamos ante un fundamento que no es del todo fundamento, pues está a su vez fundado por la finitud. Y en esto estará la clave para responder, en la finitud misma está la posibilidad revolucionaria de trascender, de cambiar, de infinitizarse»⁹

modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, solo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático» MARX, K., *El capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2017, pp. 212-213.

⁹ ESPINOZA LOLAS, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016, pp. 131-132. Fundamentalmente los dos capítulos primeros de dicho ensayo de Ricardo Espinosa Lolas han marcado profundamente el enfoque a determinar en la presente tesis, en la que se comprende la ideología como praxis inmediata en el que se cristaliza la individualidad —lo cual, creemos que también está muy en la línea de lo que ya planteó Adorno, en herencia, desde luego, ambos dos, del gigante Hegel—. Sin embargo, nos gustaría hacer una pequeña puntualización a este último respecto: si bien Ricardo Espinosa, más en la línea lacaniana, señala la esperanza en los procesos de desubjetivación en los infinitizarse —trascendiendo, por tanto, la finitud—; Adorno rechazará *de iure* dicha posibilidad, y únicamente reincidirá en la incapacidad del *Mittel* que reclamaba Hegel para la resolución de la antinomia kantiana, incidiendo, por tanto, en la irresolubilidad que impone lo no-idéntico y con ello, su resistencia.

Sin embargo, como también comentan los dos amigos que escribieron *Dialéctica de la Ilustración* en nuestro exergo, esto supone la esperanza de que el capital, en su proceso infinito de subsunción real por la que se apropia abstractamente de la subjetividad, ésta pueda suponer, alguna vez, el límite de la cosificación y el medio, a su vez, para superar las antinomias o contradicciones del capital a las que se ve soterrado y empujado cada vez más acuciadamente. Justamente en este punto, obtiene pleno sentido la correlación con el segundo exergo a la presente introducción, en el que ya un Hegel más viejo y experimentado, propio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820), se permite bromear sobre el dicho popular “a quien Dios da un cargo también le da el entendimiento necesario”: el problema reside en que manifiestamente —y de ahí el chiste hegeliano— el capital, el cual es el verdadero sujeto del proceso de reproducción social —o, dicho *a là* Hegel, el verdadero *Geist*—, no otorga el entendimiento necesario del cargo que sustentan los individuos en el funcionamiento del capital —en tanto que la fuerza de trabajo es la verdadera sustancia de la valorización—, sino que, a través del fetichismo de la mercancía —el cual, en nuestra lectura, guiada en gran medida por la *Wertkritik*, tendrá un papel hermenéutico fundamental para toda la lectura del funcionamiento del capitalismo descrito por Marx en *El Capital*— es capaz de invertir lo abstracto y lo concreto¹⁰ y, con dicho movimiento, presentar el valor encarnado de las mercancías como propiedades metafísicas propias de las mismas, más que como lo que es: producto de una relación social.

Una vez delimitado el problema a explorar en nuestra tesis doctoral y antes de comenzar con el mapeo de nuestro argumento a modo de guía de lectura del mismo, hemos de considerar una pregunta metodológica fundamental en cualquier investigación: la justificación de centrarnos en las herramientas teóricas fundadas por la primera generación de la teoría crítica, fundamentalmente Adorno y Benjamin, pero también los demás autores que, en su órbita, contribuyeron a discutir y problematizar las cuestiones a las que ellos mismos se enfrentaban. Es cierto, por otra parte, que podría tratarse de una justificación bastante notoria dados los elementos que hasta el momento hemos sacado a colación: tanto Adorno como Benjamin son unos de los pocos marxistas heterodoxos que,

Por otro lado, hemos de reconocer aquí que la lectura de dicho ensayo también será el motivo por el cual escojamos a Žižek como mediador del paralelismo que trazaremos en el capítulo primero entre la forma-mercancía marxiana y la forma-experiencia kantiana.

¹⁰ Cfr. JAPPE, A., “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”, en: MARX, K., *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016, p. 15.

todavía en el siglo XX, pretenden articular los procesos de subjetivación del fordismo a través de la herencia y la influencia de la filosofía alemana clásica y que, incluso, van más allá cifrando la funcionalidad de la pseudoindividualidad en el capitalismo fordista a la manera en la que el idealismo pretendía hacer soberano al sujeto frente a la realidad que se le contraponía irremediabilmente como *Gegenstand*.

Si bien, como decimos, en este punto resulta obvia nuestra elección, es cierto que *ad intra* de lo que suponía la mal llamada Escuela de Frankfurt, no está tan claro por qué elegimos como actores principales en nuestro argumento a Adorno y a Benjamin (y no, por ejemplo, a Horkheimer y Kracauer, o incluso a Marcuse o Habermas). Antes de dicha puntualización, sin embargo, quisiéramos dar cuenta de por qué insistiremos, a lo largo de la presente investigación, en llamar lo que se ha venido tildando desde los años sesenta como “Escuela de Frankfurt” simplemente como primera generación de teóricos críticos del *Institut für Sozialforschung*. Esto es así en tanto que jamás hubo intención de generar, como tal, una Escuela¹¹ o, ni siquiera, cierta tradición de pensamiento normativizada de forma unidireccional —por mucho que Habermas pudiera empeñarse en lo contrario—, sino que, como se sabe, el núcleo irradiador de todas las investigaciones, tan dispares y autónomas en muchos aspectos, fue la misma creación del IfS, fundando en 1923 por Felix Weil.

Una vez aclarada dicha cuestión sobre la mal llamada “Escuela de Frankfurt”, puede que tenga mucho más sentido la elección de los autores con los que se irán fraguando las herramientas teóricas de Adorno y Benjamin, exploradas, como veremos, de forma específica en la segunda parte de la presente investigación. Por ese motivo, precisamente, en la primera parte, donde se realizará dicha mencionada genealogía —a través de la discusión con autores como Marx, Kant, Lukács o Sohn-Rethel— de los conceptos y la progresiva conformación del pensamiento de ambos autores, no nos centramos en los autores que canónicamente se han reconocido como propios de la “Escuela de Frankfurt”; sino que nos centramos en aquellos en los que, debido a su acercamiento e influencia real e histórica tanto con Benjamin como con Adorno, pudieran tener algo que aportar a la hora de forjar las herramientas claves para el desarrollo de la presente tesis doctoral.

¹¹ Esta es la tesis que defenderá de forma transversal el completísimo estudio de Wiggershaus y que, de manera paralela, también atravesará nuestra lectura en la presente tesis doctoral: WIGGERSHAUS, R., *La escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2011.

Por tanto, después de centrar el tema y aclarar cuestiones metodológicas a través de la reconstrucción de algunos elementos que enmarcan la órbita en la que se planteará la tesis, el segundo cometido de la presente introducción será, como es natural, delimitar la pregunta guía que, con los elementos mencionados, iremos articulando a lo largo del argumento principal que guiará el ritmo de la presente investigación. Siendo así, la pregunta a la que se dirige nuestro argumento pretenderá abordar, señalar y delimitar los posibles límites de la cosificación, entendida ésta como una atomización de la experiencia —gestada, como decimos, en el fordismo, pero heredera ya del idealismo de la Modernidad Ilustrada—, después de las transformaciones que ha conllevado el tránsito del cambio de fase del capitalismo fordista al posfordista. Por un lado, estos cambios han afectado tanto a los procesos de objetivación social —esto es, aquellos que afectan a los ciclos de valorización y sus mecanismos de compensación, teniendo en cuenta el proceso de financiarización de la economía y el nuevo *establishment* de la economía digital, así como a las nuevas formas de organización del trabajo inmaterial— como, por otro lado, los procesos de subjetivación y las nuevas formas de subjetivación abstracta, no tan mediadas por la empatización con la mercancía; sino con la gestión de la propia expresión en tanto que autodisciplinamiento y autoexposición como recurso valioso para un sistema que, después de la revolución microelectrónica, parece necesitar menor cantidad de fuerza de trabajo para superar cada ciclo de valorización.

Sin embargo, la forma de subjetivación abstracta de los individuos así como las mediaciones sociales ínsitas en las relaciones con los demás y consigo mismos resultan claves a la hora de comprender el funcionamiento del capital como sistema de reproducción social total —es decir, no como sistema de producción separado de la esfera social, como pretenden los economistas clásicos; sino como una manera de satisfacer así como reproducir las necesidades sociales y los vínculos que a través de ello genera— Esto último es así porque, a pesar de que el capital cada vez necesita menos fuerza de trabajo en tanto que, a través de la incorporación masiva de maquinaria y tecnología en el proceso productivo, el aumento de la productividad ha sido abismal en el último medio siglo; sin embargo, el capitalismo sigue estrictamente necesitando de la fuerza de trabajo para producir valor —máxima metodológica marxista, ya que, aun cuando la forma valor se presente como cualidad natural y cuasi metafísica de las mercancías, el valor no deja de ser simplemente una forma específicamente histórica de relación social—.

«Al menos desde Hegel, es menos preciso hablar de sujetos que de procesos de subjetivación, en el seno de los cuales la inquietud se dispone como característica central de la conciencia moderna. En la medida en que la advertencia posilustrada consista en la denuncia del riesgo de que la universalidad ahogue la diferencia, convirtiéndose en código (sexual, moral, estético), estará aun en la estela de la modernidad, radicalizando la exigencia de un cumplimiento de sus pretensiones normativas. Si, por el contrario, se juzga la construcción moderna de la categoría de sujeto, de carácter trascendental a todo individuo, como imposición de un modelo humano, de carácter empírico, la dimensión normativa de la idea de individuo desaparece sin poder ser sustituida por nada. Entendiendo que más que un régimen de mediación colectiva, la noción moderna de sujeto promueve un individuo sustancial, una forma más de lo idéntico a sí, que como tal merece ser deconstruida, la postmodernidad puede abrirse a lo impersonal, pero en ningún caso construir lo colectivo»¹²

No obstante, como bien señala nuestro director Pablo López Álvarez en la anterior cita, para poder delinear los límites de la cosificación o la atomización de la experiencia, después de todas las mencionadas transformaciones en el presente capitalismo posfordista, debemos previamente formular en qué sentido esta cosificación es heredera del concepto de experiencia que inaugura la Modernidad filosófica con Kant en la *Crítica de la razón pura*¹³ y, por otro lado, hasta qué punto opera una mimetización —señalada por Žižek en el primer capítulo de *El sublime objeto de la ideología*— entre la forma de toda experiencia posible, constituida principalmente por las intuiciones puras del espacio y el tiempo en la estética trascendental kantiana, con el espacio y el tiempo vacío y homogéneo propio del proceso de valorización que se cristaliza en la forma-mercancía. Este será nuestro punto de partida desarrollado en el primer capítulo de la presente investigación, el cual será analizado a través de los paralelismos entre la lectura, como piedra angular, del fetichismo de la mercancía dentro del funcionamiento de la metodología de la crítica de la economía política marxiana a la luz de la *Wertkritik* y las *Neue Marx-Lektüre* y, por otro lado, la función metodológica de la cosa en sí como doblez de la estética trascendental de la KrV de Kant—en tanto que condición de posibilidad de la forma de toda experiencia posible, así como el límite de la constitución de la misma a través de la fuente de la materia por la cual se activa la facultad de la sensibilidad— así como fuente de la inevitabilidad de la ilusión trascendental en tanto aspiración a lo

¹² LÓPEZ ÁLVAREZ, P., El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº3, 2001, p. 42. [Cursiva nuestra]

¹³ A continuación, siempre que nos refiramos a dicha obra lo haremos mediante su acrónimo del alemán KrV.

incondicionado ínsita en la facultad de la razón como *metaphysica naturalis*. El paralelismo, por tanto, entre la cuestión metodológica de la crítica en la obra de Kant así como en la de Marx surgía de la inauguración de un nuevo paradigma metafísico, por parte de ambos, en el que la apariencia-esencia no resulta el esquema básico para comprender la relación entre la verdad y la cosa; sino que éste es, más bien, el funcionamiento ideológico o trascendente en el que se presenta, de forma inevitable, las formas de aparición propias de la mercancía, como una segunda naturaleza, y, por otro lado, la aspiración a lo incondicionado de un *intellectus ectypus*.

Con todo, este paralelismo metodológico entre ambos conceptos de crítica en Kant y en Marx no podía dar cuenta, por sí solo, de por qué las formas de cosificación en el capitalismo fordista —momento histórico en el que la subsunción real del capital necesitó conquistar a los individuos no sólo bajo su objetivación meramente como fuerza de trabajo, sino también como consumidores y engranajes sociales— había secuestrado, mediante la atomización de la experiencia, la potencia subjetiva de los individuos o las clases sociales como agentes sociales revolucionarios y en qué sentido dicha atomización de la experiencia respondía a la incorporación y la cristalización del espacio y tiempo abstracto, vacío y homogéneo —heredero del giro copernicano kantiano— de la forma mercancía como imperativo social a la adaptación, invirtiendo, por tanto, agencia subjetiva en mera autoconservación. Esta pregunta, la cual responde a uno de los ejes argumentales más importantes de la investigación —analizado en el segundo capítulo de la primera sección, ubicada, a su vez, en la primera parte de la tesis que, como hemos aclarado, explora las raigambre modernas del concepto de experiencia y su cosificación en el capitalismo fordista—, será proporcionada por el acercamiento de Lukács al fenómeno de la cosificación en *Historia y Consciencia de Clase* (1923), quien, a su vez, fue el primero en observar las connivencias metodológicas entre el concepto de experiencia kantiano y la cosificación de la misma en el artículo Antinomias del pensamiento burgués de la obra mencionada, ya que los sistemas legaliformes en los que se coagula la realidad social a través del capital imitan a la perfección la constitución a la par que evacuación del material sensible, presentando como natural y universal aquello es meramente efecto de procesos sociales e históricos, tal como ocurre con el concepto mismo de experiencia kantiano, el cual, según Lukács, no sería más que la cristalización de las condiciones mercantiles en un capitalismo emergente.

Aunque nosotros especificaremos algunas reservas al respecto, cierto es que Sohn-Rethel seguirá esta estela planteada tentativamente por Lukács e, incluso, lo convertirá

en el eje de toda su producción filosófica: él será el primero que explicitará la necesidad de un análisis materialista de la génesis del sujeto trascendental kantiano como antídoto materialista a la tesis lukacsiana, que él mismo también reafirma, por la cual las categorías fetiches del capital se presentan como constituyentes de los límites de la experiencia y, por tanto, de *lo posible* y con ello, del posible cambio social fuera de las ataduras del capital y su dominación social. En este sentido, dedicaremos el siguiente tercer capítulo que inaugura la segunda sección de la primera parte de la presente tesis doctoral al doble movimiento, por un lado, de génesis materialista del sujeto trascendental kantiano, el cual es inaugurado por Sohn-Rethel en la década de los treinta —como le reconocerá Adorno incluso hasta en *Dialéctica Negativa* (1966)— y, por otra, cómo ese ejercicio de anamnesis de la génesis conlleva, tal como especificará Adorno con el desarrollo de su crítica inmanente ya en el capítulo cuarto, la desnaturalización del funcionamiento de las categorías fetiche de la economía clásica que, como veremos en el capítulo primero, pretenden funcionar como el tipo de categorías *a priori* sintéticas que conforman el concepto de experiencia kantiano y, con ello, dan con el límite de cualquier forma de aparición posible a través de dicha naturalización, la cual impide, por otro lado, siquiera la posibilidad de plantear formas de vinculación social fuera de la dominación social del capital. Una buena síntesis del argumento central de esta primera parte podría ser la siguiente cita de Jappe, la cual, desde luego, operará como mapeo y brújula del argumento que desarrollaremos en esta primera parte de mano de Kant, Marx, Lukács, Sohn-Rethel y Adorno:

«El valor es una forma *a priori*, en el sentido kantiano, porque toda objetividad se manifiesta a través de él: es una matriz de la que el individuo no tiene conciencia, porque es previa a toda percepción y constituye los objetos de esta. El *a priori* de Kant es una ontologización y una individualización no histórica del valor, que en la sociedad es el verdadero *a priori*, pero un *a priori* social, no natural. De tal modo llegamos a plantearnos la siguiente cuestión: ¿cuál es la estructura de la cual las formas de conciencia común a todas las clases en el capitalismo, estructura de la cual las formas de conciencia de las clases particulares no son más que variaciones? En efecto, un análisis como esta no debería desembocar únicamente en una interpretación materialista de los contenidos de la conciencia social [...], sino también de sus formas. Adorno fue uno de los primeros que abrió el debate sobre la “constitución de las categorías”, pero solo mediante observaciones panorámicas»¹⁴

¹⁴ JAPPE, A., *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015, p. 266.

Este será, a grandes rasgos, el desarrollo argumental que conformará la primera parte de la tesis a modo de reconstrucción histórica de la órbita de problemas de la llamada primera generación de la Teoría Crítica, cuyas herramientas creemos podrían funcionar —una vez mostrados los límites y alcances históricos, desvinculando, por tanto, la génesis de dichas herramientas teóricas al marco histórico que las gestó— para medir hasta qué punto podrían seguir siéndonos útiles en la actualidad del capitalismo fordista. A este cometido se dedicará la segunda parte de la tesis, dedicada temáticamente a trazar dichos alcances y límites históricos en las formas de articulación de la crítica inmanente tanto de Th. W. Adorno como de Walter Benjamin.

Concretamente, el núcleo teórico de dicho capítulo vendrá dado por la explicitación de la interrelación dialéctica entre procesos de subjetivación y procesos de objetivación social capitalista en la obra de Adorno, donde será más fácil localizar —de una manera más exegética— dichos alcances y límites: por un lado, señalaremos el límite en la determinación dialéctica del sujeto respecto de la función metodológica del sufrimiento como aquello no-idéntico que resiste la dominación social abstracta capitalista y pone en juego, a modo de horizonte regulativo de la praxis —mediante dicha resistencia libre que nosotros identificaremos, con ayuda de su discípulo Krahel, como una nostalgia (negativa) del individuo liberal—, un concepto de libertad cualitativo más allá de la forma mercancía cristalizada en la atomización de la experiencia que diagnostica Adorno fundamentalmente a través del concepto de Industria Cultural, junto a su amigo Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

Por otro lado, también señalaremos los alcances en la determinación dialéctica del sujeto respecto a la irrenunciable, para Adorno, teoría de la libido freudiana, la cual empezó a ser cuestionada en los años 20-30 a través del surgimiento del revisionismo neofreudiano mediante una sociologización exhaustiva de todo el material psíquico que conforma al individuo mientras que Adorno jamás dejó de pensar, al igual que Freud, que en la misma estructura psíquica del individuo se reflejan tanto las formas de socialización abstracta como el resto traumático individual que resiste a las mismas. Este aspecto del pensamiento adorniano supondrá un alcance respecto a los procesos de subjetivación del posfordismo en tanto que identificaremos, con ayuda de psicopatólogos y sociólogos del trabajo como Christoph Dejours, Sergio Bologna, James Davies, Mark Fisher o Darian Leader en el capítulo séptimo, en qué sentido la enfermedad mental supone uno de los puntos ciegos del proceso de valorización en tanto que es producida, en gran medida, por la dominación social abstracta del capital que fuerza a los individuos a autoexplotarse

para alcanzar el mínimo habitable en el que se constituye la precariedad; al mismo tiempo que, por otro lado, supone una forma de resistencia así como manifestación encarnada de las contradicciones del capital, cada vez más desveladas en la actualidad, ya que el estigma de la enfermedad mental y su falta de funcionalización en el proceso productivo incide en el hecho de que la única forma de integración social es el eje del trabajo abstracto, piedra angular, a su vez, del fetichismo de la mercancía entendido más allá del encantamiento de la misma a través del consumo, como pareció entenderse en los años dorados del fordismo.

Por parte de la determinación dialéctica de los procesos de objetivación social enmarcados en la obra de Adorno, los límites vendrán marcados por la clásica discusión o reclamo: ¿existe una “encubierta” crítica de la economía política en Adorno en sus conceptos de totalidad social y sociedad dialéctica que respetan la metodología adorniana en su tensión objeto-sujeto o, más bien, la patente ausencia de una crítica de la economía política en Adorno resulta un huevo gravitacional, tal como un agujero negro, que debilita su teoría crítica de la sociedad adhiriéndose —por momentos de una manera un tanto acrítica— al diagnóstico del capitalismo de Estado de Friedrich Pollock? Pues bien, en ese apartado que señala los límites de Adorno respecto de la determinación dialéctica con el objeto no daremos una respuesta cerrada a dicho debate interminable, pues creemos que en la obra adorniana se encuentran ambas tendencias y que él mismo fue incapaz de determinar, sin contradicciones, cuánto de su teoría sintetizaba su época y cuánto daba en la clave de la lógica de valorización del capital como sujeto automático.

Estas ambivalencias se reflejarán, a su vez, en los alcances en la determinación dialéctica del objeto en la obra de Adorno, donde creemos que el concepto de Industria Cultural o, más bien compartiendo en este punto el diagnóstico de Kurz¹⁵, la progresiva tendencia que señala como estetización —y, en la actualidad, también, virtualización— de la vida cotidiana como mayor grado de subsunción real es del todo funcional al momento actual de valorización del capital, el cual ha tendido a desplazar la realidad social a través de la máxima integración social aparente en Internet sintetizado como Industria Cultural 2.0.¹⁶, hacia las vinculaciones sociales que imponen las redes sociales y plataformas digitales en las que el individuo se escapatiza como recurso valioso para

¹⁵ KURZ, R., Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer, *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº9, 2012, pp. 59-100.

¹⁶ Dicha apropiada acuñación del término aparece por primera vez en: DUARTE, R., Industria Cultural 2.0., *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº3, 2011, pp. 90-117

el capital en un momento donde, debido al auge tecnológico, como dijimos, el sistema capitalista necesita cada vez menos fuerza de trabajo —y, por ende, expulsa mayor población *ad intra* de lo que incluso se consideró “primer mundo”: a esto responde el auge de la precariedad, como veremos, es decir, de la convivencia entre trabajo y pobreza— para seguir alcanzando el siguiente ciclo de producción en el proceso de valorización.

Teniendo en cuenta el telón, todavía no explicitado y analizado —lo cual se hará pormenorizadamente en el capítulo séptimo, como decimos— de las transformaciones que se irán señalando tentativamente a lo largo de todo el argumento de esta segunda parte de la tesis —ya que sólo se pueden señalar alcances y límites respecto de algo y, en este caso, ese algo será la determinación histórica del fordismo y sus cambios a partir de los años 70 que darán con la condición histórica del posfordismo—, pretenderemos dar cuenta de algunos elementos o construcciones teóricas de Benjamin —que, en ningún caso, pretenderán conformar una exégesis como tal del pensamiento benjaminiano— en el capítulo sexto. El propósito de sacar a colación algunos trasvases y correspondencias entre el pensamiento adorniano y benjaminiano radicará en poder observar en qué medida los conceptos de *dialéctica en suspenso* y, por otro lado, *experiencia sin sujeto* de Benjamin podrían reactualizar, a la altura de las transformaciones posfordistas, algunas de las herramientas adornianas, a veces paralizadas históricamente como se observará en el capítulo quinto. El motivo fundamental por el que manejaremos dicha hipótesis se hallará en el concepto de crítica inmanente declinado a través de dos conceptos de tiempo: el conocido tiempo moda como manifestación fenoménica de la valorización del capital así como su reverso en la Historia y, por otro lado, la rememoración del pasado inmemorial, que bien podría hacer las veces del trauma originario por el cual un individuo se constituye como tal, el cual retoma, tal como un giro copernicano del giro copernicano kantiano, un tiempo cualitativo inserto en la preeminencia de los objetos que irrumpen en el *continuum* monolítico de la experiencia y la historia a través de la disrupción de un pasado que es condición tanto de la experiencia del individuo como de la historia colectiva y, sin embargo, no es contemplado en ambos relatos que le sostienen.

En este sentido, creemos que dicha hipótesis sobre la posible reactualización de la crítica inmanente benjaminiana tendrá todo el sentido en un escenario como el actual, donde el capitalismo posfordista fundamentalmente funciona a través de una dominación social a través de la gestión del tiempo, como analizará Postone en el capítulo séptimo, cristalizado en la forma de subjetivación falsa denominada por Foucault “empresario de

sí”, la cual, por otro lado, funciona como mecanismo de compensación ante las progresivas señales de colapso del capital como sistema de reproducción social que expulsan cada vez mayor población, siendo ésta, paradójica y contradictoriamente, la única fuente de fuerza de trabajo que es capaz de valorizar el valor, como veremos con el diagnóstico del alcance del límite interno de la valorización de mano de Kurz y Jappe, fundamentalmente, también en el capítulo séptimo. Sin embargo, esta hipótesis también incluirá tener en cuenta alguno de los frenos o paralizaciones que creemos Adorno adopta en su crítica inmanente —herederos, al fin y al cabo, de su excesiva influencia y esperanza en la promesa de la Ilustración—: entre ellos, se encuentra, desde luego, el remanente de la concepción de la totalidad social —frente al método estrictamente micrológico benjaminiano— que, aunque funcione como proceso y no como todo ontológico, da cuenta de una insistencia de la empatización con la mercancía en la manifestación de las formas de subjetivación como contrapartida la autonomización de la ley de intercambiabilidad general en tanto mediación social universal y, esto, sin embargo, ya no necesariamente ocurre de esta manera a través del surgimiento de la economía digital. Por otro lado, otra de las paralizaciones adornianas que identificaremos será su idea de sujeto o, dicho de otra manera, ese plus de subjetividad que necesita la crítica inmanente como forma de resistencia al imperio de la forma mercancía: mientras que en Benjamin se habla de experiencia sin sujeto —rechazando, por tanto, *de iure*, la posibilidad de recuperar algo así como la autonomía y la autodeterminación prometida por la Ilustración—, en Adorno existe una clara resistencia a no abandonar dichas promesas y, por ello, ese plus de subjetividad, mediante la negación de su autorrealización en condiciones capitalistas de fordismo avanzado, reclama la promesa del contenido, de la realización de la promesa de la Ilustración, lo cual, como señalaremos en los límites respecto de la determinación dialéctica del sujeto y tal como le recriminó su discípulo Krahel, creemos que se trata de un remanente idealista del que no pudo deshacerse totalmente la obra adorniana y en el que radica, como es de sobra conocido, su tinte melancólico.

«La pérdida del poder y de reflexión del sujeto corre paralela a la *sublimación desesperada de sí mismo*, a la aniquilación del yo por la pura exageración de sus notas. ¿De qué manera nos sigue

interpelando hoy esta constelación en la que se enlazan objetividad de la mercancía (espacio/tiempo), depotenciación del sujeto y entronización de su particularidad?»¹⁷

Una vez lleguemos a trazar este escenario a través de una primera parte de nuestra investigación en el que se da cuenta de la genealogía histórica de las herramientas teóricas a utilizar y, por otro lado, se señale en una segunda parte los alcances y límites históricos de las mismas en relación a nuestro presente, queda, por tanto, dar cuenta de algunas notas que podrían delimitar lo que entendemos por capitalismo posfordista —así como aclarar por qué, siguiendo en este punto a Sergio Bologna, no le llamamos neoliberalismo, como popularmente se suele hacer dada la instauración del análisis de Laval y Dardot— en el capítulo séptimo que inaugurará la tercera y última parte, más centrada en el análisis del presente y las posibles prolongaciones de las herramientas de la teoría crítica anteriormente analizadas, de la presente tesis doctoral: estas delimitaciones vendrán dadas a través de (1) *transformaciones objetivas*, que harán referencia a la progresiva dominación social a través del tiempo diagnosticada por Postone así como a la teoría de la crisis por colapso interno de valorización de Kurz —y sus posibles connivencias, aunque no asimilaciones teóricas en ningún caso—; por otro lado, abordaremos los (2) *efectos subjetivos*, donde, como ya hemos indicado, nos haremos cargo de los efectos psicopatológicos que han acarreado los individuos a través de la nueva organización social del trabajo inmaterial y sus exigencias psíquicas que son, a su vez, imperativos sociales que también nos ayudarán a identificar los sociólogos del trabajo. En último lugar, la interrelación tanto de las transformaciones objetivas como de sus efectos subjetivos pretenderán dar cuenta de las (3) *modificaciones históricas* que estamos viviendo en la presente fase del capital, el cual pretende conquistar también la mediación del individuo consigo mismo como forma de capitalizar, no sólo la experiencia sino la intimidad misma del individuo, es decir, aquello que le constituye como tal de cara incluso a sí mismo —no ya en relación a los demás como ocurría en el fordismo— con el fin de hacer “más verdadera” aún la mentira, rozando ya el cinismo, por el cual ni siquiera hace falta la promesa ilustrada para evidenciar que el capital se presenta como la única forma de relación social posible y que cada vez da más señales de su progresivo colapso social y civilizatorio. En este sentido, identificaremos en último termino la nueva forma de subjetividad abstracta —tematizada por Foucault como *empresario de sí*— como un

¹⁷ LÓPEZ ÁLVAREZ, P., El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, n°5, 2013, p. 365. [Cursiva nuestra]

último mecanismo de compensación del capital para mantener precariamente socializados a los individuos que expulsa de la forma trabajo y su condición social en tanto que, después de la revolución microelectrónica, expulsa la fuerza de trabajo que necesita para seguir reproduciendo la sociedad, al mismo tiempo que le es superflua debido al gran alto grado de productividad que implica la tecnología y la economía digital en la presente fase del capital.

Después de dicha panorámica actual a través de las modificaciones de las relaciones sujeto-objeto y la mediación social universal del trabajo abstracto en el presente, tenemos por cometido plantear en el octavo y último capítulo de la presente tesis doctoral una tentativa de rearticulación de crítica inmanente —heredera de Adorno y Benjamin así como de las discusiones teóricas que mantuvieron con los demás interlocutores que abordamos en la primera parte de esta investigación— capaz de desatomizar hoy la experiencia de los individuos —siguiendo en este punto a nuestro director José Luis Pardo— mostrando la *forma propia de la intimidad*¹⁸, entendida como el “mínimo sujeto” —en contra del excedente de subjetividad que pretende plantear Adorno como quicio para la articulación de su crítica inmanente—, esto es, como *forma* a partir de la cual todo individuo tiene una identidad que iguala a su vida privada, sus gustos, hábitos, etc. —es decir, los *contenidos* empíricos mediante los que se identifica el individuo—; mientras que la intimidad es la forma antropológica mínima —en tanto animalidad específicamente humana— que funciona como condición de posibilidad de toda identidad en sí misma. Forma antropológica mínima que, a modo de hipótesis para concluir la presente tesis doctoral, creemos que pudiera hacer las veces de límite infranqueable de la socialización abstracta del capital impuesta a través del imperio de la forma mercancía y la dominación social abstracta del tiempo vacío y homogéneo de la valorización. La fusión, por tanto, con la crítica inmanente benjaminiana declinada en dos tiempos radica en que dicha intimidad, si pudiera resultar infranqueable como mínimo antropológico, sería en gran medida porque ella lleva ínsita un tipo de temporalidad cualitativa y ontológicamente previa a toda cronología de la biografía de un individuo, en tanto que responde, más bien, a la diacronía por cual éste se constituye como tal y que sincrónicamente irrumpe —muchas veces trastocando más profundamente la estructura psíquica del individuo que la forma propia de cosificación en la apropiación capitalista— en la construcción de aquello que llamamos identidad y su relación con la experiencia.

¹⁸ PARDO, J. L., *La intimidad*, Madrid, Pre-textos, 2013, pp. 41 y 42.

«Pero el excedente sobre el sujeto, del que la experiencia metafísica subjetiva no quería desistir, y el momento de verdad en lo cósmico son extremos que se tocan en la idea de verdad. Pues ésta no existiría ni sin el sujeto que escapa a la apariencia ni sin lo que no es sujeto y en lo cual tiene su prototipo de verdad. – La pura experiencia metafísica se va haciendo inequívocamente más pálida y lábil en el curso del proceso de secularización, y eso ablanda la sustancialidad de la antigua. Se mantiene negativa en ese “¿Eso es todo?” que con toda probabilidad se actualiza en la espera en balde»¹⁹

En este sentido, no se no se ocurre mejor forma de acabar con la presente introducción que reiterando: *¿acaso eso es todo?* Pretenderemos, por tanto, que nuestro argumento en la presente tesis doctoral vaya más allá de la inmediatez propia de la superstición y al menos persiga, aunque sea momentáneamente y como testigo de un intento más, el inmanente ideal que debe guiar todo pensamiento.

¹⁹ ADORNO, TH. W., *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad OC6*, Madrid, Akal, 2011, p. 343.

PRIMERA PARTE.

**LA RAIGAMBRE MODERNA DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA Y
SU COSIFICACIÓN EN EL CAPITALISMO FORDISTA**

SECCIÓN PRIMERA. DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL A LA COSIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Si bien es cierto que podríamos decir que la relación entre Marx y Kant ha sido prolijamente explorada en su dimensión ética y política, por el contrario, el punto de partida común que nosotros tomaremos aquí ha resultado, en gran medida, casi siempre obliterado —exceptuando, sin embargo, la obra de Jindrich Zeleny²⁰— por mor de la irrenunciable mediación, histórica y conceptual, de Hegel entre ambos autores.

El punto de partida del que arrancará nuestra investigación será justamente la exploración de cierta correspondencia metodológica anidada en el cambio de paradigma ontoepistemológico que tanto Kant como Marx inauguran, el primero contra la metafísica dogmática del racionalismo, así como contra el positivismo ciego del empirismo y, por otro lado, el segundo contra el positivismo de la economía política clásica y el idealismo hegeliano. Ambos, en último término, contra la superstición.

Esta gramática compartida será la que nos permitirá siquiera plantear la pregunta que guía nuestra investigación —planteada, como veremos, originariamente por Georg Lukács—, esto es, hasta qué punto la inauguración filosófica moderna de cierto concepto de experiencia se ha gestado paralelamente a la pobreza de su cosificación en condiciones capitalistas. Qué pudiera significar el impreciso uso del adverbio “paralelamente” aquí, es algo que intentaremos dilucidar a lo largo de esta primera y segunda sección de nuestra investigación y que nos hará recuperar, al menos tangencialmente a través de autores

²⁰ Especialmente nos referimos a la conferencia con la que participó en el *II Internationaler Kantkongress* realizado en Bonn y Düsseldorf del 25 al 31 de julio de 1965 titulada “Kant y Marx como críticos de la razón”. Como se puede ver en la siguiente cita, que recoge el comienzo de dicha conferencia, Zeleny se posiciona firmemente en contra de todas las posturas que pretendan “kantianizar” el método marxiano, tal como pretendió Althusser. Este también será nuestro punto de partida en la presente investigación y, es más, justamente los textos que indica Zeleny como punto de no retorno en la exégesis marxiana, serán los textos que mayormente atenderemos aquí: «Lo insostenible de las investigaciones de algunos marxistas neokantianizantes, en la época de la II Internacional, ha sido plenamente revelado desde tiempo atrás, así como todas las tentativas de interpretar kantianamente el método marxista, o bien el propósito de completar desde el exterior al marxismo con la crítica kantiana del conocimiento. Todo esto se ha mostrado irrealizable, sobre todo luego de la publicación de los manuscritos marxistas de París del año 1844 y del esbozo del *Capital* de los años 1857-58. [...] No tengo intención de realizar una reducción neokantiana del método marxista, ni de jugar con perífrasis. Respecto de este punto, me parecen importantes las siguientes cuestiones: la ruptura marxista con la tradición filosófica, por cuanto concierne al tipo de pensamiento científico, ¿constituye un retorno al pensamiento precrítico, a la ontología de tipo prekantiano -o bien es estrictamente un nuevo comienzo en sentido teórico, sin continuidad con Kant- o, en otro caso, se trata, por el contrario, de una tentativa de lograr una nueva solución para cuestiones inherentes a la crítica de la metafísica prekantiana, de una crítica a la cual Kant introducía?» ZELENY, J., Kant y Marx como críticos de la razón, *Tarea*, nº3, 1972, p. 27.

como Lukács, Sohn-Rethel o Th. W. Adorno, el ineludible rito de paso hegeliano entre Kant y Marx.

Capítulo 1. Trasvases metodológicos entre Kant y Marx: el tránsito de la apariencia a la aparición como punto de partida

Probablemente sólo tenga sentido dar un rodeo a través de Kant sorteando así, al menos momentáneamente, el rito de paso que realizó el propio Marx a través del desierto de la abstracción hegeliano si uno, a su vez, toma como referencia fundamental metodológica del pensador renano un texto de madurez como es la Introducción a la crítica de la economía política de 1857 de los *Grundrisse*, donde paradigmáticamente Marx se centra en la exposición del método de la crítica de la economía política.

Efectivamente, aun cuando aquí nos guiaremos por la lectura de, entre otros, Anselm Jappe, quien está firmemente en contra de trazar algo así como una frontera incommunicable entre el “joven Marx” y el “Marx maduro”²¹, creemos que es justo reconocer que únicamente puede tener sentido anclar la correspondencia metodológica que vamos a indicar entre Marx y Kant²² en un momento en el que el filósofo renano ha reconducido su crítica a la abstracción desde una posición empirista algo vulgar²³ —heredera en el fondo de un excesivo influjo feuerbachiano que todavía se puede observar en textos como *La ideología alemana*²⁴— hacia una posición que, desde luego,

²¹ Sobre todo, en cuanto al desarrollo y, asimismo, la centralidad como piedra angular del fetichismo de la mercancía dentro del funcionamiento de la crítica de la economía política, lo cual será a su vez vital para el planteamiento de nuestra hipótesis, el cual desarrollaremos pormenorizadamente más tarde. Adelantamos, sin embargo, aquí parte de la postura de Anselm Jappe, la cual está esgrimida, de nuevo, en contra de la conocida postura althusseriana que diagnostica una *kehre* metodológica fundamental entre el joven Marx y el Marx maduro, la cual es diametralmente opuesta, a su vez, al mero desarrollo afinado del método que creemos que sólo se redondea en torno a 1857: «Si el fetichismo consiste en esa inversión real, entonces resulta que no es tan diferente de la alienación de la que Marx hablaba en sus primeros textos. No hay ese “corte epistemológico” entre un joven Marx, filósofo humanista, y un Marx maduro al que se supone convertido a la ciencia, ni entre el concepto de fetichismo y la crítica de la religión del joven Marx» JAPPE, A., (2016) “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”, en: Op. Cit., p. 18

²² «El elemento medular de la nueva concepción teórica de Marx, que será el que le permita erigir un dique de contención frente a la especulación hegeliana, estriba en la referencia sistemática de los conceptos abstractos a las condiciones históricas de las que han sido abstraídos. [...] Las diferencias que existen en este sentido con la filosofía de Hegel se ponen de manifiesto con particular claridad si se aborda la relación que tiene el pensamiento de Marx con el de Kant. Ello permitirá constatar que la concepción marxiana de la relación entre el pensamiento y la realidad está más próxima a Kant que a Hegel en determinados aspectos fundamentales» RUIZ, C., La concepción del método en Marx y su relación con la filosofía de Kant, *Contextos kantianos. Internacional journal of philosophy*, nº8, 2018, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 30.

²⁴ «La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su “expresión más pura” de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses

aun cuando todavía sea crítica con el fanatismo hegeliano por la abstracción, ésta empezará a ser entendida como algo más que mera organización del material empírico. En esta fase de la conformación del pensamiento de Marx la abstracción será considerada en su dimensión real, esto es, no sólo como un elemento a tener en cuenta en el proceso cognoscitivo, sino como constitutivo a nivel ontoepistemológico en la forma de aparición del capital como relación social fetichizada.

En primer lugar, desgranaremos el funcionamiento del método marxiano de la crítica de la economía política, tal y como aparece en el texto señalado al comienzo, con el fin de mostrar cómo opera cierta recuperación aristotélica de la inversión —que no deja de representar una falla infranqueable vinculada a la finitud— entre *ordo cognoscendi* y *ordo essendi*. Esta recuperación aristotélica será compartida tanto por Kant como por Marx, siendo así que de la mano del filósofo de Königsberg será declinada a través de la necesaria distinción entre concepto e intuición y, en el caso del filósofo renano, entre abstracción y realidad material. Hay que admitir, en este punto que, desde luego, este paralelismo en el nuevo orden ontoepistemológico que inauguran ambos filósofos se hace salvando las diferencias históricas que, efectivamente, impiden la total asimilación de ambas posturas. A pesar de ello, creemos —y este será el hilo argumentativo del que se desarrollará toda nuestra investigación— que tanto la estética transcendental kantiana con su giro copernicano como el fetichismo de la mercancía entendido como inversión real tienen un papel fundamental y, por otro lado, muy similar metodológicamente respecto del nuevo orden ontoepistemológico que ambos filósofos fundan.

Como podemos ver, tanto inversión como aparición, y con ellas, fantasmagoría o fenómeno, serán léxicos que acompañen a esta nueva gramática compartida entre Kant y Marx. Efectivamente, no puede comprenderse el funcionamiento del método de la crítica de la economía política si no se atiende, tal y como hace *Das Kapital* al comienzo de sus páginas, a la estructura misma de este ser sensible-suprasensible que vertebr

políticos, sino en torno a pensamientos puros. [...] Esta concepción es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia y, dejándose llevar de su imaginación, suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas. Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrúpulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente nacional de los alemanes y sólo tiene un interés local para Alemania, como, por ejemplo, la importante cuestión, repetidas veces planteada en estos últimos tiempos, de cómo puede llegarse, en rigor, “del reino de dios al reino del hombre”, como si este “reino de dios” hubiera existido nunca más que en la imaginación y los eruditos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el “reino del hombre”, hacia el que ahora buscan los caminos, y como si el entretenimiento científico, pues no es otra cosa, de explicar lo que hay de curioso en estas formaciones teóricas perdidas en las nubes no residiese cabalmente, por el contrario, en demostrar cómo nacen de las relaciones reales sobre la tierra» MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2020, p. 33.

ontológicamente toda aparición al menos desde la irrupción de las sociedades capitalistas, esto es, la mercancía. Y, aún más concretamente, es necesario atender al secreto por el cual se da la asimilación del trabajo en la forma valor. O, dicho de otra manera, cómo y por qué *necesariamente* la cristalización del trabajo muerto se condensa en la aparición de la mercancía a través del juego de espejos en el que se desarrolla el proceso de valorización en la socialización abstracta capitalista.

1.1. El fetichismo de la mercancía como inversión real o el nuevo estatuto ontoepistemológico de la ideología como revulsivo del funcionamiento del método de la crítica de la economía política

Una de las cosmovisiones más fuertemente asentadas en la *II Internacional Comunista* —y, en general, en lo que se entiende como marxismo tradicional²⁵ desde la óptica de las Nuevas Lecturas de Marx— será el estatuto ontológico de la ideología, la cual se entenderá en este momento como falsa conciencia, esto es, la superestructura cultural funcionará como velo que cubre y distorsiona la verdad del proceso social anclado unilateralmente en la estructura económica. Esta postura mecanicista de la ortodoxia positivista, cientificista y económico-determinista del marxismo tradicional será representada paradigmáticamente en este momento histórico mencionado por Kautsky y Bernstein, pero también por Bujarin o Plejanov. Claramente, esta comprensión de la ideología como doblez entre apariencia y esencia no deja de enmarcarse en el esquema clásico de la metafísica tradicional²⁶. Sin embargo, la lectura de Marx por la que

²⁵ Moishe Postone ofrece esta sucinta definición que creemos muy oportuno utilizar aquí para saber a qué nos referimos cuando hablamos de marxismo tradicional: «Por “marxismo tradicional” no me refiero a una tendencia histórica específicamente del marxismo, como por ejemplo, el marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, sino, de manera más general, a todos los análisis que abordan el capitalismo básicamente, en términos de relaciones de clase estructuradas por una economía de mercado y por la propiedad privada de los medios de producción. Las relaciones de dominación son entendidas fundamentalmente en términos de dominación y explotación de clase. Dentro de este marco general, el capitalismo se caracterizaría por una creciente contradicción estructural entre las relaciones sociales básicas de dicha sociedad (entendidas como propiedad privada y mercado) y las fuerzas productivas (entendidas como el modo de producción industrial). El despliegue de esta contradicción daría pie a la posibilidad de una nueva clase de sociedad, entendida en término de propiedad colectiva de los medios de producción y de planificación económica en un contexto industrializado: es decir, en términos de un modo de distribución justo y conscientemente regulado, adecuado a la producción industrial. Ésta última es abordada como un proceso técnico que, a pesar de ser utilizado por los capitalistas para fines particulares, es intrínsecamente independiente del capitalismo, pudiendo utilizarse en provecho de todos los miembros de la sociedad» POSTONE, M., *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007, p. 78.

²⁶ «Categorizados por el propio Marx como “formas de apariencia” [*Erscheinungsformen*], los fenómenos estructurales estudiados en ella bajo las denominaciones de “fetichismo” y “mistificación” constituyen, en efecto, un momento esencial de una interpretación de la sociedad moderna, y de un diagnóstico de lo real,

aquí nos guiaremos se plantea como un análisis de la forma valor, forma que ha sido adoptada por la fuerza de trabajo como “natural”, pero que, sin embargo, aparece trastocada, invertida, solidificada, como si no se tratara de una relación social históricamente determinada, sino transhistórica y autónoma y, por tanto, una ley inmutable bajo la que se perpetra el imperio de la homogeneización de la mercancía y, en este sentido, de su ontología gris.

Esta cuestión así formulada la presenta diáfananamente Žižek en *El sublime objeto de la ideología*, donde el filósofo esloveno plantea un paralelismo en la manera de abordar el concepto de síntoma freudiano, así como el fetiche marxiano. Este paralelismo no sólo se atiene a la adecuada grilla de inteligibilidad de ambos, la cual, como hemos adelantado, será el *análisis de su forma*; sino que este paralelismo abarcará también a la inadecuada manera en la que, al menos históricamente, ambos conceptos han sido abordados. Y es que tanto síntoma como fetiche son conceptos que han sido recurrentemente malentendidos debido a la fijación por vislumbrar la clave de su funcionamiento en el *contenido* —al fin y al cabo, la *esencia*— al que hacían referencia, más que a «la forma del pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento»²⁷. Esta será la clave que nos lanza Žižek —quien a su vez recoge el guante de los tempranos planteamientos de Sohn-Rethel, como más tarde veremos— para descifrar el funcionamiento, que aquí nos ocupa específicamente, del secreto del fetichismo de la mercancía. Siguiendo esta pista Žižek se pregunta:

«Si queremos captar esta dimensión de la fantasía, hemos de regresar a la fórmula marxiana “ellos no lo saben, pero lo hacen”, y plantearnos una pregunta muy simple: ¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el “saber” o en el “hacer” de la realidad”?»²⁸

Una respuesta poco meditada, o al menos, demasiado influenciada por el canon ortodoxo marxista, contestaría inmediatamente que el plano donde reside la distorsión ideológica es en el del saber. Así, en todo caso, lo abordaron desde el marxismo tradicional, el cual nosotros hemos ejemplificado paradigmáticamente en la postura

que subvierte el reparto metafísico tradicional de las relaciones de ser y aparecer, y dota de una paradójica efectividad a lo fantasmático como lo más propio de la condición contemporánea de nuestra existencia histórica» RAMAS, C., “La teoría de la apariencia en Marx y sus raíces kantianas”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, n°43, 2020, pp. 175-176.

²⁷ ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 58

hegemónica de la *II Internacional Comunista* y que más tarde analizaremos profusamente en contraste con la innovadora —y casi “hereje”— postura que mantendrá por entonces el Lukács de *Historia y Consciencia de Clase*²⁹ (1923). Si históricamente se ha establecido esta respuesta es porque la ideología ha sido entendida tradicionalmente como el desvío epistemológico que distorsiona la verdad social de los procesos económicos, como hemos anticipado y, por lo tanto, según esta perspectiva, la ideología radicaría en el plano del saber. Sin embargo, el acento del famoso *dictum* marxiano “no lo saben, pero lo hacen” no debe recaer tanto en el saber, como, por el contrario, en el plano del hacer: es decir, el fetichismo de la mercancía es una cuestión principalmente ontológica y no epistemológica. Las consecuencias de este reequilibrio sólo se entienden si uno desplaza el foco, a su vez, del diagnóstico de la ideología a través del análisis de su contenido —o la esencia— al, como adelantábamos, análisis de la forma. Por lo tanto, como sintetiza de nuevo Žižek, no se trata «del “contenido” supuestamente oculto tras la forma, [...] sino, en cambio, el “secreto” de esta forma»³⁰.

De esta manera, se conviene, desde luego, que, en primer lugar, el fetichismo de la mercancía no será entendido, en ningún caso, como mero fanatismo o adhesión a las mercancías; pero tampoco puede ser un velo epistemológico que distorsionaría los procesos económicos vinculados fundamentalmente a la generación de plusvalía entendida como trabajo no pagado al obrero ya que, en este sentido, la ideología sería concebida como mera mistificación de la contradicción fundamental del capital, la cual, a su vez, quedaría reducida únicamente a la lucha de clases y, en concreto, supeditada a la esfera del intercambio³¹.

Entre las consecuencias de entender el fetichismo de la mercancía únicamente como falsa conciencia se encontraría el hecho de mantener subrepticamente, desde la óptica de la crítica, el punto de vista del trabajo abstracto como relación transhistórica con la naturaleza y, al fin y al cabo, por tanto, como categoría fetichista. Esto es así porque al entender la ideología como falsa conciencia se presupone al mismo tiempo que la contradicción fundamental sobre la que se basa el sistema capitalista sea la contradicción (externa) entre capital-trabajo asalariado, lo cual permitiría que la parte “concreta” del trabajo pudiera liberarse de cara a organizar socialmente el excedente de plusvalor y dar, de esta manera, con una sociedad sin clases.

²⁹ A partir de ahora nos referiremos a esta obra con el acrónimo HCC.

³⁰ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 35.

³¹ Cfr. JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 10.

Sin embargo, en primer lugar, hay que aclarar que la categoría de trabajo en el sistema capitalista posee una doble naturaleza, esto es, posee, por un lado, la cara del trabajo abstracto como cristalización de las unidades indiferenciadas de tiempo de trabajo muerto acumulado o realizado y, por otra, la cara del trabajo concreto como gasto de músculo, cerebro, etc. implicado en el proceso de producción. No obstante, bajo ningún concepto se trata de dos tipos de trabajos independientes o, al menos, susceptibles de ser independientes uno del otro, como parece sugerir el marxismo tradicional, lo cual, a su vez, implicaría acoger la concepción de la ideología meramente como mistificación, como representación más o menos espontánea que acompañaría al trabajo abstracto y que velaría la verdad del proceso social centrado únicamente en la generación de la riqueza concreta del trabajo concreto independizado de “la cara malvada” del capital, esto es, el trabajo abstracto. Esto implicaría a su vez que, desde el marxismo tradicional, sólo se consiguiera dar con un tipo de crítica inmanente al sistema, esto es, operativa meramente *desde el mismo punto de vista del trabajo abstracto* como categoría fetichista y, de esta manera, hipostasiándolo como relación transhistórica con la naturaleza.³²

De esta manera, si bien es cierto que la lucha de clases se vería “desmontada” al ser colectivizados los medios de producción y amputar así la forma nociva del plusvalor que atrapa misteriosamente el trabajo concreto; por otro lado, al tratarse, sin embargo, el fetichismo de la mercancía de mucho más que una mera representación mistificada de dicho trabajo abstracto³³ —sino, como veremos, de una inversión real de las relaciones

³² Aquí adelantamos la crítica que realizará Moishe Postone al marxismo tradicional y que retomaremos más tarde, en el segundo capítulo, cuando midamos los límites de la asunción —por momentos, acrítica— de los posicionamientos económicos-políticos que, según nuestro diagnóstico, paralizaron en alguna medida el concepto adorniano de crítica inmanente —adjetivo éste declinado aquí en otro sentido al que opera en la obra del propio Postone y que más tarde analizaremos en conjunción—, en este caso, desde el punto de vista del objeto, reproduciendo, al fin y al cabo, la relación transhistórica —esto es, en el fondo fetichizada— con el concepto de trabajo, tal como se puede observar en el *Excursus I* sobre Odiseo de *Dialéctica de la Ilustración*: «Para ello empezaré distinguiendo entre dos tipos de análisis críticos radicalmente diferentes: una crítica al capitalismo desde el punto de vista del trabajo, por un lado, y una crítica del trabajo en el capitalismo, por otro. El primero, que está fundado en una interpretación transhistórica del trabajo, presupone que existe una tensión estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo (por ejemplo, el mercado y la propiedad privada) y el ámbito social constituido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, constituye la base de la crítica al capitalismo, el punto de vista desde el cual se acomete dicha crítica. De acuerdo con el segundo tipo de análisis, el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad. En razón de ello, el trabajo es el objeto de la crítica de la sociedad capitalista.» POSTONE, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 46.

³³ «En este sentido, el concepto “fetichismo de la mercancía”, que ocupa un lugar destacado en la tradición marxista, no es meramente una categoría para desentrañar los fenómenos de conciencia que podríamos llamar ideológicos. Va más allá. Representa un modelo de crítica de la sociedad en su conjunto (Pietz, 1996: 130), pues pretende analizar la forma específica de dominación social de las formaciones sociales capitalistas, identificar la manera como esa dominación aparece y es percibida por quienes están sometidos a ella y, por lo tanto, dar cuenta del sometimiento pasivo y la ausencia de rebelión frente a esa dominación

sociales—, el embrujo no resultaría conjurado simplemente al intentar separar, en vano, trabajo abstracto de trabajo concreto, como si realmente no fueran dos caras de la misma moneda y, en este sentido, inseparables.

«En lugar de limitarse a poner en cuestión el ocultamiento de las “verdaderas” relaciones de producción, el concepto de fetichismo de la mercancía analiza las relaciones sociales que se crean efectivamente en la sociedad capitalista. El fetichismo no es una “representación” que acompañe a la realidad del trabajo abstracto. Para comprender que se trata de una “inversión real”, en primer lugar hay que darse cuenta de que el trabajo abstracto no es una abstracción nominal, ni una convención que nazca (aunque fuera inconscientemente) en el intercambio: es la reducción efectiva de toda actividad a un simple gastos de energía. Esta reducción es “efectiva” en el sentido de que las actividades particulares —y de igual manera, los individuos que la realizan— solo se vuelven sociales en cuanto quedan reducidas a dicha abstracción»³⁴

Como veremos, Lukács en HCC llegó a reprochar a Marx como error metodológico crucial el hecho de que nunca se preocupara excesivamente por la constitución de la subjetividad en el seno del sistema capitalista. Se podría, incluso, llegar más lejos en dicha acusación de cuño lukacsiano: en *El Capital*, Marx evitará abierta e intencionadamente acudir a los comportamientos subjetivos³⁵ —en diametral contraste con el Lukács de 1923— para entender el funcionamiento del capital y justamente esta

y así comprender las dificultades a las que se enfrenta su crítica. Este planteamiento ha dado lugar a una de las figuras más representativas de la crítica de la sociedad como crítica inmanente». ZAMORA, J. A., “Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo”, en: MANUEL ROMERO, J., y ZAMORA, J. A., (Eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona, Anthropos, 2020, p. 172. Queremos aclarar ya en este temprano momento que, desde luego, el sentido en el que se declinará la crítica inmanente adorniana y benjaminiana será en el sentido diametralmente opuesto al que maneja en la cita anterior Postone como “crítica inmanente”. Esto es, si bien la primera pretende zafarse de la dominación capitalista a través del análisis inmanente de las propias herramientas del capital; la segunda más bien es un tipo de crítica esencialista y trascendentalista en el que, en vez de historizar las herramientas de dominación capitalista —lo que propiamente Adorno o Benjamin llamarían crítica inmanente—, más bien las toma como puntos de partida de su crítica.

³⁴ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 15.

³⁵ Encontramos esta idea en una cita de Adorno en una carta a Horkheimer en 1956: «Marx fue demasiado ingenio, probablemente creyó que los hombres son y permanecen siempre esencialmente idénticos a sí mismos. Y que por eso conviene arrancarles su segunda naturaleza. Él no se preocupó de la subjetividad, este tema no le interesó demasiado. Que hasta en lo más profundo de su ser los hombres son el producto de la sociedad, esta afirmación la habría rechazado como un reduccionismo medioambiental. El primero que expresó esta idea fue Lenin». CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV, 2006, pp. 258 y 259. A veces pareciera que Marx se limita a hipostasiar la noción aristotélica de hombre como ζῷον πολιτικόν —respecto a este punto, tal vez se podría decir que Marx queda por debajo de cierta lectura de Hegel en la línea del discurso de Horkheimer por la toma de posesión del puesto de director del Instituto de investigación de Frankfurt de 1931—. Cfr. ACOSTA, L., El fenómeno de la cosificación y el fetichismo de la mercancía: dos caras de la misma moneda. El quicio de la crítica en Marx, Lukács y Adorno, *TALES. Revista de la Asociación de Estudiantes de Filosofía*, nº6, 2016, p. 14.

decisión teórica será, contra la recriminación lukacsiana, de una importancia mayúscula en la articulación del método de la crítica de la economía política.

Y es que, si Marx decidió articular el método a través de la estructura de la mercancía como fractal de toda la organización social capitalista, es por dos motivos sustanciales: el primero radica en que el único sujeto genuino —si se atiende a la autonomía y libertad propias del ideal ilustrado— en una sociedad capitalista sería el propio capital o, como el propio Marx tilda, no sin una buena dosis de ironía, de sujeto automático³⁶. Esto es así porque el capital se comporta como una dinámica autotélica y tautológica, esto es, su único fin es perpetuarse a sí mismo como valorización del valor a través de la acumulación del trabajo muerto medido en unidades de tiempo indiferenciadas, teniéndose, por tanto, como fin a sí mismo, tal como una espiral de subsunción real digiriendo cualquier alteridad posible en el estómago del D-D'. Esto, a su vez, presupone la segunda cuestión fundamental: como hemos adelantado, la contradicción fundamental en la que se basa la sociedad capitalista no puede ser la lucha de clases o la dominación de una clase sobre otra, tal como entendió el marxismo tradicional; sino la dominación de lo concreto por lo abstracto o, dicho de otra manera, la vehiculación de las relaciones sociales exclusivamente a través de las categorías fetiches del capital, como serían valor, dinero, trabajo abstracto y, por supuesto, mercancía. En esta operación de inversión real radicaría el fetichismo de la mercancía y, por ello mismo, la falsa consciencia no sería ninguna atalaya para vislumbrar los mecanismos de cosificación capitalistas, puesto que simplemente se trataría de la encarnación del capital que, a través del juego de espejos de la valorización, sublima y autonomiza³⁷ el trabajo

³⁶ «Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D – M – D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, solo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático» MARX, K., (2017), *Op. Cit.*, pp. 212-213. Ya recurrimos a esta cita, dada su claridad, en la introducción a la presente tesis, donde la vinculamos con el proceso de mala infinitud en el que el capital se subsume en la realidad empírica como manifestación de dicha lógica de la valorización. Ver *supra* pp. 11 y ss.

³⁷ Como hemos adelantado en la nota 24, hay un desfase conceptual entre la ideología entendida en *La ideología alemana* y cómo será después entendida en *El Capital*. Gracias a César Ruiz, observamos que ese desfase estará medido sobre todo por el nuevo rol, concebido de manera positiva, que obtendrá la abstracción a partir de 1857 en el pensamiento de Marx. A su vez, como hemos señalado, esa nueva concepción de la abstracción será clave en el desarrollo de la comprensión metodológica del fenómeno del fetichismo de la mercancía como absolutamente central y, a su vez, proporcionará el carácter autónomo, de aparición, a la ideología tal y como es presentada en *El Capital*: «Así, en *La ideología alemana*, parecía que la cámara oscura era una metáfora apropiada para describir la inversión ideológica. Sin embargo, había que añadirle la de la sublimación para explicar la autonomía. En *El Capital*, la metáfora óptica nos permite entender la autonomía, pero no la inversión e, indirectamente, se denuncia la cámara oscura como insuficiente. El uso de la metáfora de la cámara oscura revela una falta de elaboración de la noción de

muerto en una inversión de la inversión cristalizando en la espiral del D-D' y dando, por tanto, con una naturalización invertida de relaciones sociales entre las mercancías así como relaciones cósmicas entre los actores sociales.

«Sin embargo, ¿de dónde procede en la ideología la ilusión de autonomía? La cámara oscura y las otras metáforas diáfanos implican todas una relación con lo real. Lo que obliga a Marx a añadirles la metáfora química de la sublimación: la que describe un proceso de idealización con volatilización de los elementos constitutivos; y de allí el “olvido” del proceso de la génesis y la ilusión de autonomía. El proceso de sublimación explica el carácter etéreo de la ideología, de su permanencia en las nubes, de su incapacidad para volver a fijar los pies en la tierra. Todo ocurre entonces como si se hubiera perdido la llave de la cámara oscura y abandonado la idea dentro, prisionera, obligada a girar narcisistamente en torno a ella misma. Reflejo separado de su fuente, que sólo puede engendrar reflejos de reflejos. Simulacros. Fetiches.»³⁸

De esta manera, «según Marx, los propios capitalistas no son más que “suboficiales del capital”. La propiedad privada de los medios de producción y la explotación de los asalariados, el dominio de un grupo sobre otro y la lucha de clases, aunque son sin duda reales, no son sino las formas concretas, los fenómenos visibles en la superficie, de ese proceso más profundo que es la reducción de la vida social a la creación mercantil»³⁹

En este sentido, aun cuando el concepto de ideología haya sido desarrollado por Marx en el lapso de tiempo que transcurre desde 1845-46 hasta aproximadamente 1857 debido al cariz *poiético* que tomará la abstracción a partir de entonces en el pensamiento marxiano —y será precisamente esto, como veremos a continuación, lo que transformará de un modo nuclear el programa de una crítica de la economía política—; cierto es, por otro lado, que hay ineludibles resonancias y, podríamos decir, incluso, raíces del concepto de fetichismo de la mercancía en el temprano concepto de alienación [*Entfremdung* / *Entäusserung*] o trabajo enajenado acuñado por Marx paradigmáticamente en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, específicamente al final del primer manuscrito.⁴⁰

inversión: término utilizado a la vez en un sentido espacial, en el de transmutación jerárquica de valores y en el de cambio de naturaleza del objeto.» KOFMAN, S., *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1975, p. 33.

³⁸ *Ibid.*, p. 23.

³⁹ JAPPE, A., (2014), *Op. Cit.*, pp. 13-14.

⁴⁰ Incidimos, de nuevo, en esta cuestión de cara a no caer en los surcos hermenéuticos preestablecidos por Althusser en *Pour Marx* de 1965 en lo que respecta a la “presumible” ruptura epistemológica en la obra de Marx y, de esta manera, estar en condiciones de observar las vetas hegelianas del desarrollo del concepto

«El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.»⁴¹

Como vemos, el concepto de alienación es en gran medida el conato de lo que será el fetichismo entendido, eso sí, como inversión real —y no como falsa conciencia—, ya que aquí ya se señala la forma mistificada y autonomizada bajo la que se enfrenta el trabajo abstracto a su productor como mercancía y, como hemos adelantado, el análisis de su forma es, precisamente, la clave hermenéutica crucial para poder entender su secreto, o dicho de otra forma, *por qué aparece necesariamente* el trabajo bajo dicha forma fetichizada en condiciones capitalistas. Bien es cierto que, en este periodo de su vida intelectual, Marx aún no diseccionó dicho secreto que, por otro lado, ya estaba vislumbrando, al menos como tal, a través del concepto de trabajo enajenado y su insistencia en que éste se producía ya en la esfera de la producción.⁴² Esto último es vital por dos motivos: el primero trata de dar cuenta de que la sublimación del trabajo abstracto

de abstracción en la exposición del método de la crítica de la economía política de la Introducción de 1857 de los *Grundrisse* y cómo justamente esa ruptura con Feuerbach será el punto de inflexión que conllevará la inversión hegeliana como *motto* del método de la crítica de la economía política. En palabras, una vez más, de Jappe, «si el fetichismo consiste en esa inversión real, entonces resulta que no es tan diferente de la alienación de la que Marx hablaba en sus primeros textos. No hay un “corte epistemológico” entre un joven Marx, filósofo humanista, y un Marx maduro al que se supone convertido a la ciencia, ni entre el concepto de fetichismo y la crítica de la religión al joven Marx. [...] La descripción de la alienación que Marx ofrece en los Manuscritos de 1844 no se presenta, pues, como una aproximación fundamentalmente diferente de la conceptualización del fetichismo, sino como un primer acercamiento, como una aproximación todavía insuficiente, que ya decía implícitamente, sin embargo, lo esencial: la desposesión del hombre por el trabajo se ha convertido en el principio de síntesis social». *Ibid.*, pp. 18-19.

⁴¹ MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010, p. 106.

⁴² «Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su relación con el producto de su trabajo. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.» *Ibid.*, p. 109.

ya se da en la esfera de la producción evita caer en la ontologización del trabajo abstracto como si fuera una relación natural con los objetos y cometer así, el error metodológico clásico del marxismo tradicional, esto es, el error de derivar la mistificación de la ideología únicamente de la esfera del intercambio debido a la lucha de clases. El segundo motivo es que, al darse la sublimación del trabajo ya en la producción, necesariamente tenía que darse a través de una inversión entre el trabajador y lo trabajado. Esto, aunque de manera muy tentativa aún, ya señala de forma prefigurada la inversión real entre abstracto y concreto desde el comienzo mismo del proceso productivo y, por tanto, el concepto de fetichismo de la mercancía tal como se desarrollará en *El Capital*.

Desde luego, de nuevo, contra Althusser, podríamos decir que este análisis no es radicalmente novedoso o que, al menos, tiene claras influencias del concepto de alienación del joven Hegel⁴³. Concretamente, nos estamos refiriendo a la *Filosofía del Espíritu de Jena*⁴⁴ (1805-06), texto que, recordemos, en primer lugar, ha sido publicado en castellano como *Filosofía Real* por su traductor José María Ripalda y, por otra parte, su escritura está muy próxima, aun cuando se reflejen cambios fundamentales⁴⁵, al texto considerado como culminación del periodo juvenil —en el caso de que se siga a Lukács como hermeneuta de *El joven Hegel*⁴⁶— o, más comúnmente, comienzo de la madurez intelectual de Hegel, esto es, la *Fenomenología del Espíritu*⁴⁷ (1807).

A continuación, daremos cuenta someramente, a modo de excursión en nuestro

⁴³ Los párrafos que siguen a continuación mantienen una tesis que ha sido desarrollada más pormenorizadamente en el siguiente artículo: ACOSTA, L., Hegel como síntoma. Ante la construcción social del sujeto político moderno en condiciones de capitalismo emergente, *Bajo Palabra*, nº12, 2016: <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.001>.

⁴⁴ A partir de ahora, si es necesario referirnos de nuevo a esta obra, será con el acrónimo del original alemán *PhG*.

⁴⁵ Podríamos considerar como el cambio en torno al cual orbitan ambas obras y, por tanto, crucial en este sentido, el siguiente: «En la *Filosofía real* la conciencia se opone como ámbito estrictamente propio del Espíritu a la naturaleza; en la *Fenomenología* Hegel dispone ya claramente del instrumental especulativo para una teoría de la individualidad, que en sentido estricto sólo aparece esbozada en la *Filosofía real*. En ese descubrimiento especulativo de la conciencia individual real se plasma la figura definitiva de Hegel y su principal efectividad histórica, especialmente en el marxismo.» RIPALDA, J. M., “Introducción” en: HEGEL, G. W. F., *Filosofía Real*, Madrid, FCE, 2006, p. XXVII. ¿Por qué, entonces, —se nos podría preguntar—, ponemos el foco de este excursión en *Filosofía real* para dar con la “prehistoria” del concepto de fetichismo marxiano? Como veremos en los próximos párrafos, el motivo fundamental de centrarnos en este texto es que, al estar el método dialéctico completamente expuesto ya en esta obra, pero todavía de manera tentativa, se observa de una manera muchísimo más diáfana que en la *Phä* el momento de salto idealista a través del excedente de subjetividad, sin mediar socialmente, hasta el concepto de trabajo. Esto, como veremos con más calma, es crucial para el método marxiano, pues ese individualismo metodológico de calado hegeliano es reproducido por los economistas clásicos y, a su vez, la inversión del mismo será el punto clave de la articulación del método marxiano de la crítica de la economía política.

⁴⁶ LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1970.

⁴⁷ A partir de ahora, si es necesario referirnos de nuevo a esta obra, será con el acrónimo del original alemán *Phä*.

argumento, del movimiento del concepto de alienación hegeliano en la *PhG* de Jena de cara a estar en condiciones de observar el anclaje hegeliano en el desarrollo que posteriormente afianzará Marx a través del fetichismo de la mercancía. De esta manera, Hegel parte de la identidad de uno consigo mismo con el cuerpo orgánico, conectado a su vez con realidades meramente individuales o atómicas a las que se enfrenta poniéndolas como objetos, para a partir de ahí, poder deducir el concepto de Espíritu en un nuevo nivel lógico en el que se reasume aquel nivel de realidad para dar paso a otro. Así, en un primer momento, el lenguaje supera la contingencia del cuerpo orgánico, reasumiéndose en la inteligencia. Mediante este método, ya enteramente dialéctico, llega Hegel hasta el reconocimiento a través de una construcción de un sistema de singularidades lógicamente inmanente a éstas. Como adelantábamos a través de las palabras de Ripalda, ya en el periodo de Jena Hegel realiza la misma operación que más tarde llevará a cabo en la *Phä*, pero en esta etapa únicamente desde un punto de vista ontológico, no al mismo tiempo epistemológico todavía.

En un determinado momento, Hegel en la *Phä* da un salto ontológico —una robinsonada dicho en lenguaje marxiano, producto a su vez de los límites a los que le postra su idealismo objetivo— desde la pura noche que es el individuo orgánico, donde todo es interior y naturalización, hasta la primera conceptualización mediante el lenguaje, que después se desarrollará hasta el trabajo, entendido éste como principal mediación social donde todas las capacidades del individuo están desarrolladas. El punto que nos interesa resaltar aquí, y que sólo puede ser detectado desde la óptica marxiana, es que dicho salto sólo puede ser producido, emulando la conclusión de la consecución silogística, a partir de un excedente de subjetividad idealista, ya que se da sin interacción social y, por lo tanto, resulta independiente del proceso de mediación social del trabajo, al igual que ocurre con el individualismo metodológico de los economistas clásicos, quienes deducen el conjunto de la sociedad desde el individuo atomizado. Sin embargo, gracias al trabajo es posible, a su vez, la determinación del objeto como aniquilación finalística del mismo —el trabajo sólo puede tener lugar bajo el reconocimiento de las necesidades naturales, pero en el modo de su superación, esto es, a través del ardid de la herramienta—, en tanto que el trabajo no es sólo mera actividad, sino actividad reflexionada, esto es, producción que significa la mediación entre el Yo y la cosa. Por tanto, el trabajo y con él la producción son formas de la experiencia de uno mismo y de lo otro. En el trabajo, ya para Hegel, se da la unidad del yo como cosa, es decir, se pone en juego, al mismo tiempo, la determinación del yo abandonando la inmediatez del

impulso —el deseo se ve obstaculizado en su inmediatez, pero al mismo tiempo se ve realizado como finalidad—, surgiendo así, a través del trabajo como mediación social, algo universal en el hombre: esto es, anticipándonos al lenguaje de la *Rechtsphilosophie*, el sistema de necesidades del espacio civil moderno y con él, la escisión entre *bourgeois* y *citoyen*.

Efectivamente, a través de una progresiva generalización de las necesidades en el proceso del trabajo —en un primer momento, concreto—, Hegel vislumbra que la propia elaboración del objeto no es de suyo una satisfacción general de las necesidades más que como una elaboración de una multiplicidad: el hacerse-cosa de la consciencia. Ya podemos hablar aquí —al menos desde cierto anacronismo marxiano—, por tanto, de trabajo abstracto y esta elaboración de lo múltiple se traduce en una progresiva división del trabajo en la que éste rebasa propiamente su necesidad inicial: satisfaciendo las necesidades de muchos, y mediante la satisfacción de las muchas necesidades de otros en el trabajo de muchos más⁴⁸. Como hemos anticipado, aquí vemos de manera prefigurada lo que en los *Principios de la Filosofía del derecho* será el sistema de necesidades, clave para comprender la reproducción de la sociedad civil como contradicción. Ésta se plasmará patentemente en el problema del reconocimiento del derecho de propiedad, en el cual sólo es real lo que ya poseo en tanto que es reconocido por otros mediante la sutura jurídica que contendrá las disoluciones sociales a las que tiende dicha contradicción —dado que el derecho a la propiedad no consiste en ser idéntico ni al otro ni al objeto, sino en ser reconocido como no-idéntico—. Así, se intenta realizar la libertad política que promete la economía sólo en apariencia, pues el individuo, finalmente, sólo consigue desplazar su necesidad —no superarla— ya que su trabajo sólo disminuye para el todo social, tributo a ese universal que genera el trabajo abstracto como mediación social: el valor.

«La cosa abstracta explana en el cambio lo que es ella, a saber, esta transformación, la vuelta al yo en la coseidad y, más precisamente, una coseidad que consistía en ser posesión de otro. Cada uno renuncia él mismo a su posesión, supera su existencia, a la vez que disfruta de reconocimiento al hacerlo, y el otro lo recibe con permiso del primero. Disfrutan de reconocimiento, cada uno recibe del otro la posesión del otro, de modo que sólo recibe en tanto en cuanto el otro mismo es lo negativo de sí mismo, o la propiedad es por mediación. [...] Y el interior de la cosa, representado por esa igualdad en ella, es su VALOR, que tiene plenamente mi consentimiento y la apropiación

⁴⁸ Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, p. 327 y ss.

del otro: se trata del mío positivo y asimismo del ser, la unidad de mi voluntad y la suya. Y la mía vale como real, existente, el estado de reconocimiento es la existencia. Con esto mi voluntad vale, poseo, la posesión se ha transformado en propiedad.»⁴⁹

Cierto es, por otro lado⁵⁰, que hay una diferencia crucial entre la aproximación hegeliana y la marxiana al concepto de alienación, aun cuando ambas compartan cierto denominador común: es decir, el hombre para Hegel es esencialmente actividad del Espíritu y, desde la óptica marxiana, esto quiere decir fundamentalmente subjetividad idealista. Esto es, con Hegel la superación de la objetividad en el proceso de trabajo sólo ocurre como confirmación por parte de la autoconciencia de su propio acto de poner el objeto en su enajenación. Este acto de poner, sin embargo, radica únicamente en la coseidad, es decir, en el hacerse-cosa-de-sí-misma en tanto que abstracta, y por ello posteriormente puede ser reapropiada por el sujeto. Esta reapropiación es posible, cual cima idealista, puesto que el hacerse cosa del sujeto, su enajenación, no es independiente del acto de confirmación de su propio ponerse a sí misma como coseidad. En cambio, Marx entenderá la alienación, al menos todavía prefiguradamente en los *Manuscritos* del 44, como un acto de poner que implica la subjetividad misma —más tarde, conceptualizará la fuerza de trabajo como la única mercancía que genera valor, lo cual será sumamente importante y estará vinculado con este acto de poner la propia subjetividad—. Es decir, a diferencia de Hegel, este movimiento no pondrá en juego meramente la autoconciencia; sino las fuerzas esenciales objetivas cuya acción, por ello, también es objetiva en tanto que se trata de un ser objetivo que también está sujeto a su ser social, esto es, dando cuenta, a su vez, de la interrelación entre naturaleza y la historia.

Ese denominador común, positivo, con Hegel, el cual el joven Marx adquiere y mantendrá más adelante en la conformación del método de la crítica de la economía política, como veremos, se basa en la comprensión del trabajo como acto autogenerador del hombre, como un relacionarse consigo mismo como un ser extrañado, y, por otro lado, la consideración de la recopilación de todas las abstracciones del pensar como movimiento precisamente de esa enajenación y, por lo tanto, independiente —en tanto que resultado ideológico— de la naturaleza e historia, siendo así aparentemente válidas para cualquiera de las formas en las que se presenten éstos, tal como ocurre con las

⁴⁹ HEGEL, G. W. F., (2006), *Op. Cit.*, pp. 184 y 185.

⁵⁰ Cfr. ACOSTA, L., (2016), *Op. Cit.*, pp. 9-12.

categorías fetichistas de la economía política⁵¹. Estos dos aspectos, al menos, funcionan en el propio método de la crítica economía política tal y como expone Marx en la introducción del 57 en los *Grundrisse* bajo un sentido configurador nuevo.

«Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto* espiritual.»⁵²

Efectivamente, lo que está a la base de ese movimiento de enajenación en Marx ya no es el pensamiento, esto es, la lógica del ser; sino la historia misma como condición de posibilidad para poder concebir, por otro lado, el punto de partida de la crítica de la economía política a partir de las categorías simples o fetichistas que ella misma, esto es, la historia, ha producido —siendo, por tanto, resultados históricos, aun cuando en el modo de su *aparición* devengan categorías simples, fetichizadas, esto es, “naturales”—. Y es que parecería como si las robinsonadas que la economía política clásica comparte con la cima idealista hegeliana, dicho con palabras de Marx, «hubieran pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad, ¡como si aquí se tratara de una combinación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!»⁵³.

Las categorías que nacen en la sociedad capitalista, esto es, en el tipo de sociedad en la que los productos del trabajo asumen la forma mercantil, como por ejemplo serían dinero, trabajo o mercancía, «tienen apariencia fenoménica concreta y sin embargo, el que debería ser el elemento primario, lo concreto, se convierte en un derivado de lo

⁵¹ Creemos que con el excurso que se acaba de recorrer someramente, manteniendo la tensión del desarrollo del concepto de trabajo abstracto en el pensamiento del propio Hegel y, por otro lado, la influencia casi paralela en la formación del joven Marx de dichos conceptos, se pueden tomar, digamos, menos en serio las siguientes palabras de Althusser respecto de la ruptura epistemológica en los Manuscritos del 44 y cómo, para él, este punto de inflexión se dirime por el rechazo unilateral a Hegel por parte de Marx: «La problemática hegeliana inspira un texto absolutamente único, que pretende de manera rigurosa operar, en sentido estricto, la “inversión” del idealismo hegeliano en el pseudo-materialismo de Feuerbach: son los Manuscritos del 44. De ahí el resultado paradójico de que si se habla en forma adecuada (exceptuando el ejercicio, aun escolar, de la Disertación), salvo en su casi último texto del periodo ideológico-filosófico, el joven Marx no fue jamás hegeliano, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx sostenida corrientemente, es un mito. En revancha, en la víspera de ruptura con su “conciencia filosófica pasada”, todo ocurre como si Marx hubiera producido, recurriendo a Hegel la sola y única vez de su juventud, una prodigiosa “aberración” teórica indispensable a la liquidación de su conciencia “delirante”» ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, México, S.XXI, 1967, p. 28.

⁵² MARX, K., (2010), *Op. Cit.*, p. 188.

⁵³ MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-58*, Madrid, S.XXI, 1972, p. 10.

debería ser el derivado de lo concreto: lo abstracto»⁵⁴. En esta inversión real consiste el fetichismo de la mercancía, es decir, en una inversión entre lo concreto y lo abstracto como forma de constitución de las categorías fetichistas que rigen los límites de lo posible ontológicamente en una sociedad capitalista. Esto es así ya que sólo debido al funcionamiento de la teoría del valor se da la inversión ontológica por la cual se estructura el tipo de (a)sociabilidad capitalista como fetichismo, a saber, el hecho de que las mercancías —o lo que se considera propiamente *cosa* bajo el dominio del capital— mantengan entre ellas relaciones personales a través de la asunción y superación del tiempo socialmente necesario por el que se reconstituyen y, por otro lado, las personas, los sujetos, se vean reducidos a relaciones cósmicas, postrados a ser mero medio para la reproducción de las categorías fetiche a través de las cuales se reconstituye el *statu quo*. Esto es así ya que la valorización de mercancías en la producción capitalista sólo es posible través de la acumulación de trabajo pasado cuantificado mediante unidades indiferenciadas de tiempo abstracto, las cuales, aunque son invariables *per se*, implican una valorización distinta —esto es, cuánto vale cada hora trabajada coagulada en dicha mercancía—, que aumenta o disminuye con relación al tiempo socialmente necesario que se necesita, como normativo, para producir una mercancía a escala social. La cuestión es que el capital como dinámica siempre tiene que reasumir el último nivel de productividad alcanzado y superarlo, ya que, si cayera por debajo de la tasa de productividad alcanzada, no habría competencia y, en su lugar, habría una caída de la masa de valor total. En este sentido, el capital funciona como una espiral que digiere toda alteridad y la subsume, esto es, la somete a la homogeneización de su imperio para poder seguir sobreviviendo: tal como un virus, el capital sólo puede sobrevivir si se propaga rápidamente, de forma competitiva y mutando en su apariencia para seguir manteniéndose fuerte, o al menos, no sucumbir. Esto quiere decir que el capital como dinámica —y no sólo como sistema de producción al margen de la constitución de lo social, tal como lo comprenden los economistas clásicos— sólo puede sobrevivir, paradójicamente, si conquista la alteridad, esto es, para el capital es literalmente imposible, atendiendo a su ADN, acotar su movimiento a las legislaciones y poner límites a su valorización —como pretendió el keynesianismo y cuya aparición responde a un momento determinado de la rueda capitalista, como veremos con Adorno— ya que su única manera de pervivir es

⁵⁴ JAPPE, A., (2014), *Op. Cit.*, p. 17.

invadiendo mediante el sometimiento a la homogeneización todo reducto de relación social.

Por tanto, al enfrentarnos al análisis crítico de dicha dinámica autotélica y tautológica que es el capital, lo primero de lo que parte dicho análisis es, necesariamente, de las categorías simples o fetiche que dominan lo social, esto es, de las abstracciones. Sin embargo, la apariencia de estas abstracciones es concreta —de ahí la primera inversión—. Es decir, al dominar y conformar —aparentemente de forma inmediata, sin mediaciones, lo social— y, a su vez, actuar a través de esa supuesta espontaneidad inmediata como categorías autorreferenciales en calidad, sin embargo, de fetiche, dichas abstracciones aparecen como concretas en el primer vistazo, aun cuando toda categoría concreta, en su análisis, parece estar formada por categorías más simples y, por ende, más abstractas. Ahí, por tanto, se da la segunda inversión que implica la cristalización de su aparecer autónomo, independiente de su contenido sociohistórico, el cual es responsable a su vez de su consistencia ontológica y, a través de su evacuación, de su estatuto fetichista. Esta lógica silogística es la que guía a los economistas clásicos a derivar unilateralmente de dichas “abstracciones concretas” que son las categorías fetiche toda una legalidad normativa por la que el capital se desarrolla como natural y subsume a su paso toda la realidad social.

«Parece justo comenzar por lo real y por lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del actor social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso. [...] Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente.»⁵⁵

Por otro lado, en ningún sentido, para Marx, estas categorías simples o fetichistas constituyen un presupuesto neutral, tal como operaban los economistas clásicos, sino que mediante el método de la crítica de la economía política se hace emerger su negatividad en el análisis mismo. Por tanto, ¿en qué sentido se podría decir que el nuevo estatuto de

⁵⁵ MARX, K., (1972), *Op. Cit.*, p. 21.

la ideología, entendido como aparición y no como apariencia, suponga el revulsivo necesario para dar cuenta del funcionamiento del método de la crítica de la economía política? El hecho de que no sólo se trate de una inversión de la inversión, como hemos explicado, sino que además tenga el estatuto de aparición autónoma, implica la constitución de un nuevo orden de realidad ontológica que atiende y contiene, a su vez, sus propias condiciones de aparición al mismo tiempo que las oculta a través de la doble inversión. De esta manera, «no se trata para Marx de encontrar una esencia oculta y verdadera, el secreto del plusvalor, sino de hacer el camino opuesto: elaborar por qué los contenidos sólo pueden manifestarse con esas formas, o, dicho de otro modo, cuáles son las condiciones de aparición de lo que aparece»⁵⁶ Es importante, en este punto, enfatizar que la superficie modulada ontológicamente por dichas categorías fetiche es la única existente, esto es, no se trata de que dichas categorías simples o abstractas modulen cierto velo de malla que atonta a las masas y la crítica —más o menos intelectualoide— ha de rasgar descubriendo su único verdadero núcleo anidado en la propiedad privada de los medios de producción, y por tanto, en último término, en la lucha de clases. Por tanto, el estatuto de la ideología como una aparición doblemente invertida y autónoma, como si se tratara de un juego de espejos enfrentados donde la refracción se pierde infinitamente en la imagen invertida subsiguiente, resulta fundamental para poder comprender por qué el método de la crítica de la economía política se comporta como un viaje de ida y vuelta entre lo abstracto y lo concreto que conforma la categoría fetiche. Esto es así porque la crítica de la economía política lo que hace justamente es deconstruir en su aparecer natural y reconstruir históricamente su cristalización como fetiche dichas categorías de cara a que, mostrando sus condiciones de aparición como condiciones históricas abiertas y no limitantes de lo posible, sea factible abrir a su vez la dimensión de cambio social al romper el hechizo fetiche y natural que sostenía dichos espejismos. Dicho con palabras del propio Marx, en este viaje de ida y vuelta entre lo concreto y lo abstracto podría resumirse el método de la crítica de la economía política:

«Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y también de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas

⁵⁶ RAMAS, C., (2020), *Op. Cit.*, p. 172.

conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.»⁵⁷

Efectivamente, por tomar un ejemplo esclarecedor que el propio Marx utiliza en la introducción del 57 de los *Grundrisse*, así ocurre con el concepto de trabajo abstracto⁵⁸. Podríamos decir que Adam Smith inauguró oficialmente el concepto de trabajo abstracto en tanto que universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, y con él se da, al mismo tiempo, la universalidad del objeto —del producto— determinado como riqueza en general, que, en el fondo, no puede ser otra cosa que trabajo pasado, objetivado, medido en unidades de tiempo indiferenciadas. Para que se pudiera considerar a Smith padre de la economía política clásica a través de esta inauguración del concepto de trabajo abstracto, en el cual hay una indiferencia frente al objeto de trabajo producido —respecto al contenido, como no ocurriría, por el contrario, en los gremios, donde el tiempo de trabajo está subordinado al ritmo que el objeto mismo, cualitativamente, exige para ser producido—, se ha de haber desplegado una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo, donde ninguno de los cuales predomine sobre los demás. Las abstracciones más generales sólo surgen donde existe un desarrollo concreto más rico, entonces allí puede predominar un elemento común a todo el desarrollo, por el que se pueda dejar de pensar únicamente a partir de una forma particular.

De esta manera, se advierte que, efectivamente, la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Por ello, las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de la organización permiten comprender al mismo tiempo las formas históricas en las que ésta se ha ido desarrollando en formas

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 21 y 22.

⁵⁸ «Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad objeto determinado como riqueza, como producto en general o, una vez más, como trabajo en general, pero como trabajo pasado, objetivado. [...] Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo u otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya.» *Ibid.*, p. 25.

de sociedades pasadas. Sin embargo, esta operación, realizada de manera unilateral, tal como opera en las categorías simples o fetichistas de los economistas clásicos, sustenta la ideología por la que operan las categorías simples o fetichistas: esto es, si dichas categorías aparecen como válidas para cualquier periodo histórico, *debe ser* porque dichas categorías son naturales, ahistóricas y, por lo tanto, leyes inmutables. Esta lógica silogística de despliegue unidireccional hacia el sostenimiento de la tautología autotélica D-D' es aquella por la que los economistas clásicos, replicando el *locus* hegeliano, parten de lo que hemos venido tildando, en palabras del propio Marx, de robinsonada, esto es, partir del individuo como agente autosuficiente y libre, independiente de las fuerzas sociales que lo constituyen, como si la sociedad se tratara de un cúmulo aditivo de dichos agentes libres y autónomos, a partir de los cuales los economistas clásicos son capaces de trazar leyes inmutables naturales del capital a través de la coagulación de las categorías fetichistas que rigen la sociabilización en un contexto, no obstante, específicamente capitalista. Sin embargo, si las categorías simples o fetichistas aparecen *como si* pudieran ser válidas para cualquier periodo histórico no es, porque, de *facto*, hayan perdurado inmutables como reducto natural que sobrevive a la historia; sino porque justamente sólo pueden existir categorías simples o fetichistas debido al desarrollo histórico pormenorizado de momentos concretos y, cómo dicha categoría simple es el desarrollo histórico de dichos momentos, es posible, por tanto, hipostasiarla como universal *ad hoc*.

Por todo ello, el fetichismo de la mercancía reside, como hemos explicado, en una inversión *real* entre lo abstracto y lo concreto y, desde ahí, por otro lado, puede entenderse la frase célebre marxiana que explica sucintamente el método de la crítica de la economía política: «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono»⁵⁹. Esto es, sólo tomando como punto de partida el desarrollo complejo de la anatomía del hombre uno puede establecer vinculaciones evolutivas retrospectivas hacia la anatomía del mono desde la del hombre. Sin embargo, el movimiento contrario, es decir, establecer una linealidad evolutiva desde el mono hacia el hombre implica una teleología que no vehicula la historia natural misma, por lo que ese despliegue unilateral es a través del cual la economía política pretende deducir silogísticamente la sociedad del individuo, hipostasiando, por tanto, los atomismos del capital encubiertos por el estatuto de lo natural.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

Ciertamente, este ejercicio crítico de ida y vuelta a través de la subversión de la inversión de las categorías abstracto-concreto no debe suponer cancelar las diferencias históricas para conseguir ver con ello la forma burguesa en todas las formas de sociedad pasadas —tal como opera el funcionamiento de la economía clásica—; sino que permite ver en el seno de la sociedad burguesa misma las propias contradicciones a la que está sometida y que, debido a su grado de abstracción y desarrollo, aparecen de forma atrofiada y natural, esto es, ideológica. Sin embargo, *si ha llegado a ser así, puede ser de otra manera*. Este podría ser el imperativo en el que descansa la crítica marxiana de la economía política. De esta manera, podría entenderse la crítica de la economía política como *anamnesis de la génesis* en tanto que *toda cosificación es un olvido* de las condiciones materiales históricas de su génesis a través de la evacuación de todo contenido, lo cual se convertirá totalmente en consigna para Th. W. Adorno, como veremos.

«La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. [...] Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos. En este *olvido* reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes.»⁶⁰

Pero ¿por qué se da esa doble inversión en la aparición, de carácter ontológico, a través de la mercancía como coagulación de trabajo muerto, y por qué además se da como específicamente necesaria dentro de la contingencia histórica que causa dicho aparecer? En primer lugar, porque a la mercancía se le atribuye, ideológicamente, la capacidad mágica, cuasi natural, de representar por sí misma trabajo acumulado, aun cuando ésta sólo tenga capacidad de representar dicho trabajo en relación con otras las mercancías a través del tiempo de trabajo socialmente necesario y, por lo tanto, se trata de la cualidad social del valor. Pero, es más, si sólo es posible que la mercancía represente el trabajo acumulado a través de sus relaciones con otras mercancías y el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas, no sólo la mercancía no resulta la fuente unívoca

⁶⁰ *Ibid.*, p. 5. [Cursiva nuestra]

del valor; sino que finalmente dicha aparente propiedad casi natural de la mercancía resulta ser la forma irracional y cósmica que adquieren las mismas relaciones entre los hombres organizadas en el trabajo abstracto. Esto quiere decir que de ningún modo se puede hablar del capital como un sistema de producción ajeno a lo social, ya que éste es su disfraz ideológico, a saber, deshacer la diferencia entre ser y pensar a través de la sutura ideológica del valor como relación social que existe autónoma y automáticamente. Por ello, en el texto fundacional del método de la crítica de la economía política, Marx hace hincapié en la interrelación dialéctica entre todas las esferas del proceso de valorización, o sea, producción, distribución, cambio y consumo. Contra el lugar común de los economistas clásicos, quienes defienden la deducción silogística de dicho proceso desde el individuo como agente libre quien, a través de sus acciones, desarrolla las relaciones sociales a partir de las cuales se materializa la economía política, Marx, de nuevo, enfatiza en el recorrido de sentido contrario: esto es, el individuo, casi como un efecto óptico, siempre se encuentra ya inmerso en la constitución cósmica de las relaciones sociales comportándose como leyes naturales. Esto, dicho de otra manera, significa enfatizar el concepto de capitalismo entendido como un sistema de reproducción social total, es decir, una forma de sostener el mecanismo social por el cual se satisfacen las necesidades al mismo tiempo que se reproducen, aun cuando éste suponga casi el efecto colateral de la producción del plusvalor.

En este sentido, incidiendo de nuevo en el aspecto *real* de dicha inversión, las categorías simples o fetichistas de la sociedad burguesa también «son formas de ser y determinaciones de la existencia»⁶¹, es decir, que la ideología, por tanto, no es una cuestión de falsa conciencia sino que constituye lo real del ser social o, por decirlo de otra manera, un nuevo tipo de ontología gris cartesiana anclada en la mercancía como «éter particular [que] es capaz de determinar el peso específico de todas las formas de existencia que allí, [en la sociedad burguesa], toman relieve»⁶² y, por ello mismo, también quedan cristalizadas en la forma cosificada del sujeto, esto es, en la *forma* experiencia. Este problema, que a su vez será la hipótesis central de nuestra investigación, esto es, el alcance de la pervivencia —si la tuviere— de la raigambre moderna del concepto de experiencia en las mutaciones de la cosificación del capitalismo tardío, fue el que identificó tempranamente Georg Lukács como fenómeno de la cosificación [*Verdinglichung*] en HCC, lo cual fue, desde luego, cuanto menos loable, teniendo en

⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

⁶² *Ibid.*, p. 28.

cuenta que Lukács en 1923 no pudo tener acceso a los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844 y, como hemos visto, para entender la dimensión subjetiva del fetichismo de la mercancía sería fundamental acudir a dicho texto temprano de Marx.

Cuál sea la vinculación entre el análisis de la forma mercancía —toda vez que haya descartado el lugar común de la ideología como contenido tras el velo distorsionador de la apariencia, heredero, al fin y al cabo, del paradigma de la verdad como *adaequatio* prekantiano y, por otro lado, *súmmum* de la metafísica tradicional— con el análisis de la forma experiencia es algo que sólo puede entenderse a través de la génesis del tiempo abstracto como intuición pura sensible del sentido interno y, por tanto, conformador de *toda experiencia posible* a través del giro copernicano inaugurado por Kant.

1.2. El fenómeno como aparición. La estética transcendental de la *Crítica de la razón pura* y el giro copernicano kantiano como piedra angular del método crítico-transcendental

Para situarnos en condiciones de poder dar alguna tentativa de respuesta a la cita de Zeleny con la que abríamos el presente capítulo —la cual recordaremos a continuación—, tenemos que situar previamente la ruptura histórica, la novedad filosófica y la importancia metodológica que supuso la inauguración kantiana del método transcendental y la función estratégica respecto del mismo que tiene la estética transcendental dentro de la KrV —esto es, tomando en consideración el tipo de correlación que establece la facultad de conocer en la legislación del entendimiento respecto de la imaginación y la razón—, así como respecto de algunas permutaciones de las facultades dependiendo del uso, teórico o práctico, dentro del sistema kantiano. A este cometido dedicaremos, por tanto, el presente apartado. De esta manera, Zeleny, recapitulemos, nos ofreció la pregunta guía a partir de la cual poder plantear la grilla de inteligibilidad de la metodología transcendental kantiana en consonancia, o no, con la propuesta innovadora del método de la crítica de la economía política marxiana:

«No tengo intención de realizar una reducción neokantiana del método marxista, ni de jugar con perífrasis. Respecto de este punto, me parecen importantes las siguientes cuestiones: la ruptura marxista con la tradición filosófica, por cuanto concierne al tipo de pensamiento científico, ¿constituye un retorno al pensamiento precrítico, a la ontología de tipo prekantiano -o bien es estrictamente un nuevo comienzo en sentido teórico, sin continuidad con Kant- o, en otro caso,

se trata, por el contrario, de una tentativa de lograr una nueva solución para cuestiones inherentes a la crítica de la metafísica prekantiana, de una crítica a la cual Kant introducía?»⁶³

En este sentido, para poder ir desgranando la pregunta planteada y dar posteriormente una tentativa de respuesta que sitúe explícitamente la posible continuidad metodológica entre Kant y Marx en el siguiente apartado, lo primero que hemos de hacer aquí es exponer el funcionamiento del método transcendental kantiano y su ruptura con el paradigma anterior⁶⁴, fundamentalmente con la metafísica dogmática del racionalismo y la superstición del empirismo. Y es que ambas posturas no son tan alejadas como podría parecer en un primer momento, ya que, en ambos casos, en contraste con el planteamiento kantiano, la razón resulta ser simplemente la facultad que proporciona el cálculo racional para conseguir los medios necesarios de cara a la consecución de fines externos a la voluntad, sean estos empíricos o racionales⁶⁵. Sin embargo, para Kant la razón es un sistema de fines, por lo que éstos deben ser dados por sí misma a la vez que es capaz de funcionar como tribunal de sus propios intereses. Así funciona la racionalidad al menos cuando cada facultad responde a su propia legislación interna y domina sobre las otras en la síntesis *a priori*, esto es, cuando al encontrar la legislación inherente a sí misma y ser, de esta manera, *autónoma*, se da con la forma superior de la facultad que esté gobernando la síntesis en ese momento.

«Una crítica inmanente, la razón como juez de la razón: he aquí el principio esencial del método llamado transcendental. Este método se propone determinar: 1.º la verdadera naturaleza de los intereses o de los fines de la razón; 2.º los medios para realizar esos intereses. [...] En resumen: a una facultad determinada en el primer sentido de la palabra (facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer o de dolor), debe corresponder, en el segundo sentido de la palabra, una relación determinada entre facultades (imaginación, entendimiento, razón). Es así como la

⁶³ ZELENY, J., (1972), *Op. Cit.*, p. 27.

⁶⁴ «A nosotros, por el contrario, parécenos que con Kant cobra un nuevo sentido lo transcendental, que un mismo vocablo (transcendental) señala un nuevo fundamento y posibilitación. Con esto no pretendemos negar la presencia de la tradición ontológica en Kant, sino sólo mantener y recabar la originalidad del concepto kantiano y su genuina función. Aquella presencia es indudable hasta el punto de que la Crítica de la razón pura tiene, en cierta medida, un sentido ontológico, y puede afirmarse que Gottfried Martin que sólo desde la definición tradicional de lo transcendental se puede comprender la significación kantiana, en la medida en que en ambas posturas filosóficas lo transcendental señala al acto de posibilitación y fundamentación, si bien es preciso mantener, el sentido distinto, la diversidad del origen del posibilitar y fundar.» NAVARRO CORDÓN, J. M., El concepto de “transcendental” en Kant, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 5, 1970, p. 10.

⁶⁵ Cfr. DELEUZE, G., *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 13.

doctrina de las facultades forma una verdadera red, que constituye a su vez el método trascendental»⁶⁶.

Respecto de la estética trascendental, parte inaugural de la KrV dedicada a la facultad de la sensibilidad y, por ende, a la exposición metafísica y trascendental de las intuiciones sensibles que son el espacio y el tiempo, hay que destacar varios puntos fundamentales para poder comprender la importancia metodológica que queremos rescatar. En primer lugar, aun cuando la facultad legisladora en el uso teórico de la razón sea el entendimiento —esto significa que las demás facultades “activas”, razón e imaginación, están subordinadas a su legislación— y, de esta manera, pareciera que la clave metodológica en el uso teórico fueran, por tanto, las categorías o conceptos puros del entendimiento que, en su espontaneidad, someten a los objetos en su “aparecer”, no es exactamente así. Y en esta “minúscula” precisión, se juega, por el contrario, a nuestro modo de ver, todo el sentido del a veces ya manido giro copernicano.

«Bastará con que retengamos el principio de una tesis esencial de la crítica en general que dice lo siguiente: hay intereses de la razón que son de *diferente naturaleza*. Estos intereses constituyen un sistema orgánico y jerarquizado que no es otro que el de los fines del ser racional. Ocurre que los racionalistas sólo retienen el interés especulativo: consideran que los intereses prácticos se desprenden simplemente de ellos. Pero esta inflación del interés especulativo tiene dos consecuencias lamentables: la confusión acerca de los verdaderos fines de la especulación y, sobre todo, la *reducción* de la razón a uno solo de sus intereses. Con el pretexto de desarrollar el interés especulativo, se mutila la razón en sus intereses más profundos. De acuerdo con el primer sentido de la palabra “facultad”, la idea de una pluralidad (y de una jerarquía) sistemática de intereses domina el método kantiano. Esta idea es un verdadero principio: el principio de un sistema de fines.»⁶⁷

Respecto la cita anterior, cabe resaltar que precisamente lo que pretendemos rescatar es la importancia metodológica, en el sentido anteriormente expuesto por Navarro, de la estética trascendental como condición de posibilidad de la articulación misma de dichos intereses jerárquicos de la razón en tanto instancia que proporciona la posibilidad misma de la síntesis a la par que el material o contenido a sintetizar⁶⁸. Ciertamente

⁶⁶ *Ibid.*, p. 14 y 26.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸ Cfr. «El entendimiento es, pues, la fuente de los principios (*der Quell der Grundsätze*). Esto plantea un serio y difícil problema. No es de este momento ni siquiera plantearlo en todo su rigor. En cuanto tal, el entendimiento ha de principiar de alguna manera los principios de la sensibilidad. Mas, ¿cómo es ello posible dada la esencial diferencia entre uno y otra? Pero principios para Kant sólo lo son aquellos que

es que la sensibilidad es una facultad pasiva o receptora, esto es, gracias precisamente a su capacidad afectiva se activa el entendimiento para someter el fenómeno a sus categorías; pero antes⁶⁹ de la actividad mediadora de la síntesis de la imaginación y el sometimiento de los fenómenos a las categorías del entendimiento —cuyas operaciones dan como resultado las representaciones— la sensibilidad ha tenido que *presentar* la diversidad empírica y pura a través de las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo. En este sentido, se hablará de presentaciones y no de representaciones de la diversidad pura y empírica de las intuiciones sensibles, ya que re-presentar implica el carácter mediador que imprimirá los conceptos puros del entendimiento, a través de los cuales se unifica la diversidad presentada por las intuiciones sensibles⁷⁰.

«De una manera más precisa, hemos de distinguir entre *la representación y lo que se presenta*. Lo que se presenta a nosotros es ante todo el objeto tal como aparece. Entonces, la palabra “objeto” sobra. Lo que se nos presenta o lo que aparece en la intuición es ante todo el fenómeno en tanto diversidad sensible empírica (*a posteriori*). Se ve que, en Kant, el fenómeno no es apariencia, sino aparición. El fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo: el espacio y el tiempo son para nosotros las formas de toda aparición posible, las formas puras de nuestra intuición o de nuestra sensibilidad. En tanto tales, son a su vez presentaciones: esta vez, presentaciones *a priori*. Lo que se presenta no es pues sólo la diversidad fenoménica empírica en el espacio y en el tiempo, sino la diversidad pura *a priori* del espacio y el tiempo mismos. La intuición pura (el espacio y el tiempo) es precisamente lo único que la sensibilidad *presenta a priori*.»⁷¹

Es más, si Kant se refiere al espacio y el tiempo como intuiciones sensibles es porque hay una inmediatez referida a la sensibilidad. Esto, desde el punto de vista del

proporcionan un conocimiento sintético por conceptos, y si el entendimiento es la fuente de tales principios habrá de ser esencial al entendimiento, hasta el punto de caracterizarlo en su más propia naturaleza, el referirse e incluso estar en dependencia, de alguna manera, de aquello que pueda proporcionar en parte la posibilidad de la síntesis misma y el contenido (materia) a sintetizar. Y al menos en este último punto es claro que el entendimiento, en algún modo, debe estar íntimamente ligado a la sensibilidad.» NAVARRO CORDÓN, J. M., (1970), *Op. Cit.*, p. 16.

⁶⁹ Este adverbio temporal más que hacer referencia a cierta cadena causal en el tiempo que sucedería en la síntesis trascendental *a priori*, hace referencia a distintos niveles ontológicos en los que ésta sucede. Como veremos un poco más adelante, el tiempo es la forma pura de la interioridad, así como de la exterioridad, por lo que la misma síntesis *a priori* está sujeta al tiempo como auto-afección pero no como proceso temporal sucesivo en sí mismo.

⁷⁰ «Habrà pues dos tipos de elementos *a priori*: las categorías y el espacio y el tiempo. ¿Por qué no quiere que el espacio y el tiempo formen parte de las categorías? Doy muy rápido una razón que se volverá clara a continuación: es que las categorías, en tanto predicados de la experiencia posible, son conceptos, son representaciones *a priori*, representaciones o conceptos *a priori*, mientras que, sostiene Kant fundamentalmente, el espacio y tiempo son presentaciones». DELEUZE, G., *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 25.

⁷¹ *Ibid.* pp. 22 y 23.

racionalismo precedente a Kant, sería un gran contrasentido, puesto que sólo podría haber un acceso inmediato al conocimiento a través de la intuición intelectual, esto es, sin tener en cuenta la mediación de los sentidos, los cuales suponían la fuente ineludible del error en dicho paradigma. Sin embargo, Kant destruye el concepto de intuición intelectual para referirse al espacio y al tiempo como intuiciones sensibles, esto es, pasa de la concepción de un *intellectus archetypus* similar al divino, que piensa e intuye al mismo tiempo, a un *intellectus ectypus* y, por lo tanto, finito ya que sólo gracias a las intuiciones dadas a través de la sensibilidad puede pensar el entendimiento⁷².

Ahora bien, ¿de qué manera espacio y tiempo pueden ser una presentación inmediata, y además pura, de la experiencia? En la respuesta a esta pregunta, que se subdividirá en dos puntos y un corolario, es donde radicará la clave para entender la responsabilidad de la estética trascendental en el funcionamiento del giro copernicano y, más aún, en el método trascendental kantiano como génesis del concepto de experiencia moderno. En primer lugar, espacio y tiempo son formas puras de toda experiencia posible y, en este sentido, son, por tanto, constituyentes de toda experiencia posible. Esto es así porque espacio y tiempo son la forma de toda aparición de lo que aparece y por ello tiene sentido poder referirse a la totalidad de la experiencia posible —en contraste con el paradigma racionalista o empirista donde experiencia siempre era sinónimo de *a posteriori* y particular, es decir, tenía sentido referirse a *esta* o *aquella* experiencia pero no a la *totalidad* de la experiencia *posible*— ya que, debido a las formas puras de la aparición, todo lo que aparezca, aparecerá en un determinado espacio y tiempo. En este sentido podrá hablarse de fenómeno, es decir, de lo que aparece en tanto que aparece y que, de esta manera, únicamente remitirá a sus propias condiciones de aparición contenidas en sí mismo como forma pura de toda aparición posible. En contraste con el paradigma anterior, en el cual funcionaba la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, la apariencia funcionaba como velo que distorsionaba la esencia a través de la mediación de los sentidos como fuente del error, siempre de índole, por tanto, subjetiva. Kant cambiará el significado de fenómeno desplazando su sentido de apariencia al de aparición, donde

⁷² «La teoría de la finitud radical como estructura de la subjetividad: es el momento que, en lo esencial, se compone, en la primera Crítica, de la Estética trascendental y se prolonga ante todo en el capítulo sobre el esquematismo. Definiendo la sensibilidad como receptividad, como capacidad de ser afectado, por oposición a la espontaneidad del entendimiento, la Estética incluye en la subjetividad una dimensión de apertura [...]; esta ruptura de la monadicidad es al mismo tiempo irrupción de la finitud en el sujeto, puesto que el ser-afectado supone una exterioridad, un “fuera” o un “otro”, por tanto una limitación en relación a esta alteridad. Es necesario todavía precisar la originalidad de esta aproximación kantiana a la finitud, subrayando cómo la finitud humana ahí afirmada no implica, contrariamente al concepto clásico de ser finito, ningún relativismo» RENAULT, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 304-305.

hay un sometimiento del fenómeno a sus propias condiciones constituyentes que son la forma misma en la que puede darse toda la experiencia posible y en la que se constituye asimismo, por tanto, el sujeto. En este sentido, Kant somete el proceso de conocimiento mismo todo él a un plano inmanente en el que la relación sujeto-objeto tiende a interiorizarse por mor, precisamente y aunque pueda parecer contradictorio, de salvar la objetividad misma⁷³.

Por tanto, aun cuando fuera fácil de asimilar este “sometimiento” del objeto a una posición idealista subjetivista⁷⁴, nada más lejos de la propuesta kantiana. Más bien al revés, Kant fue el primer filósofo que, tras el derrumbe de la metafísica, y a través de una razón auto limitada pero también soberana, es capaz de salvar la objetividad misma a través del giro copernicano⁷⁵, salvaguardando las condiciones mismas de la objetividad en el aparecer del objeto y no en un más allá trascendente regidos por las esencias de las cosas en sí. En este sentido, la ciencia moderna inaugura un nuevo concepto de verdad como aproximación infinita, pero nunca última, a la realidad o, mejor dicho, que la única realidad es aquella que es susceptible de ser representada, al menos hasta el momento, como tal. Por ello, los avances científicos marchan a través del camino seguro de la verdad acumulativa, mientras que la metafísica, como bien diagnostica Kant, no deja de ser un campo de batalla en el que cada vez un nuevo principio derroca al anterior y así sucesivamente.

«Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. La diferencia es enorme, pues cuando digo la palabra “aparición”, ya no digo en absoluto “apariencia”, ya no la opongo en absoluto a la “esencia”. La aparición es lo que aparece

⁷³ «Ahora bien, que la forma esté dada por sí sola es lo que salva a las cosas y a los hombres no ya del solipsismo “subjetivista” de la conciencia, sino del monologismo “objetivo” de Dios, lo que sustenta una resistencia propia de tóde ti de las cosas y los hombres: la forma espacio-temporal salva, en efecto, a las cosas de Dios porque impide que la naturaleza sea una superficie de intervención de acciones sobrenaturales como quiere la superstición (KU, 40), y salva a los hombres de Dios, como expresa perfectamente la crítica de Kant a Spinoza (KpV, V, pp. 100-102), porque la libertad sólo está a salvo allí donde el espacio y el tiempo [se] oponen a la implacable coherencia del panteísmo [...]» NAVARRO CORDÓN, J. M., “Facticidad y trascendentalidad” en: RODRÍGUEZ, R., (Ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 35.

⁷⁴ «Cuando digo que toda aparición remite a condiciones de aparecer de la aparición, digo por eso mismo que esas condiciones pertenecen al ser al que la aparición aparece. En otros términos, el sujeto es constituyente —y comprendan bien, sino es un contrasentido radical— no de la aparición, no de lo que se le aparece, pero es constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que se le aparece se le aparece» DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 27.

⁷⁵ Cfr. ADORNO, TH. W., *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos aires, Las cuarenta, 2015. Como veremos más adelante, esta lectura fundamentalmente atraviesa todas las lecciones que impartió Adorno en 1959 sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant, donde repite esta tesis prácticamente de forma reiterada y que será fundamental para el desarrollo de todo nuestro argumento.

en tanto que aparece. Un punto es todo, no me pregunto si hay algo detrás, no me pregunto si es falso o no es falso. La aparición no está en absoluto tomada en la pareja de oposiciones. en la distinción binaria en la que se encuentra la apariencia por distinción con la esencia. [...] La apariencia es algo que remite a la esencia dentro de una relación de disyunción, dentro de una relación disyuntiva: o bien pertenece a la apariencia, o bien pertenece a la esencia. ¿A qué remite la aparición? La aparición es muy diferente, es algo que remite a las condiciones de lo que aparece.»⁷⁶

En segundo lugar, justamente porque espacio y tiempo son formas puras de toda experiencia posible será el motivo por el cual no pueden ser conceptos, es decir, no pueden tratarse de predicados universales, sino que son reglas de construcción. Esto quiere decir que todo lo que aparece siempre será diverso, pero no sólo conllevará una diversidad empírica sino también pura, esto es, que todo lo que aparezca estará situado en algún punto del espacio y del tiempo: a saber, *detrás, adelante, antes, ahora, después*, etc. Esto implica la imposibilidad de que espacio y tiempo sean predicados universales de los conceptos —esto es, que analizando las meras notas conceptuales de un objeto pudiera determinarse espaciotemporalmente—; pero tampoco pueden tratarse, obviamente, de datos dependientes de la experiencia empírica —es decir, que estén subordinados a la presencia misma de objetos, porque el mero aparecer de un objeto cualquiera conllevará necesariamente estar organizado en unas determinadas coordenadas espacio temporales—, sino que son, por el contrario, intuiciones puras de la sensibilidad. Esto quiere decir que la diversidad pura que implica el espacio y el tiempo como formas de aparición se dice de toda experiencia posible y en esa necesidad radica, por un lado, la finitud del ser humano al tener que ser afectados para darse la posibilidad del conocimiento mismo y, éste, a su vez, siempre quedará sujeto a la discursividad que impone la sucesión misma del tiempo como forma del sentido interno. Por otro lado, dicha necesidad implica la fundación de la geometría como matemática pura basada en juicios sintéticos *a priori*, esto es, independientes de la experiencia empírica pero que se dicen de ella al tratarse de la forma pura de toda experiencia posible y, por lo tanto, conllevan universalidad y necesidad.

De todo lo anteriormente expuesto se infiere la importancia metodológica de la estética trascendental para la comprensión del giro copernicano: esto es, la subordinación del objeto a las condiciones constitutivas de la objetividad impuestas por las facultades

⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

cognoscitivas en vez de la armonía preestablecida imperante en la *adaequatio*; así como, por tanto, la fundamental diferencia que interpone, y que atraviesa todo el pensamiento kantiano, entre ser —anclado a las condiciones constituyentes del fenómeno— y pensar —esto es, el conocido como *noúmeno*, aquello que, si bien no es susceptible de determinación espacio-temporal, es capaz de ser pensado e, incluso, *necesita* de ser pensado, al corresponder a uno de los intereses de la razón, aunque su fin último sea eminentemente de carácter práctico—.

Esto es vital para nuestro argumento principalmente debido a las tres consecuencias que se deducen de esa escisión que recorre el pensamiento kantiano entre ser y pensar. La primera de las consecuencias que nos interesarán aquí será la que consiste en la liberación del tiempo⁷⁷. Una definición de tiempo canónica en la antigua Grecia era aquella que definía el tiempo como «número del movimiento según el antes y el después».⁷⁸ Como puede verse, aquí la noción del tiempo estaba subordinada a la existencia misma de objetos en movimiento. Es decir, sólo en virtud de la existencia misma del movimiento podía decirse que existiera el tiempo. En este sentido, podría decirse que el tiempo de los griegos era tiempo cualitativo, el cual se comportaba como tal pues estaba subordinado a algo que ocurre en él, esto es, al cambio: el tiempo quedaba determinado a medir el cambio de aquello que cambia. Así ocurre a su vez con el espacio en el que cada cosa tenía su lugar y cada lugar correspondía a una cosa. De alguna manera, podría decirse que la vida en Grecia era como un cosmos en el que la espontaneidad con la que brotaban las cosas coincidía con su esencia. Así ocurre paradigmáticamente con el tiempo cíclico de las estaciones, así como el que impone la siembra y la cosecha, ambos manifiestamente subordinados al objeto, bien sea la floración de la primavera o bien la maduración del trigo. En este sentido, el tiempo cualitativo de los griegos, en el que éste aparece como subordinado al cambio, a la naturaleza, no está en discordancia con el tiempo cíclico, esto es, el movimiento por excelencia de los astros; sino que más bien forman una unidad ambos dos, funcionando como su consumación y fundamento en tanto que causa final. De esta manera, damos con la fórmula griega que integra estos tiempos como uno: «el tiempo como la imagen móvil de la eternidad».⁷⁹

⁷⁷ Para las siguientes páginas ha resultado fundamental la lectura del primer capítulo “El ser en cuanto no-ser” de PARDO, J. L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Madrid, Pre-textos, 2011, pp. 25-99.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Física*, Madrid: Gredos, 2010, 219b, pp. 202 y 203.

⁷⁹ Cfr. DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 49.

Sin embargo, el tiempo que pone en juego Kant en la estética trascendental es un tiempo que se representa con una parca línea recta. El tiempo abandona la imagen del círculo y éste se despliega liberándose de su subordinación a la naturaleza. Como los puntos de una recta, cada momento en el tiempo se conforma de un *ahora* indiferenciado y homogéneo. Esta liberación del tiempo la cifraremos, continuando con la ayuda de Deleuze⁸⁰, en la famosa frase de Hamlet: “El tiempo está fuera de sus goznes”. Aquí goznes quieren decir pivotes. Este pivote es la naturaleza en la cual el tiempo de los griegos se apoyaba para girar en su círculo. El tiempo se ha liberado de su subordinación a la naturaleza, esto es, del movimiento natural. El tiempo, al liberarse de esta subordinación, ha devenido vacío y puro: se ha desplegado, como decíamos, en tan sólo una parca línea recta. En esta pura homogeneidad ha de entenderse el espacio y el tiempo como recipientes en los que sólo en ellos puede aparecer los objetos de toda experiencia posible, esto es, ha de entenderse espacio y tiempo ellos mismos como formas de aparición, pero sin que posean éstos de por sí una diversidad concreta —pues sería empírica—; sino como formas de aparición de una diversidad pura, es decir, en tanto que siempre que sea aparición, se tratará de aparición *de algo*. Por tanto, aquí ha operado una inversión: ahora será el movimiento el que se subordine completamente al tiempo.

«Si la tarea de la filosofía moderna consiste en escapar a la representación, el tiempo moderno tiene que desprenderse tanto de la figura del ciclo periódico como de la subordinación al movimiento circular y del privilegio del presente. Y éste es el aspecto del “giro copernicano” de Kant que interesa a Deleuze, que considera tal giro como la más alta expresión de ese movimiento de fuga del círculo vicioso del tiempo cíclico y centralizado, pues sólo la muerte concertada de Dios y del alma, que se sigue del corte kantiano que hace de la intuición y el concepto las orillas de dos tierras completamente distintas, es capaz de libertar al tiempo de las ataduras que lo encadenaban al movimiento regular de un mundo cuya circularidad avalaba ese Dios y atestiguaba ese sujeto, pues era este último quien decía “ahora” acompañando en su alma el ciclo del universo»⁸¹

El espacio es la forma de la exterioridad, no la exterioridad la que constituye el espacio. Así ocurre lo mismo respecto del tiempo y de la interioridad misma. De no ser esto así, supondría que el espacio y el tiempo fueran reducibles a concepto, esto es, que las cosas pudieran ser, en tanto que representaciones, absolutamente idénticas en el plano

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 48-50.

⁸¹ PARDO, J. L., (2011), *Op. Cit.* p. 73.

de la existencia, tal y como ocurre en el sueño de Leibniz. Sin embargo, Kant nos hará despertar de ese sueño dogmático afirmando que las diferencias espaciotemporales no pueden tratarse de diferencias reducibles a concepto, sino que se tratan de diferencias en el plano de la intuición sensible. Esto es así porque por mucho que se quiera completar la serie de notas que comparten dos conceptos nunca podrán ser totalmente idénticos: siempre quedará la distinción, que también es *a priori*, por su posición en el espacio y el tiempo. Justamente la existencia de juicios sintéticos *a priori* en la geometría descansa sobre esta misma razón, como hemos comentado anteriormente.

En este punto, acudiremos momentáneamente a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*⁸², obra que, como se sabe, es la precuela más o menos divulgativa, publicada en 1783, de la *KrV*, la cual fue reeditada con importantes modificaciones en 1787, después de su primera publicación en 1781. Acudimos precisamente a esta obra en este punto debido a que, si bien en la propia *KrV* encontramos en la exposición trascendental una —más bien escueta y presupuesta en el conocimiento acumulado de la ciencia matemática— explicación del contenido *trascendental* de las propias intuiciones sensibles *a priori* del espacio y el tiempo; por otro lado, en los *Prolegomena* encontramos una explicitación de en qué sentido la matemática pura se vincula con dichas intuiciones sensibles *a priori*, sin tomar ya las ciencias puras, en general, como mero *factum* desde el que explicar la propia existencia de dichas intuiciones sensibles *a priori*.

Por ello, a partir del párrafo seis de los *Prolegomena*, Kant abordará explícitamente la pregunta «¿cómo es posible a la razón humana producir tal conocimiento enteramente *a priori*?»⁸³ o, dicho con otras palabras, ¿cómo es posible la matemática pura? La sinonimia entre ambas formulaciones es precisamente lo que pretende demostrar Kant en las páginas siguientes. En el fondo, la equivalencia entre dichas formulaciones reside, como hemos adelantado, en la *imposibilidad* de que espacio y tiempo puedan ser conceptos o, dicho de otra manera, que toda la matemática pudiera reducirse a la lógica. Y es que, ¿cómo es posible, por tanto, que haya una intuición a través de la cual aparece el objeto, precediendo al objeto mismo? La única respuesta posible sería si, en vez de hablar de las cosas en sí mismas, se estuviera uno refiriendo a

⁸² A partir de este momento, dicha obra será mencionada como *Prolegomena*, préstamo del original alemán *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

⁸³ KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, p. 79.

los fenómenos —esto es, al objeto que aparece en tanto que aparece—, puesto que «mi intuición no contiene nada más que la forma de la sensibilidad, que precede, en mi sujeto, a todas las impresiones reales mediante las cuales soy afectado por los objetos»⁸⁴. Es decir, si es posible suprimir del fenómeno todo lo empírico, aquello que pertenece a la sensación, aún restaría el espacio y el tiempo como formas de toda experiencia posible y, en tanto que forma, da cuenta a su vez de la experiencia misma, y en este sentido, es posible referirse a los juicios de la matemática pura, esto es, la geometría, como juicios sintéticos *a priori*, es decir, como juicios que se refieren de manera necesaria y universal a la experiencia sin recurrir a ella.

Así opera, justamente, el conocido problema de la paradoja de los objetos simétricos no superponibles que aduce Kant para demostrar que espacio y tiempo son intuiciones puras sensibles y no conceptos en tanto que los juicios de la matemática conllevan una regla de construcción que establece una relación necesaria entre conceptos heterogéneos. Esa necesidad no puede ser empírica, sino universal y necesaria ya que no depende de la experiencia, sino que se *dice de ella*, de su mera forma posible, de la diversidad pura en la que necesariamente aparece todo lo que aparece. Por ello, a su vez, se explica la necesidad de la geometría como juicios sintéticos *a priori*, al mismo tiempo que se justifica la irreductibilidad del espacio y tiempo a notas conceptuales, ya que aun cuando dos conceptos fueran idénticos, como ocurre con la mano izquierda o derecha, la determinación espaciotemporal seguirá siendo distinta y, en este sentido, son dos objetos distintos, no superponibles aun cuando su concepto sea exactamente el mismo.

Kant nos advierte de que si el sueño de Leibniz pudiera ser realidad, no podríamos hablar con propiedad de libertad en un sentido trascendental pues, en el fondo, cada determinación espaciotemporal, al poder ser llevada al orden del concepto, podría ser predecible en el intervalo de un tiempo infinito. He aquí el error teórico de la metafísica tradicional que conlleva un gran desastre práctico, del cual se deshace Kant liberando al tiempo de su subordinación de la naturaleza y, al mismo tiempo, concibiéndolo como intuición sensible: el espacio y el tiempo no pueden llevarse al orden del concepto puesto que somos seres finitos y los fenómenos sólo pueden sucederse según el *antes*, el *ahora* o el *después* descualificados y, por tanto, un *ahora* perenne vacío y homogéneo. Sin embargo, el impulso del pensamiento, el *nóumeno*, a través de los conceptos del entendimiento en uso trascendental, esto es, aplicado a las *cosas en sí* en vez de a los

⁸⁴ *Ibid.* p. 83.

fenómenos, pretende trascender de los límites impuestos por la sensibilidad en el uso teórico y, además, la razón en su afán de unidad sistemática y su interés natural hacia lo incondicionado —el cual, como se sabe, será reconducido adecuadamente hacia el uso práctico— tiende, sin embargo, no sólo a desestimar los límites de la sensibilidad abstrayéndose de su relación con la imaginación, sino a ordenar activamente, debido a ese interés natural a lo incondicionado de la *metaphysica naturalis*, traspasar y transgredir dichos límites a los que se debe atener el entendimiento en su uso teórico, dando lugar, por el contrario, a un uso trascendente.

Por esto es tan importante, repetimos, que el tiempo haya sido liberado de su subordinación de la naturaleza y que a su vez no pueda ser un predicado universal, sino que presente al fenómeno en la inmediatez de su determinación espaciotemporal de cara a que el entendimiento someta a sus categorías a aquello que se presenta para representar, justamente, al fenómeno en su uso experimental y, por otro lado, la razón se adecúe a su uso inmanente. En este sentido, Kant rompe con la necesidad de referirse a una armonía preestablecida entre sujeto y objeto o, dicho de otra manera, entre concepto y materia. Este conflicto de la correspondencia entre concepto y cosa y, al fin y cabo, entre naturaleza y libertad, resulta ser desplazado hacia la interioridad misma del sujeto en la diferencia de naturaleza de sus propias facultades, ya que, como hemos visto, la facultad de la sensibilidad es totalmente pasiva al mismo tiempo que el entendimiento actúa gracias a su espontaneidad. Sin embargo, si bien el conflicto de la correlación de los conceptos y las cosas Kant lo resuelve a través del efecto colateral de esa desviación interna hacia el cambio de naturaleza entre las facultades —mientras en el paradigma anterior cada facultad simplemente se diferenciaba en el orden del grado, no de naturaleza—; por otro lado, hay que reconocer que el sometimiento del fenómeno a las categorías así como su presentación misma a través de las intuiciones sensibles es aquello que justamente le ha permitido a Kant salvar *a la vez* la objetividad trascendental, así como la libertad trascendental a través de la inauguración filosófica de *la forma de la experiencia* o, dicho con otras palabras, fundar la posibilidad de poder referirse a toda experiencia posible.

«La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que

no puede hacer ningún uso de las categorías si considera las cosas de esta forma. En efecto, dado que las categorías sólo tienen significado en relación con la unidad de las intuiciones en espacio y tiempo, tampoco pueden determinar a priori esta unidad mediante conceptos universales de enlace sino gracias a la simple idealidad del espacio y el tiempo. Donde no puede hallarse tal unidad temporal —y, consiguientemente, en el nùmeno— allí se acaba totalmente el uso, y a hasta la significación, de las categorías, ya que ni la misma posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías puede entenderse».⁸⁵

Si bien es cierto que el conflicto entre facultades debido a su diferente naturaleza es al mismo tiempo la condición para su jerarquización, por otro lado, constituye, de hecho, un problema para dar cuenta de la génesis de un *sensus communis* que, como principio, sea capaz de justificar la concordancia última entre facultades, problema que será abordado por Kant, como se sabe, en la *Crítica del Juicio*⁸⁶. La contrariedad que, desde luego, sí neutraliza Kant —y su insistencia en deshacer esta equivocación en la recepción de la KrV le conllevó no sólo la segunda edición de la obra mencionada, sino también, como hemos comentado anteriormente, los *Prolegomena*— es la acusación, tan errada, de idealismo subjetivo. Justamente si en algo tiene efecto la importancia metodológica de la estética trascendental es, como hemos dicho, en la salvación de la objetividad en tanto que dar cuenta de las condiciones de posibilidad del aparecer mismo. Por lo tanto, no se trata de un sometimiento meramente subjetivo y, en este sentido, irracional y arbitrario, a las constituciones psicológicas del sujeto; sino de dar cuenta de las condiciones objetivas por las cuales puede darse el objeto mismo, sin que se traten éstas de un velo tras el cual reste la verdadera esencia distorsionada por la apariencia fenoménica. Pero, entonces, es patente que queda por dilucidar la fuente del error si ésta ya no va a ser más la sensibilidad.

«Parecería que el problema de la sumisión del objeto podría resolverse fácilmente desde el punto de vista de un idealismo subjetivo. Pero no hay solución más alejada del kantismo que ésta. El realismo empírico es una constante de la filosofía crítica. Los fenómenos no son apariencias, pero tampoco son productos de nuestra actividad. Nos afectan en la medida en que somos sujetos pasivos y receptivos. Pueden sometérseles, precisamente, porque no son cosas en sí. Pero ¿cómo, si no los producimos nosotros? ¿Cómo un sujeto pasivo puede tener por otra parte una facultad activa, de manera que las afecciones que experimenta queden necesariamente sometidas a esa facultad? En Kant, el problema de la relación del sujeto y el objeto tiende pues a interiorizarse: se

⁸⁵ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, pp. 270-271 [B307-B308]

⁸⁶ Las próximas veces que nombremos esta obra será con el acrónimo alemán *KU*.

convierte en el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)». ⁸⁷

En resumen, todo esto que hemos venido comentando, radica, en último término, en qué sea aquello que Kant funda como *lo trascendental* y por qué no puede ser sinónimo meramente de *puro* y, por otro lado, en qué sentido, por tanto, la sensibilidad no es ya fuente del error sino, más bien al revés, la sensibilidad supone, de forma posibilitante, cierta configuración de la experiencia al mismo tiempo que dique de contención de la misma en su vertido hacia la apariencia constitutiva y, por tanto, al error de alguna manera ínsito en la razón misma como aspiración a lo incondicionado y, por tanto, su dialéctica trasmutada en la apariencia trascendental.

Yendo por partes, primero debemos aclarar el primer punto al que hemos hecho referencia. Efectivamente, Kant inaugura todo un campo nuevo de significaciones totalmente innovador cuando funda lo trascendental. Lo trascendental se refiere a la condición previa de posibilidad de la experiencia misma como totalidad, esto es, aquello que se dice necesariamente de toda experiencia, en tanto que trata de su *forma* y, por tanto, es un tipo de conocimiento *a priori*, *pero sintético*. Es decir, aun cuando no se refiera a la experiencia misma como algo *a posteriori*, al fin y al cabo, *empírico*, esto es, no proviene de la experiencia, se dice de la forma de toda experiencia posible. Tal vez quede más claro en palabras de Deleuze: «“Trascendental” califica el principio de una sumisión necesaria de los datos de la experiencia a nuestras representaciones *a priori* y, correlativamente, de una aplicación necesaria de las representaciones *a priori* de la experiencia». ⁸⁸ Por tanto, se ve claramente que trascendental no puede ser sinónimo únicamente de *a priori* ni, por tanto, tampoco de *puro*. Esto es así porque, por ejemplo, las ideas de la razón son puras, esto es, no proceden de la experiencia, y no por ello tendrán, desde luego, una función trascendental (aunque sí trascendente, como se verá un poco más adelante).

Sin embargo, querría también citar en este momento la definición que da Juan Manuel Navarro Cordón porque, a nuestro juicio, introduce un elemento realmente importante respecto de la función de lo trascendental en relación con la importancia metodológica señalada de la estética trascendental. Así, dice Navarro Cordón: «Trascendental será aquel conocimiento *a priori* por el que, no únicamente se da una

⁸⁷ DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, p. 32.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 30.

forma de conciencia de lo a priori, sino aquel que explica y justifica (fundamenta) la referencia al objeto del conocimiento a priori y *nos justifica y explica asimismo su origen*». ⁸⁹ Es decir, la función trascendental del conocimiento será una función reflexiva, esto es, que remita a sí mismo para mostrar el origen objetivo ⁹⁰, es decir, universal y necesario, del objeto mismo al que se refiera. Esto es, no sólo que se predican de la forma de toda experiencia posible, sino además da cuenta de cómo es eso posible. En este sentido, reiteramos lo que hemos comentado anteriormente, lo innovador, en este caso, del método trascendental kantiano es la función doble de fundamentación y posibilitación del principio trascendental. Y, en este sentido, como decía Deleuze ⁹¹, el sujeto es constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que se le aparece se le aparece, pero al mismo tiempo, da cuenta de las condiciones objetivas por las cuales puede darse el objeto mismo. Por esto mismo, Kant es capaz de salvar, al mismo tiempo, la objetividad trascendental y la libertad trascendental y, además de ello, fundar un nuevo concepto de experiencia que no tenga nada que ver con el solipsismo del idealista subjetivo ni la superstición de la experiencia *a posteriori* particular —es decir, la *empiria*—; sino con la constitución misma de la subjetividad como entrecruzamiento del espacio y tiempo como forma de la sensibilidad y, a su vez, sostén espontáneo de todas las representaciones.

Sin embargo, a la par que se funda la posibilidad de conocimiento objetivo, también se funda la posibilidad del error. La diferencia esta vez con el paradigma anterior radica que en que la falibilidad humana, en este caso, ya no tendrá su fuente en la sensibilidad como velo distorsionador de la esencia inteligible, como hemos comentado; sino que estará ínsita en la forma misma de proceder de la razón como aspiración a lo incondicionado, por lo que el error, o mejor dicho, la no-verdad se planteará como destino del conocimiento y, a su vez, el error pasará de ser un despiste metodológico —como falta, por tanto— a una barrera insuperable. Esta barrera es la misma que Kant desplaza al interior de la subjetividad como conflicto de las facultades, cuyo reverso será la

⁸⁹ NAVARRO CORDÓN, J. M., (1970), *Op. Cit.*, p. 20. [Cursiva nuestra]

⁹⁰ Ciertamente es que el propio Kant advierte, al final de su vida, de las complicaciones que esto supone de cara a la afección sensible de la *cosa en sí* como resorte para la actividad espontánea del entendimiento y, por tanto, de alguna manera resultaría una función trascendente y no trascendental, como estamos aquí explicando. Por este motivo, Kant abordará una profunda reformulación de la estética trascendental en la obra conocida como *Opus Postumum* y cuya central novedad será el ahondamiento de la autoafección (*Sebstaffizierung*). Nosotros trataremos este tema con mayor profundidad y en qué medida esto resulta fundamental, a su vez, en nuestro argumento cuando tratemos las lecturas de Lukács y Walter Benjamin de este problema. Ver *infra* pp. 122 y 466.

⁹¹ Ver *supra* p. 62, nota 87. DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 27.

traslación de cierta pervivencia del esquema apariencia/esencia⁹² a través de un más allá del fenómeno que, como hemos adelantado, se tratará del espacio vacío que necesita la libertad trascendental del pensamiento, el conocido como *cosa en sí* o *noúmeno*, esto es, ese espacio que necesita ser vacío para poder iniciar una cadena causal a través de la acción libre —o dicho de otra manera, poder establecer al mismo tiempo la idealidad del tiempo y la realidad de la libertad como *faktum*—; pero que el ímpetu de la razón se empeña en trasgredir por su aspiración a lo incondicionado y formar, con ello, en el uso teórico ilusiones trascendentales que pretenden reducir el espacio suprasensible del orden práctico a mera descripción natural.⁹³

Esta ilusión trascendental no proviene, por tanto, de una falta o descuido metodológico, sino que tiene una razón positiva vinculada a la forma misma de proceder de la razón. Se trata, por tanto, de una ilusión inevitable cuya única corrección posible a nivel teórico —como conocimiento, aunque no como percepción debido a la disposición natural de la razón que arroya como la fuerza de un torrente— será impuesta por el dique de las condiciones de aparición objetivas del objeto, esto es, a través de la recuperación de la objetividad en la forma de las categorías y las intuiciones sensibles. Por tanto, la sensibilidad, lejos de ser la fuente del error se convertirá con Kant en la verificación objetiva de los objetos, fundará incluso la posibilidad misma de su existencia; mientras que la razón, en su dialéctica trascendental, dará con una lógica de la ilusión connatural a su proceder mismo que trastocará lo subjetivo en objetivo. Un juego de manos que, desde luego, está en el corazón mismo, no sólo de la metafísica dogmática, como hemos indicado con Kant y que desarrollaremos más pormenorizadamente en el siguiente apartado, sino que también lo estará en el funcionamiento de la economía política clásica, cuya crítica inmanente marxiana será metodológicamente la continuación a la par que la dislocación del umbral de la modernidad filosófica inaugurada por Kant con su concepto

⁹² Esto mismo ha sido señalado por Deleuze: «Kant está en la bisagra de algo, entonces es más complicado de lo que digo, porque él guarda algo de la vieja diferencia esencia/apariencia. En efecto, dirá todo el tiempo: “No confundan el fenómeno con la cosa en sí. La cosa en sí es el puro noúmeno, es decir, lo que sólo puede ser pensado, mientras que el fenómeno es lo que está dado en la experiencia sensible”. Mantiene entonces la dualidad disyuntiva fenómeno/cosa en sí, fenómeno/noúmeno. Es la dualidad de la pareja esencia/apariencia. Pero se sale y está ya en otro pensamiento por una razón muy simple: dice que por naturaleza la cosa en sí puede ser pensada —es entonces noúmeno—, pero no puede ser conocida. Entonces, si puede ser determinada, lo es desde un punto de vista completamente distinto al del conocimiento.» DELEUZE, G., *Ibid.*, p. 28.

⁹³ Cfr. RAMAS, C., *Hacia una teoría de la apariencia. Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*, Tesis doctoral, UCM, 2015, p. 300
[\[https://eprints.ucm.es/id/eprint/34214/1/T36659.pdf\]](https://eprints.ucm.es/id/eprint/34214/1/T36659.pdf)

de experiencia hacia el fetichismo como *impasse* de la modernidad capitalista hasta nuestros días.

1.3. La grieta abierta por Marx y Kant: la autonomía de la aparición y la indiferencia entre ser y pensar compartida por la metafísica dogmática y la economía política clásica

A modo conclusión de este primer epígrafe mediremos el parangón de la función crucial, tal como una clave de bóveda, del nuevo estatuto ontoepistemológico de la aparición —en muchas ocasiones pasado desapercibido por las recepciones del neokantismo así como del marxismo tradicional— tanto del *fenómeno* como de la *fetichismo de la mercancía* dentro del funcionamiento del método inaugurado, respectivamente, por Kant y, como veremos a continuación, por otro lado, desarrollado en muchos puntos años más tarde por Marx.

Uno de esos puntos comunes será, por una parte, la consistencia ontológica, autónoma e inmanente, del estatuto de *aparición* que opera tanto en el concepto de fenómeno kantiano como en el de ideología marxiana. En ambos, como hemos desgranado anteriormente por separado, interviene una transición de la apariencia a la aparición o, dicho de otra forma, del paradigma de la verdad platónica que dividía al mundo entre apariencias sensibles y esencias inteligibles al paradigma de la verdad de la ciencia moderna —inaugurada paradigmáticamente por Galileo y Newton y sistematizada, al menos filosóficamente, por Kant— entre objeto y condiciones objetivas del aparecer del objeto. Esto no es una cuestión ni mucho menos baladí por lo siguiente: gracias al nuevo estatuto de la aparición a través de la cual se funda el conocimiento acerca del mundo, también podrá abrirse una frontera entre el ser y el pensar, esto es, en el caso de Kant entre fenómeno y nómeno y, en el caso de Marx, entre abstracción y realidad material. Dicho con las palabras de César Ruiz en las que seguidamente evocará una de las tesis fundamentales de *El materialismo* de Carlos Fernández Liria⁹⁴, muy en

⁹⁴ Tal vez quepa decir en este punto que, al igual que nuestro posicionamiento respecto de Althusser es ambivalente en tanto que tomamos la relación Kant-Marx en consideración, pero a partir de otro anclaje muy distinto al tomado por el filósofo francés, como hemos desarrollado, ocurre de manera análoga con el posicionamiento de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero en *El orden de El Capital*: si bien ellos parecen defender un paralelismo entre el método de la ciencia moderna inaugurado por Galileo y el método de la crítica de la economía política marxiana, en tanto que ambos conquistan un nuevo objeto del análisis matemático que sea capaz de describir la realidad, bien sea a través de la fuerza de la gravedad o el valor;

intonía con lo siguiente: «Marx establece una escisión irreductible entre intuición y concepto. Esta escisión puede ser considerada como el punto de convergencia fundamental entre las concepciones de Kant y Marx. En ambos pensadores, esta cesura entre intuición y concepto está encaminada a mantener la separación infranqueable entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, cuya distinción no queda suprimida en ningún momento del proceso del conocimiento»⁹⁵. Esta frontera, esta escisión irreductible, entre ser y pensar, intuición y concepto, abstracción y realidad material, será el espacio vacío suficiente que abrirá, en el caso de Kant, la mera posibilidad de la libertad trascendental en el mundo determinista de la ciencia moderna y, en el caso de Marx, la recuperación de autonomía y libertad cualitativa a través de la posible subversión de las relaciones cosificadas del mundo de las mercancías.

Este paralelismo metodológico entre ambos se empieza a gestar desde la constitución misma, por un lado, del fenómeno, rompiendo con el paradigma dualista imperante en la metafísica clásica —aun cuando reste algún reducto en la obra kantiana a través del concepto de la cosa en sí, como mostraremos con la incursión del *Opus postumum* en nuestro argumento—; y por otro, de la mercancía —y, en concreto, de la mercancía más especial, esto es, la fuerza de trabajo— frente al paradigma de la economía política clásica que atribuía el plusvalor de forma inherente a las mercancías, como si de una propiedad cuasi metafísica y mágica se tratara —al fin y al cabo, esencial, y

en el presente trabajo se defenderá, por el contrario, en gran medida de mano de Lukács, pero también de Th. W. Adorno y Sohn-Rethel, la absorción del método de la ciencia moderna y su formalismo por parte de la economía política clásica, gracias al cual se ha gestado paralelamente la cosificación de la modernidad capitalista. Cfr. ALEGRE ZAHONERO, L., y FERNÁNDEZ LIRIA, C., Verdad y ley en los planteamientos de Kant y Marx. Sobre la imposibilidad de derivar las leyes del derecho de las leyes científicas, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, nº2, 2012, pp. 687-690 y ALEGRE ZAHONERO, L., y FERNÁNDEZ LIRIA, C., *El orden de El capital*, Madrid, Akal, 2010, pp. 31-38. Aparte de las obras mencionadas, Carlos Fernández Liria ahondó recientemente en el asunto del método en Marx en el libro *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*: «Así pues, el tiempo, al pasar, no razona. El pensamiento no se mueve por sí mismo. El tiempo, podríamos decir, no le presta ninguna ayuda. Más bien al contrario, le arroja siempre un vertedero de evidencias tan evidentes como estériles científicamente. Un “macizo ideológico”. La ciencia no puede confiar en la historia. La historia no hace el trabajo del concepto. Digámoslo de una vez: lo que se produce en el famoso texto de 1857, el inmenso acontecimiento que supone este texto en la evolución del pensamiento de Marx es, ante todo, una ruptura con el historicismo». FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Madrid, Akal, 2019, p. 32. Sin embargo, nosotros secundamos más la posición defendida por Jacobo Muñoz en su conocidísimo texto de 1975 titulado *¿Qué es el marxismo?* en el que se habla explícitamente de una ruptura con el método galileo-cartesiano: «Marx desarrolla un tipo *genético-estructural* de análisis como única vía resolutive posible de dicho objetivo teórico, sólo aparentemente contradictorio [...] Marx rompe, pues —enlazando en cierto modo, como ya se ha dicho, con Hegel y aun con el Leibniz de la Monadología— con la tradición galileo-cartesiana, es decir, con su interpretación mecanicista de la causalidad y del movimiento, por un lado, y con la estructura sustancialista-atributiva de su pensamiento (que conlleva una determinada concepción de lo lógico y de la derivación lógica), por otro». MUÑOZ, J., “¿Qué es el marxismo?” en: *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984, p. pp. 84 y 85.

⁹⁵ RUIZ, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 36.

justamente debido a dicha apariencia constitutiva los conceptos fetiches son capaces de reproducir el capital como sistema de reproducción social total, esto es, reproducir no sólo su esquema autotélico y tautológico D-D', sino también con ello, las relaciones sociales fetichizadas que lo sostienen como inversión real— .

Por tanto, así como el fenómeno kantiano opera a través de la inauguración de un nuevo paradigma de verdad, sustentado en la remisión de su constitución como sujeta a sus propias condiciones sensibles, esto es, temporales y espaciales, de su aparecer puro —y no tanto a una supuesta esencia inmutable tras la apariencia distorsionadora de los sentidos—; así ocurre con la constitución misma de la mercancía y su fetichismo como urdimbre ideológica y, a la vez, constitutivamente real. Es decir, si bien la mercancía vehicula ontológicamente —a través de su inversión real entre lo abstracto y lo concreto que anteriormente hemos dilucidado— las virtualidades de lo real en términos de socialización fetichizada y, por tanto, pareciera que esencialmente constituye el ser de lo social, si uno atiende a las formas constitutivas de su aparecer, tal como ocurre con el fenómeno kantiano, se hace patente el origen netamente social y, por tanto, intersubjetivo, de aquella aparente autonomía de inversión de la inversión del plusvalor como fuente primigenia de la valorización de las mercancías, tal como ratificaban los silogismos de los economistas clásicos.

Justamente esa remisión de la aparición a las condiciones de su aparecer que operará tanto en el fenómeno kantiano como en la génesis de la mercancía en condiciones capitalistas abrirá la posibilidad de cesura entre intuición y concepto, por el lado kantiano, y, desde el punto de vista marxiano, entre abstracción y realidad material y, en ambos casos, ese espacio resignificará la libertad. Por parte del fenómeno, dichas condiciones de su aparecer serán precisamente las intuiciones sensibles del espacio y del tiempo, irreducibles a concepto en tanto límites de la finitud como vimos en el primer apartado del presente capítulo, aquellas que darán con la dimensión ontológica necesaria de todo aparecer puro. Esto es, mientras haya aparición, ésta deberá darse en un tiempo y en un espacio concreto de la diversidad pura de la magnitud infinita del espacio y el tiempo mismo. O, dicho de otra manera, para que pueda aparecerse algo y que pueda tratarse, por tanto, de *cualquier* aparición, espacio y tiempo deberán ser vacíos y homogéneos en su magnitud infinita dada, es decir, que aun cuando cada determinación espaciotemporal del fenómeno pueda ser concreta siempre serán como partes indiferenciadas del mismo espacio o tiempo infinito.

Por otro lado, como se hace patente, esta traslación del paradigma de la verdad como *adaequatio* a la verdad de la ciencia moderna en la que se enmarca el regiomontano hace necesario una concepción de sujeto que la acompañe. Es decir, si bien el sujeto no es constituyente como tal de las propias condiciones del aparecer —lo cual sería un manifiesto contrasentido o, por otra parte, reduciría la posición kantiana a un vulgar idealismo subjetivo *à la* Berkeley, algo de lo que sin duda el propio Kant se obstinó en desmarcarse en la segunda edición de la KrV así como en los *Prolegomena*—; el sujeto es constituyente, por tanto, «no de lo que se le aparece, pero es constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que se le aparece se le aparece».⁹⁶ En este sentido, la necesidad de un sujeto en el caso kantiano se hace explícita, aún más si cabe, como veremos más adelante, a través de la última vuelta de tuerca que sufrirá el sistema en el conocido como *Opus Postumum* y que incidirá, precisamente, en la forma constituyente del sujeto, en tanto que espontaneidad, para dar con la deducción misma del espacio y tiempo como intuiciones sensibles.

Al mismo tiempo, como tuvimos oportunidad de explicar anteriormente, debido a las condiciones de posibilidad de la experiencia como sujetas, a su vez, a las determinaciones espaciotemporales en las que se debe dar todo fenómeno, es posible abrir el espacio necesario para la libertad trascendental y, de esta manera, introducir un nuevo orden causal que no esté predeterminado, por otro lado, por el propio concepto, como si la existencia de éste pudiera deducirse meramente del principio de no contradicción, tal y como pretenden los metafísicos dogmáticos. Y, en este sentido, recogiendo asimismo una de las conclusiones fundamentales que hemos señalado hasta el momento, la estética trascendental kantiana tiene una función crucial en la conformación metodológica del sistema kantiano, ya que si puede haber un uso inmanente de las categorías del entendimiento es precisamente debido a las determinaciones espaciotemporales que provee la sensibilidad, de forma diametralmente opuesta al papel de la sensibilidad del esquema platónico y sus refundaciones hasta la metafísica dogmática de la modernidad.

Por parte de la mercancía en tanto que categoría fetiche, dichas condiciones de su aparecer serán ese mismo espacio y tiempo vacío y homogéneo que inauguró la ciencia moderna y que afianzó filosóficamente el regiomontano, pero esta vez como formas constitutivas de un sistema de producción cuya espina dorsal será dicho tiempo abstracto como síntesis social, esto es, como tiempo socialmente necesario con el fin reproducir el

⁹⁶ DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 27.

plusvalor como sujeto automático. De esta manera, aun cuando los economistas clásicos, como hemos expuesto anteriormente, pretendan deducir silogísticamente el plusvalor desde la misma forma mercancía —al igual que los metafísicos dogmáticos pretenden deducir la existencia desde el principio de no contradicción— y, así conseguir dar con la apariencia ideológica, natural e inmutable, propia del capital; si la crítica de la economía política atiende a las condiciones de su aparecer, tal como inauguró dicho proceder la crítica kantiana, emergerá la sociabilidad misma como condición *sine qua non* para medir la fuerza de trabajo ínsita en cada mercancía, ya que el valor es una categoría íntimamente social, pero cuyo fetiche invierte como forma autónoma y tautológica de reproducción social total.

Sólo cuando la crítica de la economía política incide en el carácter social ínsito en la formalidad abstracta de la reificación del valor operativa como síntesis social —de ahí su doble inversión real— y se recupera, por tanto, la dimensión material de los procesos que están a la base de la ley del capital es cuando resulta posible, a su vez, plantear siquiera la posibilidad de cambio social. Es decir, si las categorías fetiche que rigen lo social de manera automática, como si de una ley natural se tratara, emergen gracias a la operación crítica marxiana como categorías históricamente determinadas y consolidadas en su propia abstracción real en tanto que desarrollo de momentos particulares, dicho movimiento ha de significar, por tanto, que si han llegado a ser así, pueden ser, efectivamente, de otra manera y, por tanto, se desmorona su apariencia inmutable, como perteneciente a la esencia de las cosas mismas, tal como ocurría precisamente con la pretensión de metafísica dogmática, como más adelante desarrollaremos.

A su vez, hay que puntualizar en este momento lo siguiente: como hemos ya comentado, tanto el estatuto ontológico del fenómeno kantiano como el fetichismo de la mercancía marxiano resulta fundamental comprenderlos en ningún caso como un velo distorsionador de la experiencia o de la realidad material —como ocurre, por otro lado, tanto en la metafísica dogmática como en el marxismo tradicional—; sino más bien al revés, como conformadores ontológicos tanto de la experiencia como de la realidad social material misma y, justamente en este sentido opera el giro copernicano kantiano y, por otro lado, la doble inversión de la ideología capitalista diagnosticada por Marx, ya que en ambos actúa una inmediatez abstracta que conforma los límites de lo posible en términos ontológicos. En este sentido, intuición y realidad material podrán ser equiparables funcionalmente en el método de ambos autores en tanto que ambas aportan las representaciones inmediatas, aun cuando para el regiomontano la intuición conlleve las

formas universales y necesarias de la sensibilidad mientras que para el renano —influido en este punto decisivamente por Hegel— la realidad material conlleva un devenir histórico a la base de la configuración de dichas representaciones inmediatas en tanto que abstractas y cosificadas⁹⁷.

Asimismo, de manera paralela al planteamiento kantiano, el fetichismo de la mercancía obtiene una función crucial en la configuración del método de la crítica de la economía política en tanto que implica una concepción del sujeto que se hace evidente por su centralidad, así como, a la vez, por su necesaria ausencia metodológica. Esa doble función se determina en la instauración misma de la dinámica que desempeñan las categorías fetiche como síntesis social: es decir, por un lado, las relaciones sociales adquieren características cósicas —como paradigmáticamente ocurre con la fuerza de trabajo como mercancía— y eso conlleva, como es patente, una cosificación de la subjetividad, que en el siguiente capítulo desarrollaremos de la mano de Lukács; pero, a su vez, por otro lado, la dinámica que instauran dichas categorías fetiche a través de la reproducción social del D-D' como fin autotélico y tautológico convierte como único sujeto “verdadero” al propio capital encarnado en la sociedad en tanto que, como comentamos anteriormente, es el único que realiza su propia libertad y autonomía —aun cuando sea de carácter automático y de ahí, recordemos, la ironía de Marx al tildarlo de *sujeto automático*—. Por ello mismo, además, resulta necesario que metodológicamente la subjetividad se oblitere en tanto que resulta mera personificación de las categorías fetiche, ya que si uno comenzara la crítica de la economía política teniendo en cuenta, no tanto la mercancía como íntima estructura de la sociedad capitalista como hace Marx, sino la propia afección —y hasta constitución— de la falsa subjetividad cosificada, la crítica no sería más que un efecto hiperbólico de dichos estadios cada vez más cosificados. Esta discusión metodológica vendrá dada de la mano de Lukács y la desarrollaremos más pormenorizadamente en el siguiente punto, pero adelantamos aquí la postura marxiana con respecto al método y la configuración misma de la crítica.

En este sentido, hay que señalar el paralelismo que también existe en el tratamiento y acercamiento a la par kantiano y marxiano a las categorías que rigen y configuran ontológicamente lo real, esto es, en el primer caso aquello que Kant refiere como lo trascendental y, en el caso de Marx, las propias categorías de la economía política clásica.

⁹⁷ Cfr. RUIZ, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 40.

«De ahí el doble movimiento crítico de Marx: crítica de la validez (esto es, objetividad) de los primeros análisis pretendidamente “científicos” del capitalismo a cuya elaboración pudo asistir y crítica del capitalismo mismo. Al igual que Kant, en su *Kritik der reinen Vernunft*, no pensaba estar haciendo “razón pura” (es decir, metafísica especulativa), sino crítica de la misma; Marx no pensaba —como declara explícitamente en el subtítulo de *El capital*— estar haciendo economía política, sino su crítica. Y crítica, al mismo tiempo, de la realidad capitalista»⁹⁸

En qué sentido ambos conforman lo real en su sustancia ontológica creemos haberlo desarrollado durante el primer y segundo apartado. Por el contrario, en este punto queremos centrarnos en la aproximación crítica a los mismos. En el caso de Kant, resulta crucial entender lo trascendental no sólo como *a priori*, como no podría ser de otra manera, sino también y, al mismo tiempo, como *puro*. Esto es, lo trascendental es un tipo de conocimiento reflexivo que enfatiza no sólo su ser independiente de la experiencia empírica, sino que además fundamenta esa independencia en la validez objetiva de su origen puro y configurador a su vez de la forma de toda experiencia posible. De esta manera, que el conocimiento trascendental vuelva a sí, en el giro crítico, para fundamentar su alcance en la configuración de la experiencia posible en tanto que independiente de toda experiencia empírica, resulta clave, a su vez, para entender la diferencia fundamental que lo separará de lo trascendente o la apariencia trascendental y que le permitirá, por tanto, instaurarse debidamente como *límite posibilitante de la experiencia*. Es decir, lo trascendental posibilita la experiencia con validez objetiva en tanto que la limita a los confines de las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo, por un lado, y a las categorías del entendimiento, por otro, esto es, en tanto que remite, autoreferencialmente, a su propia validez objetiva.

«Trascendental será aquel conocimiento a priori por el que, no únicamente se da una toma de consciencia de lo a priori, sino aquel que explica y justifica (fundamenta) la referencia al objeto del conocimiento a priori y nos justifica y explica asimismo su origen. Es un conocimiento de lo a priori, pero en el que se reconoce la validez objetiva de lo a priori y su origen. La diferencia puede parecer sutil, pero desde luego es muy importante, pues lo a priori de suyo ni hace referencia al objeto (las ideas de la razón son a priori y no constituyen un conocimiento) ni nos explica cómo se cumple tal validez objetiva, ni puede hacerse cuestión de su origen. Y esto es lo que pretende un conocimiento trascendental. El objeto del conocimiento (la capacidad cognoscitiva), que en su volver sobre sí explicaría desde sí ciertos conocimiento o elementos a priori, mostraría la

⁹⁸ MUÑOZ, J., (1984), *Op. Cit.*, p. 80.

referencia objetiva de tales formas a priori. Mas no sólo mostrar que (dass), sino cómo (wie) tales representaciones son aplicables o referidas a los objetos solamente (lediglich) a priori, esto es, el modo y las exigencias de que lo a priori pueda tener referencia y validez objetiva»⁹⁹

Sin embargo, el tipo de *a priori* que opera en la apariencia trascendental, es decir, el de las ideas de la razón, es totalmente de otra naturaleza y origen si se compara con el conocimiento trascendental, precisamente porque este no sólo es *a priori* sino también puro, lo cual le otorga ese giro reflexivo crítico del alcance, a su vez limitante y configurador, de la experiencia misma. De esta manera, en este momento transitaremos el desplazamiento desde la lógica de la aparición —es decir, del fenómeno, ya analizada en el apartado anterior— hacia la lógica de la apariencia. O, dicho de una manera más concreta, desde la apariencia lógica ínsita en el entendimiento puro hacia la ilusión trascendental¹⁰⁰ de las ideas de la razón. Este tránsito se recorrerá aquí con el fin de poder comprender en qué medida ambas lógicas están interrelacionadas al igual que lo estarán paralelamente, de la mano de Marx, la mistificación de las relaciones sociales y fetichismo de la mercancía¹⁰¹. Y, sobre todo, con el propósito de medir si dichos paralelismos metodológicos están dirigidos a la finalidad compartida entre ambos autores de, como hemos adelantado, instaurar una cesura irremediable entre ser y pensar que sea capaz de abrir el espacio necesario, por una parte, para dar con lo contingente a través de la libertad trascendental en el caso de Kant¹⁰² —contra la sutura ontológica entre lo real y lo posible en sentido lógico de la metafísica dogmática— y, por otro lado, el espacio necesario para la acción revolucionaria a través de la subversión de las relaciones sociales mistificadas instauradas como ley de socialización abstracta del capital en el caso de Marx —contra la sutura ontológica entre lo histórico y lo lógico a través de la inversión real

⁹⁹ NAVARRO CORDÓN, J. M., (1970), *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁰⁰ Cfr. LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2008, pp. 49-74. En este punto estamos siguiendo el capítulo dos del mencionado libro que tiene por título *De la apariencia lógica a la apariencia trascendental*.

¹⁰¹ Esta idea se encuentra desarrollada pormenorizadamente en la magnífica tesis doctoral de RAMAS, C., *Hacia una teoría de la apariencia. Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*, Tesis doctoral, UCM, 2015. Así como en el artículo de la misma autora, que aquí más utilizaremos: RAMAS, C., “La teoría de la apariencia en Marx y sus raíces kantianas”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, nº43, 2020, pp. 183-190.

¹⁰² «Aun reconociendo la importancia de, frente al racionalismo que pretende deducir o construir el detalle empírico de la naturaleza a partir de las determinaciones a priori que hacen de ella precisamente una naturaleza, admitir la irreductibilidad de la contingencia de ese detalle del mundo que es también nuestra propia contingencia respecto de las leyes (y la consiguiente necesidad de afirmar que, en punto al conocimiento, todo comienza por la experiencia)» NAVARRO CORDÓN, J. M., (2002), *Op. Cit.*, p. 33

fetichista de la economía política clásica y, como es conocido, también de la anticipación hegeliana de dicho *modus operandi*—.

Clara Ramas, en sus trabajos mencionados, establecerá un interesante paralelismo entre mistificación y fetichismo en la obra de Marx, por un lado y, por otro, entre ilusión trascendental y apariencia lógica en la obra de Kant. Nosotros aquí queremos continuar dicho fructífero paralelismo y, al mismo tiempo, deshacerlo en una continuidad lógica que, creemos, será la misma que le conducirá al propio Kant, a través de las críticas conocidas a la función metodológica de la cosa en sí dentro del sistema de Schelling, Fichte y compañía, a replantear dicho concepto ya no como una doblez entre ilusión trascendental y apariencia lógica —según qué facultad, entendimiento o razón, sea la soberana—, sino como efecto deducido de la propia actividad espontánea del entendimiento en su proceso de síntesis. Por otro lado, también parece que el Marx maduro disolverá la distinción nítida entre mistificación y fetichismo para comprenderlo como dos partes del mismo proceso, una vez que el método ha sido totalmente expuesto y la abstracción ha tomado un carácter ínsito, y no sólo peyorativo, del mismo.

En primer lugar, parece que el regiomontano, al deducir el propio material del que necesita el fenómeno de la actividad espontánea del entendimiento, acabará disolviendo las condiciones de posibilidad, al mismo tiempo limitantes, de la experiencia tanto en su cara positiva —esto es, la sensibilidad como forma de toda experiencia posible— como en la cara negativa del mismo proceso, esto es, la cosa en sí como fuente material de cualquier juicio de percepción. Esta disolución se dará *por mor*, en primer lugar, de la eliminación de una exterioridad al fenómeno que ponga en riesgo la *apariencia objetiva* del mismo en tanto que causa de la materia —es decir, de la sensación— y, por tanto, de la receptividad de la facultad de la sensibilidad. En segundo lugar, y como consecuencia del primer motivo, permite la salvación de la síntesis del entendimiento supeditada ahora, eso sí, a una subjetividad autoafectada por las propias condiciones de aparición del fenómeno en el acto mismo de espontaneidad de la síntesis trascendental, el cual, por otro lado, queda atrapado en sí mismo en tanto que el objeto incondicionado del que necesita la razón —motivo por el cual cae de forma inevitable en la ilusión trascendental— parece¹⁰³ que ha sido trasladado desde la exterioridad hasta la interioridad misma del sujeto en la obra tardía de Kant.

¹⁰³ Si en lo referente al *Opus Postumum* mostramos nuestra lectura como cierta tentativa prudente, esta actitud no se debe tanto a la inseguridad de la propuesta, sino a la consideración de posibilidades que ofrece un texto como es la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, conocido

Todo este tránsito que hemos adelantado aquí será más detenidamente explicado a continuación. Por ello, comenzamos por la distinción fundamental, de la que parte a su vez Gérard Lebrun en su famoso libro *Kant y el final de la metafísica*, entre apariencia lógica y apariencia trascendental (o ilusión trascendental), cuya diferencia estriba, en primer lugar, en el lugar que ocupa cada una dentro de la KrV: la apariencia lógica se encuentra, como es conocido, dentro de la analítica trascendental, esto es, dentro de la lógica de la verdad; mientras que la apariencia trascendental se encuentra dentro de la dialéctica trascendental, esto es, dentro de la lógica de la ilusión. Esto puede dar una idea de hasta qué punto ambos tipos de apariencias están entrecruzadas y, a su vez, cuál es el margen de diferencia que ambas implican entre sí.

«Ahora bien, únicamente el establecimiento de un sistema cerrado de conceptos puros del entendimiento hace evidente la diferencia de naturaleza y de origen entre las dos clases de conceptos a priori. Si las ideas de la razón dan lugar a una Apariencia diferente, únicamente la filosofía que ha sabido poner fin al descuido en cuanto al problema trascendental y desvelar así la Apariencia lógica es capaz de localizar, a continuación, la Apariencia trascendental, y de buscar después su origen».¹⁰⁴

Efectivamente, en ambos casos la lógica resulta responsable de la apariencia, lo cual hace posible el tránsito de una a la otra a través del ímpetu o tentación de trasgredir o trascender, respectivamente, los límites de la experiencia posible. Sin embargo, justamente en esa doble disyuntiva se juega el tipo de *a priori* que opera en ambas, el cual es radicalmente distinto. Por una parte, la apariencia lógica nace de un abuso del entendimiento al tener la *tentación de trasgredir los límites* de la experiencia posible impuestos por las categorías y las intuiciones sensibles y, por tanto, tiene un claro matiz negativo en el que el entendimiento no se adecúa a su uso empírico: se trata no de un uso, sino de un abuso por parte del entendimiento de las categorías. Sin embargo, la apariencia trascendental nace del *ímpetu de la razón* por relacionarse con principios trascendentes y, en este sentido, *de trascender los límites* de la experiencia posible a través del tratamiento de la totalidad absoluta de la experiencia posible como unidad incondicionada, como una aspiración a lo incondicionado más allá, por tanto, de los

como *Opus Postumum*, el cual está escrito por Kant no precisamente en unas condiciones muy favorables, concretamente, como es conocido, años antes de su muerte en 1804 y, se trata, al fin y al cabo, de un libro, publicado por primera vez en 1936-38, rehecho a base de párrafos a los que su propio autor no le dio tiempo suficiente de dar, tal vez, una coherencia interna definitiva.

¹⁰⁴ LEBRUN, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 69.

límites instauradores o condiciones de posibilidad de la experiencia misma. En este sentido, el tipo de *a priori* que se maneja en la apariencia trascendental tiene un claro sentido positivo a nivel ontológico, esto es, no se trata meramente, como ocurre en la apariencia lógica, de un mal uso del entendimiento; sino que va más allá en tanto que se relaciona de forma positiva con ideas de la razón, cuyo tipo de *a priori* es un más allá de la experiencia que no señala las condiciones de posibilidad de la misma —por ello el tipo de *a priori* del conocimiento trascendental, como hemos comentado, es un *a priori* puro sintético—, sino que las ideas de la razón como principios trascendentales con los que se relaciona la razón como ímpetu, en tanto que *metaphysica naturalis*, son principios *a priori* trascendentes —que no trascendentales¹⁰⁵— que son inherentes a la razón, pero cuyo uso adecuado será reconducido hacia el uso práctico como ideal regulativo, mientras que dicho ímpetu en el ámbito teórico implementará la inevitabilidad de dicha apariencia.

«La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate. La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental (por ejemplo, la ilusión en la proposición: “Desde un punto de vista temporal, el mundo debe tener un comienzo”). La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas»¹⁰⁶

De esta manera, aquello que ínsitamente convierte la lógica en apariencia es precisamente el tránsito de su funcionamiento como *canon*, es decir, como uso formal del entendimiento o de la razón respectivamente, a su funcionamiento como *organon*, esto es, como método de conocimiento para la ontología general o, dicho de otra manera, para las cosas en sí y no de los fenómenos en tanto que apariciones¹⁰⁷. Sin embargo, si bien la

¹⁰⁵ «Trascendental no es, pues, lo mismo que trascendente. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, trascendente». KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2010, p. 299. [A296 – B 353].

¹⁰⁶ KANT, I., *Ibid.*, [A297 – B354].

¹⁰⁷ «Del mismo modo que la analítica lógica engendra una apariencia de saber cuando olvida su naturaleza estrictamente formal para transformarse en método (*organon*), así, cuando el entendimiento puro hace un “uso hiperfísico” de principios que en él son “fisiológicamente” legítimos (B 82), la Analítica trascendental deja de ser una lógica de la verdad. De donde la necesidad de una Dialéctica trascendental, que subraye la

apariencia lógica resulta soslayable si el entendimiento se adecúa a su uso inmanente, la apariencia trascendental resulta inevitable porque nace de la necesidad misma de la razón como aspiración a lo incondicionado¹⁰⁸.

Por tanto, esta apariencia inevitable en la que operan los principios trascendentes de la razón como principios objetivos, pertenecientes a las cosas mismas, hemos de advertir que se asemeja considerablemente al funcionamiento que opera en el fetichismo de la mercancía.¹⁰⁹ Efectivamente, el fetichismo de la mercancía, tal como hemos explicado anteriormente, se caracteriza fundamentalmente por la aparición de las categorías que rigen la economía política como si se trataran de propiedades objetivas o naturales de las cosas mismas, cuando no son más que la cristalización de sus propias condiciones de aparición, en este caso, las relaciones sociales que están a su base. Es cierto que si bien no se trata de un principio subjetivo de la razón como ocurre con Kant, se trata, desde luego, de principios intersubjetivos que rigen la sociabilidad. Sin embargo, en la inversión real por la que se instituye el fetichismo de las categorías de la economía política opera, a su vez, cierta mistificación, es decir, el proceso por el cual principios simples, formales y abstractos se aplican unilateralmente a las relaciones sociales, materiales y reales. En este sentido, decíamos al comienzo de este apartado que, efectivamente, aun cuando se trata de dos momentos del mismo proceso, mistificación y fetichismo no son conceptos independientes uno del otro, al igual que la apariencia lógica y apariencia trascendental en la obra kantiana. E incluso, es más, al igual que ocurre con la apariencia lógica, en la que su acercamiento crítico no puede ser tomado a través de un punto de vista neutral sino como impulso inherente a la razón, así ocurrirá a su vez con

afinidad entre *ambas analíticas* con relación a la producción posible de la Apariencia. Ambas tienen en común el ser un *canon*, la una para el uso formal del entendimiento y de la razón (B 76), la otra para medir la extensión y el valor del conocimiento *a priori*; ahora bien, si es necesaria una Dialéctica, es porque siempre existe el peligro de transformar el canon lógico en un *organon*, el canon trascendental en un instrumento de conocimiento de cosas en general. [...] Siempre hay un “parentesco” —por lo demás “escondido”— entre la metafísica especial y la silogística, pero veremos que esta afinidad entre lógica y conocimiento trascendental se halla, esta vez, en el origen del extravío dogmático (B 260)». LEBRUN, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁰⁸ «Si la filosofía hubiese sido capaz de establecer antes que el uso de las categorías es solamente empírico, hubiese evitado sus desventuras metafísicas, pero no el riesgo del escepticismo. Pues esta condición necesaria no es suficiente. La limitación del uso lícito del entendimiento debe ir acompañada de la distinción radical entre conceptos puros del entendimiento y conceptos puros de la razón. Si los metafísicos nunca percibieron la vanidad de una metafísica especial como ciencia dogmática, no es solamente porque se confiasen de modo imprudente a la ontología (condición solamente necesaria); además, se dejaron engañar por una aparente similitud de origen entre las dos especies de conceptos trascendentales y no advirtieron “el desmesurado abismo” que lo separa.» LEBRUN, G., (2008), *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁹ Reiteramos aquí que dicha comparación metodológica entre los conceptos de fetichismo y apariencia trascendental y, por otro lado, mistificación y apariencia lógica se encuentra en el interesante artículo RAMAS, C., (2019), *Op. Cit.*, pp. 183-190.

las categorías fetiche de la economía política clásica, ya que éstas aun cuando son el punto de partida de la operación crítica marxiana, jamás se tomarán como un punto de partida neutral, sino que a partir de su funcionamiento mistificado se extraerá su negatividad misma, aun cuando resulte inevitable la aparición del valor como propiedad inherente de la mercancía y no de las relaciones sociales que están a su base.

Por tanto, tal como ocurre con la apariencia lógica en la que la lógica se convierte en *organon*, es decir, los principios formales pretenden operar más allá de los límites de la experiencia y, por tanto, de la diferencia entre ser y pensar, pero esta vez únicamente a través de la trasgresión; al igual ocurre con la mistificación marxiana en la que se denuncia la adulteración de los procesos reales a través de la hipóstasis de las categorías simples que rigen la economía política y, a través de ese ejercicio de hipóstasis o metátesis, acabarán rigiendo también lo real de manera ideológica a través de las categorías fetiche a través de la inversión real entre abstracto y concreto. En este sentido, se da la mistificación, al menos en un primer nivel, como inversión que opera en el fetichismo de la mercancía, pero aún no conformada como realidad social material. Para ello, es necesario no sólo la primera inversión entre abstracto y concreto; sino que haya una segunda inversión que implica la autonomía —o la objetividad— de dicha aparición y, por la cual, se constituye a su vez como real, esto es, que rige ontológicamente la condición de posibilidad de la aparición misma a través del esquema de la mercancía, tal como si se tratara de una ontología gris. Así al menos es como desvela el acercamiento crítico el funcionamiento de las categorías fetiches de la economía clásica. Es decir, para los economistas clásicos, al igual que opera la metafísica dogmática asentada sobre la apariencia trascendental que diagnostica Kant, no hay distinción entre ser y pensar; sino que la categoría fetiche simple, bien sea mercancía, valor o dinero, aparece sin remitir a sus propias condiciones de aparición, esto es, el proceso real, material e histórico de las relaciones sociales en intersubjetividad y, debido a ello, aparece como autónoma, objetiva o natural, como constitutiva de las cosas mismas y no sólo de las mercancías en condiciones capitalistas.

«Otro aspecto de similitud entre las teorías de Kant y de Marx es que la doctrina trascendental de Kant, las ilusiones dialécticas se dirigían contra las pretensiones de la metafísica, la cual pretendía ser capaz de deducir de la razón pura un conocimiento real, pero al mismo tiempo inmutable y eterno del hombre y del mundo. De manera análoga, la doctrina del fetichismo de Marx se dirigía contra las pretensiones de la economía política burguesa, la cual pretendía haber encontrado leyes eternas, naturales e inmutables de la vida económica. Se podría decir, pues, que Marx hizo a la

economía política burguesa lo que Kant hizo a la metafísica anterior; es decir, destruyó su base mediante una intervención crítica»¹¹⁰.

En este sentido, al igual que la crítica kantiana interviene como separación [κρίνειν] entre ser y pensar a través de la remisión en la síntesis trascendental a las condiciones del aparecer del fenómeno, entre las cuales se encuentra la inmediatez de las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo; la crítica marxiana interviene también como separación entre ser y pensar a través de la reivindicación de las condiciones de aparición, en este caso, históricas y sociales, de dichas categorías fetiche que pretenden regir lo real tal como si de leyes inmutables se tratara. Es más, dichas categorías fetiche son productos abstractos derivados de dichos procesos sociales y, como explicamos anteriormente, pretenden gobernar lo real como si los momentos concretos de dicho proceso real e histórico no estuvieran a la base de la misma conformación de dicha categoría simple y, por lo tanto, termina obliterando lo concreto mismo que está a su base, esto es, el ser mismo acaba siendo sustituido por el pensar abstracto de dicha categoría. Paralelamente, la metafísica dogmática que pretende derrocar Kant —al menos como ciencia, no como inclinación natural de la razón— omite la diferencia entre ser y pensar ya que, por ejemplo, la existencia se pretende deducir del mismo principio de no contradicción, como si de una nota conceptual más se tratara. En este sentido, la crítica kantiana remite a las condiciones de aparición del fenómeno entre las que están, como hemos dicho, las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo y, de ahí, como se recordará, la importancia de que espacio y tiempo, contra la metafísica dogmática, no pudieran tratarse de conceptos, precisamente para poner en juego la finitud del conocimiento humano en contraposición con la aspiración a lo incondicionado de la razón y, de esta manera, poder fundar la objetividad de dicho conocimiento.

«Pensamos, por tanto, el objeto en general y lo determinamos en parte sensiblemente, *pero distinguimos, sin embargo*, el objeto en general y representado *in abstracto* respecto de este modo

¹¹⁰ «A further aspect of similarity between Kant's and Marx's theories is that Kant's doctrine of transcendental, dialectical illusions was directed towards the pretensions of metaphysics, which claimed to be able to deduce from pure reason real, but at the same time immutable and eternal knowledge of Man and the world. In an analogous manner, Marx's doctrine of fetishism is directed against the pretensions of the bourgeois political economy, which claims to have found eternal, natural and immutable laws of economic life. One could thus say that Marx did to the bourgeois political economy what Kant did to earlier metaphysics; namely, destroyed its basis which a critical intervention» OITTINEN, V., "Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back", en: BREDA, S., BOVEIRI, K., WOLF, O. F. (Hrsg.) *Materialische Dialektik. Bei Marx und Marx hinaus*, Berlín, Freie Universität Berlin, 2017, p. 31. [Traducción nuestra]

de intuirlo; nos queda entonces una forma de determinarlo simplemente por medio del pensamiento que es, en verdad, una mera forma lógica sin contenido, pero que nos parece, sin embargo, una manera de determinar cómo existe en sí el objeto (*noúmenon*), sin prestar atención a la intuición, que se encuentra limitada a nuestros sentidos” (B, 231). El desplazamiento se lleva a cabo cuando paso de la *representación* del concepto de objetividad en general a su *determinación* como objeto formal, como si toda representación debiese ser conocimiento. Este tránsito de una necesidad de pensar a una posibilidad de conocer engendra el dogmatismo, que hay que entender *entonces* como la ausencia de interrogación sobre las “cosas en general” y, a *continuación*, como una pretensión de conocer las cosas en sí. [...] La lectura de la *Crítica* no nos aparta forzosamente de este pendiente: basta con no haber comprendido la necesidad de una problemática trascendental explícita (¿cómo pueden tener sentidos nuestros conceptos puros?) y retener solamente su respuesta (tan sólo tienen *sentido teórico* con respecto a lo sensible) para ver en la Analítica la expresión de una simple toma de partido, y no la formulación de un problema que el dogmatismo no planteaba.»¹¹¹

A pesar del paralelismo que observamos en la inauguración del nuevo paradigma ontológico kantiano que, como hemos pretendido mostrar, Marx continuará en gran medida, también desde la perspectiva crítica, hemos de advertir, sin embargo, algo que distanciará a Kant de Marx —más allá de la historización de la razón, como es obvio— y que ya advertimos anteriormente, pero ahora dicha advertencia cobrará un significado nuevo a la luz del lastre compartido con el marxismo tradicional en este punto y, por otro lado, a la luz de la consecuente transformación de la estética trascendental en el *Opus Postumum* kantiano a través de la afección sensible hacia la autoafección [*Selbstaffizierung*]. Se trata, en efecto, del resto del antiguo esquema esencia/apariencia anidado en el concepto de la cosa en sí que ya señalamos anteriormente con ayuda de Deleuze¹¹². Efectivamente, la cosa en sí tiene un función metodológica ambivalente que fue denunciada vehementemente por Schelling, Jacobi o Fichte, cuya crítica consistía precisamente en la constatación de cierta pervivencia de ese antiguo esquema de la metafísica clásica, esto es, la cosa en sí necesitaba ser entendida como causa de la sensación, es decir, de la materia del fenómeno —en tanto que la forma pura de la experiencia era impuesta por las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo— pero, al mismo tiempo, la categoría de causa no podría ser aplicada legítimamente a la cosa en sí, puesto que las categorías del entendimiento sólo pueden ser legítimas para su uso inmanente, esto es, aplicadas al fenómeno ya que es lo que propiamente puede *conocerse*,

¹¹¹ LEBRUN, G., (2008), *Op. Cit.*, pp. 66 y 67.

¹¹² Ver *supra* p. 64, en concreto la nota 92.

y no sólo *pensarse*, como ocurre con la cosa en sí. De la misma manera ocurre con el marxismo tradicional, el cual se resiste a abandonar la roca de dura del trabajo concreto como generador de riqueza, como si acaso pudiera purgarse la cara venérea del capital liberando de la valorización la parte concreta del trabajo y así poder organizar socialmente el excedente de plusvalor y dar, de esta manera, con una sociedad sin clases. Esto querría decir que, en el fondo, en el marxismo tradicional persiste todavía una concepción esencialista o transhistórica del trabajo como relación cuasi metabólica con la naturaleza, la cual a su vez está asentada en la comprensión de la contradicción entre capital-trabajo asalariado como no coperteneciente, sino como relación externa, y por tanto, mantendría tal como un lastre aún ese esquema apariencia/esencia, lo cual tendrá consecuencias catastróficas para la comprensión de la crítica dentro del marxismo tradicional, ya que situará el fetichismo únicamente en la esfera del intercambio, como veremos a lo largo de los próximos capítulos, pero más centrado temáticamente en el séptimo capítulo a través de la crítica de Moishe Postone a determinados posicionamientos de la Escuela de Frankfurt que lastran cierta postura del marxismo tradicional.

Sin embargo, como hemos adelantado, dicho reducto del antiguo paradigma esencia/apariencia traerá problemas metodológicos a Kant que intentará resolver o, al menos pensar, en su obra póstuma. Allí Kant deshará la aporía que hemos señalado en torno a la cosa en sí a través de una *deducción* de las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo como efecto de la potencia de la síntesis trascendental del yo a través de la autoafección y no ya por la afección sensible de la cosa¹¹³.

El problema metodológico principal que conllevará el estatuto *pseudo* ontológico de la cosa en sí que hemos señalado en el sistema kantiano se evidenciará a través de la interiorización en el sujeto trascendental del conflicto de las facultades entre entendimiento y sensibilidad, ya que si bien en la estética trascendental de la KrV la esencia ya era la forma misma de la aparición, esto es, el sentido y las condiciones de posibilidad de la aparición, al ser la sensibilidad una facultad pasiva, estaba necesitada, por tanto, de una afección sensible que la activara, esto es, que causara la sensación o la materia del fenómeno, puesto que nuestro entendimiento es finito.

¹¹³ Para el desarrollo de este tema ha sido fundamental el siguiente artículo: PRIETO LÓPEZ, L., *La nueva estética trascendental del Opus Postumum de Kant*, Pensamiento, Vol. 65 (2009), núm. 243, pp. 79-116. Allí, además, se encuentran desarrolladas las críticas al concepto de cosa en sí kantiano por parte de Jacobi, Schelling, Reinhold, Beck o Fichte: *Ibid.*, pp. 86-107.

«En la célebre carta de Markus Herz (de 21 de febrero de 1772) admite Kant que la única relación posible del fenómeno con el noumeno es la causación. En cuanto referida a la sensibilidad, dicha causación se llama afección. Ésta no es otra cosa que el modo en que el sujeto es causalmente determinado en el origen de las representaciones empíricas por el objeto. Pero, por otro lado, confiesa que esa misma relación de causación-afección contiene la clave de todos los misterios de la metafísica. Por tanto, tarea fundamental, pero aún irresuelta, de la metafísica es conocer cuál es “el fundamento sobre el cual descansa la relación de lo que se llama en nosotros la representación y el objeto”»¹¹⁴

Como se sabe, el intento de solución con la que Kant pretende sortear o, al menos, bordear dicha aporía va desde comprender la afección sensible a través del objeto trascendental en la primera edición de la KrV, así como la teoría de los noumenos en sentido positivo y negativo en la segunda edición de la misma obra. Lo cual tendrá que ver a su vez, desde luego, con la oscilación hacia una mayor espontaneidad del entendimiento en la segunda edición¹¹⁵. Esta responde —únicamente en el texto B, manteniendo, por el contrario, algunas partes de A, lo cual hace por momentos irreconciliable al planteamiento kantiano en la KrV— a una progresiva funcionalización de la facultad de la imaginación por parte del entendimiento como aquella encargada en última instancia de la síntesis pura gracias al esquematismo trascendental, el cual sostiene la relación indisociable entre sensación y concepto, ya que el esquema se relaciona al mismo tiempo con la imagen pura de la síntesis de la imaginación trascendental y por lo tanto es algo inmediato, como las determinaciones espaciotemporales de la sensibilidad y, al mismo tiempo, es suficientemente universal y discursivo como para relacionarse a su vez con los conceptos puros del entendimiento, esto es, dicho con las palabras de

¹¹⁴ PRIETO LÓPEZ, L., *Ibid.*, p. 80. La carta a la que hace referencia la cita es la siguiente: KANT, I., Carta a Markus Herz, X, 130, (Kant's gesammelte Schriften, KGS).

¹¹⁵ «Cuando la síntesis figurada se refiere sólo a la originaria unidad sintética de apercepción, es decir, a la unidad trascendental pensada en las categorías, tiene que llamarse síntesis trascendental de la imaginación, a fin de diferenciarse de la combinación meramente intelectual. La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición *incluso cuando éste no se halla presente*. Ahora bien, teniendo en cuenta que toda intuición nuestra es sensible, la imaginación debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad. No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determinante y puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la unidad de apercepción), la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías». KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p.166 [B152]

Marzoa: «el esquema se encuentra en la originaria indiferenciación entre el lado universal (el concepto) y el singular (la figura)»¹¹⁶.

«Todo esto se encuentra tanto en B como en A; pero, si consideramos por separado aquello que en B es nuevo, con exclusión de lo que B simplemente mantiene de A, entonces todo parece indicar que la intención es girar hacia una fórmula en la que ya no sería la síntesis lo “primero” y “común” de lo que unidad y pluralidad son como las dos caras esenciales, sino que la síntesis sería la proyección de la unidad sobre la pluralidad, la construcción sería un operar en la intuición regido por el concepto, en vez de ser el concepto la “representación como universal” del proceder constructivo, la imaginación sería, pues, la colaboración en la que la sensibilidad aportaría la pluralidad y el entendimiento regiría una construcción, y no habría, por lo tanto, “raíz común”, sino proyección de lo uno sobre lo otro u operación en lo otro desde lo uno. Resulta más que dudoso que este cambio de orientación pudiese aplicarse consecuentemente al conjunto de la obra crítica de Kant».¹¹⁷

Como decimos, Marzoa, incluso, diagnostica una funcionalidad de la imaginación respecto del entendimiento¹¹⁸ en dicha tendencia a la espontaneidad del mismo y, por otro lado, también señala la incompatibilidad, que a continuación desarrollaremos, de dicha tendencia de la segunda edición en la KrV con el planteamiento de la KU —más bien, digamos, “aparente incompatibilidad”, porque precisamente en esta obra se recuperará la autonomía de la facultad de la imaginación que parece haberle sido arrebatada en esa segunda edición de la deducción de las categorías del entendimiento puro en la KrV—.

A pesar de la tendencia mencionada —que más tarde observaremos en todo su esplendor en el *Opus Postumum*—, en principio, en el planteamiento originario de la KrV, esa respuesta de la forma ante la materia o, mejor dicho, la forma de la experiencia posible, bien sea las intuiciones sensibles o las categorías, responde a una posible ordenación objetiva de la naturaleza mediante las leyes naturales es porque *secretamente*

¹¹⁶ MARZOA, F. M., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 88.

¹¹⁷ MARZOA, F. M., *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁸ «En efecto, allí donde el texto, tanto en A como en B, después de haber dicho que la síntesis es la obra de la imaginación, dice que ésta es una “función ciega, aunque indispensable, del alma” (A 78, B203), Kant, en su ejemplar de mano, substituye “del alma” por “del entendimiento”, lo cual, a la vez que se corresponde con los intentos de cambio que hemos descrito, incurre en evidente incoherencia con la frase siguiente, según la cual es función del entendimiento “llevar esa síntesis a conceptos” (ibíd., es Kant quien subraya), y con la siguiente a esta, la cual establece que “la síntesis pura, representada universalmente, da el concepto puro del entendimiento (A78 B104, subraya Kant). De otro texto de KrV que no admite integración en el intento de viraje descrito, y que tampoco podría ser suprimido, hablaremos enseguida; y posteriormente tendremos ocasión de observar que KU, en su parte estética, tampoco se dejaría conciliar con un cumplimiento consecuente de la tendencia que hemos visto apuntada en algunos textos nuevos de B» MARZOA, F. M., *Ibid.*, p. 83.

mantienen una desconocida raíz común —ya anunciada en la introducción misma de la KrV¹¹⁹—, mediante la cual es posible superar esa dicotomía sujeto-objeto que se ve interiorizada por el conflicto mismo de las facultades.

En efecto, antes de acudir al *Opus Postumum* y observar hasta qué punto Kant repiensa este problema y cómo, a su vez, éste tiene que ver con la génesis de la cosificación en condiciones de capitalismo emergente y, al mismo tiempo, de modernidad filosófica, necesitamos explicar el origen mismo de dicho problema que, como hemos observado, se genera a través de la afección sensible de la KrV, pasando por los cambios efectuados en la segunda edición de dicha obra, en la que se otorga una mayor espontaneidad al entendimiento, hasta llegar, desde luego, a las introducciones a la KU.¹²⁰ Efectivamente, allí Kant plantea la exigencia de un nuevo principio *a priori*, distinto de los principios categoriales del entendimiento, como condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza como sistema para responder a la necesaria concordancia entre los principios trascendentales que rigen la experiencia misma como posible y las leyes particulares en las que la naturaleza se organiza¹²¹. De esta manera, Kant está poniendo en cuestión la posibilidad de un «sistema de experiencia según las leyes particulares de la naturaleza»¹²². Sin embargo, para Kant no hay garantía *a priori* de la posibilidad de dicho sistema, es decir, no se puede saber *a priori* si la naturaleza será apta para hacer posible un sistema semejante.

Los principios puros del entendimiento o principios categoriales, cuyo sistema se establece en la “Analítica de los principios” de la KrV, son leyes generales y, aunque tienen su origen en la espontaneidad de la facultad cognoscitiva, son leyes de la naturaleza tomada ésta como objeto de conocimiento en general para nosotros. Por tanto, sin estas leyes la naturaleza no podría ser pensada [*natura formaliter spectata*]. Sin embargo, Kant distingue entre la naturaleza en general, esto es, como objeto de experiencia posible y, por otro lado, la naturaleza determinada según leyes particulares. El primer concepto de

¹¹⁹ «Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos» KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, pp. 60-61. [A15-B29 y B30-A16]

¹²⁰ A continuación, estaremos siguiendo fundamentalmente la siguiente fuente: ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del juicio*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1990.

¹²¹ Las siguientes páginas recorren una parte del argumento de un trabajo que hemos publicado: ACOSTA, L., ¿Mesianismo *als ob* en Walter Benjamin? Ante la necesidad de pensar el cambio social en el capitalismo industrial, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 39, nº2, 2020, pp. 143-168.

¹²² KANT, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012, Introducción a la primera edición de 1790 [B XXVIII], p. 213.

naturaleza hace referencia a la interconexión de fenómenos bajo leyes que resulten necesarias para que éstos devengan objeto de nuestro conocimiento. Sin embargo, el propio Kant se da cuenta de que este concepto de naturaleza no es suficiente: en la KU, Kant necesita hablar de la naturaleza como conjunto de formas particulares que se rigen por leyes empíricas. Efectivamente, hay una distinción entre la unidad *a priori* de la naturaleza y la naturaleza como un sistema según leyes empíricas. Por tanto, «la unidad de la naturaleza, según leyes generales, que el entendimiento posee *a priori* hace posible el conocimiento o la experiencia, en general; pero para la posibilidad de la experiencia particular hace falta además “un cierto orden de la naturaleza, en las reglas particulares de la misma”»¹²³. Ahora bien, de la unidad de la naturaleza como síntesis *a priori* según leyes transcendentales no se sigue la unidad de la naturaleza como sistema de leyes empíricas. Por tanto, las leyes categoriales que fundamentan la unidad *a priori* de la naturaleza como objeto de conocimiento no son suficientes para garantizar un orden en la naturaleza según sus leyes empíricas; sin embargo, ese orden en la naturaleza según leyes empíricas es asimismo totalmente necesario como condición de posibilidad del conocimiento empírico.

En este sentido, se podría decir que Kant juzga como *contingente* dicha unidad de la naturaleza según sus leyes empíricas. Contingencia aquí se toma en relación con tercer postulado del pensar empírico de la “Analítica de los principios” de la KrV¹²⁴: esto es, «aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario»¹²⁵ Efectivamente, para el

¹²³ ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., “La unidad de la naturaleza en las introducciones a la Crítica del juicio”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº17, 1990, pp. 407 y 408.

¹²⁴ Tomamos la definición de contingente con relación a la definición de la necesidad dada en el tercer postulado del pensar empírico de la analítica de los principios de la KrV porque no existe una definición como tal de la contingencia de la afinidad trascendental que debe darse *como si* fuera necesaria para nuestro entendimiento de carácter finito y discursivo. Esto es así porque la contingencia en sí misma como facticidad respecto al entendimiento sería la categoría de modalidad de la KrV pero no en relación a otros hechos, sino en relación con nuestro propio entendimiento. Cfr. CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981, p. 196. Como se sabe, donde Kant pretende dar con una contingencia susceptible de ser sistematizable será en la KU, concretamente, donde más encontramos referencias a la contingencia de la afinidad trascendental que aquí señalamos, sería en la segunda introducción de la KU que analizaremos más adelante. Para recurrir a un estudio pormenorizado del concepto de contingencia en la KU kantiana remitimos a: BAUER-DREVERMANN, I., Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilkraft, *Kant Studien*, nº56, 1965, pp. 497-504. [<https://doi.org/10.1515/kant.1965.56.3-4.497>]

¹²⁵ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 241. [A-219-B266] Si se quisiera dar algún tipo de definición a la contingencia, en el sentido empírico del cambio [*contingentia phaenomenon*] —ya que la contingencia en sí misma [*contingentia noumenon*] como categoría de modalidad en relación a nuestro propio entendimiento no puede ser fundada desde el propio entendimiento, sino que refiere a la relación de la facticidad misma del material sensible que se nos es dado a nuestro entendimiento como seres racionales finitos—, habría que hacer una reformulación del tercer postulado del pensar empírico (que define lo

entendimiento necesariamente tiene que aparecer *como si fuera necesaria* —es decir, que subjetivamente aparece como necesario para nuestro entendimiento lo que objetivamente ha de ser contingente en la relación de las cosas mismas con nuestro entendimiento— la afinidad de las leyes particulares de la naturaleza con la unidad *a priori* de la misma ya que, en su legislación trascendental de la naturaleza, el entendimiento hace abstracción de esas leyes particulares. Por ello, esa afinidad trascendental ha de darse, por tanto, como contingente: está en la naturaleza misma del entendimiento humano, ya que éste es una facultad de conceptos, esto es, es un entendimiento discursivo (finito) bajo el cual no es determinado lo particular, sino que le deben ser contingentes las maneras múltiples en que lo particular puede ser dado en la naturaleza. Por tanto, si bien Kant en la KrV se ocupa de fundamentar mediante la deducción de las leyes categoriales a la naturaleza como objeto de experiencia posible, ésta no garantiza que la naturaleza en sus formas particulares sea capaz de concordar con nuestra expectativa de una experiencia real, concreta y efectiva, que sea asimismo sistemática.

necesario) que podría ser la siguiente: “*aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está sobredeterminada con respecto a las condiciones formales de la experiencia es (existe como) contingente*”. Efectivamente, la multiplicidad empírica siempre ha de poder estar determinada por las condiciones formales de la experiencia, no sólo los órdenes temporales y espaciales de la diversidad pura de la sensibilidad; sino también las categorías del entendimiento. Por tanto, dicha determinación será también poder ser afín a tales condiciones —de ahí la afinidad trascendental—, porque sino no podría tratarse ni siquiera de un objeto cualquiera. En cualquier caso, recogemos aquí las definiciones de los tres postulados del pensar empírico de la analítica de los principios de la KrV para ver la relación que podrían mantener con el que aquí proponemos sobre la contingencia en el sentido del cambio empírico: «Los postulados del pensar empírico en general: 1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*. 2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*. 3. Aquello cuya interdependencia con lo real se haya determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*». KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 241. [A-219-B266]. Sin embargo, Bauer-Drevermann va más lejos que nosotros y pretende dar una definición de la contingencia en relación a la categoría misma, pero advierte la necesaria ausencia de algo así en el contexto de la KrV, como nosotros también advertimos: «In welchem Verhältnis aber steht diese Zufälligkeit zur Kategorie? Bekanntlich fehlen dieser Schema und Grundsatz, und von der strengen Definition her ist, wir dargelegt wurde, dieses Fehlen auch einsichtig. Dennoch kann man durch Umformung des dritten Postulats einen Grundsatz der Zufälligkeit bilden, der die allgemeine Vorstellung der dargestellten Formen der Zufälligkeit sein würde. Dieser Grundsatz würde lauten: Das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nicht nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist zufällig» BAUER-DREVERMANN, I., (1965), *Op. Cit.*, p. 503. «Pero, ¿cuál es la relación de esta contingencia con la categoría? Como es bien sabido, este esquema y principio son deficientes, y desde la definición estricta, como se ha explicado, también es comprensible esta deficiencia. Sin embargo, transformando el tercer postulado, se puede formar un principio de contingencia que sería la idea general de las formas contingentes presentadas. Este principio sería el siguiente: Aquello cuya conexión con lo real no está determinada según las condiciones generales de la experiencia es contingente». [Traducción nuestra]. Agradecemos en este punto enormemente al amigo e investigador predoctoral Jorge Burruezo por la discusión enriquecedora sobre este tema que nos llevó a tentar una definición de contingencia en relación al tercer postulado del pensar empírico también de la mano de Bauer-Drevermann. Más adelante retomaremos este problema en el contexto del pensamiento adorniano y la fundamentación de la posibilidad de la contingencia ante el imperio de la segunda naturaleza. Ver *infra* pp. 255 y ss.

«El discernimiento determinante bajo leyes trascendentales universales dadas por el entendimiento se limita a subsumir. La ley le está asignada a priori y, por lo tanto, para poder subordinar lo particular de la naturaleza bajo lo universal, no le es necesario pensar por sí mismo en una ley. Ahora bien, las formas de la naturaleza son tan variopintas y hay, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos trascendentales universales de la naturaleza que quedan sin determinar mediante aquellas leyes dadas a priori por el entendimiento puro, porque dichas leyes sólo atañen en general a la posibilidad de una naturaleza (en cuanto objeto de los sentidos), que para esa determinación también ha de haber leyes que puedan ser desde luego contingentes según la comprensión de nuestro entendimiento, en cuanto leyes empíricas, pero que sin embargo, si deben llamarse leyes (como también lo exige el concepto de naturaleza), tendrán que considerarse como necesarias a partir de un principio de la unidad de lo múltiple, aunque tal principio nos sea desconocido»¹²⁶

Esta posibilidad, cuya exploración será abordada temáticamente en la KU, sólo se puede fundar bajo *una presuposición del juicio, esto es, transcendental subjetivamente necesaria*, en la afinidad entre la naturaleza según sus leyes particulares empíricas y la naturaleza según sus leyes generales como unidad *a priori*. En este sentido, por tanto, el entendimiento actúa como si [*als ob*] la naturaleza *tuviera armonía* con la forma de toda experiencia posible y, de esta manera, respondiera a su legislación formal adecuándose, por tanto, la materia a las leyes *a priori* de toda experiencia posible. Como se ve, sin embargo, en el uso de ese tiempo verbal subjuntivo, aun cuando fuera en un escenario hipotético, aquella armonía preestablecida¹²⁷ de la que necesitaba la metafísica dogmática sigue operando de alguna manera como resto, tal como el mismo Deleuze señalaba, dentro del sistema kantiano. En este sentido, nos parece sumamente esclarecedora la siguiente cita, en la que Lebrun hace hincapié en la necesidad de relacionar siempre la aspiración a un objeto incondicionado a la naturaleza particular de nuestro sujeto y, por tanto, señala el camino que empieza a tomar la KU, pero que finalmente se desarrollará en el *Opus Postumum* con la teoría de la autoafección del sujeto trascendental y el desplazamiento de la estética trascendental como facultad receptora hacia la proyección de la espontaneidad del entendimiento como unidad sobre la pluralidad, que ya nos

¹²⁶ KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, p. 211 y 212 [BXXVI-XXVII]

¹²⁷ Para un estudio pormenorizado de la reintroducción de la armonía preestablecida en el pensamiento kantiano de la mano de Deleuze recomendamos acudir a: PACHILLA, P., La lectura deleuziana de la Crítica de la razón pura, *Estudios de Filosofía*, nº65, 2022, pp. 69-88.

señalaba anteriormente Marzoa, y con ello, la disolución de la presunta y secreta raíz común¹²⁸:

«¿De dónde procede la Apariencia dialéctica en las Ideas trascendentales? De aquello que produce toda apariencia, a saber, la confusión de las condiciones subjetivas de nuestro pensamiento con las condiciones objetivas. No podemos evitarlo, pues debemos pensar un objeto incondicionado y no hay ninguna otra manera de pensarlo más que la que incluye en sí la naturaleza particular de nuestro sujeto».¹²⁹

Precisamente, este concepto límite y uso problemático de la cosa en sí para no caer en la aporía señalada ni, por otro lado, seguir arrastrando un resto de armonía preestablecida será lo que llevará a Kant a plantear la teoría de la autoafección [*Selbstaffizierung*] que desarrollará en el *Opus Postumum*. Y es que finalmente espacio y tiempo serán concebidos por Kant como un efecto colateral de la propia actividad espontánea del sujeto en su síntesis trascendental, por lo que, por otro lado, ese realismo empírico que tanto se esforzó por defender en la *KrV* y, como hemos visto, en los *Prolegomena*, en último lugar será disuelto en un idealismo trascendental¹³⁰.

«El estado activo y reactivo de la representación empírica en la percepción objetiva es idéntico a lo subjetivo del fenómeno según lo formal, y contiene la progresión hacia lo material desde las fuerzas motrices en favor de la experiencia en la autodeterminación del sujeto, a modo de Objeto. [...] El entendimiento es, o bien configurador de cuerpos —por medio de la imaginación— presuponiendo conceptos de fines para la posibilidad de éstos (organ[ismos]), o bien se limita a clasificar las [fuerzas] motrices mecánicas para la percepción. ¿Pero cómo es posible clasificar a priori Objetos sensibles para posibles percepciones? Y [ello] sin sacarlos de la experiencia, sino poniéndolos en ella; con todo, eso es lo que debería suceder en caso de que quisiéramos especificar a priori percepciones en favor de la posibilidad de la experiencia, en favor de la física. El acto [*Act*] por el cual el sujeto se afecta a sí mismo en la percepción contiene el Principio de posibilidad de la experiencia.»¹³¹

¹²⁸ «Si adoptamos el punto de vista de la segunda edición, según el cual la síntesis de la imaginación es una función que el entendimiento realiza “en la intuición”, ocurre que el tiempo es representación generada en una función trascendental del entendimiento, con lo cual la “raíz común” ha de ser el entendimiento. En tal caso, la receptividad pura (=el tiempo) habría que quedar reducida a la espontaneidad pura (=la función trascendental del entendimiento); pero esto supondría dejar de lado el concepto fundamental de la filosofía de Kant, la finitud de la razón, y entrar en la vía de la posibilidad de la interpretación a lo Fichte» MARZOA, F. M., *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1975, p. 204.

¹²⁹ LEBRUN, G., (2008), *Op. Cit.*, p. 71.

¹³⁰ Cfr. LLANO, A. Notas sobre la teoría kantiana del fenómeno sensible. *Estudios de Metafísica*, Vol.1 (1970/71), pp. 88-89.

¹³¹ KANT, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, Madrid, Editora nacional, XXII, [385-387], 1983, pp. 324-325.

Y es que, como se puede ver, al final de su vida Kant pasa de formular la pregunta por *cómo es posible el conocimiento*, partiendo de su *factum* mismo en el edificio de la física y la matemática modernas, a preguntarse por el *porqué de la posibilidad de ese conocimiento*, y por tanto, por el origen¹³² de éste sintetizado en la pregunta, a su vez, por el origen de la adecuación de esa materia empírica a la forma de la experiencia o, dicho de otra manera, de la sensación a la forma de toda experiencia posible ordenada en espacio y tiempo y, por otro lado, las categorías del entendimiento. Para poder explicar, por tanto, el origen desconocido de dicha raíz común expresada en la adecuación de la materia a la forma de toda experiencia posible, Kant tendrá que derivar dicha materia de la actividad misma del entendimiento en su síntesis trascendental, esto es, acabará destronando la receptividad caracterizadora de la sensibilidad para dar un mayor protagonismo al dinamismo del sujeto, el cual acaba autodeterminado, a su vez, por su propia actividad, como objeto. En esa doblez será donde se instalará, precisamente, la teoría del desdoblamiento del fenómeno y, por lo que aquí nos concierne, también la del desdoblamiento de la afección —entre afección empírica y autoafección—. En general, todos los conceptos claves dentro del sistema kantiano se desdoblarán entre conciencia empírica y conciencia trascendental y ésta, al fin y al cabo, estará plegada en torno a la autoafección como dinámica originadora del sujeto de su propia comprensión como objeto.

«... Nada podemos sacar de la experiencia que no hayamos puesto previamente nosotros mismos en este todo de experiencia posible, a saber: lo formal del enlace de los fenómenos en un todo de la física. No la subjetividad de las representaciones mediante los sentidos (*primarium dabile*), sino la objetividad de éstas para los sentidos (*primarium cogitabile*) es lo que está en primer lugar a la base de la experiencia, cuyo Principio formal [es que] el conocimiento empírico descansa aquello que nosotros hemos conectado como agregado de percepciones en favor de un sistema de éstas en nuestro conocimiento (llamado experiencia), sintéticamente, en un tono por conceptos, luego de que el entendimiento ha enlazado analíticamente la estofa para éste [para el todo del conocimiento]

¹³² Esta cuestión de la génesis del conocimiento, como se sabe, también es tratada en la KU a través del fin final: «Antes he dicho que el final no es un fin tal que la naturaleza se base para efectuarlo y para producir cosas conforme la idea del mismo, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza no hay nada (en cuanto ser sensible) cuyo fundamento de determinación, sino en la naturaleza misma, no esté siempre condicionado a su vez. Y esto no sólo vale para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también para la que hay dentro de nosotros (la pensante), bien entendido que yo sólo considero en mí lo que es naturaleza. Pero una cosa que deba existir necesariamente en virtud de su índole objetiva, como fin final de una causa inteligente, ha de ser de tal tipo que en el orden de los fines no dependa de ninguna otra condición que no sea simplemente la de su idea». KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, p. 637. [B397-B398]

o sea, el compendio de fuerzas que mueven a los sentidos, en un todo, y ha hecho que el conocimiento discursivo de lo formal pase a un conocimiento intuitivo de lo material».¹³³

Sin detenernos mucho en la explicación de esta teoría del desdoblamiento del fenómeno o *el fenómeno del fenómeno*, y a su vez, cómo ésta se vendría gestando desde los *Fortschritte*¹³⁴, ahondaremos por el contrario en el concepto de autoafección, también protagonista en el *Opus postumum*, con la finalidad ulterior de trazar subrepticamente la ligazón, que desarrollaremos más tarde, con el concepto de cosificación en los albores de la modernidad filosófica y capitalismo emergente. En cualquier caso, como se podrá intuir, ambas teorías están íntimamente interrelacionadas, ya que si existe algún límite al desdoblamiento del fenómeno es, precisamente, la autoafección como origen de la representación y, por otro lado, como unidad de la conciencia mediante la que es posible construir la experiencia. En este sentido, el desdoblamiento del fenómeno lleva aparejada la objetividad misma que, esta vez, en vez de estar puesta por la afección empírica gracias a la receptividad de la sensibilidad, como ocurría en la KrV, está puesta, por el contrario, como efecto colateral ante la espontaneidad primigenia del sujeto a través de la aperccepción trascendental *yo pienso* en tanto que representación que, necesariamente, acompaña a todas las representaciones.

Este efecto objetivo de la autoafección de la dinámica espontánea del sujeto es descrito por Deleuze en *Kant y el tiempo* a través de la fórmula rimbaudiana *Je est une autre* [Yo es otro]¹³⁵. Deleuze va, incluso, más allá, ya que él se atreve a ver esa alienación ínsita en el sujeto kantiano *in nuce* en el planteamiento de la KrV, como veremos, y, de esta manera, la disolución de la receptividad que llevará a cabo Kant en el *Opus Postumum* no será más que la consecuencia lógica de llevar al extremo las premisas que ya se encontraban contenidas en la KrV.

«El problema de Kant es cómo un mismo sujeto, “yo”, puede tener dos formas irreductibles una a la otra —irreductibilidad del espacio y el tiempo por un lado y del concepto por otro—; cómo un mismo sujeto puede tener dos formas, principalmente la forma del tiempo y la forma del

¹³³ KANT, I., *Ibid.*, [309], p. 321 y 322.

¹³⁴ Acrónimo alemán de la obra *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* La referencia de dicha obra en castellano es la siguiente: KANT, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2011.

¹³⁵ Cfr. DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, pp. 63-66.

pensamiento, y cómo es que según la forma del tiempo es receptivo y según la forma del pensamiento es espontáneo, determinante, opera determinaciones». ¹³⁶

Como se puede ver en la anterior cita de Deleuze, ya en el planteamiento de la KrV en el que se expone el conflicto de las facultades a través de la heterogeneidad de las intuiciones sensibles y los conceptos puros del entendimiento o, dicho de otra manera, a través de la diferencia de naturaleza —y ya nunca más de grado, como ocurría en la metafísica dogmática— entre las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, se encuentra ínsito el *desdoblamiento* del sujeto que abiertamente planteará Kant en el *Opus Postumum*, buscando solucionar, o al menos, aliviar el *desgarramiento* al que está sometido el sujeto en la KrV. De esta manera, hacer explícita la alienación a la que está sometido el sujeto será uno de los movimientos que Kant admitirá en dicha obra póstuma y que, por el contrario, se resiste a conceder, al menos de manera explícita, en la KrV.

Efectivamente, uno ya puede leer en la KrV cómo el sujeto de la síntesis trascendental está atravesado, literalmente, por la cesura de la línea del tiempo —en tanto que forma de toda interioridad, esto es, toda representación, bien sea externa o interna, deberá tener la forma de la temporalidad según el antes, el ahora y el después que, como sabemos, no son más que un cómputo de *ahoras* vacíos y homogéneos—. Esto es así ya que la apercepción trascendental, es decir, la representación *yo pienso* que necesariamente acompaña a todas las representaciones, estará a su vez objetivada *como un otro* en tanto que atravesada a su vez por la forma de toda experiencia posible, bien sea representación interna o externa, del tiempo como intuición sensible. En este sentido, existe, por tanto, un *desgarramiento* del sujeto ya en la KrV que, sin embargo, más tarde Kant desarrollará como un desdoblamiento del mismo, en tanto que la representación del sujeto en un orden temporal jamás podrá coincidir con el sujeto pensante. Entre tanto, como se sabe, justamente de la incapacidad de poder inferir la existencia desde el mero pensamiento, como hemos venido desarrollando, procede la crítica kantiana que se desarrolla en los paralogismos de la razón pura al conocido *cogito, ergo sum* cartesiano ¹³⁷.

¹³⁶ DELEUZE, G., (2008), *Ibid.*, p. 63.

¹³⁷ Como es natural, no procede aquí desarrollar esta interesante crítica kantiana al *cogito* cartesiano. Sin embargo, nos permitimos señalar tanto la referencia en la KrV como, por otro lado, unas páginas donde Deleuze lo sintetiza y explica estupendamente: KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, [B407-432] pp. 367-381 y DELEUZE, G., (2008), *Op. Cit.*, pp. 64-66.

Lo que nosotros defendemos aquí y que, a su vez, será desarrollado en el siguiente capítulo a partir de la posición lukacsiana¹³⁸ e incluso mantenido como hilo argumental más adelante por Sohn-Rethel o Th. W. Adorno, es que dicha alienación kantiana del sujeto trascendental a través de su desgarramiento por la cesura del tiempo como forma *a priori* de toda experiencia posible supondrá un conato de cosificación que es, a la vez, el tipo de cosificación que se producirá a través de la absorción del tiempo abstracto, inaugurado filosóficamente por Kant en la KrV, en la cadena de producción del capitalismo fordista¹³⁹. E, incluso, más tempranamente se podrá indagar en el concepto de fetichismo de la mercancía que maneja Marx, aun cuando nunca prestará un valor excesivo a la subjetividad, como veremos más detenidamente en el ajuste de cuentas que tendrá Lukács con el filósofo renano.

Efectivamente, Marx ya contempla la aporía entre la forma y la materia que el propio Kant detecta, pero esta vez entre la forma valor y la fuerza de trabajo humana en la socialización capitalista, la cual a través de las categorías simples o cosificadas de la economía política clásica refuerza la inversión real ideológica en la que *la forma se instituye como esencia* —al igual que ocurre con el giro copernicano en el fenómeno kantiano y las formas de toda experiencia posible, esto es, espacio y tiempo—. Es decir, en la que dichas categorías simples o cosificadas se presenta *a priori* como la única forma

¹³⁸ Aunque no lo trabajaremos profusamente en la presente investigación, Lucien Goldman en *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, toma el mismo punto de vista que Lukács para analizar la filosofía de Kant, esto es, la socialización capitalista, pero para llegar a la conclusión totalmente opuesta. Si bien el filósofo húngaro ve en Kant la *sintomatización* misma de la sociedad capitalista emergente, Goldman defenderá la existencia de una *crítica interna* a la sociedad burguesa en la obra de Kant. Así, él mismo reconoce dicho paralelismo con el filósofo húngaro en el método, si bien ambos llegan a conclusiones bien distintas: «Que sepamos, Lukács fue el único que intentó un análisis sociológico de los elementos fundamentales del pensamiento filosófico; y como ese es también el propósito de nuestra obra, cabe preguntarse hasta qué punto semejante empresa se justifica o aun es posible [...] La idea de que el hombre empíricamente dado (que para Kant es el hombre en general) depende de algo exterior (la sensibilidad), y por consiguiente está sujeto a límites que le impiden alcanzar alguna vez lo absoluto. Con el análisis de esta limitación del hombre, Kant establece los fundamentos filosóficos de una crítica, la más aguda posible, de la sociedad burguesa e individualista. Después de él no hubo más alternativa que desarrollar este análisis y aplicarlo a diferentes campos. Esta crítica del hombre individualista, de su pensamiento y de su acción, se encuentra en la “Estética” de la *Crítica de la razón pura* y en la “Analítica” de esta y de la *Crítica de la razón práctica*». GOLDMANN, L., *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, Madrid, Amorrortu, 2012, pp. 31 y 117.

¹³⁹ Más claramente lo dice Adorno en sus *Epilegómenos dialécticos*, como veremos: «El giro copernicano de Kant da exactamente con la objetivización del sujeto, con la realidad de la cosificación. Su contenido de verdad es el bloque (no ontológico, sino histórico) que se apila entre el sujeto y el objeto [...] El sujeto como espontaneidad pura, aperccepción originaria, en apariencia el propio principio absolutamente dinámico, está (como consecuencia del *chorismós* respecto de todo material) no menos cosificado que el mundo de las cosas constituido según el modelo de las ciencias naturales. Pues mediante el *chorismós* la espontaneidad absoluta afirmada queda paralizada en sí, aunque no para Kant; una forma que es la forma de algo, pero que de acuerdo con su índole no puede entrar en interrelación con un algo» ADORNO, TH. W., “Sobre sujeto y objeto” en: *Crítica de la cultura y sociedad II OC10/2*, Madrid, Akal, 2009, pp. 669 y 670.

posible, a nivel ontológico, de comprender las relaciones sociales y, por tanto, relacionarse socialmente como si leyes naturales inamovibles se trataran.

Marx, al igual que Kant —al menos al final de su vida— se pregunta no sólo por *cómo* es posible que la forma valor atrape y cristalice el trabajo a través de la mercancía, sino que va más allá y podría decirse que la pregunta cardinal de *El capital* sería más bien *por qué* el trabajo asumió la forma valor a través de la mercancía y por qué pareciera que dichos contenidos sólo pueden manifestarse a través de la susodicha forma valor como si de una apariencia objetiva se tratase.¹⁴⁰

«Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierte en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. [...] Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propia de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre ellos ».¹⁴¹

En este sentido, Marx es consciente de que no puede deshacer la aporía entre forma y materia desde la subjetividad misma como pretende hacer Kant, cada vez más arrinconado por una forma que lleve, ella misma, la impronta de su materia, como ocurre en el *Opus Postumum*. Por ello, Marx pretende, por el contrario, recuperar esa sensibilidad no formal, como decimos, ya no desde la subjetividad misma —como le ocurre a Kant renegando finalmente hasta de la receptividad de la sensación; pero, por otro lado, también del misterio de su raíz desconocida con la adecuación a las

¹⁴⁰ A continuación, no nos resistimos a citar a Clara Ramas, quien lo explica resumidamente de una forma excepcional: «Como señala Marx en el análisis del equivalente de la forma valor, solemos entender que las propiedades de una cosa no nacen de su relación con otras cosas, sino que más bien sólo se ponen en ejercicio en esta relación. Por ello, por mucho que la propiedad de representar trabajo inscrita en la mercancía la reciba únicamente a partir de ser puesta en relación con otras mercancías y, por ende, de referir unos trabajos a otros, inevitablemente surge la apariencia de que esta mercancía posee por sí sola la propiedad de representar trabajo como una capacidad suya» RAMAS, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 176. Nota 22.

¹⁴¹ MARX, K., (2017), *Op. Cit.*, p. 123

categorías—, sino a través de la actividad humana sensible, esto es, como praxis¹⁴². Desde ese anclaje, la crítica marxiana es capaz de no confinarse en estadios cada vez más fetiches trasladando únicamente el imperio de la forma más allá de sus confines y, por ello mismo, la praxis supone en el método marxiano la roca dura a través de la cual poder hacer palanca hacia las subversiones y cambios sociales que impulsen la salida de dichas categorías fetiche que rigen el capital a través del imperio ontológico de la forma, inaugurado por la modernidad filosófica y cuyo funcionamiento difiere, al mismo tiempo que se repite, en la forma social del capital. En cualquier caso, este punto de llegada será ampliamente discutido por Lukács, quien nos llevará de nuevo a la casilla de salida, como veremos.

¹⁴² «Cuando Marx, en la primera *Tesis sobre Feuerbach*, diferencia su concepción de la realidad de la feuerbachiana, formula su visión de la filosofía trascendental y, a la vez, su valoración de la contribución teórica de ésta. Según Marx, el error fundamental del materialismo precedente consiste en esto: que el objeto, la realidad, la sensibilidad es concebida sólo bajo la forma del objeto o de la intuición; pero nunca como actividad humano-sensible, como praxis; no subjetivamente» ZELENY, J., (1972), *Op. Cit.*, p. 29

Capítulo 2. Por qué el método es la única ortodoxia posible en marxismo: romper una lanza a favor del Lukács de *Historia y consciencia de clase* (1923)

La cuestión del método, como hemos pretendido mostrar hasta ahora, es realmente crucial en lo que se refiere a la determinación ontoepistemológica del objeto y, a través de la aproximación y conformación del mismo, también, por tanto, del propio sujeto. Lukács será uno de los pocos marxistas que, en mitad de las discusiones que suscitó el último Congreso de la Segunda Internacional¹⁴³, reivindicará dicha importancia fundamental del método en *Historia y consciencia de clase* (1923)¹⁴⁴ y, a su vez, conjugará la profundización de dicho método con el diagnóstico del tránsito del capitalismo fisiocrático al capitalismo fordista debido a la implantación del taylorismo como sistema de producción y, como consecuencia de ello, dará con la diagnosis epocal del fenómeno de la cosificación [*Verdinglichung*], el cual, como veremos, según el filósofo húngaro, de alguna manera, pondría en jaque la propia metodología marxiana para sofisticarla.

«En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse, ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y es que, en cambio, todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo»¹⁴⁵

Como aduce el propio Jacobo Muñoz al final de su ya citado texto *¿Qué es el marxismo?* (1975), en el que menciona a su vez explícitamente el pasaje de HCC de Lukács, concretamente el artículo inaugural *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, que hemos transcrito más arriba¹⁴⁶, la cuestión del método es inaugural al propio nacimiento del

¹⁴³ Recordamos que el último congreso de la Segunda Internacional tuvo lugar en Ginebra entre julio y agosto de 1920 y estuvo determinado, en gran medida, por la discusión antagónica entre Bernstein y Kautsky que más adelante desarrollaremos, y cuya posición intermedia pretende buscar Lukács a través de su incursión en HCC, escrito en dichos años y publicado finalmente en 1923.

¹⁴⁴ Así declara sus intenciones abiertamente Lukács en el prólogo a la primera edición de HCC: «La declaración del origen y de la intención de estos artículos ha de servir menos de disculpa que de incitación en el sentido de su intención real: convertir en objeto de una discusión la cuestión del método dialéctico, como cuestión viva y actual. Si estos artículos ofrecen el comienzo, o hasta la mera ocasión, de una discusión realmente fecunda del método dialéctico, de una discusión que vuelva a dar consciencia de la esencia del método, habrán cumplido plenamente su función» LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Vol. I, Barcelona, Orbis, 1985, p. 43.

¹⁴⁵ LUKÁCS, G., (1985), *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁶ «Cabría cifrar ésta [la especificidad del marxismo], sin embargo, como se ha argumentado en el presente texto, en orden a un concepto superior (esto es, más general) de “método”. Podría hablarse así de “método marxista” a propósito de un método cuyo objeto es el conocimiento científico de la realidad histórico-social

marxismo y reivindicar su estatuto ontoepistemológico como imbricación indisociable entre una teoría, su crítica y la praxis asociada a ella puede hacer las veces de revulsivo ante las progresivas mutaciones y transformaciones epifenoménicas que ha sufrido el capitalismo como forma de síntesis social en los últimos tiempos¹⁴⁷. A este imperativo responde, por tanto, la presente investigación y, en este sentido, aun cuando pueda parecer desnortado señalar a un filósofo como Lukács, tan indisociable de su tiempo histórico —por las razones que en el siguiente apartado señalaremos—, y por ello, tal vez, muchas veces tildado de *perro muerto* en la actualidad, queremos reivindicar, sin embargo, al filósofo húngaro como una de las piezas claves para comprender, al menos, el punto de partida y el origen de la problematización de la presente tesis doctoral.

En rigor, podría decirse, incluso, que la pregunta fundamental de la presente investigación está originariamente planteada por Lukács en la obra mencionada. En este sentido, justamente, Lukács nos devolverá al punto de partida a través de la explicitación de dicha pregunta, eso sí, desarrollada con las herramientas que hemos ido introduciendo hasta el momento. Dicha pregunta será, como hemos adelantado, en qué medida está interrelacionada la génesis del trabajo abstracto en condiciones capitalistas con la fundación del concepto de experiencia en la modernidad filosófica. Lukács será el primer filósofo que señalará dicha connivencia entre la experiencia en sentido filosóficamente moderno inaugurado por Kant y, por otro lado, el fetichismo de la mercancía señalado por Marx. Más tarde, como veremos, le seguirán otros filósofos del ámbito de la teoría crítica que están influenciados radicalmente —para bien o para mal— por HCC.

Lukács llegará a la formulación de dicha pregunta cardinal para nuestra investigación a través de su circunscripción histórica preguntándose, a su vez, hasta qué punto el método interrelaciona sujeto y objeto y, en este sentido, alcanza y conforma la sustancia ontológica de la realidad y, por otro lado, en qué sentido al darse históricamente

(que consiste mediante el aparato teórico vigente en su propio paradigma, pero no necesariamente sólo con él) y la transformación de la misma de acuerdo a unos fines revolucionarios no inconscientes de su naturaleza tal y específicamente clasistas. Así planteadas las cosas no habría inconveniente en recuperar el lema del joven Lukács: “En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método”». MUÑOZ, J., (1984), *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁴⁷ A esa misma exigencia pretendió responder, vinculado a su tiempo histórico, el profesor Jacobo Muñoz. Recomendamos, por ello, acudir al siguiente precioso texto de Germán Cano en el libro homenaje a la figura intelectual de Jacobo Muñoz que se editó en 2013, en el que conecta las distintas coyunturas históricas a las que se enfrentaron Jacobo Muñoz y György Lukács a través de los paralelismos de sus respuestas filosóficas: CANO, G., “En el corazón del laberinto (de la izquierda): Jacobo Muñoz y los usos del realismo” en: CANO, G., MAURA, E., y MOYA, E., (Eds.), *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 237-296. En este sentido, la presente vinculación entre ambos desde la perspectiva metodológica no es meramente caprichosa.

la configuración del fenómeno de la cosificación debido a la especialización brutal del proceso de producción y con ella, una aceleración del mismo y una abstracción más agresiva en el trabajo abstracto, la crítica —de raigambre marxista— tiene que rearmarse frente a dicho formalismo causante de la especialización progresiva a la que está sometida la socialización capitalista por mor de subvertir las relaciones fetichizadas que produce y alimenta.

2.1. El reto de ser un intelectual orgánico en el convulso S.XX: el caso de Georg Lukács como obra especialmente indisociable de su tiempo histórico

Si la obra de algún filósofo del siglo XX está totalmente ligada a los acontecimientos históricos de su tiempo, ese es, desde luego, el caso de Georg Lukács. En las siguientes páginas, daremos razones suficientes para entender su obra a través de los hitos históricos que le acontecieron y, por otro lado, comprender cómo dicho trabajo filosófico pretendió ser, a su vez, una explicación reflexiva a caballo del rumbo histórico de aquellos años¹⁴⁸. En este sentido, nos permitiremos a continuación reconstruir brevemente el recorrido histórico que Michael Löwy realiza mucho más pormenorizadamente en *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929* para más adelante vincular las cuestiones teóricas que nos interesan a colación de nuestro argumento con su génesis propiamente histórica.

El sentido, por tanto, de traer en este punto la trayectoria intelectual de Lukács en estos años reside en observar la génesis de su pensamiento, vinculado originariamente al interés por un análisis del humanismo instalado en la cultura burguesa y, en este sentido, también por el contraste que implicaba la alienación del ser humano de dicha sociedad burguesa que pretendía representar la cultura clásica. En esa escisión se propuso pensar el joven Lukács en obras como *El alma y las formas* (1910) o *Teoría de la novela* (1916), donde sistematiza el conflicto entre el individuo y la sociedad como heredero del drama literario moderno, donde se observa una pulsión trágica entre el deseo de autorrealización del individuo y, por otro lado, la reificación de la realidad social. Por tanto, hay un

¹⁴⁸ El presente apartado como relación biográfico-histórica de Lukács con su pensamiento estará fresado de referencias al espléndido trabajo de Michael Löwy sobre Lukács: LÖWY, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, México, S.XXI editores, 1978

idealismo diáfano que se expresa en una especie de reformulación del dualismo kantiano entre la exigencia sin condiciones de los valores éticos y, por otro lado, su posible realización defectuosa en el mundo empírico: esa quiebra es la que implica la visión trágica del mundo que Lukács sistematiza en dichas obras de la mano de autores como Thomas Mann, Paul Ernst, Kierkegaard, Novalis, etc.

Como se puede ver, la formación del joven Lukács estaba lejos de considerarse estrictamente “revolucionaria”, pero si la consideramos importante, aunque sea brevemente, para nuestro argumento, es porque en HCC será la primera vez que el filósofo húngaro reconducirá sus intereses en el idealismo en la sociedad burguesa, pero esta vez desde una perspectiva marxista, después de haber incorporado la influencia determinante, no sólo de Marx, como es natural, sino también de los sociólogos alemanes, como Simmel, Tönnies, pero también Max Weber. Ello nos permitirá, a su vez, entender la función que tiene el idealismo dentro del forjamiento del concepto de cosificación en la obra lukacsiana; y, por ende, el sentido de la vinculación del tiempo abstracto kantiano en la KrV con la génesis misma del fenómeno de la cosificación descrito en el segundo apartado del capítulo más famosamente nombrado de HCC, esto es, *Antinomias del pensamiento burgués*.

«En ese capítulo de HCC donde Lukács desarrolla su célebre teoría de la reificación, de la dominación de los hombres por un mundo de las cosas (el mundo de las mercancías) regido por leyes “naturales” independientes de la voluntad humana. Siendo este aspecto de su obra suficientemente conocido, nos limitamos a destacar que, con el proceso de cuantificación, cosificación y despersonalización de la sociedad moderna, retoma, en un marco teórico nuevo, las preocupaciones del joven Lukács antes de 1914 y de los sociólogos alemanes (Tönnies, Simmel). La diferencia es que, para el Lukács de 1923, la reificación es analizada en términos rigurosamente marxistas, como un aspecto del modo de producción capitalista y no como un “destino trágico” de la cultura».¹⁴⁹

Como hemos comentado, una de las fechas claves en la formación del joven Lukács es 1914, en primer lugar, por su viraje hacia el marxismo en gran medida impulsado por la irrupción de la Primera Guerra Mundial y con ello el agravamiento de la escisión ya mencionada entre los valores del humanismo de la cultura clásica y la realidad concreta del hombre del siglo XX. Dicha cesura fue la que obligó al joven Lukács

¹⁴⁹ LÖWY, M., (1978), *Op. Cit*, pp. 189-190.

a recomponer, a través del marxismo¹⁵⁰, el tránsito entre teoría y praxis de manera tal que el idealismo de los valores humanos de la cultura occidental acababa siendo comprendido, por tanto, como ideología. En este punto hay que comentar brevemente —aunque cuando más adelante nos adentraremos en esta cuestión como merece— que ideología, a través de la incursión de HCC en el debate marxista, dejará de significar meramente algo peyorativo como epifenómeno cultural falsificador de los procesos económicos, como pasará en la II Internacional Socialista, y pasará a significar algo más allá: síntoma o efecto del proceso cuantificador de la sociedad capitalista, a través del cual se somete a una mayor fragmentación la totalidad social.

Desde luego, si algún acontecimiento histórico marcó definitivamente al joven Lukács, ese fue la Revolución rusa (1917-1920). Efectivamente, el cambio que empieza a experimentar Lukács a través de una profunda politización ya comienza patentemente en *Teoría de la novela*, obra que vio definitivamente la luz en 1916 pero que está escrita en 1914. Ahí Lukács empieza a gestar una exigencia de devenir revolucionario¹⁵¹ —aunque todavía no comunista— como intelectual y, a su vez, ostentar una ética radical anticapitalista que permee los límites entre la literatura y la política. Sin embargo, no será hasta la irrupción de la Revolución rusa cuando esa posición anticapitalista cristalizada en la necesidad de una ética todavía utopista y abstracta¹⁵² tomará un carácter concreto político enraizándose con el movimiento comunista.

¹⁵⁰ «Uno de los mayores méritos de Lukács es haber vuelto a formular en términos marxistas, a través de la teoría de la reificación, las críticas confusas y románticas de los intelectuales contra el inexorable proceso de cuantificación del modo de producción capitalista. [...] En consecuencia, nadie, más que los intelectuales, ha “tomado en serio” los principios, valores e ideales del humanismo burgués, del Renacimiento a la filosofía de las Luces y al idealismo clásico alemán. Ahora bien, como lo muestra Lukács, la burguesía se ha visto obligada, una vez en el poder, a actuar en contradicción con su propia ideología, a negar, degradar y abandonar en la práctica los valores que no había dejado de proclamar como suyos. [...] Para Lukács y su generación, la gran guerra de 1914 fue probablemente la demostración más evidente del abismo existente entre las tradiciones humanistas de la cultura clásica y la realidad concreta de la sociedad burguesa y del mundo capitalista. El movimiento de “politización” que él y muchos intelectuales conocieron después de 1914 es en cierta medida la expresión de ese traumatismo ético-cultural» LÖWY, L., (1978), *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁵¹ Cfr. LÖWY, M., *Ibid.*, pp. 117-127.

¹⁵² De hecho, como el propio Lukács reconocerá en el prólogo de 1962 a *Teoría de la novela*, caracterizará la posición entonces mantenida incluso de “utopismo sumamente ingenuo y del todo infundado”: «Teoría de la novela no es una obra conservadora, sino destructora. Es verdad que lo es sobre la base de un utopismo sumamente ingenuo y del todo infundado, sobre la base de la esperanza en que la caída del capitalismo, la caída de las categorías económico-sociales muertas, antivitales, identificada con la del capitalismo, dé de sí sin más una vida natural, digna del hombre. El hecho de que el libro culmine con el análisis de Tolstói, así como su alusión a Dostoievski, el cual “no ha escrito novelas”, muestran claramente que lo esperado no era una nueva forma literaria, sino explícitamente un “mundo nuevo”. Es de toda razón reírse de ese utopismo primitivo; pero él expresa a pesar de todo una corriente espiritual que, efectivamente, existía en la época» LUKÁCS, G., *Teoría de la novela*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2020, p. 49. Algo así ocurrirá de nuevo con el prólogo de 1967 a HCC, que analizaremos profusamente en el

De esta manera, contagiado por el entusiasmo revolucionario venido desde Rusia el año anterior, Lukács se unirá al Partido Comunista de Hungría a finales de 1918. A partir de este momento, la visión trágica del mundo producida por la alta cultura burguesa que dominaba la obra de Lukács se desvanecerá gracias a la postura cuasi mesiánica, como veremos, que adopta la clase del proletariado, a partir de la cual, le es posible a Lukács pensar las superaciones de las dicotomías que regían su pensamiento: esto es, teoría y praxis, individuo y sociedad, ética y política, sujeto y objeto y, en definitiva, la realización de la universalidad en la concreción de la historia misma.

Sin embargo, aun cuando ese optimismo revolucionario perdure en su obra hasta 1924, año en el que muere Lenin, posteriormente a la derrota de la Comuna Húngara en julio de 1919 y su exilio al siguiente año en Viena, Lukács abandonará el izquierdismo del que ha hecho gala en obras anteriores a través de esa ética radical utópica y abstracta para pasar a plantear contundentemente la necesidad de la mediación del partido para la consecución de los objetivos revolucionarios, como palmariamente se observa en la parte final de HCC¹⁵³. De hecho, no sólo influirán dichos sucesos en la vida militante de Lukács para dar con esa concreción de su pensamiento ya enteramente pre-marxista, sino que influirá a su vez de manera decisiva la publicación en 1920 de *La enfermedad "infantil" del izquierdismo en el comunismo* de Lenin¹⁵⁴. Por último, otro de los sucesos definitivos

siguiente apartado, pero esta vez será un ajuste de cuentas con el idealismo remanente ínsito en el propio concepto de cosificación.

¹⁵³ Nos referimos al capítulo *Observaciones del método acerca del problema de la organización* y que será analizado conjuntamente en el apartado 1.2.4 en relación con la tercera parte del artículo *La cosificación y la consciencia del proletariado* titulada *La posición del proletariado*. En este sentido, en ese punto desarrollaremos la relación que mantiene el partido como organismo, el intelectual como dirigente revolucionario y el proletariado como clase "mesiánica".

¹⁵⁴ Como es palmario, citas de *La enfermedad "infantil" del izquierdismo en el comunismo* (1920) de Lenin como las que transcribiremos a continuación han calado profundamente en la importancia que tomará en HCC (1923) el partido y del intelectual revolucionario como mediador en la constitución como agente revolucionario de la clase del proletariado y, por ende, en la oposición a la Liga Espartaquista, cuya líder principal fue Rosa Luxemburg: «Tales son las tesis más esenciales que caracterizan las concepciones en el Partido Comunista de Alemania. Todo bolchevique que haya participado conscientemente en el desarrollo del bolchevismo desde 1903 o lo haya observado de cerca, no podrá por menos de exclamar nada más leer estos razonamientos: "¡Cuánto tiempo hace que conocemos esta vieja morralla! ¡Qué infantilismo "izquierdista"! Pero examinemos más de cerca estos razonamientos. El solo hecho de plantear la cuestión de "¿dictadura de partido o dictadura de clases?, ¿dictadura (partido) de los jefes o dictadura (partido) de las masas?" atestigua la más increíble e irremediable confusión de ideas. Hay gente que se esfuerza por inventar algo enteramente original y que, en su afán de sofisticar, no consigue sino caer en el ridículo. Todo el mundo sabe que las masas se dividen en clases; que contraponer las masas y las clases sólo es admisible en un sentido: si se opone una inmensa mayoría en su totalidad, sin dividirla según la posición ocupada en el régimen social de la producción, a categorías que ocupan una posición especial en ese régimen; que las clases son dirigidas de ordinario y en la mayoría de los casos (al menos en los países civilizados modernos) por partidos políticos; que los partidos políticos están dirigidos, como regla general, por grupos más o menos estables, compuestos de las personas más prestigiosas, influyentes y expertas, elegidas para los cargos de mayor responsabilidad y llamadas jefes. Todo esto es el abecé, todo eso es sencillo y claro. ¿Qué necesidad había de sustituir todo eso con un galimatías, con un nuevo volapük?» LENIN, V. I., *La*

que influirán en la conformación del pensamiento político revolucionario de Lukács será, como se ha comentado anteriormente, el encuentro en el Congreso de la Segunda Internacional Socialista que tuvo lugar en Ginebra entre julio y agosto de 1920. Allí se discutirá vehementemente sobre la relación estructura y superestructura, vinculando ambas a través de una relación de encubrimiento y transfiguración de la verdad social anclada únicamente en los procesos económicos estructurales.

Justamente en este caldo de cultivo que hemos descrito es donde se gestará la redacción de HCC, concretamente los artículos que componen la obra estarán fechados entre 1919 y 1922, aun cuando su publicación definitiva será en 1923. En este sentido, posiblemente la obra más controvertida de la historia del marxismo, esto es, HCC, está escrita precisamente contra esa postura determinista representada paradigmáticamente por Bernstein y Kaustky en el congreso de la II Segunda Internacional Socialista. Sin embargo, dilucidaremos detalladamente esta cuestión en los próximos apartados, dedicados exclusivamente al análisis del artículo *La cosificación y la consciencia del proletariado*, escrito en 1922.

Por otro lado, otra de las fechas que consideraremos fundamental para comprender el giro del pensamiento lukacsiano —en este caso, se trata del comienzo de un giro derechista que se oficializará en 1926 con la adhesión a Stalin— será la fecha 1924¹⁵⁵, fecha en la que, como hemos adelantado, morirá Lenin y Lukács escribirá un texto publicado en ese mismo año titulado *Lenin. La coherencia de su pensamiento*¹⁵⁶. Este

enfermedad “infantil” del izquierdismo en el comunismo, Barcelona, DeBarris, 2001, pp. 48-49. De esta manera, Lukács incluirá en HCC un artículo fechado justamente en julio de 1920 —hay que tener en cuenta que la mencionada obra de Lenin fue publicada en mayo del mismo año— titulado *Observaciones críticas acerca de la “Crítica de la Revolución Rusa” de Rosa Luxemburg*, donde se aplican las críticas leninistas al izquierdismo a este texto en concreto de la líder espartaquista.

¹⁵⁵ «En 1919 Lukács descubrió en el proletariado al heredero de las tradiciones culturales y humanistas abandonadas por la burguesía. En 1924 comprende que a nivel político también el proletariado tendrá la misión de cumplir las tareas históricas que la burguesía, convertida en contrarrevolucionaria, no quiere ya asumir» LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 201.

¹⁵⁶ «En nuestra opinión, HCC es una obra leninista en la medida en que es la expresión filosófica de la dialéctica revolucionaria de la obra en los escritos políticos de Lenin y en los Cuadernos Filosóficos de 1914 (que no fueron publicados sino hasta 1929 y que por lo tanto eran desconocidos por Lukács). [...] En esas condiciones, nos parece que el Lenin (1924) de Lukács es, en último análisis, la continuación de HCC, pues las dos obras están asentadas en las mismas premisas teóricas fundamentales, aun cuando el pequeño folleto de 1924 es más directamente político y más concreto, y aborda una serie de problemas importantes ausentes en la obra de 1923 (la teoría leninista del Estado, etc.)» LÖWY, M., (1978), *Ibid.*, pp. 199-200. Citas como las siguientes muestran, efectivamente, la clara continuación entre el planteamiento de HCC y el opúsculo sobre Lenin: «El enriquecimiento que, en este sentido, el marxismo debe a Lenin, consiste simplemente —¡simplemente!— en la vinculación íntima, evidente y cargada de consecuencias de las acciones individuales al destino global, al destino revolucionario de toda clase obrera. Significa que todo problema actual —por de pronto, ya como tal problema actual— se ha convertido, a la vez, en un problema fundamental de la revolución». LUKÁCS, G., *Lenin. La coherencia de su pensamiento*, Madrid, Biblioteca nueva, 2016, p. 58. o: «El consejo obrero revolucionario, que nunca debe confundirse con sus caricaturas

libro bien podría leerse como afianzamiento de las tesis planteadas en HCC, como un corolario incluso del mismo. En cualquier caso, supondrá un antes y un después en su pensamiento por lo siguiente: en primer lugar, Lukács consolidará su posición marxista leninista¹⁵⁷ que ya era prácticamente patente en HCC pero, por otro lado, la muerte de Lenin supondrá, en este sentido, una *Kehre* en su pensamiento de manera diáfana hacia posiciones más derechistas que se acabarán fortaleciendo hasta 1929, otra de las fechas claves para el pensamiento lukacsiano. En este momento se reconocerá en las *Tesis de Blum* (1929) la consolidación de un viaje estalinista que comenzó en 1926 con el fin de frenar la otra ola que estaba empezando asolar Europa: el fascismo. Resumidamente, Lukács en las tesis de Blum partirá del interés de romper con el aislamiento del partido y buscar aliados para el proletariado. De esta manera, aunque defenderá la dictadura del proletariado, el motivo de dicho apoyo se basará en una pequeña dosis de realismo un tanto reaccionario, ya que se basa en la creencia de que será el único régimen en el que la burguesía y su *statu quo*, anidado en la estabilización del capitalismo de la socialdemocracia, dejará algo de margen a la explotación de los trabajadores. En este

oportunistas, es una de las formas por las cuales ha luchado incesantemente la conciencia de clase proletaria desde su nacimiento. La existencia y el constante desarrollo de ese órgano muestran que el proletariado se encuentra ya en el umbral de su propia conciencia y, con ello, en el umbral de la victoria. Pues el consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista. Del mismo modo que en la fase posterior a la dictadura ha de superar la división burguesa entre la legislación, la administración y la jurisprudencia, así también está llamado, ya en la lucha por el poder, a superar la dispersión espacio-temporal del proletariado y a poner la economía y la política en la unidad verdadera de la acción proletaria, contribuyendo de este modo a conciliar la escisión dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo último». LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 126.

¹⁵⁷ El aspecto crucial que aúna el espíritu de HCC y, por otro lado, los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin —texto el cual fue conocido por Lukács posteriormente, en 1930, y de ahí no deja de resultar llamativo el paralelismo que mantienen— será la primacía metodológica otorgada a la dialéctica. Por un lado, Lukács dirá lo siguiente: «La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y decisiva para la comprensión de su naturaleza que hay que captarla ya antes de estudiar el método dialéctico mismo, con objeto de conseguir el planteamiento adecuado de la cuestión. Se trata de la cuestión de la teoría y la práctica». LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 46. Así Lenin llamará la atención reiteradamente de la configuración de lo real ya contenido en la dialéctica hegeliana y cómo este contenido ya es enteramente materialista: «Cuando Hegel se esfuerza —y a veces resopla y jadea— para ubicar la actividad humana dirigida a un fin entre las categorías de la lógica, diciendo que dicha actividad es el “silogismo” (*Schluss*), que el sujeto (el hombre) desempeña el papel de un “miembro” en la “figura” lógica del “silogismo”, etc. —ENTONCES NO SE TRATA SIMPLEMENTE DE UNA INTERPRETACIÓN FORZADA, DE UN SIMPLE JUEGO. TIENE UN CONTENIDO MUY PROFUNDO, PURAMENTE MATERIALISTA. Hay que invertir: la actividad práctica del hombre debe llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras lógicas, miles de millones de veces, a fin de que esas cifras puedan obtener la significación de axiomas». LENIN, V. I., *Cuadernos Filosóficos*, Madrid, Editorial Ayuso, 1974, p. 178. [Mayúsculas del texto original]. De la misma manera, Lukács apuntará en HCC a la esencia de la ortodoxia marxista como el método dialéctico y, llamativamente, dicha convicción será la única que mantendrá Lukács en el autocrítico prólogo a HCC de 1967: «Ya las observaciones introductorias del primer artículo ofrecen una determinación de la ortodoxia en el marxismo que, según mis presentes convicciones, no sólo es objetivamente verdadera, sino que también hoy, en la víspera de un renacimiento del marxismo, podría tener una importancia considerable» LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.* p. 24.

sentido, no asombra que Lukács fuera acusado a través de la *Carta abierta del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista a los miembros del Partido Comunista Húngaro* de querer combatir el fascismo en el terreno de la democracia burguesa, por lo que en 1929, para evitar ser echado del partido —pues pensaba que su exclusión significaría la imposibilidad de participar activamente en la lucha contra el fascismo que se aproximaba—, Lukács publica una “autocrítica” en ese mismo año (bastante cínica como reconoció posteriormente) en la cual daba importancia al carácter derechista meramente “oportunist” de las tesis.

«En otros términos: Lukács consideraba el viraje sectario del “Tercer Período” como una peripecia, una aberración pasajera, y estaba íntimamente convencido de que pronto o tarde la Comintern regresaría a una posición más realista, cercana a la que defendía en las *Blum-Thesen*. Esperando este nuevo viraje, que pondría a la lucha contra el fascismo en primera fila, y que le permitiría comprometerse activamente, sacrificaba su “amor propio” imponiéndose una “pequeña humillación”: la autocrítica de 1929. El pronóstico de Lukács no era del todo falso: lo que no había previsto es que el cambio no llegaría sino *post mortem*, después de la victoria de Hitler y el establecimiento del fascismo en el corazón de Europa».¹⁵⁸

Como hemos comentado, el viraje derechista lukacsiano comienza en 1926 y sorprendentemente permanecerá más o menos fiel a la postura estalinista hasta 1968. Entre esos años, cabe resaltar para nuestro argumento la obra de 1954 *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Si sacamos a colación brevemente dicha obra será porque, como su propio subtítulo indica, retoma la relación con el idealismo desde una perspectiva muy distinta a la que mantendrá en HCC, e incluso, podríamos decir diametralmente opuesta, por lo que se deja entrever en el prólogo de 1967 a HCC. Como veremos con más detalle a continuación, la tesis fundamental de HCC respecto del idealismo será la copertenencia de la abstracción simple, basada en la dominación absoluta de la forma sobre el contenido, propia de la dominación social capitalista a través del fetiche y la forma de proceder misma de la ciencia moderna absorbida e institucionalizada por la filosofía moderna, y paradigmáticamente, como veremos, con Kant, pero también todo el idealismo alemán posterior hasta, al menos, Hegel¹⁵⁹. Sin embargo, la postura que defenderá en *El asalto a*

¹⁵⁸ LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁵⁹ Como se verá en la obra *El joven Hegel* —escrita entre 1930 y 1945 y publicada finalmente en 1948— este filósofo tendrá una posición ambivalente en el pensamiento lukacsiano. Si bien en HCC, como veremos, la superación de la conciencia atribuida del proletariado tiene una función eminentemente

la razón será totalmente antagónica, ya que el húngaro defenderá una desconocida raíz común pero esta vez entre el idealismo y el fascismo. Efectivamente, no se podrá entender este cambio tan radical entre la obra de 1923 y aquella otra de 1954 si uno no echa un vistazo al mencionado prólogo de 1967 a HCC, donde Lukács ajustará cuentas con los restos idealistas de la propia postura mantenida entonces y que, a su vez, fue duramente criticada por los demás miembros de la III Internacional Comunista. También habrá que tener en cuenta el afianzamiento de su postura derechista a través de la reconciliación progresiva con la realidad, la cual responderá tanto a la progresiva estabilización del capitalismo a través de la socialdemocracia, por un lado, y por otro, a la amenaza real del fascismo en Europa.

Sin embargo, sorprendentemente, Lukács fue echado en 1929 del Partido Comunista Húngaro por mantener su posición cada vez más derechista en las Tesis de Blum; mientras que, a su vez, fue arrestado en Moscú en 1941 por el NKVD acusado de trotskismo, presumiblemente debido al mismo motivo que le llevó a ser acusado de derechista en 1929: por mantenerse fiel a su postura antifascista, aun cuando Rusia firmó el 22 de junio de 1941 el pacto Molotov-Ribbentrop con la Alemania nacionalsocialista.

A pesar, sin embargo, de todo ello, sólo a partir de 1968 Lukács empezará a empatizar con el movimiento de mayo del 68¹⁶⁰ y sólo entonces reculará en su posición estalinista mantenida durante tantos años, incluso a pesar de los procesos de Moscú o el pacto germano-soviético, hechos los cuales que, desde luego, ponían al menos en entredicho la razón principal por la que Lukács pensó y defendió que el socialismo tenía que plegarse a las posiciones estalinistas para mantener una resistencia, al menos, de un solo país a través de un Estado fuerte: esto es, como hemos dicho, el auge del fascismo.

«El viejo Lukács posestaliniano parece tener una visión más lúcida y menos apologética que la de 1935 de la relación entre la URSS y el socialismo; en una entrevista de 1969 advierte: “No es verdad que un socialista italiano o francés sea socialista porque quiera vivir como los obreros de la Unión Soviética. No desea vivir de esa manera [...] no considera la vida de un obrero soviético

hegeliana de *Aufhebung* del proceso de cosificación de la sociedad capitalista —lo cual le trajo a Lukács muchas acusaciones de idealismo y, finalmente, una autocrítica en el mencionado prólogo de 1967 a HCC—; por otro lado, en *El joven Hegel*, el filósofo húngaro analizará la sintomatización de la sociedad capitalista por parte del pensamiento hegeliano, tesis que estará más cercana de lo que defenderá en *El asalto a la razón* en 1954.

¹⁶⁰ «A los 83 años, Lukács comienza pues una nueva etapa de su evolución político-ideológica, que es en cierta medida un retorno a la orientación revolucionaria de su juventud. Evidentemente, la historia no se repite, y el Lukács de 1969-1971 de ninguna manera puede asimilarse o identificarse con el de 1919-1924: la expresión “retorno” es una metáfora que llama la atención sobre una cierta analogía entre dos fenómenos distintos» LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 223.

o de un campesino koljosiano como una vida socialista [...] Mientras no se pueda revivir la teoría socialista derivada de Marx, mientras no se logre convertirla en una realidad viva en los países socialistas, no podrán renacer el extraordinario poder de atracción que tenía el socialismo -que duró desde 1917 hasta la época de las grandes purgas- y la simpatía internacional por él” György Lukács, “The twin crise”, en *New Left Review*, núm 60., p. 45». ¹⁶¹

Como decimos, Lukács sólo retomará la esperanza, que perdió allá por 1929, de dar con una revolución internacional a raíz de los movimientos estudiantiles de 1968-1971 y, contrariamente a la postura que empezó a fraguar en 1920 contra el izquierdismo de las posturas espartaquistas que cuestionaban la importancia crucial del partido, defenderá el espíritu de mayo de 68 como resistente al izquierdismo, incluso a pesar de su rechazo a la burocracia que durante toda su vida defendió. Las consecuencias de la guerra de Vietnam hicieron que finalmente retomara su convicción en la acción revolucionaria de escala global de manera realista pero sin caer en posiciones reaccionarias, sin utopismos abstractos como ocurría antes de 1920 ni, por otro lado, mesianismos ínsitos en la clase proletaria como ocurría entre 1920 y 1929.

Este último viraje a posiciones más originariamente revolucionarias, que retomaban la confianza en el alcance de la praxis, será el motivo principal de su enfrentamiento tardío con la “mal llamada” Escuela de Frankfurt, como veremos y, en concreto, con Th. W. Adorno. Como se sabe, la acusación de Lukács a los teóricos críticos —más bien “literatos críticos”, entre ellos Thomas Mann— se resumía en criticar la comodidad del “gran hotel abismo”¹⁶² que suponía su posición teórica crítica extrema, sin vincularla a las posibilidades de la práctica revolucionaria, en tanto que ésta sólo habría conllevado barbaridad o, por otro lado, accionismo ciego.

Sin embargo, como hemos pretendido mostrar someramente con el presente apartado, Lukács jamás abandonó su compromiso para con la realidad, aun cuando el ritmo de los acontecimientos a veces le llevara por caminos equivocados. Muestra de dicho compromiso será su propia muerte el 4 de junio de 1971 con 86 años, momento en el que, como hemos señalado, seguía intentando pensar su tiempo en conceptos.

¹⁶¹ LÖWY, M., (1978), *Ibid.*, p. 208. Nota 9.

¹⁶² Hacemos referencia al famoso artículo homónimo de Lukács escrito en 1933 en el que señalaba el brete en el que estaba apresada cualquier condición intelectual en su tiempo: o bien un salto mortal hacia el fascismo o, por otro lado, un salto vital hacia el comunismo. Sin embargo, más adelante compararemos la operación de la crítica tal como funcionan en la obra de HCC de Lukács, así como en el periodo de madurez de la obra de Th. W. Adorno y, como veremos, sus distancias ontoepistemológicas compartirán, al menos, la misma raíz del problema al que se enfrentan. Ver *infra* pp. 271 y ss.

2.2. ¿El fenómeno de la cosificación o cosificando un fenómeno?: Lukács ante la máxima expresión del taylorismo y la descomposición del tiempo

Podría ser que *Historia y Consciencia de Clase* no sea el libro más conocido dentro de la historia del pensamiento marxista; sin embargo, probablemente sea el más polémico, dado el contexto histórico en el que se gestó: no sólo por las discusiones sobre el materialismo histórico de la II Internacional y el entusiasmo revolucionario de 1917¹⁶³; sino también por las acusaciones de idealismo vertidas en la III Internacional contra el marxismo hegelianizante de Lukács del que hacía gala en HCC. En cualquier caso, su influencia histórica ha sido considerable si se tiene en cuenta el influjo que ha tenido en múltiples autores de la teoría crítica, como Th. W. Adorno, Benjamin o Sohn-Rethel, quienes serán tratados en el presente trabajo, así como Goldmann, quien fue mencionado anteriormente, o también Ernst Bloch e, incluso, autores de la tradición francesa como serían Lefèbvre, Merleau Porty o Sartre.

HCC es un libro conformado por artículos que Lukács escribió en torno a los años 1919 y 1922. Algunos de dichos artículos fueron escritos para la revista *Kommunismus* y otros —los más extensos e importantes exceptuando *¿Qué es marxismo ortodoxo?* (1919)— estarán escritos inéditamente para HCC, como serán *La cosificación y la consciencia del proletariado* (1922), en el que nos centraremos en este apartado y, por otro lado, *Cuestiones de método en torno al problema de la organización* (1922).

Aun cuando nos centraremos en este punto en el primer apartado titulado *El fenómeno de la cosificación* del artículo *La cosificación y la consciencia del proletariado*, el propio Lukács defiende una conexión objetiva entre todos los artículos y, por ello mismo, creemos pertinente hacer un par de comentarios respecto del artículo inaugural de HCC titulado *¿Qué es marxismo ortodoxo?* Este artículo ha sido mencionado anteriormente debido a la importancia otorgada por Lukács al método marxiano como

¹⁶³ «Lukács quería recuperar los fundamentos teóricos de la investigación marxista como un método de conocimiento y de transformación, para enfrentarlos a los equívocos en los que se había enredado la interpretación de Marx llevada a cabo por los autores de la Segunda Internacional. La interpretación mecanicista de Bernstein, Bauer o Adler, se apoyaba en el interés por “descontaminar” el análisis materialista de la historia de los presupuestos de interés revolucionario. El resultado fue un deterioro de los principios transformadores de la teoría que olvidaban el momento dialéctico como nervio vital del método marxista [...] Por eso, no se trataba solo de un problema teórico, sino fundamentalmente práctico y transformador. Culpabilizaba a los teóricos de la Segunda Internacional de haber sacrificado el principio de la praxis por inscribirla en una teoría del reflejo, y recordaba su sentido dialéctico para reivindicar la capacidad del sujeto de tomar consciencia de la situación histórica que le rodea y transformarla» ESCUELA, C., La “explosión de la cosificación”. Apuntes para una teoría materialista de la emancipación social, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, N° 16, 2020, pp. 4 y 6. doi: 10.1344/oxi.2020.i16.29172

punto de partida de su análisis y, por otro lado, como punto de fuga que une a todo tipo de marxismo si se quiere reivindicar tal. El sentido de que este artículo conforme el inicio de HCC reside en la importancia entrecruzada entre la cristalización de las categorías de la economía política clásica como engranajes del todo social con el origen mismo del fetichismo de la mercancía. En este sentido, Lukács comienza dicho texto llamando la atención sobre aquello que nosotros también acentuamos anteriormente con el texto de Marx de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*: las categorías de la economía política clásica expresan formas de ser y condiciones de la existencia¹⁶⁴. Es importante este comienzo porque sólo gracias al tipo de consideración metódica que Lukács confiere a la dialéctica sujeto-objeto en el proceso histórico de subsunción real del capital y, con ello, el estatuto ontoepistemológico que reconoce en las categorías de la economía política como encarnaciones reales del capital, podrá entenderse, por tanto, no sólo el problema de la cosificación que señalará como específico del capitalismo moderno, sino también mostrarse el calado de lo que más tarde acuñará Sohn-Rethel como abstracción real: es decir, que, como hemos explicado anteriormente con Marx, la doble inversión real que suponen las categorías fetiches de la economía política clásica implican que la abstracción acabe siendo más real que lo real mismo.

En esa doble inversión real se juega, por tanto, la esencia del aparecer ontológico en circunstancias capitalistas como forma de todo aparecer posible —al menos, repetimos, en circunstancias capitalistas, y esto será fundamental contra la transhistorización del concepto de trabajo abstracto en el marxismo tradicional— en la que se expresan, a su vez, las condiciones de posibilidad de todo aparecer posible como natural. Efectivamente, uno de los conceptos clave que acuñará Lukács será *segunda*

¹⁶⁴ En este sentido, Lukács comenta que, aunque su propuesta de profundizar en el método crítico marxiano a través del refinamiento del problema al que se enfrenta con el fenómeno de la cosificación, realmente el texto de la Introducción de 1857 ya expresa la más íntima esencia del método y que sólo asumiendo su postura uno puede refinar el método a través de problemática de la cosificación debido a la situación histórica: «Por eso todo intento de profundizar “críticamente” el método dialéctico lleva necesariamente a una trivialización. Pues el punto de partida metódico de toda actitud “crítica” es precisamente la separación entre el método y la realidad, el pensamiento y el ser. Esa actitud crítica contempla precisamente dicha separación como el progreso que hay que reconocerle en el sentido de una auténtica cientificidad y frente al grosero materialismo acrítico del método de Marx. Es perfectamente comprensible que se quiera practicar esa operación. Pero hay que añadir que entonces no nos moveremos en el sentido que constituye la más íntima naturaleza del método dialéctico. Marx y Engels se han expresado al respecto de un modo difícil de desvirtuar. “Con ello”, dice Engels, “la dialéctica se reduce a la ciencia de las posiciones generales del movimiento, tanto las del mundo externo cuanto las del pensamiento humano, dos series de leyes que, en cuanto a la cosa misma, son... idénticas”. O bien, como dice mucho más precisamente Marx: “Al igual que en toda ciencia social en general siempre puede comprobarse en el proceso de las categorías económicas... que las categorías expresan formas de ser, condiciones de la existencia”» LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, pp. 48-49.

naturaleza. Y es que, aunque Marx conceptualizó la apariencia inmutable con la que pretenden funcionar las leyes del capital, Lukács será el primero que señale dichas leyes férreas como aparentemente naturales y vinculadas a un proceso de racionalización y cuantificación originado en la modernidad filosófica: «así aparece totalmente como propiedad del dinero el producir valor, el arrojar intereses, como es propiedad de un peral el dar peras».¹⁶⁵

«Pues la mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social. Sólo en este contexto cobra la cosificación productiva por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su consciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa “segunda naturaleza” producida. [...] Esa atomización del individuo no es, pues, más que un reflejo consciente de que las “leyes naturales” de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por primera vez en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias».¹⁶⁶

Dicha naturalización de procesos históricos —esto es, la denominada por Lukács segunda naturaleza— es el efecto de la reificación de las categorías de la economía política clásica que, a su vez, han sido posibilitadas debido al proceso de racionalización, calculabilidad y formalismo, heredero de la modernidad y que finalmente se ha instaurado como forma de sociabilidad abstracta en el capitalismo moderno a través de la implantación del taylorismo en tanto que división radical y exacerbada del proceso del trabajo abstracto. Este proceso implicó la evacuación del contenido histórico y la dominación abstracta de la forma mercancía, algo que, desde luego, nos recordará al modo de proceder de la razón pura. Esa es la tesis principal de Lukács de HCC y que, como veremos en el próximo apartado, recogerá Sohn-Rethel como el *motto* de toda su obra.

De hecho, este era uno de los paralelismos marxianos que señalábamos con el orden ontoepistemológico inaugurado por Kant: al igual que toda aparición fenoménica se someterá a la diversidad pura de las intuiciones puras sensibles que será, a su vez, la forma de toda experiencia posible y, de esta forma, la condición *sine qua non* para

¹⁶⁵ LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Vol. II, Barcelona, Orbis, 1985, p. 19.

¹⁶⁶ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 10 y 16.

entender la naturaleza como sistema, en circunstancias capitalistas todo aparecer se someterá a la valorización del ciclo del capital que será, a su vez, la forma de la mercancía como ontología gris que marca los límites de lo posible como natural. En ambos casos, se someterán al tiempo y espacio descualificados, vacíos y homogéneos en los que la modernidad filosófica y capitalista se ha desplegado: por una parte, se tratarán del tiempo y del espacio como intuiciones puras sensibles aquellos que marcarán las condiciones de posibilidad de la experiencia en tanto que forma de la misma; por otra parte, también espacio y tiempo, pero esta vez como categorías sociales fetichizadas, marcarán las condiciones de posibilidad de la experiencia en tanto que forma de la misma. Por este motivo, Lukács entiende que ha tenido que ser precisamente la ciencia moderna, y más específicamente la revolución copernicana que instauró Kant en su *Crítica de la razón pura* como conceptualización del fenómeno social al que responde el surgimiento de la ciencia moderna, el proceso social que dio con la cosmovisión necesaria para que el trabajo abstracto medido en esas mismas unidades de tiempo indiferenciadas de la *estética transcendental* kantiana pudiera instaurarse como concepto-fetich que rige la socialización capitalista a través del trabajo abstracto. Esto será desarrollado más pormenorizadamente en *Las antinomias del pensamiento burgués*, que es el siguiente apartado que conforma *La cosificación y la consciencia del proletariado*.

«El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día... Con ello pierde el tiempo todo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En este tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto de trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo»¹⁶⁷

Retomando el fenómeno de la cosificación, cabe decir que se trata de un fenómeno que fragmenta y diluye la experiencia social, de tal modo que toda cosificación supone el olvido de la génesis sociohistórica de los conceptos reificados que vertebran la única forma posible de socialización, la cual se presenta de forma natural, pues el fetichismo de

¹⁶⁷ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 14-15.

la mercancía, en palabras del propio Lukács, «es una relación entre personas que cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus propias leyes rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres».¹⁶⁸ En este sentido, es un fenómeno que sólo se puede dar históricamente cuando la forma de intercambio generalizada y estandarizada es el tráfico mercantil y, de esta manera, imponiendo su cálculo cuantitativo y supuestamente racional, expande su *ratio* a todas las formas de socialización posible. Debido, por tanto, a la imposición de la *ratio* cuantitativa, calculística e instrumental a través de la dominación del tráfico mercantil, no se podrá explicar dicha dominación del tráfico mercantil de forma meramente, a su vez, cuantitativa.¹⁶⁹ Es decir que, a diferencia de Marx, la asunción de la forma mercancía por parte de los productos del trabajo no podrá ser explicada meramente de forma casuística, esto es, que la persistencia del intercambio se instaurara como forma de socialización natural y eliminara su carácter casual; sino que Lukács se empeña en dar cuenta de la ontología cualitativa a la base de esa *ratio* cuantitativa inaugurada por la modernidad filosófica y continuada por la modernidad capitalista¹⁷⁰ y que, con la llegada del taylorismo como modelo de producción en cadena en el capitalismo fordista, ha llegado a su máxima expresión. Efectivamente, en el paradigma fisiocrático aún quedaba un resto de valor de uso que tenía en cuenta a la tierra no sólo por su renta, sino por las cualidades intrínsecas de la naturaleza que posibilitaban a su vez la rentabilidad de la misma. Sin embargo, con la implantación del taylorismo¹⁷¹, ese resto de valor de uso ha sido desplazado por la dominación total del valor de cambio ínsito en el imperio del trabajo abstracto a través de

¹⁶⁸ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, pp. 7 y 8.

¹⁶⁹ «Importa, pues, el problema de la medida en la cual el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad, y esa cuestión no puede resolverse de un modo simplemente cualitativo concorde con las modernas costumbres de pensamiento, ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía» LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁰ «La diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre muchas) del intercambio social entre los hombres y la mercancía como forma universal de configuración de la sociedad no se manifiesta sólo en el hecho de que la relación mercantil, cuando es sólo fenómeno aislado, tiene una influencia sumamente negativa de la estructura y la articulación de la sociedad; sino que la diferencia repercute también en la naturaleza misma y la vigencia de la categoría mercancía misma». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 9.

¹⁷¹ «Con la descomposición moderna, “psicológica” del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el “alma” del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico. [...] La tierra no tiene ya nada que ver con la renta, sino la máquina del beneficio. Para el terrateniente, la tierra no significa ya más que renta: arrienda sus parcelas y cobra la renta, propiedad que el suelo no puede perder sin perder por ello ninguna de sus propiedades inherentes, sin perder, por ejemplo, parte de su fertilidad, propiedad, pues, cuya medida y hasta cuya existencia dependen de las relaciones sociales, las cuales se instituyen y se suprimen sin intervención del terrateniente particular.» LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 12 y 18.

las unidades de tiempo indiferenciadas de la producción en cadena y el tiempo socialmente necesario como normatividad social en la generación del valor.

Esa dominación del tiempo abstracto implica la doble inversión real del fetichismo de la mercancía: si bien antes, en el trabajo cualificado del gremio, la cualidad misma del objeto imponía el tiempo necesario de trabajo para producirlo; ahora, con la hegemonía del trabajo abstracto, será ese tiempo vacío y homogéneo medido en unidades de tiempo indiferenciadas y la normatividad del tiempo socialmente necesario por la que se genera la valorización las que marquen el tiempo necesario para producir cualquier mercancía. En este proceso, por tanto, no sólo se pierde la experiencia de la totalidad de producción del objeto al tener que dividir las tareas del trabajo en la cadena de producción, sino que también se da una descomposición psicológica del trabajador, el cual acaba estando reducido a una mera actitud contemplativa respecto del proceso de trabajo en el que está enajenado¹⁷². Así, la relación del trabajador con el producto de su trabajo es la enajenación de sí mismo, esto es, reconoce tan sólo lo que ha puesto de él como objeto. En este sentido, creemos que Lukács no sólo desarrollará el concepto de alienación del joven Marx en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*¹⁷³ —algo realmente sorprendente, en tanto que a Lukács le fue imposible acceder a los manuscritos durante

¹⁷² «La contraposición entre el artesanado tradicional empírico y la fábrica científico racional: la moderna técnica de la producción, ella misma en transformación constante, se presenta, en cada estadio aislado de su funcionamiento, como sistema rígido y concluso contrapuesto a los productores individuales, mientras que la producción artesana, objetivamente y relativamente estable, tradicional, preserva en la consciencia de los que la ejercen un carácter fluido, en renovación constante, carácter que en realidad está producido por los productores. Con eso aparece luminosamente en este punto también el carácter contemplativo del comportamiento del sujeto en el capitalismo. Pues la esencia del cálculo racional descansa precisamente en la posibilidad de descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la “arbitrariedad” individual». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 23.

¹⁷³ Esta tesis también es apoyada por Antonino Infranca a pesar, incluso, de la propia autocritica de Lukács en el prólogo de 1967, donde el filósofo húngaro rechaza la postura que mantuvo en 1923 por no haber distinguido conscientemente entonces el concepto de alienación [*Entäusserung*], entendido como acto de exteriorización del hombre como actividad y, por otro lado, el concepto de extrañación [*Entfremdung*], entendido como la extrañación de la mercancía respecto del agente productor, el cual le acaba determinando a su vez como objeto. Este error fue reconocido por Lukács debido a la incapacidad fáctica para acceder entonces a los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, quien pudo leer dicha obra finalmente en 1930 cuando fue nombrado colaborador científico del Instituto Marx-Engels de Moscú. Esto hará que Lukács afiance su propia autocritica a las posturas idealistas de raigambre hegeliana de la época de HCC, en contraste con su viraje derechista y realista en 1929 y, definitivamente, afianzado con la obra inacabada de ontología del ser social: «Con la lectura de Marx se hundieron todos los prejuicios idealistas de Historia y consciencia de clase. Es verdad que habría podido encontrar en textos de Marx que yo ya había leído los elementos de los Manuscritos que me transformaron. Pero el hecho es que no lo había encontrado, evidentemente porque los textos anteriores habían sido objeto por mi parte de una lectura dominada por mi propia interpretación hegeliana; me hizo, pues, falta, un texto hasta entonces desconocido para recibir el efecto de shock. (Hay que añadir a eso, desde luego, el que ya desde las tesis de 1929 yo hubiera superado el fundamento político-social de aquel anterior idealismo)» LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 35.

la redacción de HCC ya que fueron inéditos hasta 1932¹⁷⁴—; sino que, además, planteará el *modus operandi* galileano de la ciencia moderna —el cual podría resumirse sucintamente en *re-conocer* el modo de proceder de la razón pura de forma objetiva en la naturaleza— y su especialización radical según el objeto de estudio como precedente del proceso progresivo de abstracción del trabajo y su socialización en condiciones capitalistas.

«Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo —el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario— surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza de las relaciones con ella posibles entre los hombres».¹⁷⁵

Aun cuando, como vemos en la anterior cita, Lukács se hace cargo del funcionamiento del método de la crítica de la economía política expuesto por Marx en la introducción de 1857 de los *Grundrisse*, para el cual la categoría abstracta es, como dice, producto y presupuesto, a la vez, de la socialización capitalista, Lukács se verá forzado —debido a la intensificación de la abstracción en el cambio del paradigma fisiocrático al taylorista— a considerar a la propia consciencia de los actores sociales¹⁷⁶ como variable

¹⁷⁴ Sin embargo, considerando a Lukács un gran lector de Hegel, como efectivamente lo era desde su juventud, no resulta tan extraño que pudiera dar cuenta de dicho concepto de alienación marxiano si, como hemos mostrado en el apartado 1.1., uno atiende a la raigambre hegeliana de dicho concepto, el cual en la obra de Hegel ya podría decirse que está *in nuce*. Ver *supra* pp. 37-40. Como decimos, así lo argumenta, al menos, Antonino Infranca: «En particular, no parece lícito ignorar la posición explícita asumida por el propio Lukács, quien recuerda, por ejemplo en el prefacio de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, que la ausencia de distinción entre objetificación [*Vergegenständlichung*], como categoría de ejercicio del dominio del hombre sobre la realidad, y extrañación [*Entfremdung*], en tanto forma históricamente caracterizada de la objetificación, consistió el error específico de esta obra. [...] El mismo Lukács no ignoraba por cierto la diferencia entre los conceptos de alienación de Hegel y Marx. Aun teniendo presente la motivación a la que hace referencia la autocrítica lukacsiana, es decir, el desconocimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* en el momento de la redacción de *Historia y conciencia de clase*, debe destacarse el hecho de que en el análisis de la extrañación no falta una rigurosa lectura del Marx maduro, justamente ese Marx tan poco “humanista” y tan eficazmente orientado al análisis científico del modo de producción capitalista. Por lo tanto, la fuerza polémica de la autocrítica de Lukács debería diluirse, en mi opinión, también a la luz del hecho de que precisamente el esfuerzo de Lukács por hallar en *El Capital* y en *Teorías sobre la plusvalía* la crítica marxiana de la extrañación tiene el efecto de anticipar y de preconstituir gran parte del debate encendido posteriormente en torno a este problema, a partir de la publicación de los *Manuscritos económicos-filosóficos*». INFRANCA, A., “Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács” en: INFRANCA, A., y VEDDA, M., (Coord.), *György Lukács: ética, estética y política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, p. 155 y 156.

¹⁷⁵ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁶ «La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad” no puede pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su

dentro del método. Justamente por este motivo será que Lukács, por su parte, añade al análisis marxiano la dimensión subjetiva en la interrelación dialéctica con la génesis del objeto. Como vimos anteriormente, Marx elude el carácter subjetivo que podría tener la génesis de esa doble inversión real por considerar, en primer lugar, el *interieur* y con él la subjetividad misma, un producto meramente burgués y, por ende, trasladar el análisis desde el crisol de la forma mercancía hacia la experiencia subjetiva no significaba para Marx más que acudir a estadios cada vez más cosificados que distorsionarían y velarían aún más el núcleo de esa doble inversión real por la que se genera la valorización capitalista. Sin embargo, Lukács añade esa dimensión subjetiva a través del fenómeno de la cosificación debido a la importancia decisiva que adquiere la objetivación del sujeto en tanto vendedor de su fuerza de trabajo y, por otro lado, la personalización de las relaciones sociales mercantiles en esa doble inversión real y, en este sentido, introduce la génesis de la experiencia atomizada como la otra cara del proceso de doble inversión real que se cristaliza en la condición ontológica de todo aparecer posible en circunstancias capitalistas. Esto es, que al igual que ocurría con Kant —o, como veremos, en gran medida debido al filósofo regiomontano y concretamente a su inauguración del concepto de experiencia moderna—, en circunstancias capitalistas la constitución del objeto sigue respondiendo a las condiciones de posibilidad de la experiencia misma —esto es *la forma* de toda experiencia posible— del sujeto. Y cuando dicha correspondencia acaba siendo total, sin grietas por las que la libertad cualitativa pueda realizarse, es decir, cuando las relaciones cósicas del capital invaden todas las esferas de la vida a través de la implantación del taylorismo como modelo de producción, es entonces cuando el fenómeno de la cosificación se produce y, justo por este mismo motivo, Lukács comienza el famoso texto *El fenómeno de la cosificación* señalando que éste se trata de un problema fundamentalmente del capitalismo moderno y que, a su vez, por ello mismo, asumirá como punto de partida el análisis económico realizado por Marx.

«Aquí, presuponiendo el análisis económico de Marx, nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte. Pero antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de

estructura a toda la consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo» LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 26.

la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo moderno». ¹⁷⁷

Tomando como punto de partida el análisis económico de Marx, lo radicalmente novedoso, sin embargo, de HCC es el sentido de la palabra ideología ya que se deja de tratar como algo eminentemente peyorativo ¹⁷⁸, es decir, no es *simplemente* falsa conciencia y no corresponde ya a la cosmovisión hegemónica de la II Internacional Comunista, compartida por Kautsky y Bernstein, en la que la ideología era el velo de la superestructura que distorsionaba la verdad del proceso social anclado unilateralmente en la estructura económica. Lukács, con el fenómeno de la cosificación apunta más allá: en este artículo central de HCC, Lukács hace una genealogía sociohistórica de cómo el fetichismo de la mercancía ha llegado a penetrar todos los aspectos de la vida social en forma de mecanización, cuantificación y pérdida de la experiencia. Por lo tanto, la ideología será precisamente esa fragmentación social por la que la categoría fetichizada evacúa el contenido del proceso social histórico por el que sea instaurado como mediación social.

Este proceso de permeación total de la vida social por parte del fetichismo de la mercancía se evidencia sintomáticamente, como hemos comentado, debido a la sustitución del paradigma fisiocrático por el taylorista, en el que el trabajo abstracto ha sufrido un proceso de instrumentalización y especialización brutal. Al inmiscuir, por tanto, este proceso también la conciencia del trabajador, Lukács introducirá a su vez la dimensión subjetiva como variable a tener en cuenta en el análisis de la sociedad capitalista, la tarea de la crítica no puede simplemente centrarse —como ocurre en *El Capital*— en la estructura sensible suprasensible de la mercancía para dilucidar el funcionamiento de la totalidad social —y no solamente los procesos económicos como

¹⁷⁷ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁸ «Lukács toma, de aspectos de la Segunda Internacional, el sentido positivo, no peyorativo de la palabra ideología, hablando claramente del marxismo como de la “expresión ideológica del proletariado”. Ésta es una de las razones por las que podemos considerar falsa la idea de que ideología es para él sinónimo de falsa conciencia. Pero al mismo tiempo retiene todo el aparato conceptual de la crítica marxista al fetichismo de la mercancía manteniendo vivo de este modo un sentido aún más crítico del término. Sin embargo, la alternativa o el opuesto a la ideología en este sentido negativo no es ya esencialmente la “ciencia marxista” sino el concepto de totalidad; y una de las funciones de este concepto en su obra es que le permite investigar la idea de la existencia de una ciencia social desinteresada, sin sucumbir con ello al relativismo histórico [...] La ideología, para Lukács, no es, pues, un falso discurso de cómo son las cosas, sino un discurso cierto pero sólo en un nivel superficial y limitado, que ignora las tendencias y conexiones más profundas entre ellas. Y ésta es otra de las razones por las que, a diferencia de lo que se cree, ideología no es para él falsa conciencia en el sentido de mero error o ilusión». EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 128-129 y 134.

ocurría en las derivas más científicistas y deterministas del materialismo vulgar— ; sino que la crítica tendrá, en primer lugar, que sortear el fenómeno de la cosificación como problema ontoepistemológico de cara a rescatar la verdad de los procesos sociales antagónicos capitalistas. Como veremos con más detalle más adelante, esta será la función de la conciencia atribuida o posible [*zugerechnet*] del proletariado, la cual hace las veces de vanguardia revolucionaria y, gracias a su posición en la totalidad social como sujeto de las relaciones de producción y objeto de las relaciones de dominación¹⁷⁹, es capaz de escapar del embrujo total del fetichismo de la mercancía y, con ayuda del intelectual revolucionario y la organización jerarquizada del partido, incluso subvertir las relaciones fetichizadas que impone el capital para dar con una socialización libre de sus ataduras. Esto, como se podrá suponer, es cuanto menos problemático por varios motivos que mostraremos posteriormente. Sin embargo, en este punto, nos gustaría llamar la atención sobre la importancia histórica de la propuesta de Lukács: el filósofo húngaro supo detectar a la perfección la aporía que estaba azotando al marxismo en ese momento: ésta se dividía entre una posición meramente empirista y realista respecto al grado de conciencia de clase del proletariado y, por otro lado, una posición totalmente utopista y posibilista de la potencia de la conciencia de clase del proletariado. Ambas posturas resultaban estériles si lo que se tenía por fin era formar un sujeto revolucionario capaz de abanderar el proceso de subversión de la sociedad capitalista. Esto supo verlo Lukács y, por ello, propuso el concepto de conciencia atribuida del proletariado, ya que será capaz de abrir una tercera vía entre ambas posturas¹⁸⁰. En este sentido, por una parte, Lukács se enfrenta a esa concepción, propia del materialismo histórico vulgar, de un científicismo económico que rige la estructura de lo social, contraponiéndose a la superestructura como velo

¹⁷⁹ «Pero esa apariencia es una apariencia necesaria; esto es: la comprensión inmediata, práctica y mental, que el individuo consiga de la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —en las cuales el individuo encuentra como ineliminablemente dadas la estructura mercantil de todas las “cosas” y las “leyes naturales”— no podrá realizarse sino en esa forma de actos de intercambios racionales y aislados entre poseedores, también aislados, de mercancías. Como ya se ha dicho, el trabajador tiene que representarse a sí mismo como “poseedor” de su fuerza de trabajo como mercancía. Su posición específica estriba en que esa fuerza de trabajo es lo único que posee. Y lo típico de su destino para la estructura de toda la sociedad es que esa auto-objetivación, esa conversión de una función humana en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 17.

¹⁸⁰ «En HCC la conciencia de clase “atribuida” no es en absoluto la expresión “directa” o “exclusiva” de la práctica empírica del proletariado, ni tampoco una ideología importada “de fuera” en el movimiento obrero (tesis kautskiana defendida por Lenin en ¿Qué hacer? pero abandonada por él después de 1905). Estos dos conceptos unilaterales y mecánicos son incapaces de aprehender la relación compleja entre la conciencia “psicológica” y la conciencia “posible”, relación que no está concebida por Lukács como una dualidad rígida y metafísica sino como un proceso histórico en el que la clase se eleva, por su propia experiencia de lucha (y con la ayuda de su vanguardia), hacia el *zugerechnetes Bewusstsein*». LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, 187.

ideológico; y por otra parte, consigue introducir la categoría de totalidad social como contrapuesta a la de ideología, en tanto que esta última supone la fragmentación de la experiencia que nombra el todo por la parte¹⁸¹ y la totalidad social es entendida como conocimiento integrador que es asimismo acción, aunando así en la conciencia atribuida del proletariado como sujeto/objeto la función teoría y praxis.

«El proletariado, como producto del capitalismo, tiene que estar necesariamente sometido a las formas de existencia del que lo ha engendrado. Esa forma de existencia es la inhumanidad, la cosificación. Sin duda: el proletariado es, por su mera existencia, la crítica, la negación de esas formas de vida. Pero, ante de que se consuma la crisis objetiva del capitalismo, antes de que el proletariado mismo consiga plena comprensión de esas crisis, la verdadera consciencia de clase, el proletariado es mera crítica de la cosificación y no se levanta, como tal, por encima de lo negado más que negativamente. Aún más: si la crítica no consigue ir más allá de la mera negación de una parte, si no apunta, al menos, a la totalidad entonces ni siquiera rebasa en ningún sentido lo negado, como se ve en la mezquindad pequeño-burguesa de la mayoría de los sindicalistas [...] La consciencia cosificada se queda forzosamente presa en los dos extremos del empirismo grosero y de la utopía abstracta, análogamente y con la misma falta de perspectivas. Con ello la consciencia se convierte en mero espectador pasivo de un movimiento de las cosas según leyes externas, sin poder intervenir de ningún modo en él, o bien se considera a sí misma como un poder que consigue, a su objetiva voluntad, dominar el movimiento de las cosas, en sí sin sentido».¹⁸²

De esta manera, Lukács en HCC retomará las preocupaciones de su juventud, es decir, anterior a 1914, pero en un marco teórico ya enteramente marxista, pues ahora la reificación será analizada dentro del modo de producción capitalista y no como un destino trágico de la cultura burguesa.¹⁸³ Sin embargo, el idealismo seguirá teniendo una función crucial en el pensamiento lukacsiano durante toda su vida, no sólo en 1923; pero como hemos mostrado, si nos interesa especialmente la mascarada del idealismo en la obra HCC de Lukács es porque es el primer autor que plantea abiertamente el problema de la connivencia entre idealismo y capitalismo, la cual será desarrollada en el siguiente apartado centrándonos en la relación entre la cosa en sí y el modo de proceder de la razón pura kantiana y, por otro lado, los sistemas legaliformes aparentemente naturales a través

¹⁸¹«Tal como apunta el contemporáneo de Lukács, Karl Korsch, ideología es esencialmente un tipo de sinécdoque, la digra del discurso por la que nombramos la parte por el todo». EAGLETON, T., (1997) *Op. Cit.*, p. 129.

¹⁸² LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 122 y 123.

¹⁸³ Cfr. LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, pp. 189-190.

de los que funciona el capital como relación social debido a la evacuación de todo contenido en la forma mercancía en tanto que autoproducida por la fuerza de trabajo.

2.3. Antinomias del pensamiento burgués: el secreto de la cosa en sí y la experiencia posible como logaritmos de la conciencia crítica moderna

En este apartado de *La cosificación y la consciencia del proletariado* de HCC titulado —de forma un tanto provocativa— *Antinomias del pensamiento burgués*, Lukács ahondará en el proceso subrepticio por el cual los sistemas legaliformes que gobiernan abstractamente la sociedad capitalista a través del fetichismo de la mercancía han venido fraguándose: efectivamente, como hemos adelantado, Lukács señalará al idealismo, en concreto, comenzará este apartado aseverando incluso que «la filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la consciencia»¹⁸⁴. En este sentido, desarrollará un paralelismo en la forma de proceder de la razón pura en el sistema kantiano —y, concretamente, la función metodológica que cumple el concepto de la cosa en sí como punto ciego de la misma— con la forma de sociabilidad abstracta que pone el juego el capital a través de la doble inversión real del fetichismo de la mercancía.

Como ya adelantamos en el apartado 1.3., lo que tienen en común ambos fenómenos es, precisamente, *la forma de relacionarse con su objeto*. Esto es, tanto en el paradigma kantiano como más tarde con Marx, uno de los enemigos a combatir será la idea —compartida tanto por el racionalismo, como el empirismo así, como más tarde, el marxismo tradicional— de que tras el fenómeno se encuentra su esencia velada, siendo más bien que la forma misma de dichos fenómenos *es* la esencia misma de su aparecer. Así ocurría tanto en el funcionamiento de la filosofía trascendental como, por otro lado, de las categorías fetiche del capitalismo. Lukács llevará este paralelismo hasta el fundamento ontológico mismo comparando, a su vez, la forma de relacionarse con la realidad misma como autoproducida, tanto en el capitalismo como en el idealismo kantiano. Así, señala el giro copernicano realizado por Kant como el planteamiento, inherente a la modernidad filosófica, «de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entendido como producto propio. Pues este cambio que consiste en entender el conocimiento racional como producto del espíritu no se debe a Kant, el cual se ha limitado

¹⁸⁴ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 37.

a explicitar sus consecuencias de un modo más radical que sus predecesores». ¹⁸⁵ Sin entrar en mayor examen, resulta medianamente patente la correspondencia de este planteamiento con la forma de proceder del fetichismo de la mercancía en el capitalismo: al igual que la realidad autoproducida del entendimiento en la modernidad —producida con visos a ser no sólo comprendida, sino también dominada— se enfrenta al sujeto conocedor como ajena, como un otro, así ocurre, por su parte, con los productos que asumen la forma mercancía en el capitalismo. Esto es, si bien son productos del propio trabajo, aparecen como ajenos al propio trabajador al asumir la forma mercancía como relación social enajenada.

Esta será la base de todos los paralelismos y correspondencias que Lukács planteará entre el dominio de la forma en la modernidad filosófica como «la pretensión de haber descubierto el principio de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y sociedad» ¹⁸⁶ y, por otro lado, el dominio de la forma mercancía como la pretensión reverberada del mismo movimiento, pero esta vez en la modernidad capitalista. Como comenta el mismo Lukács, esto no será una mera coincidencia, sino que será la consecuencia del desarrollo histórico coetáneo en el que las ciencias exactas se especializaron, se racionalizó la técnica y, con ello, se comenzó con la división del trabajo que daría con el trabajo abstracto como categoría social. ¹⁸⁷

«Queda, por el contrario, claro que la diferencia entre que una forma figure como categoría universal o se utilice solo para organizar sistemas parciales precisamente delimitados es una diferencia *cualitativa*. [...] La cuestión se plantea de modo completamente diverso cuando el racionalismo se presenta con la pretensión de ser el método universal para el conocimiento de todo ser. En este caso la cuestión de la correlación necesaria del principio irracional cobra una importancia decisiva que descompone y disuelve el entero sistema. Éste es el caso del racionalismo moderno (burgués)» ¹⁸⁸

Efectivamente, la pretensión de sistematizar la realidad no es única de la conciencia crítica moderna, sino que ya era propia del racionalismo anterior; pero como bien puntualiza Lukács, anteriormente sólo se trataba de sistemas racionales parciales,

¹⁸⁵ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁶ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁷ «También puede darse por sabido que todo ese desarrollo filosófico procedió en constante interacción con el desarrollo de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, se encontraba en interacción fecunda con una técnica en creciente racionalización, y con la experiencia del trabajo en la producción». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁸ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 40 y 41.

que siempre dejaban un resto indómito y desconocido por nosotros, bien fuera Dios o la naturaleza. Sin embargo, como bien muestra el idealismo trascendental kantiano, lo novedoso de su pretensión de sistematizar racionalmente la realidad radica en encontrar dicho principio de conexión de todos los fenómenos en tanto que forma de toda experiencia posible. Coherentemente, por tanto, la materia del fenómeno, como hemos ya adelantado en el apartado 1.3., formará parte de ese resto irracional, pero en vez de asumirlo como un afuera del sistema parcial —como ocurría en el racionalismo anterior—, esta vez, ese resto irracional como *límite y causa*, a la vez, del conocimiento, será integrado en el mismo sistema totalizador pretendidamente racional.¹⁸⁹ Esto, precisamente, es lo que señala Lukács que ocurrirá con el concepto de *la cosa en sí* en el sistema kantiano, el cual tendrá dos funciones metodológicas. La primera será la del límite último y sustancia del conocimiento, que sólo puede ser pensado como un todo y la segunda abordará la cuestión de la materia de las formas que produce el sujeto cognoscente para re-conocer el mundo¹⁹⁰. Como bien advierte Lukács, estos problemas no son más que las dos caras del mismo problema¹⁹¹ anteriormente señalado, es decir, ese reducto de irracionalismo *ad intra* del propio sistema racionalizado con pretensión

¹⁸⁹ «El enfrentamiento con la obra de Kant, desde unos presupuestos filosóficos así definidos, es inevitable. En efecto, la aparición de la cosa en sí kantiana como facticidad incuestionable que ha de servir como contenido para las formas de la estructura cognoscitiva del sujeto rompe la unidad y la continuidad de lo real, sobre la que Lukács trata de sustentar su pensamiento, e introduce un elemento no controlable epistemológicamente que funciona como límite del campo de vigencia de la razón: más allá sólo está lo irracional, bajo la forma de lo fáctico, lo no producido, lo dado. La corrección de Lukács no se fundamenta sobre la consideración de la cosa en sí como obstáculo objetivo al progreso del conocimiento y de la ciencia [como hace, por el contrario, Engels, por lo cual será criticado en HCC], sino que se orienta más bien hacia la base sobre la que se fundamenta ese desarrollo cognoscitivo: el problema de la cosa en sí no es para Lukács un problema de limitación cuantitativa del conocimiento, sino de su *propio carácter de límite*». LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Dialéctica y razón finita*. (Sobre la recepción de Kant en el pensamiento del joven Lukács), *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº14/1, 1995, p. 38. La afirmación entre corchetes es un añadido de nuestra parte y que recuperaremos en el apartado 3.1. con la relación que tanto Lukács y Sohn-Rethel mantienen con el pensamiento de Engels, la cual será de suma importancia para comprender sus posturas ante el materialismo histórico. Ver *infra* pp. 163 y 195.

¹⁹⁰ «Estos problemas pueden reducirse brevemente a dos grandes complejos, en apariencia del todo independientes y hasta contrapuestos el uno al otro: el problema de la materia (en el sentido lógico-metodológico), la cuestión del *contenido* de las formas con las que “nosotros” conocemos el mundo y podemos conocerlo porque lo hemos producido; y el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento, cuya captación redondea los diversos sistemas parciales en una totalidad, en el sistema del mundo plenamente conceptuado» LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 41. También acudir a cfr. LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (1995), *Op. Cit.* p. 39.

¹⁹¹ «Notamos, por una parte, que las dos funciones de la cosa en sí (la inaprehensibilidad de la totalidad partiendo de las formaciones conceptuales de los sistemas parciales racionales y la irracionalidad de los singulares contenidos de los conceptos) no son más que dos aspectos de un mismo problema, y, por otra parte, que ese problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se resuelve a dar a las categorías racionales una significación universal. Así nace necesariamente del racionalismo como método universal la exigencia de sistema; pero, al mismo tiempo, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de un sistema universal, el planteamiento concreto de la cuestión del sistema, muestra la imposibilidad, la irrealizabilidad de la exigencia formulada». LUKÁCS, G. (1985b), *Ibid.*, pp. 43-44.

totalizadora, lo cual es radicalmente novedoso frente a las anteriores pretensiones de racionalización del mundo siempre parciales. Y, por otro lado, se evidencia aún más patentemente algo que ya señalamos en el apartado 1.2., esto es, que si bien pareciera que la función de la estética trascendental está limitada a un momento pasivo y, a veces, hasta menor, comparado con la función configuradora del conocimiento por parte del entendimiento, muy al contrario, la estética trascendental supone, como vemos, la otra cara del problema de la sustancia última del conocimiento, esto es, de la cosa en sí. Pues si no fuera por *la forma de toda experiencia posible* que impone la estética trascendental como *condición de posibilidad*, al mismo tiempo que *límite*, de la experiencia misma entendida como forma universal y ordenadora de la diversidad pura de la totalidad del aparecer fenoménico, no se daría el concepto mismo de experiencia como sistema y, por ende, tampoco surgirían los problemas metodológicos de la cosa en sí —espacio que contiene la forma misma de toda experiencia posible a través de las intuiciones puras del espacio y el tiempo de la sensibilidad—. Esto es, que gracias precisamente a la forma de toda experiencia posible que pone en juego la sensibilidad no sólo es concebible la sistematización misma de la experiencia como un todo, sino que también sólo resulta posible si se oblitera, tal como un resto, la materia del fenómeno a conformar en la imposición misma de su forma pura. En este sentido, podemos observar no sólo la copertenencia de los problemas de la materia de las formas autoproducidas por el sujeto y, por otro lado, la sustancia última del conocimiento; sino también, a su vez, la conjunción metodológica de la estética trascendental y el concepto de la cosa en sí en la articulación misma de dichos problemas.

«El problema del contenido del concepto es, empero, mucho más abarcante que el de la sensibilidad, aunque tampoco pueda negarse (como suelen hacerlo algunos kantianos especialmente “críticos” y distinguidos) que haya entre ambos una estrecha relación. Pues la irracionalidad, la irresolubilidad racional del contenido conceptual para el racionalismo -lo que identificaremos pronto como problema más general de la lógica moderna- se revela en la cuestión de la relación del contenido sensible a la forma racional calculística del entendimiento, manifestándose entonces del modo más craso. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es posicional, relativa, la existencia, en cambio, el ser así de los contenidos sensibles, es para el racionalismo de la Edad Moderna un dato absolutamente irreductible. Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el de la impenetrabilidad de los datos por los conceptos del entendimiento, en el problema de la inderivabilidad de esos datos a partir de conceptos del entendimiento, entonces ese aspecto de la cuestión de la cosa-en-sí, que al principio parecía acercarse mucho al problema metafísico de la relación entre “espíritu” y “materia”, cobra un

aspecto completamente distinto, un aspecto lógico-metodológico que es determinante para las cuestiones teóricas y sistemáticas». ¹⁹²

Es más, sólo gracias a ese punto ciego de irracionalismo intrínseco a su sistematización del mundo —traducido dentro del sistema kantiano a la autolimitación de la razón a través del concepto de la cosa en sí—, la filosofía moderna se puede considerar a sí misma totalitaria en su pretensión por abarcar la totalidad de lo real por el concepto, siempre y cuando éste sea a través de la forma del proceder puro de la razón, esto es, la manera en la que funcionan las ciencias especiales adelantando la realidad autoproducida de manera pura por el entendimiento con el fin de medir si dicha realidad responde a la forma de su legalidad formal impuesta. De esta manera, se deja de lado la materialidad de la realidad que no sea la reconocida, amoldada y, al fin y al cabo, producida por la forma misma impuesta por la razón como objeto. En este sentido, la autolimitación de la razón como tribunal de sí mismo dando así con la diferencia entre ser y pensar debido a la doble funcionalidad metodológica de la cosa en sí es, a su vez, la condición de posibilidad de que las ciencias especiales puedan encontrar determinaciones de su objeto *ad infinitum*, pues no existe una esencia velada tras los sentidos que pueda ser alguna vez y del todo descubierta ¹⁹³. De esta manera, como señala Lukács, la filosofía acaba renunciando al concepto de totalidad como propio para replegarse en el reconocimiento crítico de las condiciones de posibilidad de dichas ciencias especializadas por mor de posibilitar ontológicamente la ampliación sin límite de su método, el cual, *de facto*, funciona así y así es de hecho tomado como punto de partida para la filosofía trascendental de Kant como el camino seguro de la ciencia ¹⁹⁴. Según el filósofo húngaro,

¹⁹² LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁹³ «Pero no hay que olvidar que —como se mostró al final de la primera sección— el nacimiento de las ciencias individuales especializadas, claramente separadas unas de otras, independientes las unas de las otras tanto por el objeto cuanto por el método, significa ya el reconocimiento de la irresolubilidad de ese problema: que toda ciencia especial obtiene su “exactitud” precisamente de esa fuente. La ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja en intacta irracionalidad (“improducido”, “dado”), con objeto de poder operar sin obstáculos en el mundo así producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento que son aproblemáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia “inteligible”, y no al sustrato material real (ni siquiera el de la ciencia especial). Y la filosofía deja conscientemente ese trabajo a las ciencias. Aún más: considera esa renuncia como un progreso crítico. Su función se limita así a la investigación de las condiciones formales de validez de las ciencias especiales, sin tocarlas ni corregirlas». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p.47-48.

¹⁹⁴ «Pero entonces es un completo malentendido acerca de la epistemología kantiana el suponer que el problema de la cosa-en-sí sea una limitación de la posibilidad de la ampliación concreta de nuestro conocimiento. [Respecto de la errónea interpretación de Engels sobre la cosa en sí]. Al contrario, Kant, que metódicamente ha partido de la ciencia natural más desarrollada en su época, la astronomía newtoniana, y que modela su teoría del conocimiento tomando como base esa ciencia y sus posibilidades de desarrollo, acepta con ello necesariamente la ampliabilidad sin límites de ese método. Su “crítica” se refiere sólo al

este es el movimiento que realizará —de forma radicalmente novedosa, pero también, en este sentido, inaugural del *topos* mismo de la modernidad filosófica— la *Crítica de la razón pura* de Kant.

«Lo único que importaba aquí era indicar el punto en el cual el pensamiento de la sociedad burguesa ve imponer filosóficamente aquella tendencia dúplice de su desarrollo: la tendencia consiste en que la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente».¹⁹⁵

Este replegamiento de la razón al no cejar en su intento por dominar la totalidad de lo real por el pensamiento y, por otro lado, encubrir el punto ciego de irracionalidad inherente a la propia pretensión totalizadora de las categorías universales, se tendrá que dar, necesariamente, hacia la apertura o nacimiento de la interioridad del sujeto. Efectivamente, «la grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó, como se mostró, en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí. Si no se quería renunciar a la captación del todo, tenía entonces que emprender el camino de la interioridad»¹⁹⁶ De esta forma, nace la categoría del *intérieur* como el pliegue de la razón ante su pretensión de totalidad y totalitarismo dentro del pensamiento burgués. En este sentido, como vimos con Kant, el sujeto trascendental deviene mera espontaneidad operativa en la síntesis trascendental y alberga en su propio interior el abismo sin fondo de la cosa en sí, en tanto que el yo como sustancia no dejaba de ser una idea de la razón —esto es, conformaba una apariencia trascendental que nacía del ímpetu natural de la razón hacia lo incondicionado— y, sin embargo, dicho abismo suponía, a su vez, el espacio suficiente para poder introducir un nuevo orden causal gracias a la libertad trascendental —reconduciendo, de esta manera, ese ímpetu hacia lo incondicionado de la razón como *metaphysica naturalis* hacia su legítima función en la razón práctica de acuerdo con la exigencia absoluta del imperativo categórico—. De esta

hecho de que incluso un conocimiento completo de todos los fenómenos seguiría siendo simplemente un conocimiento de fenómenos (no de cosas-en-sí); y que incluso el conocimiento perfecto de los fenómenos sería incapaz de superar las limitaciones estructurales de ese conocimiento, o sea, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y los contenidos». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁵ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 48.

¹⁹⁶ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 49.

manera, como vimos, el sujeto kantiano ya se encuentra desgarrado en la KrV interiorizando la escisión, prácticamente irresoluble, entre la pasividad de la facultad de la sensibilidad y la actividad espontánea de síntesis de la facultad del entendimiento. En este punto, adelantábamos, se identifica un conato de cosificación por la cual el sujeto trascendental está atravesado por la propia cesura del tiempo que constituye la abertura de su interioridad entendida, a la vez, como abismo de la libertad y como posibilidad de juicio del discurrir de las representaciones. Por ello, la apercepción trascendental que acompaña toda síntesis trascendental del sujeto siempre queda como punto ciego a la propia forma pura de todo aparecer que conforme la experiencia misma del sujeto. En esa doblez, donde —como decía Deleuze recordando a Rimbaud— el yo, es decir, la operación misma de síntesis trascendental, siempre aparece como otro, esto es, ese otro que consigo representarme a través de la forma pura de toda experiencia posible que, en el caso de la interioridad, será la forma misma del discurrir en el tiempo, como cúmulos de *ahoras* indiferenciados, de las representaciones mismas. Así, por tanto, se abre el espacio de la interioridad plegado gracias a la distancia entre el yo como fenómeno sometido a la necesidad natural de todo aparecer posible —también, por tanto, las propias representaciones— y, por otro lado, el yo como noúmeno entendido como causalidad libre que posibilite un nuevo orden natural en calidad, por tanto, de cosa en sí. Esa doblez se identifica en el fenómeno de la cosificación cuando a pesar de que la fuerza de trabajo sea una cualidad inherente al trabajador, se le objetiva frente a sí como cualidad de la cosa en tanto que mercancía. Es más, la propia fuerza de trabajo es ya un tipo de mercancía que se aliena del trabajador —un tipo especial, desde luego, en tanto que es la única capaz de valorizar las demás mercancías—.

«El dilema entre la libertad y la necesidad, entre el voluntarismo y el fatalismo, en vez de resolverse concreta y realmente, se ha desplazado a una vía muerta o secundaria desde el punto de vista del método: se mantiene la necesidad despiadada de las leyes para el “mundo externo”, para la naturaleza, mientras que la libertad, la autonomía que había que fundamental en el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a *un punto de vista para la estimación* de hechos internos, hechos sometidos sin resto al mecanismo fatal de la necesidad objetiva en todos sus motivos y en todas sus consecuencias, incluso por lo que hace a los elementos psicológicos que los constituyen. Pero con eso se tiene —en tercer lugar— que la escisión entre la apariencia y la esencia (que en el pensamiento de Kant coincide siempre con la escisión entre necesidad y libertad), en vez de resolverse, en vez de contribuir a fundar con su producida unidad la unidad del mundo, se trasplanta al sujeto mismo: hasta el sujeto se escinde en noúmeno y fenómeno, y la

escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada, entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto»¹⁹⁷

Si bien Kant, como señala también Lukács, intenta resolver dicha fisura subjetiva en el uso práctico a través del dato firme de la libertad práctica como aquella incondicionalidad del imperativo categórico en la que se ha transformado la aspiración a la totalidad incondicionada de la razón en el uso teórico, donde se tornaba en ilusión trascendental y, de esta manera, consigue transformar el abismo de la cosa en sí en el trasfondo de la acción que pudiera considerarse la unidad misma del sujeto —algo que tomará muy en serio Fichte y desde donde desarrollará su famoso concepto *Tathandlung*¹⁹⁸—; por otro lado, en el fondo, con este giro metodológico de la cosa en sí Kant no hace más que endurecer la distancia de la fisura por la que se configura la subjetividad, en tanto que «esa estructura de la consciencia no puede encontrarse real y concretamente más que en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) éticamente activo respecto de sí mismo; por otra parte, la dualidad infranqueable entre la forma y la realidad ajena al entendimiento y al sentido, lo dado, la empiria, está presente para la consciencia ética del individuo activo de un modo aún más violento que para el sujeto contemplativo del conocimiento»¹⁹⁹

«Con esto el planteamiento ético de Kant retrocede al problema metódico de la cosa-en-sí, también irresuelto en este campo. Hemos caracterizado ya antes el aspecto filosóficamente importante de este problema, el aspecto metódico, como problema de la irresolubilidad de lo fáctico, como problema de la relación entre la forma y el contenido, de la irracionalidad de la materia. La ética formal de Kant cortada por el patrón de la conciencia individual, consigue, ciertamente, abrir una perspectiva metafísica sobre la solución del problema de la cosa-en-sí, porque presenta en el horizonte, en la forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, destrozados por la dialéctica trascendental, de un mundo entendido como totalidad; pero metódicamente el intento de solución por vía práctico-subjetiva queda preso en las mismas barreras que había apresado el planteamiento objeto-contemplativo de la crítica de la razón».²⁰⁰

¹⁹⁷ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁸ Acudir al artículo citado en esta nota, concretamente de las páginas 45 a 50, para un estudio pormenorizado del intento de solución por vía práctica en el pensamiento kantiano y su posterior apropiación fichteana como «una base filosófica [que ofrece Fichte a Lukács] capaz de fundamental su proyecto de asegurar la centralidad del concepto de acción y la determinabilidad concreta de la historia». LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (1995), *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁹⁹ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 51.

²⁰⁰ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, pp. 53.

Efectivamente, Lukács diagnosticaba dicha cosificación señalando la nada formal en la que se había convertido el sujeto kantiano, condenado a la mera contemplación tanto por el lado teórico, donde se imponen los sistemas legaliformes que conforman la naturaleza de forma objetiva, tanto como por el lado práctico, donde el dato de la libertad práctica se presenta con tal fuerza que resulta ineludible para el sujeto —al menos respecto del entendimiento, aun cuando no lo sea siempre de la voluntad, claro está—. Pareciera, por tanto, que la condena a la contemplación de los sistemas legaliformes que diagnostica Lukács entra en clara contradicción con la función del giro copernicano comprendida como el re-conocimiento de la realidad autoproducida por la forma de toda experiencia posible por parte del entendimiento en la síntesis trascendental. Sin embargo, en esta contradicción aparente²⁰¹ es donde descansa el diagnóstico de la cosificación que ya Lukács señala como *modus operandi* en la modernidad²⁰². En este sentido, podríamos decir no sólo que existe un paralelismo metodológico entre Kant y Marx, cifrado en las correspondencias ontológicas inaugurales entre el giro copernicano que instaura la estética trascendental y la doble inversión real del fetichismo de la mercancía; sino más allá, podríamos decir incluso que *el secreto del fetichismo de la mercancía* es compartido, a nivel ontológico ya dispuesto por la modernidad, por la función de la cosa en sí como doblez interna del sujeto entre el origen del contenido del conocimiento y la sustancia última de este, lo cual, en el fondo, resguarda *el secreto de la cosa en sí* como la desconocida raíz común.

²⁰¹ «De forma general, y en línea con lo que hemos señalado, la peculiaridad de las críticas lukacsianas a los planteamientos teóricos kantianos reside en el hecho de ser críticas que el propio Kant aceptaría sin dificultad. Dicho de otra manera, aquello que Lukács expone como error fundamental de todo el edificio filosófico kantiano es precisamente el límite que Kant quiere imponer a su propio pensamiento. En ese sentido, Lukács no intenta corregir la gnoseología de Kant (tarea que considera realizada por la historia), sino más bien tomar a Kant como pretexto para mostrar los límites estructurales del pensamiento burgués y la difícil toma de consciencia de sus contradicciones» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (1995), *Op. Cit.*, p. 40.

²⁰² «Pues la contradicción no radica en la incapacidad de los filósofos en cuanto a la interpretación inequívoca de los hechos contemplados, sino que es meramente la expresión intelectual de la situación objetiva misma que tienen que conceptualizar. O sea: la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de los problemas y los equívocos yacientes en sus conceptos del sujeto y del objeto, la pugna entre su esencia de sistemas “producidos” por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógica metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones “naturales” irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos “autoproducida”, una especie de segunda naturaleza cuyo curso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (o más exactamente, que las antiguas relaciones sociales, aparentes como necesidad natural)». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 56.

«Cuanto más consciente se hace la mencionada tendencia kantiana, tanto más insalvable es el dilema. Pues el concepto formal puro del objeto del conocimiento, la conexión matemática, la necesidad de ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales puras, de las “leyes” que se realizan en la realidad objetiva *sin intervención del sujeto*. Pero con ello el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora ya no sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto. La aclaración crítica de la contemplación se esfuerza cada vez más enérgicamente en el sentido de extirpar de su propio comportamiento todos los momentos subjetivo-irracionales, todo lo antropomórfico, por separar cada vez más enérgicamente el sujeto del conocimiento del “hombre” y transformarlo en un sujeto puro, en un sujeto puramente formal»²⁰³

Es decir, *el secreto del fetichismo de la mercancía* radica en ‘resguardar’ la razón por la que el trabajo parece acabar asumiendo necesariamente la forma mercancía para posibilitar que el valor se presente, por tanto, como cualidad natural inherente a la cosa y no como propiedad de las relaciones sociales de la que ha surgido históricamente; mientras que *el secreto de la cosa en sí* ‘resguarda’ el origen del conocimiento como contenido sensible —en tanto que materia del fenómeno— para posibilitar que la forma pura, autoproducida, de toda experiencia posible se presente como la única ordenación posible de lo dado empíricamente en la experiencia y, de esta manera, poner límites al conocimiento más allá del afección sensible que realmente lo origina en tanto que entendimiento finito que necesita de una causa externa que active la facultad de la sensibilidad. Por tanto, pareciera que el secreto de la cosa en sí acaba siendo la desconocida raíz común, quien es la última responsable de que la forma pura de la experiencia posible, bien sea las intuiciones puras sensibles o las categorías, respondan a una posible ordenación objetiva de la naturaleza mediante las leyes particulares. Efectivamente, si fuera únicamente por la doble función metodológica —y negativa— de la cosa en sí que, como hemos comentado, radica en fundar la imposibilidad de fundamentar la sustancia última del conocimiento como causa de sí y, por otro lado, desplazar el contenido del conocimiento sensible a aquello que acabara adecuándose a las formas puras que posibilitan la experiencia, realmente sería imposible poder afirmar —por ello Kant lo postula como una presuposición del juicio, esto es, transcendental subjetivamente necesaria— que existiera de facto una afinidad entre la naturaleza según sus leyes particulares empíricas y la naturaleza según sus leyes generales como unidad *a*

²⁰³ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, pp. 55 y 56.

priori. En este sentido, comentábamos en el apartado 1.3 que existe un reducto del antiguo esquema apariencia/esencia, en el que la cosa en sí necesitaba ser entendida como causa de la sensación, es decir, de la materia del fenómeno. Desde dichos vericuetos metodológicos, argumentábamos también en dicho apartado, la génesis de la funcionalización de la imaginación por parte del entendimiento al final de la vida de Kant en el *Opus Postumum*.

«Lo formal de los fenómenos en cuanto intuiciones puras en espacio y tiempo es dado a priori como condición de posibilidad de un sistema de conocimiento empírico. Lo material (de las percepciones en cuanto fuerzas motrices que ejercen influjo sobre los sentidos) de las representaciones del sujeto afectado [interrupción]. [...] 1) Receptividad de los fenómenos. 2) Espontaneidad de la composición. 3) Exhibición de la exposición [*Exhibition der Darstellung*]. 4) Concepto de las percepciones en un contexto sistemático en cuanto [destinado, ¿] a la posibilidad objetiva de la experiencia (la unidad subjetiva de la conciencia se transforma en una unidad objetiva del conocimiento empírico, *porque lo que era pensado según la forma se representa como dado*).»²⁰⁴

Y es que, si uno necesita trasladar dicha escisión entre noumeno y fenómeno también al propio sujeto —algo que, como hemos visto, resulta necesario al comprender el sujeto como causalidad libre al mismo tiempo que como fenómeno psicológico pero en ningún caso como sustancia última que sustente su existencia desde su pensamiento mismo como ocurría con el *cogito cartesiano*— y, por otro lado, la solubilidad de dicha escisión termina allá donde se necesita, a su vez, postular la desconocida raíz común también ínsita en el sujeto mismo operativa como presuposición del juicio, trascendental subjetivamente necesaria, para dar con la unidad del objeto —no como *das Objekt*, sino como *das Gegenstand*— y, por otro lado, se reconoce la necesidad de dar con una unidad primigenia de tal actividad espontánea del entendimiento por la que se produce la misma síntesis trascendental del conocimiento, esto es, señalar la apercepción trascendental como representación del *yo pienso* que acompaña a todas las representaciones posibles, necesariamente el entendimiento tendrá que deshacerse definitivamente de la afección sensible para mantener de manera coherente la unidad espontánea del entendimiento²⁰⁵ y,

²⁰⁴ KANT, I., (1983), *Op. Cit.*, p. 323. [Cursiva nuestra]

²⁰⁵ «Todo empleo del entendimiento, en efecto, se desarrolla a partir del yo pienso; más aún, la unidad del yo pienso “es el entendimiento mismo”. El entendimiento dispone de conceptos *a priori* a los que se llama categorías; si se pregunta cómo se definen las categorías, se advierte que son a la vez *representaciones de la unidad de la conciencia*, y como tales, *predicados del objeto cualquiera*» DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, p. 35 [cursiva nuestra].

por esta razón, como vimos con la incursión argumental en el *Opus Postumum*, Kant acaba deduciendo las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo como efecto de la operación de autoafección de la espontaneidad de la actividad del entendimiento²⁰⁶.

«Las fuerzas motrices de la materia son, en vista del sujeto, causas de las percepciones, cuya unidad sintética según el Principio de su combinación en un sistema doctrinal es denominada experiencia. *Esas fuerzas, dadas empíricamente, son actus por los que el sujeto se afecta a sí mismo, es decir se reconoce como fenómeno* (tal como aparece a sí mismo); el sistema de las fuerzas motrices es empero la cosa [Sache] misma, es decir, el compendio de determinaciones empíricas en el todo de la experiencia (no un nómeno, que es algo dado con independencia de toda intuición sensible). *Por consiguiente, la proposición: las fuerzas motrices de la materia son Principios de posibilidad de la experiencia, es una proposición idéntica.* Tener una cierta experiencia de ellas o hacer una experiencia sobre ellas (por observación y experimento) es una y la misma cosa.»²⁰⁷

Es cierto que Lukács no prolonga las tensiones mencionadas entre libertad y necesidad, contenido y forma, nómeno y fenómeno hasta el concepto de *Selbstaffizierung* entendido como dique y motor, al mismo tiempo, de la acción unificadora del entendimiento en el caso de un *intellectus ectypus* tal y como se expone en el *Opus Postumum*. Sin embargo, nosotros pretendemos llegar hasta dicha deriva de las tensiones mencionadas, desde el propio diagnóstico lukacsiano, para posteriormente identificar dicha *Selbstaffizierung* kantiana como auto espontaneidad en la acción de un entendimiento intuitivo con la dinámica autotética y tautológica del sujeto automático de la valorización del capital. Como veremos en el próximo capítulo, esto será ya algo que

²⁰⁶ «Kant era consciente del peligro que este hiato representaba en su sistema, y de la necesidad de encontrar un fundamento (*Grund*) común a la sensibilidad y al entendimiento. Una prueba de esto se encuentra en un importante pasaje de la *Entdeckung*, donde se señala la necesidad de admitir como innato (*angeboren*) el fundamento de conexión entre el sujeto pasivo (espacio y tiempo como formas de objetos) y el sujeto activo (unidad sintética de lo múltiple en los conceptos). El paso (*Uebergang*) entre espontaneidad y receptividad no podía, por otro parte, darse mediante la pura forma Yo pienso, como creía Reinhold con su *Vorstellungsvermögen*, ya que de este modo no se comprendería la capacidad originariamente sintética del sujeto. Debía encontrarse, más bien, una posición (*Setzung*) primitiva, que situara al Yo como ser en el mundo, pero que no redujera éste a aquél. El descubrimiento del *cómo* de esta posición no podía hacerse en el período propiamente crítico, porque en él se trataba tan sólo de analizar las leyes generales del pensamiento, y no de examinar su *funcionamiento efectivo* en el campo de la experiencia. Pero el O.p., que estudia justamente esta intromisión pro-yectiva del sujeto en el mundo, se encuentra en condiciones de buscar la condición última posibilitante, no de que existe un mundo *qua talis*, sino de que existe *para* el sujeto. Y es en este punto donde se enlazan las preocupaciones de la etapa crítica con la necesidad de justificar trascendentalmente la doctrina del fenómeno del fenómeno. Este enlace, clave de bóveda del O.p. y, en definitiva, de toda la filosofía trascendental, se expone en la doctrina de la autoposición del sujeto». DUQUE, F., *Experiencia como sistema. (Una investigación sobre el “Opus Postumum” de Kant)* Tesis doctoral, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras Universidad Complutense de Madrid, 1974, p. 23.

²⁰⁷ KANT, I., (1983), *Op. Cit.*, pp. 325 y 326. [Cursiva nuestra]

vislumbrará Sohn-Rethel desde la postura lukacsiana, y que acabará deteniéndose, sin embargo, en señalar la espontaneidad de la síntesis trascendental kantiana como epifenómeno de la ley de intercambiabilidad general capitalista, lo cual le arrastrará a comprender el sistema capitalista meramente como estructura estática centrada en el intercambio a desvelar por la crítica. Esto, a su vez, le empujará a situarse finalmente, por tanto, del lado del antiguo esquema apariencia-esencia en la denuncia ideológica a pesar de la centralidad inicial que le otorga al concepto de abstracción real y, de esta manera, a seguir conformando, a pesar de todo, el ideario del marxismo tradicional.

Como decimos, Lukács, por el contrario, se detiene en la falla —o clave de bóveda, visto desde la óptica kantiana— de la arquitectónica de la razón pura señalando el juicio teleológico y su postulación de un entendimiento arquetípico intuitivo *para nosotros* en relación a la necesidad de la razón pura —no de tomar racionalmente en el uso teórico las ideas de la razón, lo cual se convertiría en mera ilusión trascendental²⁰⁸— para al menos *imaginar* como posible una unidad de las leyes particulares de la naturaleza como consecuencia de la deriva última de la exigencia del sistema hacia una posible armonización de un entendimiento finito que produce y se enfrenta, a la vez, ante las leyes rígidas de la naturaleza y, por otro lado, la imposición absoluta con la que se presentan las ideas de la razón práctica.

«Esa prueba es una cuestión vital, desde el punto de vista del método, para la filosofía clásica, la cual —como hemos visto— tiene que plantearse la tarea de encontrar el sujeto de la “acción”, de encontrar y mostrar el sujeto como producto de cuya “acción” pueda entenderse la totalidad concreta de la realidad. Y por eso también se yergue, con este descubrimiento del principio del arte, el problema del “entendimiento intuitivo”, para el cual el contenido no es dado, sino “producido”, y que —según las palabras de Kant— es espontáneo (o sea, activo) y no receptivo (o sea, contemplativo) no sólo en el conocimiento, sino también en la intuición y percepción. Y si bien en el pensamiento de Kant ese concepto se limita a señalar el punto en el cual se podría cerrar y consumir el sistema, el principio mismo y el postulado subsiguiente de un entendimiento

²⁰⁸ «Toda ley implica necesidad. Pero la unidad de las leyes empíricas, desde el punto de vista de su particularidad, debe pensarse como una unidad tal que únicamente otro entendimiento que el nuestro podría dar necesariamente a los fenómenos. Un “fin” se define precisamente por la representación del efecto como motivo o fundamento de la causa; la unidad final de los fenómenos remite a un entendimiento capaz de servirle como principio o sustrato, en el cual la representación del todo sería causa del mismo todo en tanto efecto (entendimiento-arquetipo, intuitivo, definido como causa suprema inteligente e intencional). Pero sería erróneo pensar que ese entendimiento existe en realidad, o que los fenómenos sean producidos efectivamente de esta manera: el entendimiento-arquetipo expresa un carácter propio de nuestro entendimiento, a saber, nuestra impotencia para determinar por nosotros lo particular, nuestra impotencia para concebir la unidad final de los fenómenos según otro principio que el de la causalidad intencional de una causa suprema». DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, p. 109-110.

intuitivo, con su intuición intelectual, crece en la obra de sus sucesores hasta convertirse en la piedra del ángulo de la sistemática filosófica».²⁰⁹

Para Lukács, este movimiento kantiano en la KU significa plantear abiertamente la irresolubilidad, ya en la propia modernidad²¹⁰, del conflicto del sujeto —partido por la cesura del tiempo entre necesidad y libertad— con la *primera* naturaleza, entendida por primera vez como un sistema legaliforme que abarca a su vez la experiencia posible y las leyes particulares que la materializan. Ese mismo hiato de la cosificación ha sido trasladado como condición de posibilidad ontológica e histórica en la constitución de la segunda naturaleza que, imitada esta vez por la abstracción implacable de las leyes del capital, se enfrenta al sujeto enajenado que la ha autoproducido en un nivel social e histórico, pero se enfrenta a él como ese sistema legaliforme rígido se enfrentaba al sujeto kantiano, ambos reducidos a esa nada formal que refleja lo meramente dado como posible.

«No podemos estudiar aquí la prioridad conceptual ni la sucesión histórico-causal de las ideas de legalidad natural con el capitalismo. (Aunque el autor no quiere callar que, en su opinión, la prioridad es del desarrollo de la economía capitalista). Lo único que importa es entender bien, por una parte, que todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de la conceptualización científico-natural, de los sustratos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa “acción” asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos, la actitud del experimentador, etc.»²¹¹

Si hemos recorrido, someramente, de la mano de Lukács en *Antinomias del pensamiento burgués*, el desfiladero por el que se ve obligado Kant a llevar la irresolubilidad misma del conflicto de las facultades hacia el juicio teleológico donde es posible articular, a través de la imaginación, una libre concordancia entre dichas facultades en relación a su objeto esta vez material, esto es, un fin natural que sea capaz de combinar lo diverso empírico dado de manera contingente con nuestras facultades

²⁰⁹ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 67.

²¹⁰ «La imposibilidad de entender, de “producir” la vinculación de la forma y del contenido como conexión concreta, y no sólo como material de un cálculo puramente formal, conduce al irresoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. Las leyes “eternas”, de “bronce” del acontecer natural, La grandeza filosófica de Kant estriba en que en ambos casos, en vez de esconder la irresolubilidad del problema por medio de una arbitraria decisión dogmática en un sentido o en otro, ha explicitado radicalmente y sin aguarla la irresolubilidad misma» LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 62.

²¹¹ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 59.

subjetivas, es porque, trasladado dicho problema a la mimesis capitalista del funcionamiento moderno de la producción de leyes enajenadas de su propia génesis social e histórica, el sujeto se encuentra cosificado de la misma manera, en el mismo atolladero de la contemplación, sin posibilidad de introducir un orden nuevo en la historia, al igual que lo estaba el sujeto kantiano, y con la urgencia, a su vez, de poder pensar la contingencia de lo dado para imaginar *otra forma* de relación social que no sea a través de la valorización del capital.

«El aspecto lógico-metódico del problema se hace transparente si se tiene en cuenta que el pensamiento racionalista, al proponerse y buscar la calculabilidad formal de los contenidos (de las formas) hechos ya abstracción, *tiene que definir como inmutables* esos contenidos dentro del sistema relacionado aceptado en cada caso. El devenir de los *contenidos reales* —el problema de la historia— no es comprensible para ese pensamiento más que en la forma de un sistema de leyes que intente dar razón de todas las *posibilidades previsibles*. No es cosa de este lugar discutir la cuestión de hasta qué punto puede conseguirse ese sistema; *pero lo importante metódicamente es que con ello se cerró el camino hacia el conocimiento de la cualidad y la concreción del contenido, así como el del conocimiento del devenir del contenido, o sea, del devenir histórico, y que el camino quedó cerrado por el método mismo*. Pues es esencial a cada una de las leyes el que, *per definitonem*, no pueda ocurrir nada nuevo dentro de su ámbito de validez; y un sistema de leyes así, si se piensa como completo o conclusivo, aunque puede reducir al mínimo la necesidad de rectificación de las diversas leyes, no puede captar calculatoriamente lo nuevo»²¹²

De lo que se percata, por tanto, Lukács es que las leyes del capital se subsumen en la realidad conformándola de manera ontológica a través de la prioridad de la forma mercancía que, como hemos explicado, funciona como una doble inversión real y, ésta, su vez, imita el giro copernicano como condición de posibilidad de la génesis de un concepto de experiencia suturado al propio sujeto como enclave —en tanto que espontaneidad del entendimiento— y límite —en tanto que autoafectado por la propia serie del tiempo abstracto como intuición sensible que ordena la diversidad pura de todo lo dado a través de dicha experiencia que ha posibilitado—. Esto es, el tiempo abstracto de la estética trascendental, en vez de ser generado por una afección sensible y atorar, de esta manera, metodológicamente la propia posibilidad de la espontaneidad y la posibilidad de la novedad y de lo contingente, ha sido generado por la progresiva abstracción y autonomización de la ley de intercambiabilidad general y, de esta manera,

²¹² LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 74. [Cursiva nuestra]

las unidades de tiempo indiferenciadas que se necesitan socialmente para generar valor se escinden del propio sujeto productor hasta desgajarlo como una mera nada social, al igual que ocurre con el sujeto kantiano. Por ello, el problema al que se enfrenta Lukács, heredado, al fin y al cabo, como vemos, de Kant, es retomar la unidad del sujeto capaz de subvertir de nuevo la prioridad de la forma cristalizada en los límites de lo posible, esto es, trasladada dicha exigencia al vocabulario lukacsiano, su preocupación será dar con la posibilidad de un sujeto productor de novedad histórica —o dicho de otra manera, un sujeto revolucionario— frente a los sistemas legaliformes que predestinan lo dado como lo único posible. Es decir, ambos, Kant y Lukács, se esforzarán por forjar el concepto de *contingencia* que metodológicamente ha sido arrinconado a la mera previsión de lo posible ya de antemano limitado a la par que posibilitado por los sistemas legaliformes que conforman *a priori* la experiencia y el correlato de su cosificación en el capitalismo fordista.

Para articular dicha novedad en la historia capaz de subvertir los sistemas legaliformes absorbidos por el capitalismo fordista e influenciado por el entusiasmo revolucionario de 1917, Lukács apostará por articular conceptualmente la conciencia atribuida del proletariado como atalaya metodológica al fenómeno de la cosificación y convertir al proletariado en el sujeto revolucionario, en ese sujeto productor unificado que se exigía metodológicamente desde la filosofía moderna burguesa y cuya exigencia ha devenido real a través de la institución de la abstracción como forma de relación social a través del proceso de valorización en el capitalismo fordista.

«La filosofía clásica produce y reproduce constantemente estas antinomias, en formas, por supuesto, más desdibujadas y subalternas. La filosofía clásica no consigue legar al posterior desarrollo (burgués) más que esas antinomias irresolutas. La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancado de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el “nosotros” de la génesis, a saber: el proletariado».²¹³

²¹³ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 79.

2.4. El problema de la fundamentación de la crítica: ¿la ardua labor del intelectual en el seno del partido en aras de la articulación de un sujeto revolucionario o la pluscuamhegelización de Hegel?

Como venimos viendo en el apartado anterior, el callejón sin salida al que va siendo empujado Lukács a través del diagnóstico del fenómeno de la cosificación como acuciamiento del fetichismo de la mercancía provocado por la instauración del sistema taylorista de producción en el capitalismo fordista y sus correspondencias genealógicas con la filosofía moderna burguesa le conduce hasta el problema —aparentemente irresoluble al igual que ocurría con su génesis moderna²¹⁴— del origen de lo contingente o la posibilidad de la novedad en la historia entendida esta vez como subversión del relaciones sociales fetichizadas originadas por el capital. La propuesta de solución a dicho problema, como intento de aunar sujeto y objeto, y, por otro lado, teoría y praxis en la recuperación de un sujeto productor, se cifrará en el concepto de conciencia “posible” o “atribuida” [*zugerechnet*] del proletariado²¹⁵. Respecto del concepto de conciencia “posible” o “atribuida” del proletariado hay que comenzar diciendo que ha sido uno de los puntos más controvertidos de HCC:

«El concepto de conciencia de clase “posible” o “atribuida” (*zugerechnet*) es uno de los blancos favoritos de todas las críticas de *Historia y conciencia de clase*. [...] En conclusión: ¡Lukács es acusado, tanto de vanguardismo como de espontaneísmo! Para unos subestima la conciencia espontánea, empírica, de la clase, para otros ignora la teoría marxista en su especificidad con

²¹⁴ «Dicho más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, en su inmediatez, “la misma” para el proletariado que para la burguesía. Pero eso no impide que sean completamente distintas, y por necesidad, las específicas categorías mediadoras por las cuales ambas clases llevan a consciencia esa inmediatez, por las cuales la realidad meramente inmediata se hace para ambas realidad propiamente objetiva. La diversidad se debe a la diversa situación de ambas clases en “el mismo” proceso económico. Está claro que con este planteamiento tropezamos de nuevo, y desde otro lado, con la cuestión básica del pensamiento burgués, el problema de la cosa-en-sí. Pues el supuesto de que la transformación de lo inmediatamente dado en realidad realmente re-conocida (no sólo inmediatamente conocida) y, por lo tanto, en realidad realmente objetiva, o sea, el efecto de la categoría mediadora en la imagen del mundo, es algo meramente “subjetivo”, sólo una “valoración” de una realidad que permanecía “idéntica”, ese supuesto equivale a atribuir a la realidad objetiva el carácter de cosa-en-sí. Todo tipo de conocimiento que concibe esa “valoración” como algo puramente “subjetivo” que no capta la esencia de las cosas pretende, por supuesto, penetrar precisamente hasta la facticidad real. Su autoengaño consiste en que se comporta acríticamente respecto del condicionamiento de su propio punto de vista (y particularmente respecto de su condicionamiento por el ser social que le subyace)». LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 81.

²¹⁵ «La filosofía clásica no consigue llegar al posterior desarrollo (burgués) más que esas antinomias irresolutas. La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el “nosotros” de la génesis, a saber: el proletariado» LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 79.

relación a la práctica proletaria. En último análisis esas críticas antinómicas se anulan recíprocamente... En HCC la conciencia de clase “atribuida” no es en absoluto la expresión “directa” o “exclusiva” de la práctica empírica del proletariado, ni tampoco una ideología importada “de fuera” en el movimiento obrero (tesis kautskiana defendida por Lenin en *¿Qué hacer?* pero abandonada por él después de 1905). Estos dos conceptos unilaterales y mecánicos son incapaces de aprehender la relación compleja entre la conciencia “psicológica” y “posible”, relación que no está concebida por Lukács como una dualidad rígida y metafísica sino como un *proceso* histórico en el que la clase se eleva, por su propia experiencia de lucha (y con ayuda de su vanguardia), hacia el *zugerechnetes Bewusstsein*». ²¹⁶

Efectivamente, si uno de los temas de HCC es la actualidad de la revolución, ésta sólo puede ser concebida desde el punto de vista del proletariado entendido como el único actor social con visos a ser dicho sujeto productor —esto es, sujeto revolucionario— en tanto sujeto de las relaciones de producción y objeto de las relaciones de dominación sostenidas por el capitalismo fordista. Dicha subversión de la inversión real que supone el fetichismo de la mercancía agudizado por la implantación del sistema taylorista en el capitalismo fordista y su efecto sobre las conciencias como fenómeno de la cosificación pone en un brete el funcionamiento de la crítica y su misión encargada al intelectual orgánico en relación con la formación del sujeto revolucionario porque, aun cuando Lukács no conciba la ideología *simplemente* como falsa conciencia —tal y como ocurría en la II Internacional—, sigue manteniendo su estatuto ontoepistemológico a nivel de conciencia.

«Pero el autoconocimiento del trabajador como mercancía es, ya como conocimiento, algo práctico. Esto es: *ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*. El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su “valor de uso” (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huellas en las categorías cuantitativas, del trueque capitalista, se despierta en esa consciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa consciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa consciencia. Pero al manifestarse la objetividad específica de ese tipo de mercancía —que, bajo la cósmica cáscara es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo— puede desesmenarse el carácter de fetiche de *toda mercancía* fundado en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo: en toda mercancía se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social» ²¹⁷

²¹⁶ LÖWY, M., (1978) *Op. Cit.*, p. 185 y 187.

²¹⁷ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 100.

En este sentido, si el fenómeno de la cosificación ha penetrado todos los poros de la socialización capitalista y por tanto la fragmentación social a través de los sistemas legaliformes que se presentan como naturales es insoslayable, ¿cómo podría la teoría aunarse con la praxis en la clase social del proletariado como para servir de atalaya a dicho estado de obnubilación total? La tentativa que ofrece Lukács, como decimos, es de sobra conocida: sólo el proletariado debido a su *estatus ontológico* dentro de la sociedad capitalista es el único capaz de “totalizar” su posición en el orden social frente a la fragmentación y disolución social del fenómeno de la cosificación, en tanto que es sujeto de las relaciones de producción y, al mismo tiempo, objeto de las relaciones de dominación dentro del capitalismo. Sin embargo, como hemos adelantado con la cita de Löwy, este planteamiento ha sido objeto de numerosas críticas: ha sido acusado tanto de vanguardismo por haber subestimado el papel de la conciencia de clase efectiva —psicológica— del proletariado, como, por otro lado, de espontaneísmo por interpretar la conciencia de clase de manera voluntarista e idealista. Sin detenernos mucho en este punto, parecería evidente, como comenta Löwy, que ambas críticas se anulan entre sí. Efectivamente, con el concepto de conciencia “atribuida” del proletariado Lukács no hace referencia ni a la expresión directa empírica de la conciencia del proletariado ni tampoco a una teoría abstracta o utopista que hiciera de lecho de Procusto a la praxis real del movimiento obrero. Se trata de abrir una tercera vía entre la dicotomía expresada entre conciencia “psicológica” y conciencia “posible”. Esta tercera vía Lukács la entenderá como *posibilidad objetiva* en la que el proletariado, a través del proceso histórico, se eleva por su propia experiencia de lucha hacia la toma de conciencia de clase que se vierte en la acción revolucionaria misma. De esta manera, Lukács definirá la *zugerechnetes Bewusstsein* como «la referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas [que] apunta más allá de la mera descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva. Al referir la consciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva. El número de esas situaciones vitales no es ilimitado en ninguna sociedad. Aunque su tipología pueda afinarse mucho mediante detalladas investigaciones particulares, siempre resultan algunos tipos básicos que se destacan claramente y cuya

esencia está determinada por la posición de los hombres en el proceso de producción [aquí hay que atender a la conexión directa con *La posición del proletariado*, como tercera parte del pequeño ensayo *La cosificación y la consciencia del proletariado*, el que aquí estamos analizando]. Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de producción». ²¹⁸ Como podemos ver en la cita, la categoría de totalidad como antídoto a la fragmentación social de los sistemas legaliformes conformados por el fenómeno de la cosificación cumple una función crucial para la formación de la conciencia atribuida o posible del proletariado. En dicha mediación de la totalidad para la conformación de la conciencia atribuida del proletariado opera la función del intelectual orgánico y con él la de la organización del partido como los encargados de recuperar dicha totalidad a través de la única disciplina que aún no ha perdido la categoría de totalidad como su horizonte debido a la especialización brutal que se ha llevado a cabo en las ciencias especiales: esto es, la filosofía.

«El modo de concebir esa trascendencia muestra lo vana que sería la esperanza de que la conexión del todo, a cuyo conocimiento han renunciado conscientemente las ciencias especiales al excluir de sus conceptos el sustrato material, pudiera ser fruto de una ciencia de conjunto, la filosofía. Pues eso sólo sería posible si la filosofía rompiera los límites de ese formalismo y de su resultante fragmentación mediante un planteamiento completamente distinto, orientado a la totalidad concreta, material, de lo cognoscible, de lo que hay que conocer. Pero para eso haría falta, a su vez, la penetración de los motivos, génesis y necesidad de ese formalismo; y eso exigiría que las ciencias especializadas no se unieran mecánicamente en una unidad, sino que se transformaran, además, internamente por obra del método filosófico íntimamente unificador». ²¹⁹

Efectivamente, la filosofía, entendida ésta como método dialéctico, es el único bastión de la categoría de totalidad que ha quedado tras el proceso brutal de especialización de las ciencias que ha invadido la vida con su conquista de los espacios de producción, la cual puede funcionar como antídoto frente a la fragmentación social de los sistemas legaliformes aparentemente naturales que ha traído consigo el fenómeno de la cosificación a través de la implantación del taylorismo. En este sentido, se produce una revisión lukacsiana del método de la crítica de la economía política marxiano, como adelantábamos en el apartado 1.1. ²²⁰, en tanto que aun cuando la fragmentación social del

²¹⁸ LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 95.

²¹⁹ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, pp. 35 y 36.

²²⁰ Ver *supra* pp. 33 y ss.

fenómeno de la cosificación afecta a la constitución misma de las consciencias²²¹ y, por tanto, resulta estéril, y hasta contraproducente, que la función de la crítica arranque desde los propios comportamientos subjetivos cosificados, sin embargo, no puede dejar de tenerlos en cuenta en tanto que la inversión real del fetichismo obtiene su realidad en las consciencias de los actores sociales, incluidos, por tanto, la burguesía, el proletariado y, también, el intelectual orgánico.

«El intento de arrancar de comportamientos “subjetivos” en el mercado, y no de leyes objetivas de producción y movimiento de las mercancías, las cuales determinan el mercado mismo y los tipos de comportamiento “subjetivo” en él, se limita a desplazar los problemas a zonas cada vez más derivativas y cosificadas, sin superar por ello el carácter formal del método, su eliminación del material concreto. [...] De este modo el sujeto del intercambio es tan abstracto, tan formal y tan cosificado como su mismo objeto. Y la limitación de este método formal abstracto se revela precisamente en la abstracta “legalidad” puesta como objetivo del conocimiento, objetivo tan central para la teoría de la utilidad marginal como para la economía clásica. Pero por obra de la abstracción formal de esas legalidades la economía se convierte siempre en un sistema parcial cerrado que ni puede penetrar en su propio sustrato material ni es capaz de descubrir en él el camino que lleva al conocimiento de la totalidad de la sociedad, razón por la cual, y por otra parte, concibe esa materia como un “dato” eterno e inmutable. Con eso la ciencia queda incapacitada para entender la génesis y la caducidad, el carácter social de la materia que ella misma estudia, así como el carácter de las actitudes posibles respecto de ella y del de su propio sistema formal».²²²

¿Cuál es, entonces, la grieta por la cual se podría *fundamentar de manera ontológica la crítica* sin caer en esferas aún más cosificadas y poder recuperar, por tanto, la categoría de totalidad social como antídoto a la fragmentación de la cosificación a través de la formación de la conciencia atribuida del proletariado? Esos momentos de posibilidad de fundamentar ontológicamente la crítica de la economía política teniendo en cuenta la dificultad del capitalismo moderno como acuciamiento del fetichismo de la

²²¹ Hay que recordar en este punto, sin embargo, que, aunque el estatuto de realidad que obtiene la ideología en Lukács siga estando instalado en la consciencia, esto no le encasilla directamente en la posición de la II Internacional en la que la ideología era meramente falsa consciencia, esto es, un velo distorsionador de la superestructura respecto de la verdad de los procesos económicos de la estructura. Lukács, a pesar de que no llegue a diagnosticar la ideología como realidad social material —como hará más tarde Th. W. Adorno debido al fenómeno de la dialéctica entre valor de cambio y valor de uso, en tanto que Lukács siempre quiso salvaguardar la posibilidad de anclar ontológicamente la crítica en la materialidad del valor de uso—, se mantendrá fiel en pensar la autonomía del aparecer de la ideología como constitutivo de lo social, aunque sea a través de las consciencias, pero los fenómenos culturales no significarán para Lukács en ningún momento —a diferencia de los teóricos protagonistas de la II Internacional— un mero epifenómeno de los procesos económicos estructurales. En esta ambivalencia, justamente, se juega su valor para seguir pensando los problemas que plantea al mismo tiempo que su anclaje sintomático de su época.

²²² LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, pp. 30 y 31.

mercancía —tal y como la define Lukács, esto es, el fenómeno de la cosificación— son los momentos de crisis.

«Ya en estas páginas se ha indicado varias veces que el problema que levanta una barrera insalvable para el pensamiento económico de la burguesía es el problema de las crisis. Si, con plena consciencia de nuestra unilateralidad, plantearnos por una vez esa cuestión desde el punto de vista puramente metódico, apreciaremos que precisamente el logro de la racionalización total de la economía, su transformación en un sistema formal abstracto y máximamente matematizado de “leyes” constituye la limitación metódica de la conceptualidad de la crisis. El ser cualitativo de las “cosas”, la cosa en sí, no concebida, sino eliminada, que en esa condición vive como valor de uso su existencia extraeconómica y que se cree posible descuidar e ignorar tranquilamente mientras las leyes económicas funcionan de modo normal, se convierte repentinamente en las crisis en factor decisivo de la situación (repentinamente, se entiende, para el pensamiento cosificado, racional) O mejor dicho: sus efectos se manifiestan como suspensión del funcionamiento de aquellas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de descubrir un sentido en ese “caos”».²²³

En estos momentos de crisis, los sistemas legaliformes que componen el capitalismo como sistema aparentemente natural se resquebrajan en su aparente armonía formal de racionalización total y se abre, por tanto, la posibilidad para el intelectual revolucionario de recuperar a través de la filosofía como método dialéctico la categoría de totalidad y, con la ayuda de la organización del partido, colaborar en la formación de la consciencia atribuida del proletariado en tanto que es el único actor social susceptible de totalizar su posición social, ya que es, al mismo tiempo, objeto de las relaciones de dominación y sujeto de las relaciones de producción. En esa subversión a través de la atalaya ontológica que supone la conciencia sujeto-objeto del proletariado se juega la *posibilidad de la contingencia en la historia* de cara a poder dar con una nueva forma de organización social que no esté basada en la valorización y en su racionalización formal, sino que el trabajo, en su sentido material relativo al valor de uso, esté organizado de forma socialista gracias a la función y mediación del partido, no sólo en la nueva organización social sino en la toma de conciencia de la formación del proletariado como sujeto revolucionario, tal y como lo desarrolla en el último capítulo de HCC titulado

²²³ LUKÁCS, G., (1985b), *Ibid.*, p. 31.

Observaciones del método acerca del problema de la organización, y posteriormente en el año 1924 en el texto *Lenin. La coherencia de su pensamiento*²²⁴.

«El elemento de novedad que hay en el proceso de formación de los partidos comunistas estriba simplemente en la alterada relación entre acción espontánea y acción consciente, previsión teórica, que equivale a una progresiva eliminación, por constante lucha, de la estructura puramente *post festum* de la consciencia burguesa, cosificada y sólo “contemplativa”. La nueva relación se basa en que, dado el presente nivel del desarrollo social, existe para la consciencia de clase del proletariado la *posibilidad objetiva* de un conocimiento no ya sólo *post festum* de su propia situación de clase y de la acción adecuada que le corresponde (Aunque *para cada obrero individual*, a consecuencia de la cosificación de su consciencia, el camino que lleva a la consecución de esa consciencia de clase objetivamente posible, a la actitud íntima en la cual puede elaborar para sí mismo esa consciencia de clase, tiene que pasar por fuerza por la clarificación posterior de sus experiencias inmediatas; o sea, que la consciencia psicológica conserva para cada individuo su carácter *post festum*). La contradicción entre consciencia individual y consciencia de clase en cada proletario no es en absoluto casual. Pues la superioridad organizativa del partido comunista respecto de todas las demás organizaciones políticas se manifiesta en que él —y por primera vez en la historia— el carácter práctico-activo de la consciencia de clase aparece como principio que influye *directamente* en las acciones de cada individuo, pero, al mismo tiempo, también como factor que codetermina *conscientemente* el desarrollo histórico».²²⁵

Esto presupone un error propio del marxismo tradicional que Lukács no fue capaz de superar. Si bien supo ver la ideología como algo más que un velo de apariencia entre la superestructura cultural y la verdad esencial de la estructura económica, como ocurría en la II Internacional, y señaló a su vez la ideología como *constitutiva* de las consciencias de los actores sociales —de ahí el fenómeno de la cosificación y el problema de la fundamentación de la crítica de la economía política que no podía partir únicamente de la estructura mercancía sin tener en cuenta los comportamientos subjetivos, algo que todavía pudo hacer Marx debido al todavía no completo grado de subsunción real del capital—; Lukács no pudo, por el contrario, llegar a concebir el concepto de trabajo abstracto como *específicamente histórico* de la era capitalista, sino que transhistorizó —o dicho de otra manera, ontologizó²²⁶— dicho concepto —probablemente lastrado por la

²²⁴ La relación entre las obras HCC (1923) y *Lenin. La coherencia de su pensamiento* (1924) está desarrollada en *supra* pp. 73-75.

²²⁵ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, pp. 202 y 203.

²²⁶ «Esto sugiere que cuando Lukács proclama que la forma mercancía estructura la sociedad capitalista moderna, aborda dicha forma sólo en términos de su dimensión abstracta, cuantitativa y formal: su dimensión de valor. Por eso plantea la dimensión del valor de uso, el “sustrato material real”, como un

propia importancia que otorgó a la división entre forma y materia que ya diagnosticó en la modernidad filosófica y que desplazó hasta el funcionamiento del capitalismo tardío— como contradicción *externa* entre capital y trabajo. Por este motivo, la clase social del proletariado, debido a su estatuto ontoepistemológico dentro de la socialización capitalista como sujeto-objeto, era capaz de liberar el contenido “contingente” (es decir, la propia producción del trabajo) de la forma valor y, de esta forma, subvertir las relaciones sociales cosificadas para dar con nuevas relaciones de producción liberadas de la forma mercancía²²⁷. Esto supone a su vez que, al igual que Kant, en Lukács todavía existe un reducto del antiguo paradigma apariencia/esencia, en tanto que la esencia del trabajo sería el metabolismo del hombre con la naturaleza que, *per se*, no implicaría la forma abstracta de su valorización, siendo ésta la parte venérea del trabajo abstracto en contraste con la parte originaria y benévola del trabajo en su versión concreta que produce riqueza concreta susceptible de ser socializada de manera emancipadora. Sin embargo, como ya advertimos en el apartado 1.1.²²⁸, no puede decirse que haya dos tipos de trabajo, uno concreto y otro abstracto, sino que la categoría de trabajo en condiciones capitalistas tiene una naturaleza dúplice, abstracta y concreta, que no pueden desligarse una de la otra sin destruir la propia categoría de trabajo. De no ser así, como le ocurre a Lukács, quien comprende la contradicción entre capital y trabajo como externa radicando principalmente ésta en la lucha de clases y, por tanto, su resolución en la apropiación de los medios de producción por parte del proletariado y el reparto del excedente de plusvalor equitativamente, el trabajo acaba siendo asumido como una relación transhistórica del hombre con la naturaleza y, por ende, se acaba adoptando el propio punto de vista del trabajo abstracto para dar con su crítica al capitalismo y se desplaza el conflicto a la lucha de clases y la propiedad privada lo que debería ser una crítica al concepto de trabajo abstracto capitalista²²⁹.

«[...] la ausente distinción entre *objetivación* —marxianamente leída como *forma natural y eterna* del proceso de trabajo— y *extrañamiento* —entendida como modo de ser propio del trabajo en la sociedad capitalista— es imputable a un *error* de Lukács. El error subsistiría, sin duda, si el objetivo de *Historia y consciencia de clase* fuera el de una exposición ontológica del trabajo y, en

contenido cuasi-ontológico desgajable de la forma, contenido constituido por el trabajo, definido este último de manera transhistórica». POSTONE, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 90.

²²⁷ Cfr. ZAMORA, “Th. W. Adorno: crítica inmanente del capitalismo” en: MUÑOZ, J., (Ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 88.

²²⁸ Ver *supra* pp. 32 y 33.

²²⁹ Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 46.

consecuencia, de las categorías del ser social. Pero el análisis de *Historia y consciencia de clase* parte, con plena consciencia, del dato fáctico de la modificación históricamente operada sobre la estructura del proceso de trabajo a manos de la forma capitalista de producción; y puesto que el proceso de trabajo, aun en la consciencia de esta condición, opera ya en la perspectiva lukacsiana como categoría fundante de las formas de existencia y de comprensión del ser social, la estructura del trabajo extrañado no puede más que constituir el punto de partida, no sólo material sino también formal, de todo el análisis de Lukács. Justamente en homenaje a esa pregnancia ontológica del vínculo entre trabajo y ser social, el punto de partida de toda la perspectiva de análisis de *Historia y consciencia de clase* no puede evitar estar marcado por el *aparecer* de la forma extrañada del trabajo». ²³⁰

Precisamente si le es necesario a Lukács fundar la tercera vía del concepto de consciencia atribuida del proletariado como una *posibilidad objetiva de dar con la contingencia* de los sistemas legaliformes aparentemente naturales y, de esta manera, abrir la posibilidad de subvertir las relaciones fetiches conformadas por el capital a través de una reorganización de la riqueza concreta desgajada del proceso de valorización, es porque aún sigue comprendiendo la inversión real del fetichismo de la mercancía a través de un estatuto ontoepistemológico de consciencia ²³¹, lo cual, como hemos adelantado, denota un resquicio del antiguo paradigma apariencia/esencia del que tampoco se pudo deshacer del todo la metafísica kantiana. Por ello, la consciencia atribuida del proletariado tiene un estatuto ambivalente, en tanto que por un lado alcanza a señalar una posible salida al callejón sin salida del concepto de cosificación lukacsiano pero, por otro lado, simplemente termina repitiendo la operación kantiana *als ob* ²³² —aprovechando, eso sí, la ventana de un realismo político fundado por las crisis capitalistas— de dar cuenta de una posible contingencia a través de una presuposición del juicio subjetivamente necesaria como si la consciencia del proletariado, a través de la pirueta ontológica sujeto-objeto, *fuera capaz de captar todas las determinaciones históricas de su posición en la sociedad antagónica capitalista* ²³³. En este sentido, si bien Kant afronta el problema de

²³⁰ INFRANCA, A., *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta ediciones, 2005, pp. 269 y 270.

²³¹ «La verdad no es más que la sociedad burguesa que cobra consciencia de sí misma como un todo, y el “lugar” donde ocurre este hecho singular es en la propia consciencia del proletariado. Como el proletariado es el prototipo de mercancía, obligado a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, se le puede considerar la “esencia” de un orden social basado en el fetichismo de la mercancía. Esta consciencia de sí mismo que tiene el proletariado es, en cierto modo, la mercancía tomando consciencia de sí misma y, por ello, trascendiéndose a sí misma». EAGLETON, T. (1997), *Op. Cit.*, pp. 129-130.

²³² Ver *supra* pp. 120 y ss.

²³³ Ver *supra* pp. 115, concretamente a la cita 182 donde Lukács definía la consciencia atribuida del proletariado.

la posibilidad de la contingencia de las leyes particulares de la naturaleza, como hemos visto, en un primer momento a través de la desconocida raíz común que acabará desatándose en la mera espontaneidad —comprendida a la vez como forma de la que se deduce la materia— de la actividad del entendimiento, por otro lado, Lukács afrontará dicho problema, trasladado al caldo de cultivo capitalista a través del concepto de segunda naturaleza como la extensión del imperio de la forma heredero de la modernidad filosófica, articulando la fundamentación de la crítica de una manera ontológica en la posición del proletariado para dar cuenta de posibilidad de la contingencia de otro tipo de socialización en una forma de consciencia de la totalidad —integrando, por tanto, forma y contenido— otorgada, en último término, por el influjo de la filosofía entendida como método dialéctico, aún no mancillado por el proceso de racionalización formal que ha invadido la sociedad entera a través del implantación del taylorismo en el capitalismo fordista.

«Por otra parte, debo decir que Lukács comprende la mercancía básicamente en los términos del marxismo tradicional y que, como resultado de ello, su análisis categorial recupera alguna de las antinomias del pensamiento burgués que critica. A pesar de su crítica histórico-social del dualismo, su interpretación de la mercancía termina siendo dualista. Reproduce la oposición entre forma y contenido que critica y opone, implícitamente, la praxis a las estructuras sociales de carácter formal, contradiciendo así una interpretación dialéctica de la praxis como configuradora de estructuras constituyentes que son, por su parte, constitutivas de la praxis».²³⁴

Efectivamente, como también señala Danneman²³⁵, uno de los problemas en la insuficiencia del diagnóstico del capitalismo en la obra de HCC de Lukács es que,

²³⁴ POSTONE, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 80.

²³⁵ «Er erklärt die Form der Ware —wie dargestellt— als “Form der Gleichheit”, als Reduktion eines qualitativen-besonderen Gegenstandes auf unterschiedslose, rein-quantitative Größen, ein Vorgang, welcher mit dem Tausch als dessen Bedingung notwendig verbunden ist. Lukács begreift also die kapitalistische Verselbständigung des Tauschwertes vom Gebrauchswert als Abstraktion von Gebrauchswert. [...] Mit dem Tausch, sofern er nicht nur ausnahmsweise und am Rande der Gesellschaft stattfindet, ist also nach Lukács die Verselbständigung des Tauschwertes gegeben. Diese ist als abstrakte Indifferenz gegen konkrete Eigenschaften, als Nivellierung des Heterogenen in die “Formen der Gleichheit” (die Quelle der kapitalistischen Verdinglichung) zu definieren. Wenn dies recht gesehen ist, dann bestehen einige nicht unwesentliche Unterschiede zu Marx. Wie besonders H. Reichelt (1970, Kap. 3) gezeigt hat, entwickelt Marx aus dem Doppelcharakter der Ware, der bei der analytischen Betrachtung der Ware wie bei der Untersuchung des Austauschprozesses zu Widersprüchen führt, die Verdopplung der Ware in Naturalform und Wertform (endlich Geldform) als Lösung dieser Widersprüche. Dann zeigt Marx, dass die einfache Warenzirkulation selbst noch Abstraktionen aufweist, weshalb der Übergang zur Kapitalbildung und Kapitalzirkulation notwendig wird». DANEMANN, R., *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*, Frankfurt am Main, Siedler Verlag, 1987, pp. 55 y 56. «Explica la forma de la mercancía —tal y como se muestra— como una “forma de igualdad”, como una reducción de un objeto cualitativo-especial a cantidades indiscriminadas y puramente cuantitativas, un proceso que está

repetiendo el error que él mismo denuncia de la modernidad filosófica, señala la contradicción íntima entre capital y trabajo como una cuestión de la tensión de la forma subsumiendo el contenido en el proceso de racionalización de forma externa a la manera misma en el que se ha desarrollado históricamente la valorización del capital. Sin embargo, como ha sido patente después de la crisis socioeconómica de los años 70 y la reestructuración de la organización del trabajo vivo en los siguientes años, ese proceso de racionalización e industrialización del capitalismo no puede considerarse esencial al proceso de valorización más que como momento de su propio desarrollo de subsunción real, como veremos más adelante²³⁶.

En último término, el error lastrado del marxismo tradicional que Lukács, a su vez, repite de la filosofía burguesa, esto es, tomar por esencial la escisión entre forma y contenido y, por ende, ontologizar el trabajo abstracto como relación del hombre con la naturaleza en la que el contenido, entendido este como riqueza concreta de la producción, puede ser desgajado de la forma valor y dar con una nueva organización socialista externa al capital, es el responsable, por otro lado, de que Lukács entienda la superación de las relaciones cosificadas del capital como *realización* de la clase social del proletariado entendido como sujeto revolucionario, y no tanto su *abolición* como clase social²³⁷. Esto hará que Lukács, por tanto, identifique la posible totalidad de dicho sujeto revolucionario en la conciencia atribuida del proletariado, cuando, sin embargo, como hemos visto en el apartado 1.1.²³⁸, el verdadero sujeto histórico que se va materializando en la forma de subsunción real es el capital mismo, y los sujetos —en este caso aún comprendidos bajo la categoría de clase social— simplemente son suboficiales del capital, encarnaciones de falsa subjetividad abstracta o pseudoindividualidad, como veremos más tarde con la

necesariamente conectado con el intercambio como su condición. Lukács entiende así la independencia capitalista del valor de cambio respecto del valor de uso como una abstracción del valor de uso. [...] Con el intercambio, al menos en la medida en que no sólo se produce excepcionalmente y al margen de la sociedad, se da así la independencia del valor de cambio según Lukács. Esto debe definirse como la indiferencia abstracta a las autoproducciones concretas, como la nivelación de lo heterogéneo en las "formas de la igualdad" (la fuente de la reificación capitalista). Si esto se ve como correcto, entonces hay algunas diferencias no insignificantes con Marx. Como ha mostrado especialmente H. Reichelt (1970, cap. 3), Marx desarrolla, a partir del doble carácter de la mercancía, el cual conduce a contradicciones en la consideración analítica de la mercancía así como en el estudio del proceso de intercambio, la duplicación de la mercancía en su forma natural y en forma de valor (finalmente en forma de dinero) como solución a estas contradicciones. Entonces Marx muestra que la simple circulación de mercancías sigue teniendo abstracciones, por lo que se hace necesaria la transición a la formación de capital y a la circulación de capital» [Traducción nuestra].

²³⁶ Ver *infra* pp. 499 y ss.

²³⁷ Cfr. POSTONE, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 86.

²³⁸ Ver *supra* pp. 34 y ss.

incursión en el pensamiento de Th. W. Adorno, quien parte indudablemente, a su vez, del concepto de *Verdinglichung* lukacsiano.

«En “La cosificación y la consciencia del proletariado” Lukács se apropia de la teoría de Hegel de un modo “materialista” a fin de ubicar la categoría de práctica en el centro en una teoría social dialéctica. Al traducir el concepto de *Geist* de Hegel en términos antropológicos, Lukács identifica al proletariado de un modo hegelianamente “materializado” como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, como el Sujeto histórico a través de su trabajo constituye el mundo social y se constituye a sí mismo. En este sentido, Lukács analiza la sociedad como una totalidad constituida por el trabajo entendido al modo tradicional. La existencia de esa totalidad, según Lukács, está velada por el carácter fragmentado y particularista de las relaciones sociales burguesas. Al derrocar el orden capitalista, el proletariado se autorrealizaría como sujeto histórico, al realizarse abiertamente la totalidad que él constituye. La totalidad y, por tanto, el trabajo, proveen el punto de vista del análisis crítico de la sociedad capitalista realizado por Lukács». ²³⁹

En este sentido, el propio Lukács en el prólogo de 1967 a HCC hablará de esta operación como *pluscuamhegelización de Hegel*²⁴⁰, ya que la concepción de una totalidad condensada como posibilidad objetiva en la consciencia atribuida del proletariado en tanto que sujeto de las relaciones de producción y objeto de las relaciones de dominación capitalistas en el fondo no es más que una hipérbole—supuestamente materialista por estar anclado en la clase social del proletariado— del *Geist* hegeliano. Aun obviando el hecho de que es el capital mismo aquel que se comporta como un sujeto automático al estilo *Geist* hegeliano, tal como vimos con Marx²⁴¹, desde luego, la posibilidad de formación de toma de conciencia del proletariado como incrustado en la totalidad social en sí y para sí como es la consciencia atribuida del proletariado, de ser factible, caería —al menos tal y como es descrito dicho proceso por Lukács en HCC— en la confianza de cierto *automatismo social*²⁴², como si la formación de dicha consciencia fuera a

²³⁹ POSTONE, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 82.

²⁴⁰ «En resolución, la idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual idealista, sino más bien una pluscuamhegelización de Hegel, una construcción que tiende objetivamente a rebasar, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo». LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 22.

²⁴¹ «Hemos visto, sin embargo, que Marx interpreta el sujeto-objeto idéntico hegeliano con relación a la categoría de capital. Esto sugiere que, como ya hemos señalado, lo que Lukács se reapropia de Hegel como crítico —la idea de una lógica histórica dialéctica, la noción de totalidad, el sujeto-objeto idéntico— es, precisamente, aquello que es interpretado por Marx en referencia al capital. De ahí que lo que Lukács entiende como socialmente ontológico, fuera del ámbito de las categorías, sea interpretado críticamente por las categorías de la crítica de la economía política de Marx, como intrínseco al capital». POSTONE, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 94.

²⁴² «La cognición del proletariado revolucionario es, para Lukács, parte de la misma situación que este conoce y esto altera la situación de golpe. Si esta lógica se lleva al límite, parecería que nunca podamos

conformarse a través de una tecla escondida y reservada para el intelectual orgánico a través de la filosofía como baluarte de la categoría de la totalidad. Y esto, desde luego, por mucho que la intención del joven Lukács fuera dar con un método dialéctico materialista que deshiciera el inmovilismo social y político fundado por el marxismo vulgar mecanicista de la II Internacional, hay que admitir —como el propio Lukács de 1967 hizo en el prólogo revisionista a HCC— que dicha operación es, cuanto menos, idealista. Es más, podría decirse incluso que el énfasis mesiánico-ético del joven Lukács previo a su formación marxista había tomado forma en HCC a través de la aparición de un *mesianismo crítico*²⁴³ encarnado en la clase social del proletariado, ya que, como hemos visto, los problemas metodológicos que supone la conciencia atribuida del proletariado no son ni mucho menos menores si uno se toma en serio, hasta sus últimas consecuencias, el concepto de *Verdinglichung*, el cual nos lleva a lo que Adorno llamará un universo de obnubilación total [*Verblendungszusammenhang*], esto es, una forma de socialización abstracta capitalista en la que la ideología conforma la realidad social material misma y no existe anclaje posible material para la crítica ante la subsunción total del capital en la conformación de la realidad.

«El mesianismo ardiente del joven Lukács encuentra aquí su fundamento teórico: el proletariado es el portador de la nueva armonía, de la totalidad recuperada, de la universalidad realizada, de la unidad reconstituída entre el sujeto y el objeto, lo ético y la praxis, el individuo y la sociedad. La nostalgia trágica de la edad de oro mítica del pasado se trasmuta en esperanza apasionada en el porvenir: el proletariado, clase mesías de la historia, consumará, a través de la revolución, la redención del mundo».²⁴⁴

conocer absolutamente nada, ya que el mismo hecho de conocerlo ya lo ha transformado en otra cosa. El modelo tácito que subyace en esta doctrina es el autoconocimiento, ya que conocerme a mí mismo es dejar de ser el que era antes de conocerme. De todos modos, podría parecer que esta idea de conciencia como algo básicamente activo, práctico y dinámico (que Lukács toma de Hegel) nos obligaría a revisar cualquier noción demasiado simplista de falsa conciencia, entendida como un intervalo, vacío o disyunción entre las cosas como son y como las conocemos». EAGLETON, T., (1997), *Op. Cit.* p. 128.

²⁴³ En un artículo Michael Löwy desarrolla el mesianismo místico lukacsiano inspirado por un deseo de comunidad ética y orgánica en su juventud, debido al influjo del neorromanticismo y la literatura burguesa alemana, así como posteriormente Dostoievski fundamentalmente en *Teoría de la novela* (1916). Sin embargo, a partir del año 1918, como vimos en el apartado 2.1., Lukács irá politizando su postura adoptando el bolchevismo a su pensamiento hasta empezar a comprender el proletariado como “la clase mesías de la historia del mundo”, algo que, como pretendemos indicar aquí, queda como remanente idealista todavía en HCC —publicado, como recordamos, en 1923, pero algunos artículos que lo componen están escritos entre 1919-1920—. Este giro en el pensamiento de Lukács será clave, a su vez, del distanciamiento que tendrá con Ernst Bloch y el concepto de utopía. Cfr. LÖWY, M., “Ideología revolucionaria y mesianismo místico en el joven Lukács” en: *El marxismo olvidado*, Buenos Aires, Editorial Dynamis, 2014, pp. 53-58.

²⁴⁴ LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 151.

De hecho, las críticas de la III Internacional vertidas contra HCC de Lukács por sus principales enemigos László Rudas y Abraham Deborin estaban encauzadas por dicha acusación de idealismo y mezcolanza socialdemocrática debido principalmente a dos razones aquí mencionadas ya anteriormente: la primera, el diagnóstico del capital basado en el principio de racionalización y mecanización del proceso productivo del taylorismo, lo cual era herencia de los sociólogos Simmel y Weber, principalmente; y, por otro lado, la idealización y automatismo de la formación de la conciencia atribuida del proletariado como hipótesis hegeliana²⁴⁵ —cabe resaltar aquí que esta última crítica será compartida años más tarde por Althusser²⁴⁶—. Al mismo tiempo, es notable también que este tipo de críticas por parte del bolchevismo canonizado en la II Internacional serán a las que finalmente también se acogerá el estalinismo para acusar a Lukács en 1941, arrestado en Moscú, de sindicalismo y espontaneísmo de la formación de la conciencia de la clase obrera y la consecuente relegación de la función del partido como mera facilitación de la organización de dicha toma previa de conciencia del proletariado. En este sentido, estos tres tipos de críticas vertidas contra Lukács y aunadas en el idealismo de la posición de la conciencia atribuida del proletariado están directamente conectadas con la categoría de causa —y en ese sentido, la ausencia de dialéctica de la naturaleza de Engels convertida en cierto sociologismo y subjetivismo en HCC según los críticos de la III Internacional— y la función de partido respecto a la formación de la toma de conciencia de clase como mediación necesaria para la revolución²⁴⁷.

Posteriormente, se encontró un manuscrito titulado *Derrotismo y dialéctica* [*Chvostismus und Dialektik*] en el que Lukács, presuntamente alrededor de 1925 o 1926, respondía a las críticas vertidas a HCC. Este manuscrito fue encontrado en los antiguos archivos del Instituto Lenin y fue publicado finalmente por el Archivo de Lukács de

²⁴⁵ Cfr. INFRANCA, A., “Las críticas a Historia y conciencia de clase” en: LUKÁCS, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2015, p. 125.

²⁴⁶ Cfr. LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 192.

²⁴⁷ «La mayor preocupación de Rudas es devolverle a la categoría de causa una concreción social, porque esta causa es para él el Partido Comunista. Rudas utiliza una estructura lógica mecanicista: la estructura económica determina el mundo espiritual de los hombres, y no hay lugar para otras mediaciones. La causalidad es unidireccional, no admite ninguna forma de complejidad, ni modificación alguna. Rudas rechaza la idea de totalidad que se puede expresar en la conciencia de clase, es decir, que el proletariado tenga la mejor posición para juzgar la totalidad social, siendo él mismo productor de esta totalidad. En realidad, Lukács se refería a la conciencia de clase como a una tendencia potencial —en alemán, *Streben*, que también es fuerza o tensión— que encuentra una orientación —en alemán *Richtung*, el ser llevados hacia una dirección—, un sentido. La función del partido es justamente la de hacer pasar a los actos aquella tendencia, dando una orientación o un sentido a la acción revolucionaria de la clase obrera». INFRANCA, A., (2015), *Op. Cit.*, p. 130.

Budapest en 1996. Sin embargo, parece que Lukács decidió no publicarlo en su momento y Michael Löwy maneja varias teorías al respecto²⁴⁸, pero la que ve más plausible es que Lukács intentó publicarlo en alguna revista soviética —de ahí la utilización del término *Chvostismus* en el título, palabro con una clara referencia al marxismo economicista para el lector ruso, ya que fue usado en *¿Qué hacer?* de Lenin— y el artículo fue rechazado probablemente porque la dirección de la revista fuera más proclive a la posición mecanicista de Bujarin y, después de dicho rechazo, Lukács ya empezó a trabajar en su nuevo artículo sobre Mosès Hess y su viraje “realista” o derechista alrededor de 1926, por lo que probablemente consideró innecesario deshacerse para entonces de las críticas vertidas contra HCC en 1923 y con las que, para entonces, casi estaba de acuerdo en muchos puntos.

En *Derrotismo y dialéctica*, Lukács curiosamente sólo defiende los puntos atacados por Rudas y Deborin que, como hemos señalado, principalmente se centran en el idealismo contenido en el concepto de la conciencia atribuida del proletariado y la obliteración, por tanto, de la dialéctica de la naturaleza de Engels²⁴⁹. En este sentido, Lukács acaba dejando, por tanto, sin resaltar en su defensa de HCC la valiosa aportación del concepto de cosificación y su consecuente dominación social abstracta a través del tiempo abstracto vinculado a la modernidad filosófica²⁵⁰. En cualquier caso, la defensa lukacsiana de la subjetividad revolucionaria de la conciencia atribuida del proletariado y la contra crítica al marxismo vulgar mecanicista representado en este caso por Deborin y Rudas señala precisamente el concepto de ciencia positivista y burguesa que estos manejan para dar con un tipo de dialéctica de la naturaleza independiente de la conformación histórica y social del agente revolucionario²⁵¹.

²⁴⁸ Cfr. LÖWY, M., “La dialéctica revolucionaria contra el “derrotismo”. La respuesta de Lukács a los críticos de Historia y conciencia de clase” en: LUKÁCS, G., (2015), *Op. Cit.*, pp. 166 y 167.

²⁴⁹ «Es decir, estoy muy lejos de querer *defender el libro mismo*. Me sentiría en extremo contento si pudiera considerarlo ya como completamente superado, si viera que su finalidad ha sido completamente realizada. La finalidad: mostrar *metodológicamente* la organización y táctica del bolchevismo como única consecuencia posible del marxismo; comprobar que los problemas del bolchevismo se siguen lógica —de forma lógico-dialéctica, por cierto— y necesariamente del método del materialismo dialéctico, tal como este ha sido elaborado por sus fundadores. [...] Mis críticos se mueven, empero, en la *dirección opuesta*. Utilizan esta polémica para meter de contrabando elementos mencheviques en el marxismo y en el leninismo. A ello debo resistirme. No defiendo, pues, mi libro. Ataco el abierto menchevismo de Deborin y el derrotismo de Rudas». LUKÁCS, G., “Derrotismo y dialéctica” en: LUKÁCS, G., (2015), *Ibid.*, p. 17.

²⁵⁰ Cfr. LÖWY, M., (2015), *Ibid.*, p. 168.

²⁵¹ «En este contexto, Lukács vuelve sus armas críticas contra una de las expresiones principales de esta concepción de la historia positivista, “sociológica”, contemplativa, fatalista —*derrotista*, en la terminología de *Derrotismo y dialéctica*— y objetivista: *la ideología del progreso*. Rudas y Deborin creen que el proceso histórico es una evolución que conduce mecánica y fatalmente a la siguiente etapa. La historia es concebida, de forma acorde a los dogmas del evolucionismo, como un avance permanente, un progreso infinito: el último estadio es necesariamente el más alto en todos los aspectos. Desde un punto de vista dialéctico, sin

«Rudas y Deborin se paran aquí, en parte, en el punto de vista vulgar de la vida cotidiana burguesa y su ciencia: separan rígida y mecánicamente sujeto y objeto; consideran como objeto de la ciencia solo aquello que es libre de toda intervención del sujeto, y gritan a tono con la mayor indignación científica cuando se le atribuye al factor subjetivo en la historia un rol activo y positivo. [...] Para Deborin no hay, pues, lucha de clases alguna. ¡“La sociedad lucha con la naturaleza” y con ello basta! Lo que sucede dentro de la sociedad es mera apariencia, subjetivismo. Es por esto que para él —de un modo muy consecuente— la ecuación es sujeto = individuo y objeto = naturaleza; o sujeto = sociedad y objeto = naturaleza. Deborin no tiene en cuenta que al interior de la sociedad tiene lugar un proceso histórico que modifica la relación entre sujeto y objeto. [...] El camarada Rudas no llega tan lejos. Concede que hay clases y luchas de clases; sí, incluso hay en él pasajes en los que menciona la existencia y la importancia de la acción proletaria, del rol del Partido. Pero esto es siempre tan solo una concesión formal a la teoría leniniana de la Revolución. En lo general, representa consecuentemente el punto de vista opuesto. [...] El camarada Rudas habla continuamente de “la” historia, de “el” hombre” y “olvida” —lo que se sigue también de forma consecuente de su concepción básica— que no se trata de “el” hombre, son del proletariado y de su Partido conductor, que no se trata de “la” historia, sino de la época de la Revolución proletaria. Rudas “olvida” que el punto saliente de mis declaraciones —por él combatidas— reside en que la relación entre conciencia y ser se plantea, para el proletariado, de forma diferente a cualquier otra clase anteriormente aparecida en la sociedad; en que la función activa de la conciencia de clase proletaria en la época de la Revolución adquiere un nuevo significado»²⁵²

A pesar de la defensa del subjetivismo de HCC que se hace patente en la obra nunca publicada en vida de Lukács *Derrotismo y dialéctica*, en el prólogo revisionista de 1967 —contemporáneo, recordemos, a la obra *Asalto de la razón*— a HCC, Lukács, sin embargo, reconoce que la operación por la cual la totalidad se condensa en la toma de conciencia del proletariado y se vierte en acción revolucionaria es cuanto menos “milagrosa”, por no decir, de forma directa y confesional, idealista.

«Consideraba yo entonces como cosa firme ante todo la necesidad de superar radicalmente el carácter meramente contemplativo del pensamiento. Por eso la concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desaforada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx. De una manera comprensible si se tienen en cuenta las circunstancias de la época —relativamente muy

embargo, el proceso histórico “no se desarrolla de un modo ni evolucionista ni orgánico”, sino contradictorio, y esto se da de forma brusca, mediante avances y retrocesos. Desafortunadamente, Lukács no desarrolla estas ideas, que apuntan hacia una ruptura radical con la ideología del progreso inevitable, que es común al marxismo de la Segunda y —después de 1924— de la Tercera Internacional» LÖWY, M., (2015), *Ibid.*, p. 172.

²⁵² LUKÁCS, G., (2015), *Ibid.*, p. 18-20.

justificada— se dirigía contra la exageración y la sobrestimación de la contemplación. [...] Así, por ejemplo, me propuse aislar la verdadera y auténtica consciencia de clase de proletariado respecto de toda “investigación de la opinión” (manera de decir que entonces, desde luego, no estaba en uso) de tipo empirista, dándole una objetividad prácticamente indiscutible. Pero con eso no pude llegar más a que a la formulación de la consciencia de clase “atribuida”. [...] De este modo lo que según mi intención subjetiva y en expresión de Lenin es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de una totalidad de la sociedad se convirtió en mi exposición en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo. La mutación de la consciencia “atribuida” en práctica revolucionaria resulta en *Historia y consciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro». ²⁵³

A pesar de estos vericuetos metodológicos en los que Lukács se mete a través de la categoría de consciencia atribuida del proletariado, lo cual, como hemos pretendido mostrar, le retrotrae a determinados prejuicios del marxismo tradicional que, en principio, nos impedirían seguir rastreando la pista del concepto de cosificación y su afinidad con el idealismo, hemos de recordar que, si bien casi todas las críticas que se le han sacudido a Lukács tenían que ver con la consciencia atribuida del proletariado, el concepto de cosificación indica, por el contrario, una senda que nos permite seguir indagando la problemática que señala. Esta senda que Marx de alguna manera obliteró, pero que tanto impacto tuvo por el contrario en HCC de Lukács, será, desde luego, la dominación social capitalista a través del tiempo abstracto ²⁵⁴ como medida de valorización de la mercancía y a su vez como norma de reproducción social y cómo, por otro lado, ese tiempo abstracto que impera en el capitalismo como síntesis social tiene su ligazón cualitativa en su origen mismo en la modernidad filosófica y, concretamente, en la KrV de Kant.

«Precisamente en el problema del tiempo de trabajo se manifiesta crasamente el hecho de que la cuantificación es una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos y que sólo puede tener vigencia como forma objetiva de las cosas si el sujeto que se encuentra en relación contemplativa o aparentemente práctica con el objeto no se interesa por la esencia de ese objeto» ²⁵⁵

²⁵³ LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 17.

²⁵⁴ El propio Postone señala lo fructífero que podría ser en este sentido el planteamiento de Lukács en HCC, a pesar de los lastres del marxismo tradicional que conlleva su diagnóstico: «Lukács también analizó el tiempo abstracto como un producto de la sociedad capitalista. [...] El problema del análisis de Lukács es que opone la cualidad estática del tiempo abstracto al proceso histórico, como si este último, en y por sí mismo, representase la realidad de la sociedad no capitalista. Sin embargo, como discutiré en la tercera parte, el capitalismo se caracteriza no sólo por un tiempo abstracto inmutable, sino también por una dinámica histórica más allá del control humano». POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 209.

²⁵⁵ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 97.

Esta senda vinculada específicamente a la génesis sociohistórica del idealismo y sus connivencias con la cosificación capitalista, como veremos inmediatamente en el siguiente capítulo, será precisamente la que recogerá Alfred Sohn-Rethel de Lukács para llegar a señalar la espontaneidad de la síntesis trascendental kantiana como síntoma de la progresiva autonomización de la ley de intercambiabilidad general y su consecuente reemplazo y vaciamiento del sujeto por la objetividad social de la valorización capitalista.

SECCIÓN SEGUNDA. GENEALOGÍA PARA UN ANÁLISIS MATERIALISTA DEL SUJETO TRASCENDENTAL EN CONDICIONES DE CAPITALISMO EMERGENTE.

Si bien Lukács nos proporcionó en el segundo capítulo la pregunta guía de nuestra investigación, esto es, hasta qué punto la genealogía del tiempo abstracto de la modernidad filosófica está vinculada a la génesis de la socialización abstracta capitalista —pregunta que fue reformulada por nosotros a partir de las herramientas ontoepistemológicas inauguradas y compartidas por Marx y Kant expuestas en el primer capítulo—, Sohn-Rethel será quien —inaugurando esta segunda sección con el capítulo tercero— concretará dicha pregunta a través de la indagación de la génesis materialista —vinculada, en su caso, a la abstracción generada en la esfera del intercambio de la sociedad capitalista— del sujeto trascendental kantiano, específicamente de la supuesta ‘espontaneidad’ del entendimiento a la hora de producir la síntesis trascendental.

Más adelante, en el capítulo cuarto, y midiendo las continuaciones y interrupciones que nos plantea el diagnóstico de la muerte del individuo de la mano de Th. W. Adorno con respecto a la vinculación sohnretheliana de la esfera del intercambio como “inconsciente” material del sujeto trascendental kantiano, observaremos cómo el concepto de industria cultural que Horkheimer y Adorno acuñan en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) funciona como una ontología social en la que la cosificación derivada de la progresiva autonomización de la ley de intercambiabilidad general literalmente actúa tal como un *a priori* de la experiencia en un sentido kantiano.

En este sentido, gracias a la combinación de los acercamientos de Sohn-Rethel y Th. W. Adorno, en esta sección exploraremos no sólo una genealogía materialista del sujeto trascendental kantiano conectada con la progresiva abstracción que se va generando a través del principio de síntesis social en el capitalismo emergente; sino que, por otro lado, recuperando el movimiento bidireccional de la crítica de la economía política marxiana que expusimos en el primer capítulo —y que, esta vez, de la mano de Adorno no sólo supondrá una crítica de la economía, sino al mismo tiempo una crítica de la sociedad— se conseguirá detectar la atomización de la experiencia en el capitalismo fordista como una reverberación de la forma-límite de la experiencia de la modernidad, esta vez duplicada por el acoplamiento de la forma mercancía como *a priori* de la experiencia y, de esta manera, su cosificación anclada en la producción de pseudoindividualidad.

Capítulo 3. Alfred Sohn-Rethel y la forma de la *abstracción real* como principio de síntesis social: la determinación histórica de un olvido

Sohn-Rethel será el primer filósofo que no sólo vinculará de forma materialista los procesos ontoepistemológicos por los que la modernidad filosófica y científica asaltó la realidad con la forma de la mercancía como crisol de la valorización capitalista —como hemos visto que hace Lukács, al menos en HCC—; sino que irá más allá: diagnosticará la abstracción real de las categorías fetiche del capital como principio de síntesis social —algo que en Lukács sólo estará de forma prefigurada ya que termina reduciendo el principio de valorización a la razón instrumental de los sistemas legaliformes del taylorismo herederos de la modernidad— y, por otro lado, planteará la síntesis trascendental kantiana como síntoma fetichizado de la subjetividad cosificada del capital, ya que la supuesta espontaneidad del entendimiento —siempre más allá o más acá de la receptividad de las intuiciones sensibles puras del espacio y del tiempo— funciona como unidad de la conciencia sólo en tanto que efecto idealista o cosificado de la abstracción real producida por la esfera del intercambio como unidad del dinero. A su vez, cual correlato de dicha unidad de conciencia, igual ocurrirá con la “primera” naturaleza —es decir, no sólo con la segunda naturaleza, tal como la abordó Lukács—, esto es, con el concepto mismo de naturaleza como unidad sistemática de sistemas legaliformes entrelazados que inaugura la modernidad filosófica y las ciencias modernas.

«Mucho antes de la reapropiación del marxismo iniciada en los años 60, el análisis de la forma-mercancía ya había sido objeto de una importante reinterpretación en los años 20 y 30 por parte de Sohn-Rethel. Esta reinterpretación contiene, por un lado, las implicaciones crítico-epistemológicas de la forma-mercancía y, por otro, conduce a una teoría de la "socialización sintética" y "funcional" (Sohn-Rethel). La principal pretensión no es otra que establecer la forma-mercancía como la condición social constitutiva de la razón pura y la ciencia natural»²⁵⁶

²⁵⁶ «Long before the reappropriation of Marxism that began in the 1960s, the analysis of the commodity-form had already undergone a significant reinterpretation in the 1920s and 30s by Sohn-Rethel. This reinterpretation contains, on the one hand, the critical-epistemological implications of commodity-exchange, and, on the other hand, it leads to a theory of “synthetic” and “functional socialization” (Sohn-Rethel). The major claim is not less than to establish the commodity-form as the constitutive social condition of pure reason and natural science» ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., “Alfred Sohn-Rethel: Real Abstraction and the Unity of Commodity- Form and Thought Form” en: BEST, B., BONEFELD, W. y O’KANE, C., (Ed.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol 1, London, SAGE Publications, 2018, p. 287. [Traducción nuestra].

Esta hipótesis, que Sohn-Rethel desarrolló durante toda su producción intelectual —fundamentalmente concentrada en los años 30 y los 70— obtuvo su forma más plena en la obra en la que aquí nos centraremos, esto es, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología* (1972) y, a partir de la cual rastreadremos la génesis del concepto de abstracción real y su vinculación con la propuesta de una teoría del conocimiento materialista en la obra intelectual de Sohn-Rethel —parándonos momentáneamente en algunos hitos previos, como serán los *exposés* encargados por el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, siendo el primero *El plan de la teoría sociológica del conocimiento* (1936), conocido como el *exposé* de Lucerna²⁵⁷, y el segundo *Para la abolición crítica del apriorismo. Una investigación materialista* (1937), conocido como el *exposé* de París, así como su última obra *Teoría sociológica del conocimiento* (1985) que recoge, desarrolla y sintetiza algunas de las tesis aún tentativas en las obras mencionadas—.

De esta manera, respecto de Lukács, y gracias a Sohn-Rethel, conseguiremos avanzar en la problemática que queremos plantear en esta primera parte de nuestra investigación debido a, en primer lugar, su concepción *poiética* de la abstracción real, ya no comprendida a través de un estatuto epistemológico de conciencia —con los problemas metodológicos para la “fundamentación” de la crítica que esto conllevaba y que vimos en el capítulo anterior con Lukács— y, por otro lado, su empeño en hacer operar el método de la crítica de la economía política con las categorías kantianas desvelará que todo *apriorismo* es, en el fondo, una categoría fetiche evacuada de su contenido social e histórico. Así ocurre, de manera paradigmática para Sohn-Rethel, con la propia síntesis trascendental kantiana, la cual se presenta como espontánea y, de esta manera, vacía y autorreferencial, como pudimos observar a través del conato de

²⁵⁷ De este texto, por desgracia, sólo tenemos constancia de algunas de las tesis que contiene a través de *Soziologische Theorie der Erkenntnis* (1985), obra que es explícitamente un desarrollo del *exposé* de Lucerna y, por otro lado, el intercambio epistolar de esos años entre Sohn-Rethel y Th. W. Adorno. El texto en cuestión, todavía inédito, iba a ver la luz este enero de 2021 pero, por alguna razón, su edición se ha retrasado tanto que no hemos podido estudiarlo de manera directa, a pesar de su importancia, en la presente investigación, por lo que será una de las vías que dejaremos abiertas para futuras investigaciones: SOHN-RETHEL, A., *Exposés zur materialistischen Kritik der Erkenntnis. Luzern – Paris – Oxford. 1936-1937 und ergänzende Texte. Schriften III*, Freiburg, Ça Ira, 2021. Aunque hemos podido acceder, gracias a la amabilidad de sus editores, a los textos inéditos, por falta de tiempo, la cual no ha querido caer, a su vez, en falta de rigurosidad, no hemos podido incluir el análisis de los mismos en relación a la temática aquí explorada. Sin embargo, hacemos mención a ellos porque, a pesar de no haber sido susceptibles de un análisis pormenorizado, sí que se han tenido en cuenta y han influido, a su vez, en la elaboración del argumento a lo largo del capítulo tercero. En cualquier caso, con seguridad dicha genealogía que señalamos será producto de futuras investigaciones.

cosificación que suponía la autoafección kantiana²⁵⁸. En este sentido, las categorías kantianas, a ojos de Sohn-Rethel, operan tal como una categoría simple o fetiche de la economía clásica, lo cual supone que han sido cristalizadas históricamente a través de la progresiva abstracción que ha ido adquiriendo la esfera del intercambio y su unidad cristalizada en el equivalente general del dinero.

En este sentido, por último, observaremos si la cesura de la explotación como base materialista y la remisión de la abstracción real a la esfera del intercambio supone en el diagnóstico de Sohn-Rethel, al igual que ocurría con Lukács, un lastre del marxismo tradicional del que deberíamos deshacernos en nuestra investigación de cara a reactivar un concepto de crítica de la economía política que lo sea a su vez de la sociedad y, de esta manera, tenga en cuenta las transformaciones de la organización del trabajo vivo en capital humano y la progresiva financiarización debido a la revolución microelectrónica del paradigma posfordista tal y como abordaremos en el capítulo séptimo.

3.1. La génesis del concepto de abstracción real en el pensamiento de Sohn-Rethel: significado y contexto histórico de un concepto tan crucial como desdeñado en la historia del marxismo

Sohn-Rethel, como hemos anticipado, centra todo su análisis en vislumbrar las bases materiales de la teoría del conocimiento para explicitar el origen materialista de las *formas* de pensamiento como resultado de las relaciones de dominación y explotación que se perpetúan como *forma* social del capital a través de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual²⁵⁹. Para él, esta forma social del capital toma cuerpo precisamente como principio de síntesis social en la forma del equivalente general que se da en la esfera del intercambio. Un ejemplo de este ejercicio sería la siguiente cita en la que Sohn-Rethel retrotrae —tal vez un tanto de manera aporreada tal y como veremos que le reprochará Horkheimer— el origen del pensamiento abstracto al uso del sistema monetario ya en la antigüedad clásica:

«Considerado en su conjunto, el desarrollo social en la historia pasa gradualmente desde el comunismo primitivo, en el que la producción es por entero comunal, hasta la generalización de

²⁵⁸ Ver *supra* pp. 122 y ss.

²⁵⁹ En las siguientes páginas se desarrollará una parte del argumento del artículo ACOSTA, L., Límites y alcances del concepto de Abstracción real de Sohn-Rethel para un análisis marxiano de la actualidad capitalista a la luz de las Nuevas lecturas de Marx, *Revista de Filosofía* n°46 (2), 2021, pp. 419-433.

la producción individual que cubre todas las áreas esenciales y que coincide con el inicio de la producción mercantil. En ese punto, el uso del sistema monetario anuncia la época de la forma social del pensamiento en cuanto intelecto puro separado. La producción manual se convierte en producción simple, al mismo tiempo que el trabajo intelectual se universaliza. Dicho estadio intermedio del desarrollo histórico se alcanzó en la antigüedad clásica y produjo las sociedades esclavistas de apropiación en su forma “clásica” absoluta, las de Grecia y Roma, que excluían a los esclavos de participar en la socialización.»²⁶⁰.

Este tipo de movimiento, en el que se retrotrae la abstracción de la igualdad del intercambio a épocas *precapitalistas* —concretamente la función del dinero como equivalente general y, al mismo tiempo, *a priori* de cualquier tipo de experiencia²⁶¹, tanto a nivel subjetivo como a nivel objetivo a través de la grilla de inteligibilidad de la mercancía— de cara a dar con algún tipo de explicación de la génesis de la socialización capitalista es algo que, por su parte, también se atreve tímidamente a señalar Lukács en HCC²⁶². Sin embargo, el húngaro no dejó de advertir, sin embargo, el error metodológico que implicaría realmente querer hipostasiar a épocas precapitalistas las categorías específicamente capitalistas, aun cuando hayan sido desarrolladas históricamente como bien señala el método de la crítica de la economía política, ya que esto supondría cierta unilateralidad de las robinsonadas propias de la economía política burguesa²⁶³.

²⁶⁰ SOHN-RETHEL, A., *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017, p. 190.

²⁶¹ No por casualidad el *exposé* de Bremen que redactó Sohn-Rethel en 1976 se llama *Das Geld, die Bare Münze des Apriori*.

²⁶² «Pues el fenómeno de la cosificación ha tenido también su función en la sociedad griega desarrollada. Pero, de acuerdo con la estructura muy diversa del ser social correspondiente, los planteamientos y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diversos de los de la moderna. [...] Y, por otra parte, la ambigua interpretabilidad se explica precisamente porque la filosofía griega ha conocido el fenómeno de la cosificación, aunque no como forma de todo el ser: ha tenido un pie en esta sociedad, y el otro aún en una sociedad construida al modo natural espontáneo; por eso sus problemas han sido siempre aplicables a las dos direcciones de la evolución histórica, aunque siempre con la ayuda de enérgicas reinterpretaciones» LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 37. Sin embargo, hay que tener en cuenta la diferencia de posturas que señala Postone sobre esta cuestión entre Lukács y Sohn-Rethel: «Sohn-Rethel no distingue entre una situación como la existente en la Ática del siglo V, en la que la producción de mercancías estaba extendida pero no era de ningún modo el tipo dominante de producción, y el capitalismo, una situación en la que la forma mercancía es totalizadora. Es, por tanto, incapaz de fundamentar socialmente la diferencia, enfatizada por Géorg Lukács, entre la Filosofía Griega y el racionalismo moderno». POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 221. n.30.

²⁶³ «Sohn-Rethels Interpretationsweise der Wertform ist allein schon darum problematisch, weil sie den bislang unzerstörbaren Mythos in der ökonomischen und auch in der soziologischen Wissenschaft teilt und sogar bekräftigt, die beide ebenfalls Vorstellungen von Rationalität und Objektivität, sowie die bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit regelmäßig auf einen einfachen, durch freie Willenssubjekte aufgeführten Austausch zurückführen, sei es durch modelltheoretische Annahmen oder sei es, wie bei Sohn-Rethel, im Sinne einer Rekonstruktion aus der Geschichte und aus der Empirie des praktischen Handelns» ENGSTER, F., y SCHRÖDER, A., Alfred Sohn-Rethels große Idee und ihr Problem. Das Maß als blinder Fleck der Kapitalismuskritik, *Recherches Germaniques*, HS 15, 2020, p. 159. «La forma de interpretar la forma de valor de Sohn-Rethel es problemática por la única razón de que

En este sentido, se reconoce la limitación de la traslación de la operación sohnretheliana —que ya señalará tempranamente Hokheimer como veremos más detenidamente— como “falta de dialéctica”, lo cual creemos certero al menos en el intento de traslación de dichas problemáticas a etapas precapitalistas²⁶⁴, ya que esto emularía claramente el movimiento unilateral de naturalización de las categorías capitalistas a toda época histórica y, por tanto, no existiría el momento de subversión de las mismas como supuestas leyes históricas del capital. Sin embargo, creemos que dicho movimiento respecto de la génesis del capitalismo emergente y, concretamente, su vinculación con el nacimiento de la ciencia moderna y el correlato de cosificación en la fundación del sujeto moderno es del todo justificado, pues, como venimos mostrando, el sujeto trascendental kantiano funciona como epifenómeno cosificado de la progresiva socialización abstracta del capital a través de su vaciamiento como mera síntesis trascendental y la consecuente funcionalización, por tanto, de la imaginación trascendental.

En concreto, Sohn-Rethel se centra en la interpretación de la síntesis trascendental kantiana, «no como acto espontáneo de la conciencia, sino como resultado del proceso de socialización y de abstracción que tiene lugar en la sociedad del intercambio»²⁶⁵. De esta manera, como decíamos, creemos este movimiento del todo justificado respecto de la síntesis trascendental kantiana en tanto que reproduce la

comparte e incluso refuerza el mito hasta ahora indestructible compartida por la ciencia económica y también en la sociológica, las cuales ambas dos también atribuyen regularmente las nociones de racionalidad y objetividad, así como los ideales burgueses de libertad e igualdad, a un simple intercambio realizado por sujetos de libre elección, ya sea a través de supuestos teórico-modernos o ya sea, como en el caso de Sohn-Rethel, en el sentido de una reconstrucción desde la historia y desde el empirismo de la acción práctica» [Traducción nuestra]. También encontramos esta idea en la siguiente conferencia de Frank Engster en el *Congreso Real Abstraction: The Conference* que tuvo lugar el 8 de agosto de 2021 organizado por *Foreign Objekt*: ENGSTER, F., The blind spot in Sohn-Rethel and in Marxist Critique: the Technique of Measurement, *Congreso Real Abstraction: The Conference*, 8 agosto 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=bfaURxw05h8> [Última consulta: 7 octubre 2021]

²⁶⁴ Concretamente Sohn-Rethel pretende vincular la génesis del pensamiento abstracto occidental, teniendo como culmen la aperccepción trascendental del sujeto kantiano, con el sistema monetario ya presente en la Grecia clásica. Si bien es cierto que Sohn-Rethel pretendió desarrollar esta epistemología materialista de los conceptos abstractos como un proceso de progresiva abstracción vinculada, a su vez, al sistema monetario y al progresivo mayor grado de abstracción real que se va adquiriendo en la esfera del intercambio a lo largo de los siglos hasta tomar por efecto idealista y cosificado el sujeto trascendental kantiano, y es cierto también que podemos observar dicho esfuerzo prácticamente a lo largo de toda la obra del economista marxista, quisiéramos en este punto señalar al trabajo de Seaford, el cual, en la actualidad ha pretendido retomar ese camino todavía no del todo transitable que señaló Sohn-Rethel y hacerlo viable concretándolo en un análisis de los orígenes de la filosofía clásica griega y el sistema de mercancías: SEAFORD, R., Monetisation and the Genesis of the Western Subject, *Historical Materialism*, vol. 20, n°1, 2012, pp. 78-102.

²⁶⁵ ESCUELA, C., El materialismo como anamnesis de la génesis: la influencia de Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, n°5, 2013, p. 226.

explicación genética marxiana del método de la crítica de la economía política de la reificación de las relaciones sociales, pero con respecto al *apriorismo* kantiano como evacuación de todo contenido de origen social, presentándose así ideológicamente como ahistórico. Así en la siguiente cita, Sohn-Rethel problematizará la “espontaneidad” del acto de la síntesis trascendental kantiana como problema, al fin y al cabo, autorreferencial e insuficiente dentro del sistema kantiano, tal como hemos venido mostrando en los anteriores apartados; mientras que él propone, por el contrario, vincular el origen de dicha abstracción justamente con la progresiva emergencia de la ley de intercambiabilidad general —algo que irá un poco más allá del diagnóstico lukacsiano, anclado, por el contrario, como vimos, al mero proceso de racionalización taylorista y reproduciendo, de esta forma, la misma falla de la filosofía burguesa entre forma y contenido²⁶⁶—.

«Kant estaba en lo cierto al considerar que los componentes básicos de nuestra forma de cognición estaban constituidos a priori y tienen un origen previo, pero se equivocaba al atribuir esta preformación a la propia mente, la cual se dedicaba, según él, a una fantasmagórica “síntesis trascendental a priori”, imposible de localizar ni en el espacio ni en el tiempo. De un modo por entero formal, el sujeto trascendental kantiano contiene rasgos notoriamente similares a la abstracción del intercambio en su destilación monetaria: ante todo por su carácter “originalmente sintético”, pero también por su singular unicidad, pues la multiplicidad de monedas reales no puede eliminar la esencial unidad de su función monetaria [...] La cuestión que planteamos sería: ¿cuál es el origen histórico de nuestra capacidad lógica para construir hipótesis matemáticas y qué elemento intervienen en ella? Ni Kant ni ningún otro pensador burgués han seguido de forma consistente esta investigación. En la frase inicial de la Introducción a la segunda edición de la Crítica se aborda el problema pero más adelante se difumina. Kant recoge los factores constituyentes para un principio fundamental “la unidad originariamente sintética de la percepción”; del cual, sin embargo, no ofrece mejor explicación que la de atribuirlo a su propia “espontaneidad trascendental”. De este modo, la explicación se transforma en el fetichismo de lo que debe explicarse»²⁶⁷.

Una vez señalado el problema que abordará específicamente Sohn-Rethel y en qué sentido nos ayuda a avanzar en nuestro argumento, creemos necesario circunscribir, al menos brevemente, el surgimiento histórico de esta cuestión en el pensamiento del economista y filósofo alemán, sobre todo teniendo en cuenta la posterior ligazón que

²⁶⁶ Ver *supra* pp. 140 y ss.

²⁶⁷ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 99, 134 y 135.

trazaremos entre los *exposés* tempranos de la producción intelectual de Sohn-Rethel, escritos en la década de los años 30, y sus dos magnas obras *Trabajo manual y trabajo intelectual* (1972) y *Teoría sociológica del conocimiento* (1980). Sohn-Rethel comenzó a trabajar en estas cuestiones alrededor del año 1925, fecha en la que coincidió por primera vez con Adorno durante una estancia en Capri, casi una década antes de su primer intercambio epistolar en el año 1936 con Benjamin y Adorno, quienes lucharon por procurarle apoyo económico del *Instituto de Investigación Social*²⁶⁸. Para solicitar dicho subsidio le solicitaron un primer borrador para presentárselo al director del *Institut* en ese momento, Max Horkheimer, y que luego, muchos años más tarde, conformará el hilo argumental principal de su libro *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Este borrador, conocido como el *exposé* de Lucerna y titulado *Exposé sobre el plan de la teoría sociológica del conocimiento*²⁶⁹, escrito entre febrero y agosto de 1936 y que sólo será publicado en 1985 como *Teoría sociológica del conocimiento*²⁷⁰, será motivo para una respuesta negativa —y bastante dura— en una carta de Max Horkheimer a Adorno fechada en 8 de diciembre de 1936 a la petición de subsidio de Sohn-Rethel y respaldada, en último término, por Adorno y Benjamin:

«Desafortunadamente, nuestras opiniones difieren de las suyas respecto al trabajo de Sohn-Rethel. Marcuse y yo hemos leído el borrador [el *Exposé* de Lucerna], aunque solo parcialmente, pero al menos nos creemos capaces de emitir un juicio al respecto. Si la fuerte impresión que le produjeron la carta que le escribí en lugar de un informe y la conversación con él no proviene de otras visiones de Sohn-Rethel diferentes a las que se expresan en el borrador, entonces es usted quien se ha dejado seducir por su gran inteligencia. En la medida en que podemos encontrar algo correcto en la obra, son puntos de vista teóricos que han sido durante mucho tiempo comunes a todos nosotros, presentados en un lenguaje académicamente vanidoso y pomposo. [...] Tengo la impresión de que se ha vuelto ciego frente a la tremenda diferencia entre su propia forma de pensar y la de él, contagiado por la obsesión de la identificación dialéctica, o más bien no dialéctica, de Sohn-Rethel. Su intención de mostrar que el concepto idealista del sujeto está referido a la realidad material puede que coincida con el postulado de una materialización del concepto idealista del

²⁶⁸ Para una mayor contextualización histórica de esta cuestión se remite al estudio introductorio siguiente: SOHN-RETHEL, A., Para la abolición crítica del apriorismo: una investigación materialista, *Educación superior: cifras y hechos*, nº33-34, 2007, pp. 17-20. En este texto se realiza una traducción al español de una parte del conocido como *exposé* de París. Sin embargo, si queremos acudir al texto íntegro en alemán habrá que consultar: SOHN-RETHEL, A., “Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Untersuchung (März/April, 1937), en: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Heppenheim, VCH Acta Humanoira, 1989, pp. 153-221.

²⁶⁹ SOHN-RETHEL, A., (2021), *Op. Cit.*

²⁷⁰ SOHN-RETHEL, A., *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

conocimiento propio de Sohn-Rethel, pero también puede encontrar tales similitudes formales entre nosotros y nuestros peores oponentes».²⁷¹

De hecho, dada la insistencia tanto de Adorno como de Benjamin, Horkheimer, a pesar de su negativa, propondrá a Adorno, en esa misma carta, la posibilidad de que Sohn-Rethel rehaga otro *exposé* más breve y conciso por el que se le pagará mil francos. Este segundo borrador, el conocido como *exposé* de París, titulado *Para la abolición crítica del apriorismo. Una investigación materialista* (1937), Sohn-Rethel expone, de manera tentativa y no sin dificultades, la intuición que atravesará todo su *corpus* teórico y que citamos a continuación sintetizada en una pregunta formulada por el propio Sohn-Rethel en dicho borrador:

«¿No son quizás la unidad de la conciencia de sí y el sujeto de conocimiento desde el origen, efectivamente, apenas un inevitable reflejo intelectual de la unidad del dinero, el pensamiento discursivo una forma de la conciencia, forma esta debida a la función del dinero para la sociedad mediada por mercancías, y el conocimiento racional del objeto apenas la reproducción ideal de la manera por la cual la producción se realiza en esa sociedad según las leyes del intercambio de mercancías?».²⁷²

Sin embargo, ese carácter hipotético —reflejado en la anterior cita a modo de pregunta— que atravesaba el borrador que le hizo llegar a Horkheimer, fue precisamente aquello que le hizo rechazar por segunda vez la propuesta de Sohn-Rethel, ya que, según el frankfurtiano, no dejaba de tener tintes idealistas como mera traslación o reflejo de la conciencia del proceso material de intercambio de mercancías, cayendo en un mero *ejercicio de metábasis*, y eludiendo, con ello, el carácter íntimamente dialéctico que sería el adecuado para un acercamiento a categorías idealistas desde un enfoque materialista, algo que ya advertía Horkheimer en la carta citada anteriormente sobre el *exposé* de Lucerna:

«Lo peor es la manera en que la teoría marxiana aparece en el texto. Sostengo que en el lugar de las categorías marxistas podrían estar categorías comteanas, o ciertamente categorías spencerianas, sin que nada se modificase. Sí, ¡aún más! En vez de categorías económicas podrían haber sido introducidas categorías histórico-filosóficas, biológicas o psicológicas. En ninguna parte se hace

²⁷¹ ADORNO, TH. W., y SOHN-RETHEL, A., *Briefwechsel 1936-39*, München, Dialektische Studien, 1991, pp. 38-39. [Traducción nuestra].

²⁷² SOHN-RETHEL, A., (2007), *Op. Cit.*, p. 27.

efectiva la peculiar ironía de las categorías marxianas, en ninguna parte aparece su función crítica, de hecho, las consecuencias ni siquiera se extraen de su contenido económico específico. La teoría marxiana sólo le sirve para ejemplificar lo más radicalmente posible su paso a “concreción”, por lo que esto no tiene por qué significar concreta y radicalmente algo tan distinto como ocurre en el caso de los psicólogos de la *Gestalt* o la fenomenología». ²⁷³

A pesar del rechazo reiterado de su colega Horkheimer, Adorno no cambió de parecer años más tarde sobre la obra de Sohn-Rethel, y así lo explicita tanto en su correspondencia mantenida hasta 1969, año en que murió, así como públicamente en *Dialéctica Negativa* (1966), donde reconoció de nuevo la importancia del enfoque de su trabajo: «Alfred Sohn-Rethel ha sido el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en él, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social [*gesellschaftliche Arbeit*]. El concepto aporético del sujeto trascendental, el de un no-ente que sin embargo debe obrar; el de algo universal que sin embargo debe experimentar lo particular, sería una pompa de jabón que nunca se podría obtener del autártico contexto de inmanencia de la consciencia necesariamente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino, en virtud de su fuerza de acuñación, también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar como la sociedad inconsciente de sí misma». ²⁷⁴

Como vemos, el concepto de abstracción real, a pesar de ser mencionado en la propia obra marxiana y pivotar, de forma permanente, todo el marxismo posterior alrededor de él, no fue un concepto desarrollado temáticamente hasta la aparición de la obra de Sohn-Rethel, cuyo acercamiento fue, desde luego, duramente criticado y desarrollado no sin dificultades a lo largo de toda su vida y producción intelectual. Además, la peculiaridad del acercamiento de Sohn-Rethel a este concepto radica en vincularlo explícitamente con la forma de síntesis social, es decir, con la forma en la cual los actores sociales entran en relación unos con otros sólo a través de su reducción a la abstracción del capital que, de esta forma, deviene real, y no sólo real, sino que aparece como la única forma posible de mera socialización en condiciones capitalistas ²⁷⁵. A su

²⁷³ ADORNO TH. W., y SOHN-RETHEL, A., (1991), *Op. Cit.*, pp. 40. [Traducción nuestra]

²⁷⁴ ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, p. 169.

²⁷⁵ «Son sus acciones concretas las que provocan la abstracción que tiene lugar en el intercambio: “los propietarios de las mercancías son las víctimas engañadas de los efectos que causa la abstracción sobre ellos mismos. La conciencia de la abstracción les llega *post festum* y les deja preguntándose por su origen”. No tienen consciencia de ella, a pesar de que sí deben tener el propósito del intercambio para que sea posible, de tal forma que, como apuntaba Marx, no lo saben pero lo hacen. Aquí encuentra Sohn-Rethel el origen y el carácter social de la abstracción. No se trata de una abstracción “fantasmal” o metafórica, pues no se origina en la naturaleza de la mercancía, ni tampoco en la relación de los individuos con las cosas. Es

vez, esa forma de abstracción generada por el proceso de intercambio en condiciones capitalistas es vinculada por Sohn-Rethel, como hemos adelantado, con la génesis de las categorías idealistas —específicamente kantianas— y, por ende, no sólo con la segunda naturaleza lukacsiana —de carácter social y sólo natural en tanto encubrimiento de sus condiciones del aparecer, como vimos—; sino que irá más allá²⁷⁶ comprendiendo el propio concepto de primera naturaleza —es decir, el concepto de naturaleza inaugurado por Kant junto con el de experiencia, esto es, la deducción *a priori* de la legalidad trascendental de la naturaleza como objeto de experiencia posible [*Natura formaliter spectata*²⁷⁷— como efecto cosificado, y en este sentido, idealista, de la unificación y totalización del mundo producida por el equivalente general del dinero.

«Así, el proceso de intercambio presenta una entidad física propia, por así decir, dotada de un estatus de realidad que está a la par de la corporeidad excluida material de las mercancías. De este modo, la negación de la corporeidad natural y material constituye la realidad positiva de la

una abstracción real (*Realabstraktion*) en un sentido preciso y literal, porque surge de la “mano” y no de la mente, de la acción y no del pensamiento. Se trata de un proceso que no se lleva a cabo en la conciencia de los individuos como un proceso de pensamiento, sino que aparece como una estructura a priori de la síntesis social» ESCUELA, C., “Génesis y abstracción. Una introducción a la epistemología materialista de Alfred Sohn-Rethel” en: HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, M., y MANDUJANO ESTRADA, M., (Coords.) *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada, Comares, 2021, pp. 132 y 133.

²⁷⁶ «Sohn-Rethel has the peculiarity of being the only philosopher close to the Frankfurt School who systematically attempted a Marxist philosophy of science. Similar to Lukács and other in the strand of Hegelian Marxist, he understood science as a mode of bourgeois thinking i.e., as a non-transparent, deficient mode of thought tied to bourgeois society. But contrary to Lukács and similar thinkers, he also wanted to understand the *validity* of scientific knowledge and how it derives its origins in capitalist society. He tried to do so by synthesizing Kantian epistemology with Marx’s critique of political economy, in particular Marx’s analysis of the value-form». ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, pp. 284-285 «Sohn-Rethel tiene la peculiaridad de ser el único filósofo cercano a la Escuela de Frankfurt que intentó sistemáticamente una filosofía marxista de la ciencia. Al igual que Lukács y otros de la corriente del marxismo hegeliano, entendió la ciencia como un modo de pensamiento burgués, es decir, como un modo de pensamiento no transparente y deficiente ligado a la sociedad burguesa. Pero, al contrario que Lukács y otros pensadores similares, también quiso comprender la validez del conocimiento científico y cómo se origina en la sociedad capitalista. Intentó hacerlo sintetizando la epistemología kantiana con la crítica de la economía política de Marx, en particular el análisis de Marx de la forma-valor» [Traducción nuestra].

²⁷⁷ «Teniendo en cuenta que toda percepción posible depende de la síntesis de aprehensión y que esta misma síntesis empírica depende, por su parte, de la síntesis trascendental —y, consiguientemente de las categorías—, deben someterse a las categorías todas las percepciones posibles y, por tanto, todo lo que pueda llegar a nuestra conciencia empírica. En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza (en cuanto *natura formaliter spectata*), depende ésta (considerada simplemente en cuanto naturaleza en general). Sin embargo, la capacidad del entendimiento puro no es tampoco suficiente para imponer *a priori* a los fenómenos, por medio de simples categorías, otras leyes que aquellas en que se basa la *naturaleza en general* como legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo. Desde el momento en que se refieren a fenómeno empíricamente determinados, las leyes particulares *no* pueden derivarse *totalmente* de las categorías, si bien todas aquéllas se hallan sujetas a éstas. Es necesario que intervenga, además, la experiencia para conocer las leyes particulares. Ahora bien, sólo las mencionadas leyes *a priori* nos enseñan qué es la experiencia en general y qué es lo que podemos conocer como objeto de la misma» KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, pp. 174 y 175. [B165]

corporeidad social abstracta de los procesos de intercambio con lo que se teje la red de la sociedad. Lo que distingo aquí como dos “corporeidades” opuestas, la una concreta y material, que incluyen las mercancías en su condición de objetos de uso y nuestras propias actividades materiales en el intercambio con la naturaleza; la otra, abstracta y puramente social, relativa a las mercancías como objetos de intercambio y cantidades de valor, podrían ser calificadas, como ya hemos hecho en alemán, de “*erste Natur*” (naturaleza primera o elemental) y “*zweite Natur*” (naturaleza secundaria y puramente social, creada por el ser humano o sintética). Ambas son reales en el tiempo y en el espacio, la naturaleza primera *la crea el trabajo humano*, la naturaleza secundaria viene regulada por las relaciones de propiedad»²⁷⁸

En este sentido, creemos que en esta diferencia entre el acercamiento a la primera naturaleza y, por otro lado, el alcance de las críticas del materialismo histórico esgrimidas por Lukács y Sohn-Rethel²⁷⁹ se esconde la relación teórica que ambos mantienen con la dialéctica de la naturaleza de Engels²⁸⁰, la cual fue muy criticada precisamente por su omisión en HCC por sus críticos de la III Internacional. Por ello, nos permitimos un pequeño excursus sobre esta cuestión de cara a comprender el mayor alcance sohn-retheliano respecto de Lukács a la hora de cifrar la validez misma de la ciencia burguesa como cristalización de los procesos capitalistas y en qué sentido dicha postura podría estar vinculada a interpretaciones engelsianas respecto del concepto de dialéctica de la naturaleza que separarán al economista marxista de la, tal vez, excesiva confianza en el sujeto revolucionario que profesaba Lukács en 1923 pero que, por otro lado, supondrán un límite histórico para la capitalización de la diagnosis de Sohn-Rethel a la luz de las Nuevas Lecturas de Marx, como veremos en el apartado 3.3.

²⁷⁸ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 157.

²⁷⁹ «Pronto se dio cuenta de que el principio del materialismo según el cual las formas humanas de pensamiento son producto del desarrollo histórico ofrecía resistencia cuando se aplicaba al conocimiento de los objetos naturales. Aquí entraba en contradicción con la idea de que disponemos de una percepción inmediata y atemporal de los fenómenos naturales. Frente a esta idea, la teoría marxista debía demostrar que la posibilidad del conocimiento teórico no consiste en una facultad primera de la mente humana, sino que es el producto de ciertos desarrollos sociales [...] Quiere avanzar en la pregunta por los orígenes del pensamiento filosófico y científico, pues a su juicio supone uno de los campos de investigación donde con mayor urgencia se hace necesaria la actualización de los presupuestos del materialismo histórico. [...] Se trata de seguir atendiendo al nivel de desarrollo que habían alcanzado las fuerzas productivas materiales y la formación de las relaciones sociales de producción, pero sin dejar a un lado al papel representado por la ciencia y la técnica». ESCUELA, C., (2021), *Op. Cit.*, pp. 128 y 129.

²⁸⁰ «Sohn-Rethel pretende “corregir” lo que considera una deficiencia fundamental en el materialismo histórico de Marx: la escasa de atención prestada sobre las formas conceptuales de las ciencias naturales como parte de la “superestructura intelectual”. En la lectura de Marx se tiene la impresión de que todo lo que constituye la realidad material está incluso en el análisis de las fuerzas productivas y, sin embargo, descuida el papel representado por las ciencias de la naturaleza». ESCUELA, C., Síntesis social y abstracción idealista. Tentativas materialistas sobre la filosofía del idealismo, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº36 (2), 2019, p. 523.

Efectivamente, Sohn-Rethel entiende el concepto de naturaleza inaugurado en la modernidad filosófica como efecto idealista y cosificado surgido históricamente a partir de la propia abstracción que se genera en la esfera del intercambio en tanto que el espacio y tiempo, desprovisto de realidades materiales, comparte la misma forma vacía y homogénea que se necesita para realizar *la actividad* del intercambio de mercancías. Esto no está desarrollado de manera explícita en *Las antinomias del pensamiento burgués*, como hemos visto, ya que Lukács se detiene meramente en señalar el paralelismo implícito entre el modo de proceder de la razón pura y, por otro lado, los sistemas legaliformes que se han instaurado como forma de socialización a través de la racionalización de los sistemas productivos debido al taylorismo. De esta manera, él identifica el fenómeno de la segunda naturaleza como un efecto trasladado a la socialización abstracta capitalista de la forma de proceder de la razón pura en la modernidad filosófica, la cual, a su vez, señala tímidamente como surgida históricamente, en interrelación dialéctica, con la propia emergencia del capitalismo ya en el siglo XVIII²⁸¹. Sin embargo, el filósofo húngaro, como decimos, no llega tan lejos como Sohn-Rethel, el cual diagnostica el propio concepto de primera naturaleza ya como producto de la progresiva abstracción que se maneja en el proceso de intercambio capitalista de mercancías.

«Puede ser desconcertante que se nos diga que la noción de naturaleza como mundo físico, objetivo e independiente del ser humano surge de la producción de mercancías cuando alcanza su plena madurez con la economía monetaria. [...] Los conceptos no empíricos procedentes de la abstracción real describen dicha acción reducida a mera realidad física. Es una realidad que lleva consigo la validez social universal de todos los agentes del intercambio. [...] Sus conceptos son, en origen, las formas del acto del intercambio mercantil; y en su contenido, constituyen las categorías básicas de la naturaleza como mundo objetivo en contradicción antitética con el propio mundo social humano. El contenido de estos conceptos no tiene absolutamente nada que ver con el dinero. El único de sus atributos relacionado con el dinero y con el intercambio es su carácter abstracto. Dicha abstracción es el trabajo y el resultado del intercambio, pero este hecho es totalmente irreconocible por cualquier mente o “intelecto” que use estos conceptos. Un intelecto

²⁸¹ «No podemos estudiar aquí la prioridad conceptual ni la sucesión histórico-causal de las ideas de legalidad natural con el capitalismo. (*Aunque el autor no quiere callar que, en su opinión, la prioridad es del desarrollo de la economía capitalista*). Lo único que importa es entender bien, por una parte, que todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de la conceptualización científico-natural, de los sustratos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa “acción” asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos, la actitud del experimentador, etc.» LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 59. [Cursiva nuestra].

de este tipo, cuando trata de explicar su propia forma de pensar, está destinado a alienarse por la falsa conciencia».²⁸²

Como hemos adelantado, en este punto tendrá que ver la influencia de la II Internacional en la confección misma de HCC y las críticas que Lukács verterá aquí contra Engels, concretamente, contra la conocida dialéctica de la naturaleza presente en el *Anti-Dühring* y que tanto influjo tuvo en los pensadores hegemónicos de la II Internacional como son —entre otros, pero principalmente— Bujarin, Plejanov y —como enemigo radical de Lukács al que le “dedica” no pocas páginas en HCC— Bernstein. Aun cuando en el prólogo de 1967 de HCC es cierto que Lukács ajustará cuentas con su propia postura idealista desde donde lanza la crítica a la postura metafísica de la dialéctica de la naturaleza engelsiana²⁸³, no es menos cierto aún que el filósofo húngaro seguirá manteniendo dicha crítica contra Engels *por mor* de preservar el aspecto revolucionario de la dialéctica, indisociable para él de la ligazón teoría y praxis y, por tanto, de la formación del sujeto revolucionario.

En este sentido, muy sumariamente, explicaremos dicha crítica a la raigambre *metafísica* de la dialéctica de la naturaleza de Engels observando, a su vez, la íntima ligazón que mantiene con la visión engelsiana de la experimentación, así como de la cosa en sí kantiana y, en último término, con el método del materialismo histórico que los teóricos protagonistas del “marxismo vulgar” de la II Internacional, como hemos visto, tanto intentaron “replicar”, y del que intentó salvar Lukács con su intervención en HCC al método marxista. Efectivamente, para Lukács el concepto de dialéctica engelsiano no aborda en ningún momento la determinación histórica de la relación sujeto-objeto y, en este sentido, resulta imposible concebirla como método del marxismo para una praxis revolucionaria. Es más, Lukács ve en dicho concepto de dialéctica de la naturaleza engelsiano una réplica de los sistemas legaliformes en los que ha cristalizado el capital a semejanza de la ciencia burguesa, ya que al igual que éstos, dicha dialéctica, al no tener en cuenta al sujeto, empuja a éste a una mera contemplación y oblitera la dimensión fundamental de la dialéctica como transformadora de la realidad.

«Engels describe la formación de concepto propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la “metafísica”; subraya con gran energía que en la dialéctica se disuelve la

²⁸² SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 176.

²⁸³ Cfr. LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, pp. 17-19.

rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes) [...] pero la relación dialéctica del sujeto y del objeto en el proceso histórico no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería. [...] La ulterior exposición de Engels precisa el problema en el sentido de que hay que determinar esas mismas fuerzas motoras, y precisamente aquellas que “ponen en movimiento pueblos enteros, y clases enteras dentro de cada pueblo; y también esto... hacia una acción duradera que desemboca en una gran transformación histórica”. Así pues, la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la consciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres».²⁸⁴

En este sentido, la manera en la que Lukács entiende la experimentación de la ciencia burguesa es diametralmente opuesta a la manera en la que Engels comprende la función del experimento dentro de la dialéctica de la naturaleza como mecanismo fundamental del materialismo científico. Así, como hemos comentado en el apartado 2.3 respecto de los sistemas legaliformes, el experimento para Lukács supone —contrario a lo que diría el sentido común— el sumun de la contemplación, en tanto que la labor del experimentador es, precisamente, observar, a través de unas condiciones previamente constituidas para eliminar cualquier intervención subjetiva, la manifestación de las leyes que constituyen y afectan al objeto²⁸⁵. Sin embargo, para Lukács, Engels confunde la experimentación viendo en ella, como decíamos, justamente el paradigma de la práctica en un sentido dialéctico que, a su vez, acaba siendo —como decimos, según Lukács— fagocitado tanto por la industria como por la ciencia burguesa²⁸⁶. Esto hará, a su vez que, a ojos de Lukács, Engels cometa «un completo malentendido acerca de la epistemología

²⁸⁴ LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, pp. 47, 48 y 91.

²⁸⁵ «La incomprensión más profunda de Engels estriba empero en que considera práctica en sentido filosófico-dialéctico el comportamiento de la industria y del experimento. Precisamente el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador produce un medio abstracto artificial con objeto de poder observar la manifestación imperturbada de las leyes en estudio, sin que le estorben los elementos irracionales inhibidores, eliminando éstos tanto por el lado del sujeto cuando por el del objeto». LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 61.

²⁸⁶ Aunque más tarde, en el prólogo de 1967 de HCC, Lukács reculará respecto de esta cuestión reconociendo, contra lo que escribió en HCC en 1923, que el experimento implique un comportamiento meramente contemplativo; sino que esta vez reconoce la postura engelsiana en la que se comprende la experimentación como práctica en tanto que se producen, en sentido literal, las condiciones en las que se pueda realizar esa observación sin la interferencia de factores subjetivos. «Era completamente equivocado afirmar que “el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo”. Mi propia descripción refuta mi argumento. Pues la producción de una situación en la cual las fuerzas naturales que se quiere estudiar puedan obrar “puramente”, sin la perturbación de los momentos inhibitorios del mundo objetivo y sin observaciones erratas del sujeto es, al mismo tiempo que el trabajo mismo, una posición de fines, aunque de tipo particular, y, por lo tanto, pura práctica en su esencia» LUKÁCS, G., (1985a), *Op. Cit.*, p. 18. Sin embargo, Lukács mantendrá todavía en 1967 que Engels cometió un gran error hermenéutico al entender la función epistemológica de la cosa en sí kantiana como limitante del conocimiento concreto acerca del mundo, más que la posibilidad de su ampliabilidad infinita, como explica Lukács en *Antinomias del pensamiento burgués*.

kantiana [suponiendo] que el problema de la cosa en sí sea una limitación de la posibilidad de la ampliación concreta de nuestro conocimiento».²⁸⁷ Esto es así en tanto que Engels comprende el “en sí” y “para nosotros” de forma antagónica, cuando realmente únicamente el “para sí” supone al mismo tiempo la objetividad y la consciencia de sí mismo; mientras que todo aquello que es “en sí” acaba siendo “para nosotros”, justamente como ocurre con la función epistemológica de la cosa en sí en Kant, esto es, como límite y posibilidad al mismo tiempo de la ampliabilidad infinita del conocimiento concreto de los fenómenos, como vimos en el apartado 2.3.²⁸⁸ Efectivamente, para Lukács, si Engels no era capaz de entender adecuadamente en la doble función metodológica de la cosa en sí kantiana es, precisamente, porque su visión metafísica de la dialéctica hace de ella una ciencia pura, una cuestión meramente de contemplación²⁸⁹, sin involucrar al sujeto y al objeto y, por ende, sin tener en cuenta la práctica revolucionaria, esto es, sin tener en cuenta la necesidad de un sujeto que sea al mismo tiempo productor.

Sin embargo, lo más probable es que Lukács en HCC estuviera combatiendo principalmente contra el muñeco de paja del determinismo en el marxismo vulgar más que con la dialéctica de la naturaleza engelsiana en sí misma, ya que como hemos comentado en el apartado 2.1., en la ortodoxia marxista vinculada a la II Internacional predominaba el determinismo económico y el materialismo histórico fundamentalmente de la mano de Bernstein y Kautsky, quienes se apoyaban especialmente en Engels como promotor de la DIAMAT de la URSS²⁹⁰.

En cualquier caso, esta crítica a la dialéctica de la naturaleza de Lukács hacia Engels pone una cuestión en evidencia que creemos que Sohn-Rethel sí incorpora a su

²⁸⁷ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 60.

²⁸⁸ Ver *supra* p. 120, concretamente la nota 194.

²⁸⁹ Cfr. FERRARO, J., Lukács y la dialéctica de la naturaleza de Engels, *Polis: Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, Vol. 0, Núm. 2, 2002, p. 232.

²⁹⁰ «Como el lector recordará, a instancias de su amigo Lafrague, Engels había extraído tres capítulos del *Anti-Dühring* para formar un folleto cuyo título era Del socialismo utópico al socialismo científico. Las palabras de Engels citadas y criticadas por Lukács, referentes a la distinción entre el modo metafísico de pensar y el modo dialéctico, son tomadas de uno de estos capítulos. Si nos restringimos sólo a la consideración de estos tres capítulos del *Anti-Dühring*, veremos que las afirmaciones de Lukács, relativas a la dialéctica tal como es definida por Engels en esta obra, no son ciertas, es decir, que Engels no concibió la dialéctica en relación con la revolución social. [...] Lukács por no interpretar las palabras de Engels ni en el contexto del *Anti-Dühring* ni en el del *Ludwig Feuerbach*, no capta la verdadera significación de las afirmaciones de Engels. La distinción entre el modo metafísico y el dialéctico de pensar no es un problema meramente teórico, sino práctico. Si las cosas son inmutables o eternas, no hay que pensar siquiera en la posibilidad de una revolución o del cambio. Pero si las cosas contienen sus contradicciones, si empiezan a existir y luego caducan, la realidad es tal que permite y exige el cambio. Si históricamente el concepto de dialéctica de Engels ha conducido al reformismo, al revisionismo y a la pérdida del humanismo entre marxistas, esta tergiversación no es culpa suya. En vez de criticar a Engels, Lukács debiera haber puesto en entredicho las interpretaciones equívocas y unilaterales de su doctrina» FERRARO, J., (2002), *Op. Cit.*, pp. 227, 231 y 232.

pensamiento, poniendo en juego la identificación directa y formal entre el sujeto trascendental y la génesis de la síntesis social abstracta del capital y que, sin embargo, por otro lado podría dar lugar a unos de los límites de su diagnóstico —como veremos en el apartado 3.3 del presente capítulo— de cara a capitalizar las herramientas de la órbita de la teoría crítica para un análisis de la actualidad capitalista teniendo en cuenta, al mismo tiempo, la diagnosis de las Nuevas Lecturas de Marx y las transformaciones sociopsicopatológicas y socioeconómicas de la organización del trabajo en el posfordismo.

Y es que, si uno se toma en serio la crítica lukacsiana a Engels en este punto, parecería que Lukács no tiene en cuenta la transformación y surgimiento histórico del concepto de primera naturaleza, sino que tan sólo la tendrá en cuenta de forma histórica a través del concepto de trabajo como transformación de la naturaleza por parte del hombre²⁹¹. Por el contrario, como hemos indicado anteriormente, justamente la historización de la primera naturaleza²⁹² —y no sólo de la segunda naturaleza, como ocurriría con Lukács— es algo que tiene muy en cuenta Sohn-Rethel y, en gran medida, es incluso el vector que guía toda su obra, esto es, vincular históricamente el surgimiento de la primera naturaleza, que obtiene todo su vigor en la *natura formaliter spectata* de Kant, con la génesis de la abstracción real en la esfera del intercambio y, en concreto, en la economía monetaria incluso ya desde la Grecia clásica.

Por el lado de Sohn-Rethel, por tanto, hay una comprensión de la ciencia natural, como decimos, vinculada al surgimiento histórico de la economía monetaria²⁹³ y, en este

²⁹¹ «¿Quiere decir Lukács, en contra de Engels, que no hay contradicciones en la naturaleza, que la naturaleza no es histórica, y que el hombre de ningún modo interviene en la naturaleza para transformarla? Si alguna de estas posibilidades se ve implicada en su concepción, entonces Lukács, quien ha criticado el método de las ciencias naturales por considerar las cosas de un modo aislado sin tomar en cuenta su mutua relación y su condicionamiento histórico, resulta ser dialéctico arriba pero antidialéctico abajo, en sentido engelsiano, dogmático (ya que negaría la evidencia empírica proporcionada por las ciencias naturales) y por su propio criterio, burgués en su concepto de naturaleza y corre el riesgo de negar que el hombre sea un ser natural. Por otro lado, si admitiese que existe una dialéctica de la naturaleza, entonces sus afirmaciones sobre la inmediatez del método de las ciencias naturales, su modo no histórico de abordar los problemas, quedan seriamente debilitadas, puesto que es ésta la ciencia que empleó Engels para demostrar que existe una dialéctica en la naturaleza, es decir, que una cosa se transforma en otra y, por ello, que la naturaleza posee su propia historia» FERRARO, J., (2002), *Op. Cit.*, p. 233.

²⁹² Esta discusión sobre la historización de la naturaleza y la naturalización de la historia en relación al materialismo histórico como método del marxismo será retomada en el siguiente capítulo con el texto de Th. W. Adorno titulado *La idea de una historia natural* planteado como síntesis entre las posturas de Sohn-Rethel y Lukács. Ver *infra* pp. 202 y ss.

²⁹³ Remitimos al trabajo de Claus Peter Ortlieb para ver la continuación de esta veta del pensamiento sohn-retheliano en la actualidad: ORTLIEB, C. P., *Bewußtlose Objektivität. Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft*, *Krisis*, Nuremberg, n°21-22, 1998. Existe una versión traducida abreviada de dicho artículo en: ORTLIEB, C. P., *Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza*, *Manía*, n°7, Barcelona, 2000, pp. 39-53.

sentido, a la esfera del intercambio ya incluso en etapas precapitalistas y, por ello, parece que Sohn-Rethel plantea una *continuidad lógica* entre la historia humana y la historia natural a través de la ontologización de la esfera del intercambio. Por lo tanto, si bien es cierto que Lukács —fundamentalmente al final de su vida en la obra inacabada *Ontología del ser social*— acaba ontologizando el trabajo como relación transhistórica del hombre con la naturaleza —algo que, sin embargo, todavía en HCC se vislumbra pero no acaba de explicitarse al tomar en cuenta la forma histórica de organización capitalista del taylorismo como paradigma de trabajo y su cosificación *por mor* de fundamentar, en último término, una ontología del sujeto revolucionario al más puro estilo hegeliano²⁹⁴—. Por otro lado, sin embargo, Sohn-Rethel termina por ontologizar como ley transhistórica y, en este sentido, sin mucho margen para la praxis revolucionaria, a la propia ley de la intercambiabilidad general al proyectarla ya en etapas precapitalistas y situar estancamente en ella el origen de todo pensamiento abstracto, tal como le criticaba Horkheimer acusándole de falta de pensamiento dialéctico en la carta en la que exponía su parecer acerca del *exposé* de Lucerna²⁹⁵, cuya crítica, como veremos, entroncará con los límites metodológicos sohn-rethelianos que señalaremos con ayuda de Postone, Jappe y Engster en el tercer apartado del presente capítulo.

«El problema es que Sohn-Rethel convierte la explicación histórica en una explicación formal. Para Sohn-Rethel una vez que existe el intercambio de mercancías mediado por el dinero acuñado, la sociedad es una sociedad cuya síntesis social se realiza a través del intercambio. Así, Sohn-Rethel congela toda la historia posterior a la Edad de Hierro en la antigua Grecia en un modelo que puede resumirse en una gran identidad: tecnología de la Edad de Hierro (producción artesanal) = propiedad privada = síntesis social a través del intercambio = pensamiento conceptual abstracto. Las únicas diferencias que el autor parece señalar son las de forma de explotación y las meramente cuantitativas (sin efectos cualitativos). Así, la historia es aprehendida como una sucesión de fases que se repiten en la antigüedad y el feudalismo: sociedad mercantil simple, capitalismo comercial, capitalismo industrial, este último no aparece en la antigüedad. Todas ellas son diferentes formas de "síntesis social" a través del intercambio».²⁹⁶

²⁹⁴ Ver *supra* p. 143.

²⁹⁵ Ver *supra* pp. 158, concretamente la cita 271.

²⁹⁶ «O problema é que Sohn-Rethel transforma a explicação histórica em uma explicação formal. Para Sohn-Rethel uma vez existindo a troca de mercadorias intermediada pela moeda cunhada, a sociedade é uma sociedade cuja síntese social se realiza por meio da troca. Assim Sohn-Rethel congela toda a história posterior à Idade do Ferro na Grécia antiga em um modelo que poderia ser resumido em uma grande identidade: Tecnologia da era do ferro (produção artesanal) = propriedade privada = síntese social por meio da troca = pensamento conceitual abstrato. As únicas diferenças que o autor parece notar são as de forma de exploração e meramente quantitativas (sem efeitos qualitativos). Assim a história é apreendida como uma sucessão de fases que se repetem na antiguidade e no feudalismo: sociedade mercantil simples,

En este sentido, para Sohn-Rethel esa síntesis social que, casi como una ley formal, recorre históricamente la conformación de los conceptos abstractos y su vinculación a la esfera del intercambio obtiene su validez como síntesis social precisamente a espaldas de los agentes sociales, esto es, conformando de manera inconsciente sus conciencias sociales y la forma, por tanto, de relacionarse socialmente entre ellos. Este punto será desarrollado por Slavoj Žižek, como adelantamos ya en el apartado 1.1.²⁹⁷ y desarrollaremos en el siguiente apartado 3.2²⁹⁸, retomando la forma mercancía como inconsciente del sujeto trascendental kantiano. Sin embargo, también encontramos un paralelismo en la forma en la que Engels comprende las leyes de la dialéctica de la naturaleza como inconsciente social y, por tanto, cierto mecanicismo cientificista que refuerza, por otro lado, la comprensión de la cosa en sí kantiano, no como secreto de la forma de la experiencia y, en este sentido, como mecanismo metodológico posibilitante al mismo tiempo que limitante de la ampliabilidad sin límites del conocimiento concreto acerca de los fenómenos; sino que la cosa en sí kantiana mantendrá el estatuto de *límite inconsciente* del conocimiento —replicando el error

capitalismo comercial, capitalismo industrial, sendo que esse último não aparece na antiguidade. Todas essas são diferentes formas de “síntese social” por meio da troca». AUGUSTO, A. G., Gênese da Ciência em Lukács e Sohn-Rethel: proposta de uma síntese a partir da categoria da emergência, *Conferência del Congreso Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática, Universidade Federal Fluminense – Niterói, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo*, p. 17. [Traducción nuestra]. A pesar de que, a nuestro juicio, las posturas de Sohn-Rethel y Lukács sólo podrán ser reconciliadas a través de la superación que propondrá Adorno y que desarrollaremos en el siguiente capítulo, el autor de dicha conferencia propone una posible síntesis entre ambos autores a través del concepto de emergencia que creemos cabe señalar aquí: «Portanto, se análise histórica de Sohn-Rethel estivesse correta a emergência da ciência a partir da abstração mercantil seria inexplicável. Isso porque ou a ciência teria surgido depois do surgimento da síntese social pela troca mercantil ou não haveria distinção entre a ciência moderna e o pensamento da filosofia grega clássica. [...] Defendi que a única explicação racional possível da emergência e a explicação histórica e que essa é factível no caso da ciência por meio da uma síntese entre as teses de Lukács e Sohn-Rethel. A emergência da ciência deve ser explicada a partir de propriedades do trabalho -tese de Lukács- mas emerge em condições únicas, a da síntese social por meio da troca -tese de Sohn-Rethel-. Essas condições únicas, por sua vez não surgem do nada, mas resultam de um processo de complexificação do trabalho, isto é, de sua diferenciação crescente e de seu afastamento das condições imediatamente dadas pela natureza» AUGUSTO, A. G., (2011), *Op. Cit.*, pp. 19 y 24. «Por lo tanto, si el análisis histórico de Sohn-Rethel fuera correcto, el surgimiento de la ciencia a partir de la abstracción mercantil sería inexplicable. Esto se debe a que, o bien la ciencia habría surgido después de la aparición de la síntesis social por el intercambio mercantil, o bien no habría distinción entre la ciencia moderna y el pensamiento de la filosofía griega clásica. [...] Argumenté que la única explicación racional posible de la emergencia es la explicación histórica y que ésta es factible en el caso de la ciencia a través de una síntesis entre las tesis de Lukács y Sohn-Rethel. El surgimiento de la ciencia debe explicarse a partir de las propiedades del trabajo -tesis de Lukács- pero surge en condiciones únicas, la de la síntesis social a través del intercambio -tesis de Sohn-Rethel-. Estas condiciones únicas, a su vez, no surgen de la nada, sino que son el resultado de un proceso de complejización del trabajo, es decir, de su creciente diferenciación y su alejamiento de las condiciones inmediatamente dadas por la naturaleza» [Traducción nuestra].

²⁹⁷ Ver *supra* pp. 30 y ss.

²⁹⁸ Ver *infra* pp. 176 y ss.

hermenéutico engelsiano que ya señalaba Lukács en HCC— y que, por tanto, se solapa con la identificación no dialéctica y formal con la esfera del intercambio como su revés²⁹⁹.

«El hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo se encuentren sometidos a las mismas leyes, y por lo tanto, además, que en último análisis no puedan contradecirse en sus resultados, sino que deben coincidir, gobiernan por absoluto todo nuestro pensamiento teórico. *Es la premisa inconsciente e incondicional para el pensamiento teórico.* Debido a su carácter en esencia metafísico, el materialismo del siglo XVIII investigó esta premisa sólo en lo que se refiere al contenido. Se limitó a la prueba de que el contenido de todo el pensamiento y el conocimiento debe derivar de la experiencia sensorial, y revivió el principio: *nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu.* [...] En esta obra se concibe la dialéctica como la ciencia de las leyes generales de todo el movimiento. Esto implica que sus leyes deben ser válidas, tanto para el movimiento de la naturaleza y la historia humana, como para el movimiento del pensamiento».³⁰⁰

Como vemos en la última cita en el cuerpo de texto, también Engels identifica, al menos formalmente a través de su identificación con el movimiento dialéctico, la génesis material del pensamiento como la ley inconsciente que lo rige. Así actúa para Sohn-Rethel, por otro lado, el inconsciente del sujeto trascendental kantiano anclado, no ya desde luego en la supuesta espontaneidad de la operación de la síntesis trascendental, sino en la abstracción puesta en juego a través de la actividad del intercambio de mercancías. Las implicaciones metodológicas que este giro supone dentro de nuestro argumento serán desarrolladas en el siguiente apartado.

²⁹⁹ Como decimos, situaremos a lo largo del siguiente capítulo el pensamiento de Th. W. Adorno en este respecto como síntesis superadora entre la historización de la naturaleza, hacia donde tiende más la postura lukacsiana, y por otro lado, la naturalización de la historia, hacia donde tiende mayormente Sohn-Rethel, también dentro del contexto de la interpretación del pensamiento kantiano de la mano de Adorno: efectivamente, para el filósofo frankfurtiano, la cosificación de la experiencia no sólo es una herencia de la estética trascendental kantiana solapada a la preeminencia de los procesos racionalizadores de la organización taylorista del trabajo capitalista, tal como parecía indicar Lukács; ni tampoco será el inconsciente de la síntesis social capitalista centrada en la esfera del intercambio como la cara oculta de la apercepción trascendental del sujeto trascendental kantiano. Por otro lado, Th. W. Adorno será el primero que planteará el funcionamiento de la cosificación de la experiencia en condiciones de capitalismo avanzado *literal y explícitamente* como un *a priori* de la experiencia en sentido kantiano —no como un “inconsciente del mismo” a lo Sohn-Rethel—, esto es, a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio que diagnosticará a través de la Industria cultural operando como forma de producción de pseudoindividualidad, al mismo tiempo que su desatomización supondrá una recuperación del funcionamiento de la crítica de la economía marxiana aplicada, con todo su rigor, también como crítica de la sociedad, como desarrollaremos pormenorizadamente en el próximo capítulo.

³⁰⁰ ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2020, p. 212. [Cursiva nuestra] Efectivamente, también encontramos este énfasis en la inconsciencia de las leyes de la dialéctica en el artículo de Ferraro: «Así, nos dice Engels, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también en gran parte de la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente» FERRARO, J., (2002), *Op. Cit.*, p. 231.

«El intercambio contiene un axioma sobre la igualdad de los dos lotes de mercancías que han de intercambiarse. ¿Cómo podemos definir esta igualdad? [...] Se igualan por el hecho de ser intercambiadas; no son intercambiadas en virtud de alguna igualdad que posean. [...] Vistas las cosas desde esta perspectiva económica, cabe afirmar que las mercancías se intercambian según la cantidad de trabajo que acumulan. Sin embargo, nuestro análisis no se preocupa por la economía del intercambio, sino tan sólo por el intercambio como forma peculiar de la interrelación social entre individuos. [...] Para ser más explícitos, la transferencia de las relaciones humanas hacia las relaciones entre cosas o, en otras palabras, la propiedad “reificadora” (*Verdinglichende*) del intercambio está relacionada con el efecto igualador que el acto del intercambio ejerce sobre los objetos. La razón subyacente de este efecto alienante del intercambio reside en que, sobre la base de la producción de mercancías, es la propiedad y no el trabajo productivo lo que rige el orden social al funcionar la síntesis social».³⁰¹

En último lugar, se desprende otra gran diferencia fundamental entre ambos autores que no queremos dejar de enfatizar: si bien Lukács localiza la abstracción de los sistemas legaliformes que conforman el capital en la razón instrumental y proceso racionalizador del trabajo propio del taylorismo —lo cual, como vimos, supone un límite a la hora de identificar la verdadera contradicción entre capital y trabajo, heredero a su vez del lastre de cierto marxismo tradicional—, Sohn-Rethel identifica la abstracción del capital con la abstracción necesaria para hacer posible el intercambio de mercancías. Para el economista marxista, sólo en virtud del “efecto igualador” del intercambio los objetos dejan de lado su cualidad cósmica y devienen cantidad de trabajo a partir de la cual es susceptible el acto del intercambio mismo como acto material y, a su vez, abstracto. Por ello, para Sohn-Rethel la abstracción capitalista es real, esto es, toma cuerpo en un acto mismo y sólo a partir de la acción misma material se incorpora un tipo de abstracción que además funciona como síntesis social, esto es, como forma en la que los actores sociales entran en relación unos con otros³⁰². En este sentido, el dinero como abstracción real

³⁰¹ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 144 y 145.

³⁰² «Das wird schlagend deutlich an Sohn-Rethels Auffassung der Marx'schen Wertformanalyse, die er wie ein empirisches Tauschgeschehen auslegt. Der Tausch wird als seine reale Handlung, als ein raum-zeitlicher, physikalischer Akt interpretiert, der an-sich ungleiche Dinge durch eine “reale Abstraktion” als bloße Werte gleichsetzt; dieser praktischen gesellschaftlichen Synthesis sollen nun die Verstandessynthesis und die —im Kant'schen Sinne— empirisch reine Geltung sowohl des Werts als auch der Erkenntnis entspringen. Zudem soll die Tauschhandlung nicht nur eine logisch-systematische Genesis der Erkenntnisweise und der abstrakten Verstandesformen sein, sie wird auch wie ein historischer Ursprung rekonstruiert». ENGSTER, F., y SCHRÖDER, A., *Op. Cit.*, p. 158. «Esto se hace notablemente claro en la concepción de Sohn-Rethel del análisis de la forma de valor de Marx, que él interpreta como un hecho empírico de intercambio. El intercambio se interpreta como su acción real, como un acto espacio-temporal y físico que equipara cosas intrínsecamente desiguales como meros valores a través de una “abstracción real”; se supone que esta

regula tal como un *a priori* las consciencias de los agentes que, a su vez, se realiza materialmente a través del acto mismo del intercambio. Por ello, como veremos en el siguiente apartado y adelantábamos recientemente, Sohn-Rethel señala el funcionamiento de la abstracción real realizada en la esfera del intercambio como inconsciente del sujeto trascendental kantiano, lo cual acaba siendo desarrollado más pormenorizadamente por Žižek en *El sublime objeto de la ideología*, como indicábamos ya en el apartado 1.1., cuando situábamos el paralelismo entre el secreto de la forma mercancía en el pensamiento de Marx y el secreto de la forma de toda experiencia posible en el pensamiento kantiano.

3.2. Implicaciones metodológicas del estatuto de la ideología como inconsciente del sujeto trascendental: la cara oculta de la abstracción real

Efectivamente, si hay algo del enfoque novedoso de Sohn-Rethel que ha pervivido hasta nuestros días, tal como supo ver en su momento Theodor Adorno, es su enfatización en el carácter *poiético* de las abstracciones del capital en las formas de socialización fetichista que, cristalizadas en la universalidad del intercambio de mercancías, expulsan su carácter procesual histórico y social. En este sentido, para Sohn-Rethel hacer crítica supone explorar las *condiciones de posibilidad*³⁰³, entendidas estas como los procesos socio-materiales —haciendo especial énfasis en la *explotación*³⁰⁴ como cesura entre la esfera de producción y consumo y, por otro lado, en la progresiva división del trabajo entre manual e intelectual— que se encuentran a la base de la formación de las categorías idealistas —especialmente analizadas por Sohn-Rethel, como decíamos, aquellas de

síntesis social práctica da lugar ahora a la síntesis del entendimiento y a la validez -en el sentido kantiano-empíricamente pura tanto del valor como del conocimiento. Además, el acto de intercambio no sólo se supone que es una génesis lógico-sistemática del modo de cognición y de las formas abstractas del entendimiento, sino que también se reconstruye como un origen histórico» [Traducción nuestra]

³⁰³ Efectivamente, la propuesta crítica de Sohn-Rethel se aproxima mucho al concepto de crítica inmanente adorniana como *anámnesis de la génesis*, esto es: en tanto que toda cosificación supone un olvido de su origen social e histórico, la crítica se encargará de rastrear la génesis sociohistórica por la cual las abstracciones del capital se han instaurado como estructuras sociales ahistóricas, es decir, reificadas. Cfr. ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, p. 227. Tanto Sohn-Rethel como Adorno parecen tener en mente la famosa cita marxiana que explica sucintamente su concepción genética de la historia en la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857: «La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono» MARX, K., (1972), *Op. Cit.*, p. 26

³⁰⁴ «La compulsión sistémica idealista corresponde de hecho a una totalidad, mas no a una totalidad precedente de una síntesis trascendental del sujeto autónomo o de la libertad, sino de su contrario, de la explotación. [...] El formalismo del pensamiento idealista es condicionado por la alienación, provocada en las relaciones sociales entre los hombres por la explotación. La reificación es, en ese sentido una mera determinación formal, en cuanto sirve a la formalización de la explotación». SOHN-RETHEL, A., (2007), *Op. Cit.*, p. 21.

raigambre kantiana—que rigen la socialización capitalista: concretamente la identidad como forma determinante del pensamiento racional y, al mismo tiempo, como función de equivalente general del dinero.

Respecto a este punto, Sohn-Rethel —al igual que tantos otros de la, como hemos señalado en la introducción, *mal* llamada *Escuela de Frankfurt*— admite la influencia decisiva de *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács³⁰⁵. El filósofo húngaro, específicamente en el pasaje de las *Antinomias del pensamiento burgués*, como hemos señalado en el anterior apartado, hace un abordaje muy similar del sujeto transcendental kantiano como resultado de la reificación del proceso de abstracción derivado, a su vez, de la progresiva fragmentación social en el taylorismo. Esta se ha debido, por tanto, al aumento de la división social del trabajo a través de la especialización técnica y la expansión del tiempo abstracto del capital —y, a su vez, heredero de la estética transcendental kantiana— que trajo consigo una expansión de dicha reificación del proceso de abstracción a todas las esferas de la vida. Así, Sohn-Rethel también admite la interferencia decisiva de ese espacio y tiempo homogéneo y vacío de la estética transcendental, pero éste la ubica más bien en la esfera del intercambio de mercancías de cara a que el acto mismo pueda ser producido y no tanto a la esfera de la producción como parecía hacer Lukács —aunque es cierto que parecía vincularlo únicamente a la forma de organización taylorista—.

«La tarea del intercambio refuerza la abstracción de todo ello, ya que se asume que los objetos intercambiados permanecen inmutables durante el periodo de la transacción. Esta transacción requiere un tiempo, incluyendo el de la entrega de las mercancías y el pago a la conclusión del trato. Pero este tiempo ha sido vaciado de las realidades materiales que conforman su contenido en la esfera del uso. Lo mismo se aplica al espacio, es decir, a la distancia que las mercancías deben recorrer al cambiar de propietario. El intercambio vacía el tiempo y el espacio de su contenido material y les confiere unos contenidos de significación puramente humana relacionados con el estatus social de las personas y de las cosas. [...] El tiempo y el espacio se vuelven abstractos bajo el impacto del intercambio de mercancías, caracterizándose por su homogeneidad, continuidad y carencia de todo contenido natural y material, visible e invisible. [...] De esta manera, el tiempo y el espacio asumen el carácter de universalidad y absoluta carencia de

³⁰⁵ «Tenemos en común con Georg Lukács la aplicación del concepto marxiano de fetichismo sobre la lógica y la teoría del conocimiento. Por otro lado, lo que nos distingue de él es que no inferimos del conocimiento del pensamiento racional por la reificación y por la explotación que este pensamiento sea sólo falsa conciencia. En nuestra opinión, ni la lógica ni la reificación irán a desaparecer por medio de la eliminación de la explotación, o sea, en una sociedad sin clases, aún cuando ellas también se modificaran de un modo que no podemos anticipar.» SOHN-RETHEL, A., (2007), *Op. Cit.*, p. 22.

temporalidad histórica, atributos que deben señalar la abstracción del intercambio como un todo así como a cada una de sus partes». ³⁰⁶

Sin embargo, precisamente por el hincapié que hace el economista marxista en el acto mismo del intercambio, Sohn-Rethel insiste —disintiendo con Lukács— en que la formación del pensamiento racional no es una cuestión meramente de *falsa conciencia* ³⁰⁷, como por momentos parece pensar el húngaro ya que, subvertir las relaciones de dominación a través de la *conciencia atribuida del proletariado* ³⁰⁸, eliminando con ello la explotación, no rompería de suyo el hechizo del fetichismo de la mercancía. Es decir, Sohn-Rethel, aun cuando se propone vislumbrar las bases materiales del pensamiento idealista con el fin de dar con una teoría del conocimiento materialista que saque a la luz los procesos sociales sobre los que se cimientan la génesis de los conceptos, no cree, contra la postura lukacsiana, que el fenómeno de la cosificación sea un problema eminentemente epistemológico.

«En una nota muchas veces citada de El capital, vol. I, Marx considera a su método como “el único método materialista, y por consiguiente científico”. Considero dicho método superior a la teoría del reflejo, ante todo por lo que concierne a los conceptos que tienen una importancia esencial para el trabajo intelectual separado del trabajo manual. El reflejo, cualquiera sea la forma en que se interprete y especifique, ha de conformar una actividad de cuerpos dotados de sentidos individuales y de cerebros individuales, mientras que el trabajo intelectual abstracto depende desde el principio de términos que poseen uniformidad lógica y universalidad. [...] No obstante, primero, el propio reflejo no es un proceso mental; segundo, ocurre a escala social; tercero, está oculto a la conciencia de los partícipes; y cuarto, se halla en relación con la formación de la falsa conciencia. ¿Y cómo podría admitirse de manera inevitable la falsa conciencia, como medio para reflejar la verdad o como reflejo verdadero?» ³⁰⁹

³⁰⁶ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 146 y 147.

³⁰⁷ «En el intercambio de mercancías, el acto y la conciencia de los sujetos recorren caminos diferentes. Sólo la acción es abstracta, la conciencia del actor no lo es.» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 125.

³⁰⁸ Ver *supra* pp. 133. En dichas páginas señalábamos que, si bien Lukács no considera la ideología como mera distorsión conceptual respecto a la estructura socio-económica, como ocurría con los marxistas vulgares de la II Internacional; sin embargo, sí sigue manteniendo en un estatuto ontoepistemológico a nivel de conciencia la fragmentación social a la que se ve ligada el fenómeno de la cosificación y por ende, la ideología. Esto se evidencia, en gran medida, por el intento de solución a través de la conciencia atribuida del proletariado, como comentábamos, en tanto que denota la comprensión de la contradicción fundamental entre capital-trabajo como meramente externa y no impuesta por la forma misma de la mercancía de la fuerza de trabajo en el contexto del trabajo abstracto capitalista.

³⁰⁹ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Ibid.*, pp. 180-181.

En la anterior cita de Sohn-Rethel se evidencian al menos tres cuestiones que hemos señalado a lo largo de este tercer capítulo. La más explícita es, desde luego, la crítica al estatuto ontoepistemológico de la ideología como falsa conciencia, la cual es vinculada en dicho texto por Sohn-Rethel con la teoría del reflejo —algo que, por otro lado, a pesar de mantener el estatuto de la ideología a nivel de conciencia, fue ya superado, como desarrollamos, por Lukács al comprender la ideología como fragmentación social³¹⁰—. Esta crítica a la teoría del reflejo se conecta, por otro lado, con la superioridad otorgada por Sohn-Rethel al método materialista científico que da preeminencia a los procesos sociomateriales —tal como reivindicaba a su vez Engels con su dialéctica de la naturaleza tal como vimos en el apartado anterior— respecto de la conformación abstracta de los conceptos que operan en el trabajo intelectual en su separación histórica respecto del trabajo material³¹¹. De esto último, por otro lado, se desliza también una crítica implícita a Althusser, ya que éste, retomando su tesis sobre la ruptura epistemológica en la obra de Marx previa a los *Grundrisse*³¹², comprende la abstracción meramente como «un proceso que tiene lugar enteramente en el terreno del conocimiento y rechaza por esa razón la categoría de “abstracción real” como expresión de una “confusión epistemológica”». ³¹³

Retomando el carácter poiético del concepto de abstracción real que acuña Sohn-Rethel —a pesar de su mención ya en la obra de Marx—, tenemos que enfatizar que, si a algo hace referencia el término *abstracción real* en la filosofía de Sohn-Rethel es, precisamente, al proceso de intercambio como algo que ocurre en el “plano del hacer” y no en el “plano del saber” y, por tanto, el capitalismo se tiene en cuenta, no como un sistema de producción al margen de lo social, sino especialmente como un sistema de reproducción social total, esto es, la síntesis social que se realiza en la esfera del

³¹⁰ Ver *supra* pp. 113 y ss.

³¹¹ En este punto cabe destacar que, desde luego, aunque Sohn-Rethel comparta el punto de vista engelsiano sobre la dialéctica; sin embargo, no comparte el punto de vista de la vulgata del materialismo histórico —a pesar de que para Lukács la perspectiva engelsiana y dicha vulgata estuvieran equiparadas teóricamente—. Esto es, en ningún caso, Sohn-Rethel entenderá que la superestructura —entiéndase por ello, la emergencia de los conceptos abstractos de la cultura y la sociedad— sea un velo que distorsione la verdad de los procesos sociales económicos de la estructura y, en este sentido, la superestructura se convierta simplemente en algo a desechar en el análisis materialista de la sociedad. Por otro lado, Sohn-Rethel comprenderá que los conceptos abstractos son una vía para analizar de forma inmanente los procesos materiales de los que han emergido. En este sentido, como señalamos en la cita 271 y desarrollaremos en el siguiente capítulo, Th. W. Adorno seguirá esta estela que ya propuso Sohn-Rethel para afianzar el método de su crítica inmanente como anamnesis de la génesis. Para un estudio pormenorizado de esta cuestión volvemos a remitir al artículo siguiente: ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, pp. 220-235, concretamente la p. 227.

³¹² Ver *supra* p. 41, concretamente la nota 51.

³¹³ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 45.

intercambio supone la forma en las que entran en relación los agentes sociales para la reproducción misma de la sociedad y, por otro lado, funciona al igual que la síntesis trascendental kantiana constituyendo un marco *a priori* de lo que considerará objetivamente científico. De esta forma, tanto la abstracción de la *Erste Natur* como de la *Zweite Natur* se ancla en la universalidad del intercambio, funcionalizada como inconsciente social a las espaldas de los agentes sociales durante la actividad misma del intercambio³¹⁴, a cuya consciencia sólo alcanza a través de la “materialización” de dicho proceso en la moneda misma como equivalente general de dicha abstracción.

«Toda sociedad formada por una pluralidad de individuos constituye una red que llega a ser efectiva mediante sus acciones. Para esta red social, lo que los seres humanos *hacen* tiene una importancia esencial y lo que *piensan* una importancia secundaria. Sus actividades deben estar interrelacionadas para encajar en una sociedad y deben tener un mínimo de homogeneidad para que la sociedad funcione como un todo. Esta coherencia puede ser consciente o no, pero debe existir, de lo contrario la sociedad dejaría de ser viable y los individuos que la componen sucumbirían debido a las múltiples interdependencias establecidas entre ellos. Al usar la expresión “síntesis social” formulo, de un modo muy general, a una de las condiciones de subsistencia de cualquier tipo de sociedad.»³¹⁵

Según Sohn-Rethel, como decimos, es en el acto del intercambio³¹⁶, como mediación entre la esfera de producción y consumo, donde aparece la determinación dual de la mercancía como valor de uso y valor de cambio vinculada a las actividades humanas, también de carácter dúplice, dividiéndose entre acto de uso y acto de intercambio. Gracias a ello, podrá hacerse efectivo el intercambio como principio de síntesis social gracias al

³¹⁴ «In fact, he even argues that the abstract forms of thought of contemporary natural science have their origin in the real process of abstraction. The commodity-formed synthesis of things constitutes the social objectivity in an *unconscious but practical mode*, but this same synthesis also operates in a rational synthesis and constitutes the subjective mode to understand objectivity -not only in thinking of the objectivity of society but of nature as well». ENGSTER, F., Subjectivity and its crisis: Commodity mediation and the economic constitution of objectivity and subjectivity, *History of the Human Sciences*, 2016, p. 9. DOI: 10.1177/0952695116637282. [Cursiva nuestra]. «De hecho, incluso sostiene que las formas abstractas de pensamiento de la ciencia natural contemporánea tienen su origen en el proceso real de abstracción. La síntesis mercantil de las cosas constituye la objetividad social en un *modo inconsciente pero práctico*, pero esta misma síntesis también opera en una síntesis racional y constituye el modo subjetivo de entender la objetividad -no sólo al pensar en la objetividad de la sociedad sino también de la naturaleza» [Traducción nuestra].

³¹⁵ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Ibid.*, p. 96.

³¹⁶ «En el intercambio se hace materialmente algo con las cosas, pero este acto está, contradictoriamente, relacionado con la condición de que nada en ellas ocurra materialmente. El acto de intercambio es una actividad física y material y en cuanto tal una negación ejercida positivamente de todo acto que transforma los objetos del intercambio, tanto productivo como de consumo, siempre que la equivalencia deba valer» SOHN-RETHEL, A., (2007), *Op. Cit.*, p. 32

equivalente general, esto es, el dinero *como abstracción presente que hace posible un proceso real*. En este sentido, Sohn-Rethel, como decíamos, se deshace necesariamente de la concepción de la ideología como velo —como falsa conciencia— tras el cual resplandecería la verdad de los procesos sociales de una sociedad sin clases. Concepción que, dicho sea de paso, no quedó falta de éxito precisamente en la Segunda Internacional y contra la cual pensó Lukács, aun cuando, probablemente, no de manera suficiente al acabar retomando la concepción de la ideología de nuevo únicamente desde el plano epistemológico. Por el contrario, el economista marxista Sohn-Rethel inclina la balanza hacia la materialidad del proceso de intercambio regido por la abstracción del dinero que, a su vez, ha tenido un progresivo origen histórico —desde Grecia hasta nuestros días— y, por lo tanto, aun cuando en su forma cosificada pretenda presentarse como dato natural, esto es, en su función de síntesis social como una legalidad social inmediata, sin procesualidad histórica incorporada, con dicha anamnesis de la génesis de los conceptos abstractos se muestra que, si ha llegado a ser históricamente así y por tanto, regir lo social con la apariencia de una legalidad natural, puede transformarse y pasar a ser de otra manera. Como hemos señalado anteriormente³¹⁷, el método en Sohn-Rethel no sólo será el incipit de la crítica inmanente adorniana, sino que ambas conservan en su ánimo reformular la crítica de la economía política marxiana recuperando su raíz bífida como crítica del idealismo y crítica de la sociedad al mismo tiempo³¹⁸.

Tal y como hemos adelantado en el apartado uno del primer capítulo³¹⁹, Žižek recupera esta cuestión citando explícitamente a Sohn-Rethel³²⁰ en reiteradas ocasiones en el primer capítulo *¿Cómo inventó Marx el síntoma?* de *El sublime objeto de la ideología*. Allí, el filósofo esloveno enfatiza, gracias a herramientas sohn-rethelianas, que no se trata del «misterio *tras* la forma, sino del misterio de *esta* forma»³²¹. Efectivamente, Žižek,

³¹⁷ Ver *supra* p. 169, concretamente la cita 299.

³¹⁸ Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, tampoco se puede equiparar totalmente la metodología crítica de la genética que propone Sohn-Rethel y la crítica inmanente del idealismo y del capitalismo que se puede encontrar en la obra adorniana. Ver *infra* pp. 199 y ss.

³¹⁹ Ver *supra* pp. 30 y ss.

³²⁰ «En la forma-mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma-mercancía y era precisamente este “más” el que ejercía sobre nosotros ese fascinante poder de atracción. El teórico que ha llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma-mercancía es sin duda alguna Alfred Sohn-Rethel, uno de los “compañeros de viaje” de la Escuela de Frankfurt. Su tesis fundamental era que [...] en la estructura de la forma-mercancía se encontraba el sujeto trascendental: la forma-mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco a priori del conocimiento “objetivo” científico. En ello reside la paradoja de la forma-mercancía: este fenómeno del mundo interior, “patológico” (en el sentido kantiano de la palabra), nos ofrece una clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: conocimiento objetivo con validez universal, ¿cómo es esto posible?». ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 41.

³²¹ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 40.

parafraseando el famoso *dictum* marxiano “no lo saben, pero lo hacen”³²², nos planteaba ya en el primer capítulo de la presente investigación la pregunta fundamental —y, por ello, lo sacamos de nuevo a colación como herramienta hermenéutica de cara a entresacar la importancia metodológica decisiva de Sohn-Rethel para nuestro argumento— para comprender la transformación del concepto de ideología que opera en la innovación del concepto *abstracción real* tal y como lo acuña Sohn-Rethel: «¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el “saber” o en el “hacer” de la realidad?»³²³

Como hemos adelantado, en la obra de Sohn-Rethel no se trata de un mero asunto de falsa conciencia, sino que se trata de un proceso real de abstracción, en el cual —retomando de nuevo las palabras de Jappe con las que también comenzamos el primer capítulo— *sólo se reconoce su ser social en tanto reducido a dicha abstracción*³²⁴, y en este sentido, funciona justamente como principio de síntesis social. Por tanto, la ideología no sería un velo que cubre “la verdadera realidad” ni tampoco un sueño o ilusión que construimos para huir de la insoportable realidad de dicho proceso de abstracción; sino que, siguiendo en este punto de nuevo a Žižek, se trata de «una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales, y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real».³²⁵

De esta manera, la abstracción de la objetividad social, esto es, en el caso de Sohn-Rethel las leyes del intercambio de mercancías, constituyen tanto el *a priori* de socialización inconsciente a través del intercambio de mercancías patente en la monetarización de las relaciones sociales, como el inconsciente del sujeto transcendental³²⁶ en el que se ha convertido el individuo social, ya que no tiene más

³²² «Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social.» MARX, K., (1975), *Op. Cit.*, pp. 90-91.

³²³ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 58.

³²⁴ Cfr. JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 15.

³²⁵ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 76.

³²⁶ Cfr. ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 43. Aun cuando este paso es el que Žižek da más allá, al menos de manera explícita, del planteamiento de Sohn-Rethel, creemos que dicha tesis se puede ver prefigurada en muchos momentos de su obra. Tómese como ejemplo las siguientes palabras del economista marxista: «A medida que la producción de mercancías se desarrolla y se convierte en la forma típica de producción, la imaginación humana se va separando cada vez más de sus acciones y se va individualizando paulatinamente, llegando con el tiempo a asumir las dimensiones de una conciencia singular. Este fenómeno no se origina en la esfera privada del uso, sino precisamente en la esfera pública del mercado. La conciencia individualizada también está rodeada por la abstracción, pero no es la abstracción del acto del intercambio lo que está en su origen. Puesto que la abstracción de tal acción no se puede observar

remedio que plegarse a las abstracciones que rigen el campo de lo social para entrar en el juego de la socialización al igual que ocurría con las categorías trascendentales que demarcan el espacio de lo posible y real conformando el fenómeno³²⁷.

«Un análisis más detallado revelaría que “la unidad trascendental de la autoconciencia”, por utilizar una expresión kantiana del fenómeno aquí considerado, es a su vez un reflejo intelectual de uno de los elementos de la abstracción del intercambio, el más esencial de todos, la forma de intercambiabilidad de las mercancías subyacente en la unidad del dinero y de la síntesis social. Defino así el “sujeto trascendental” kantiano como un concepto fetichista de la función capital del dinero».³²⁸

Como incide la cita anterior, es importante recalcar que Sohn-Rethel no habla de una mera analogía entre el sujeto trascendental kantiano y la función de equivalente general del dinero en la esfera del intercambio, sino que hace hincapié explícitamente en que se trata de una verdadera identidad³²⁹ entre ambos. Esto hará que Adorno muestre algunas reticencias —que serán analizadas en el próximo capítulo— respecto a la metodología genética adoptada por Sohn-Rethel en tanto que revelará para el frankfurtiano cierta doctrina del origen o teoría de la copia³³⁰. En este sentido, Sohn-Rethel identificará la pura espontaneidad de la operación de la síntesis trascendental

cuando ocurre, ya que sólo se produce porque la conciencia de sus agentes está absorbida por la transacción y por la apariencia empírica de las cosas pertinentes para su uso, se podría decir que los actores comprenden la abstracción de sus actos porque su propia conciencia se interpone. Si la abstracción llamara la atención de sus mentes, su acción dejaría de ser un intercambio y la abstracción no tendría lugar. No obstante, la abstracción del intercambio sí llega a sus mentes, pero sólo cuando ya se ha consumado por completo dicho evento y se encuentra ante la circulación de mercancías». SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 121.

³²⁷ «Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente *cuantitativa*, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero, esa mercancía que hace posible la conmensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de las mismas. [...] Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de la relación de sustancia y sus accidentes, acerca de la noción de causalidad de opera en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura. De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías a priori, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, “patológico” —un escándalo, una imposibilidad disparatada desde el punto de vista trascendental, en la medida en que el a priori trascendental-formal es por definición independiente de todos los contenidos positivos—». ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 42.

³²⁸ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 182.

³²⁹ Cfr. TINGUELY, J. J., Kant, Marx, and the Money of Metaphysics, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, nº8, 2018, p. 52. [Esta cita será transcrita en el cuerpo de texto en la siguiente página dada su importancia argumental]. A su vez, esta aseveración nos recuerda la crítica que fue formulada por parte de Horkheimer contra Sohn-Rethel, el cual observaba en su aproximación teórica del *Exposé de Lucerna* una clara falta de dialéctica. Esto provocará, por otro lado, que Adorno mantenga ciertas reservas con la metodología genética sohn-retheliana a pesar de las semejanzas reconocidas por él mismo y explicitadas públicamente hasta en 1966 en *Dialéctica Negativa*. Ver *infra* pp. 214 y ss.

³³⁰ Cfr. ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, p. 229-230 y 232. Esta cita será transcrita en el próximo capítulo donde desarrollaremos más profusamente esta cuestión.

kantiana como efecto cosificado de la abstracción generada en la esfera del intercambio. De esta forma, parece evidente que, dentro del marco de la fundación de una epistemología materialista por parte de Sohn-Rethel, la abstracción real generada por el dinero como equivalente general en la esfera del intercambio tiene la misma función metodológica que la cosa en sí kantiana —esto es, la de salvaguardar la *apariencia objetiva*³³¹ del fenómeno en tanto que fuente material de cualquier juicio de percepción— que, en este caso visto desde el punto de vista materialista, resulta su *aparecer cosificado* como espontaneidad idealista vuelta objeto trascendental del sujeto trascendental. Es decir que, si como vimos, la cosa en sí kantiana tenía una doblez metodológica en la KrV como causa de la materia del fenómeno, esto es, de la sensación; al mismo tiempo que fundaba con ello la imposibilidad de fundamentar la sustancia última del conocimiento como causa de sí en tanto que entendimiento finito discursivo y ello resultaba un resto del antiguo esquema gnoseológico centrado en la esencia-apariencia; paralelamente tendrá que ocurrir con la función que adquiere la abstracción del equivalente general dinero en la esfera del intercambio respecto de su efecto cosificado como espontaneidad en la síntesis trascendental kantiana.

«En la lectura alternativa, hay más que decir sobre el ajuste entre la forma mercantil de los objetos y el relato trascendental kantiano de la forma de cualquier objeto de experiencia posible. Así, cuando Sohn-Rethel afirma: "De manera puramente formal, el sujeto trascendental de Kant muestra rasgos de sorprendente semejanza con la abstracción del intercambio en su destilación como dinero", podría haber añadido también que el objeto trascendental de Kant muestra igualmente una sorprendente semejanza con la abstracción del intercambio. En ese caso, la noción de objeto trascendental de Kant, resultaría ser el tipo de noción correcta que uno necesitaría para acercarse a la cualidad "abstracta real" del dinero y del intercambio de mercancías. Ese argumento abierto pero inexplorado reforzaría el objetivo de Sohn-Rethel de demostrar "no sólo una analogía sino una verdadera identidad" entre las condiciones materiales de la vida comercial y las condiciones ideales de la epistemología, primero correctamente articulables por medio del idealismo trascendental de Kant pero sólo apreciable desde la perspectiva del materialismo histórico de Marx»³³²

³³¹ Ver *supra* pp. 70 y ss.

³³² «On the alternative reading, there is more to say about the tightness of fit between the commodity form of objects and the Kantian transcendental account of the form of any possible object of experience. So when Sohn-Rethel claims, "In a purely formal way Kant's transcendental subject shows features of striking likeness to the exchange abstraction in its distillation as money", he could have also added that Kant's transcendental object likewise shows striking likeness to the exchange abstraction. In that case, Kant's notion of the transcendental object, would turn out to be the right kind of notion one would need to approach the "real abstract" quality of money and commodity exchange. That open but unexplored argument would reinforce Sohn-Rethel's goal of demonstrating "not only an analogy but true identity" between the material

Tal como señala Tinguely en la anterior cita, si uno se propusiera explorar ese argumento abierto que indica Sohn-Rethel y se tomara en serio sus palabras sobre *la verdadera identidad* que existe, tal como dos caras de la misma moneda, entre el objeto trascendental kantiano que produce la supuesta espontaneidad de la síntesis trascendental y, por otro lado, la abstracción real producida por la síntesis social realizada a través del dinero como equivalente general en la esfera del intercambio, se observará de nuevo —aun cuando desde un punto de vista materialista y, en este sentido, acabará replicando las posturas de cierto marxismo tradicional, como veremos— un reducto del antiguo esquema apariencia-esencia. Esto es así ya que, aun cuando Sohn-Rethel haga hincapié en el carácter poiético de la abstracción real —contra el marxismo vulgar que entendía la ideología meramente como falsa conciencia que velaba la verdad de la estructura social y económica—, su traslación como metábasis al funcionamiento de la síntesis trascendental kantiana y, por ende, a una identificación no dialéctica —como ya señalaba Horkheimer— entre la *natura formaliter spectata* y la abstracción del dinero como equivalente general, le hace recaer en cierta relación causal entre su base materialista, esto es, la abstracción real del dinero y, por otro lado, su efecto idealista-cosificado como objeto trascendental en tanto *natura formaliter spectata* o la *Erste Natur* como la llama el propio Sohn-Rethel. Como recordaremos, este es el mismo problema al que se enfrenta el último Kant respecto a las objeciones que Schelling, Jacobi o Fichte le plantean a la función metodológica de la cosa en sí en tanto que exterioridad causal que pone en riesgo la autonomía de conocimiento objetivo del fenómeno. Razón por la cual el último Kant le entrega una autonomía absoluta a la espontaneidad del entendimiento finalmente como autoafección [*Selbstaffizierung*] en el *Opus Postumum*, como vimos³³³. Sin embargo, Sohn-Rethel acaba postulando —ya que el tono tentativo e hipotético que le denunciaba Horkheimer en el *exposé* de Lucerna no desaparece de su obra— dicha identidad no dialéctica entre la abstracción real del dinero y su revés como unidad de la apercepción trascendental vinculada al objeto trascendental a través de la autoafección de la cesura del tiempo como un otro³³⁴. En palabras de Chaxiraxi Escuela, «es la propia abstracción

conditions of commercial life and the ideal conditions of epistemology, first correctly *articulable* by way of Kant's transcendental idealism but only *appreciable* from the perspective of Marx historical materialism» TINGUELY, J. J., (2018), *Op. Cit.*, p. 52. [Traducción nuestra]

³³³ Ver *supra* pp. 87 y ss.

³³⁴ Esta parte estaba muy bien ejemplificada por la famosa frase de Rimbaud “*Je est un autre*” que utiliza Gilles Deleuze en sus clases sobre *Kant y el tiempo*. Ver *supra* pp. 89.

del acto del intercambio la que crea por sí misma el elemento de síntesis, de ahí que en el interior de la estructura formal de la mercancía sea posible encontrar la función atribuida al sujeto trascendental». ³³⁵

Es más, al dividir paralelamente a la división marxiana valor de uso y valor de cambio también la actividad humana entre actividad del intercambio y la actividad de uso ³³⁶ —abstrayendo de esta manera las cualidades materiales de la mercancía dentro del marco del intercambio también desde el punto de vista de la actividad misma del intercambio y no como cualidad de la mercancía—, Sohn-Rethel introduce la perspectiva no sólo *poiética* de la abstracción real sino también de los agentes sociales como sujetos de intercambio. Esto es importante porque dicha disposición en la actividad del intercambio por parte de los agentes sociales provoca que la síntesis social producida por la sociedad de mercancías se materialice como inconsciente, ya que los actores sociales se vinculan entre sí en la esfera del intercambio *como si* [als ob] la mercancía fuera simplemente un coágulo de valor desvinculado de la materialidad del trabajo mismo y de sus cualidades físicas corruptibles, esto es, *como si* fuera una capacidad de la propia mercancía el representar por sí sola el trabajo y no existiera por detrás toda una red de mercancías que funcionan como síntesis social. Este tipo de inconsciente con el que funciona la abstracción real radica en que, como decíamos con Marx en el primer capítulo ³³⁷, la ilusión trascendental del fetichismo de la mercancía ³³⁸ resulta inevitable en

³³⁵ ESCUELA, C., (2021), *Op. Cit.*, p. 133.

³³⁶ «Como es conocido, al principio del primer volumen de El capital se distingue entre el valor de uso y el valor de cambio en la mercancía. Sohn-Rethel introduce una nueva distinción atendiendo al papel que representan las actividades humanas a las que corresponde el aspecto dúplice de la mercancía: acto de uso y acto de intercambio. Uso e intercambio de mercancías son dos actividades diferentes, pero no solo por sus circunstancias propias, sino por tener lugar en momentos distintos. Cuando las mercancías se encuentran sujetas a un acuerdo de intercambio se abstraen del uso, puesto que sus propiedades físicas deben permanecer idénticas. Esta abstracción no es inducida por los individuos que intercambian, sino que tienen lugar en la acción misma del intercambio cuando se equiparan las mercancías y se reducen a sus propiedades comunes como productos del trabajo». ESCUELA, C., (2021), *Op. Cit.*, p. 132.

³³⁷ Ver *supra* pp. 72 y ss.

³³⁸ «The significance and hidden meaning of a dialectical form of presentation of the value-form is to ground a theory of a “social illusions”; that is, to show that the bourgeois forms of consciousness concerning the nature of economic realities are in fact turned up-side-down (Marx’s own German expression is *verkehrt*, which can even be translated as “perverted”). This is done, as already mentioned, by showing that the products (i.e. commodities) have in capitalism a social form, different from their actual material content, which generates the illusion that “the social relation of the producers to the total labour [*Gesamtarbeit*] is a social relations of things existing outside them”, as Marx formulated». OITTINEN, V., (2017), *Op. Cit.*, p. 32. «El significado y el sentido oculto de una forma dialéctica de presentación de la forma-valor es fundamentar una teoría de las “ilusiones sociales”; es decir, mostrar que las formas burguesas de conciencia relativas a la naturaleza de las realidades económicas están, de hecho, invertidas (la expresión alemana del propio Marx es *verkehrt*, que puede traducirse incluso como “pervertida”). Esto se hace, como ya se ha mencionado, mostrando que los productos (es decir, las mercancías) tienen en el capitalismo una forma social, diferente de su contenido material real, que genera la ilusión de que “la relación social de los

tanto que, a pesar de que incluso llegue a consciencia de los actores el carácter social de la mercancía, ésta se presenta ineludiblemente como carácter objetivo de las *cosas en sí* mismas. Por ello, en la esfera del intercambio los actores sociales se ven obligados a actuar como si así fuera realmente, ya que la forma de socialización fetichista se presenta como la única posible a nivel real y material. Es decir, los agentes sociales funcionan en la esfera del intercambio como si las mercancías pudieran abstraerse realmente de su función socializada del trabajo muerto cristalizado en ellas como inherente a nivel fetichista así como de sus cualidades materiales de uso porque el fetichismo de la mercancía, como decimos, funciona como la ilusión trascendental kantiana, esto es, como inevitable dentro del campo de juego de la socialización capitalista porque configura la forma de la experiencia misma del sujeto³³⁹.

«Por una parte, la “abstracción real” no es por supuesto “real” en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: la mercancía-objeto no contiene “valor” de la misma manera que posee un conjunto de propiedades particulares que determinan su “valor de uso” (su forma, color, gusto y demás). Como observa Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un postulado implícito en el acto efectivo del intercambio. En otras palabras, es la de un cierto “como si” [*als ob*]: en el acto del intercambio, los individuos proceden *como si* la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; como si estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción. [...] Si, así pues, la “abstracción real” no tiene nada que ver con el nivel de “realidad” de las propiedades efectivas de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una “abstracción-pensamiento”, como un proceso que tiene lugar en el “interior” del sujeto pensante: en relación con este “interior”, la abstracción que pertenece al acto del intercambio es de un modo irreductible externa, descentrada, o, para citar la fórmula concisa de Sohn-Rethel: “La

productores con el trabajo total [*Gesamtarbeit*] es una relación social de las cosas que existe fuera de ellos”, como formuló Marx» [Traducción nuestra]

³³⁹ Este último paso será el paso que añadirá Th. W. Adorno respecto de Sohn-Rethel. Si bien este último hace énfasis en el carácter genético de la abstracción real respecto del idealismo; será incapaz de vincular con un estatuto de realidad social material la ideología insita en el fetichismo de la mercancía como *a priori* de la experiencia, esto es, será incapaz de rastrear el materialismo inherente al modo de proceder del idealismo como síntoma de la socialización capitalista y, de esta manera, realizar una crítica inmanente del idealismo que rescate los elementos de raigambre claramente idealista a través de los cuales la cosificación capitalista aún en la actualidad se materializa. Por ello, Adorno irá más allá no sólo desvinculando la ideología de la consciencia —como hace ya Sohn-Rethel enfatizando también el carácter poiético de la abstracción real—; sino que a su vez añadirá que, al tratarse la ideología de una realidad social material a través del planteamiento de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio que se observa de manera diáfana en el concepto de Industria Cultural, ni siquiera se trata ya de enfatizar la segunda parte del famoso *dictum* marxiano “no lo saben, pero lo hacen”, sino que la cuestión en el grado de subsunción real capitalista del fordismo avanzado será “lo saben y, además, lo hacen”. Cfr. ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 57. [Contrariamente a Žižek, nosotros pensamos que, como casi todas las críticas de Sloterdijk a Adorno, este punto no hace referencia realmente a una crítica al frankfurtiano desde el neocinismo sloterdijkiano, sino que ya se encuentra contemplado en el pensamiento adorniano y poco tiene que ver con actitudes neocinistas, sino con el paroxismo subjetivo ante el progresivo colapso de reproducción social del capital]. Ver *infra* pp. 306 y ss.

abstracción del intercambio no es pensamiento, pero tiene la forma del pensamiento. Tenemos aquí una de las definiciones posibles del inconsciente: *la forma de pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento*».³⁴⁰

Como decíamos, es importante que la manera de imponerse la abstracción real detectada por Sohn-Rethel sea a través de la forma de síntesis social que se realiza a nivel práctico en la actividad del intercambio; pero, por otro lado, se realiza a espaldas de los actores sociales que allí se vinculan de forma abstracta en tanto que resulta inevitable el surgimiento de la apariencia trascendental en la que se convierte el fetichismo de la mercancía. Es decir que, al igual que Kant en la KU se vio obligado a plantearse como posible la afinidad entre la naturaleza según leyes particulares y la naturaleza como según leyes generales como unidad *a priori* a través de una presuposición del juicio trascendental subjetivamente necesaria (el famoso *als ob*), Sohn-Rethel plantea la forma en la que se vincula los agentes sociales en la esfera del intercambio también con un estatuto hipotético y subjuntivo en tanto que las leyes del capital funcionan a las espaldas de los actores sociales; pero también porque aun cuando se tuviera consciencia de las mismas, al ser la abstracción real realizada al nivel de la praxis, resultaría imposible transformar las formas de socialización capitalista rompiendo meramente el “embrujo” de la mercancía.

Además, la relación causal genética que implementa Sohn-Rethel entre la abstracción cristalizada en la monetarización de la economía realizada en el intercambio como síntesis social y la abstracción vinculada a la espontaneidad de la síntesis trascendental kantiana como posible aparecer objetivo del conocimiento³⁴¹ refuerza aún más el estatuto inconsciente de las leyes de socialización capitalista, lo cual nos recordará, en último término, a la postura engelsiana sobre la dialéctica de la naturaleza, aunque

³⁴⁰ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 43 y 44.

³⁴¹ «Sohn-Rethel interpreta como “sociedad sintética o funcional” el entrelazamiento de clases que se da a partir de la división entre producción y consumo. Esto trae como consecuencia el desarrollo de una nueva forma de socialización basada en la división entre las clases, socialización que ha determinado progresivamente la historia de la civilización occidental hasta alcanzar su mayor concreción en la forma de producción capitalista de intercambio. La sociedad aparece como ciega causalidad natural. Por eso, la abstracción de la mercancía como portadora del nexo social no se hace evidente a los individuos hasta que adopta la forma de moneda como medio universal del intercambio. Justo al uso práctico del dinero como medio de pago, Sohn-Rethel reclama un análisis de su naturaleza abstracta, pues en ella ve el *a priori* de las transformaciones sociales que tienen lugar sobre la base de la producción de mercancías. La moneda se entiende, entonces, como portadora de la forma de intercambiabilidad de la mercancía y, también, como la representación social de la abstracción que tiene lugar en el acto de intercambio. Pero, más importante aún, será la definición que hace del propietario y la función del dinero con la subjetividad teórica; pues, interpreta el origen de la forma subjetiva del conocimiento como correlato inseparable de la forma de valor del dinero». ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, pp. 228-229.

Sohn-Rethel la reformule de manera superada³⁴². Efectivamente, Engels entendía la *cosa en sí* kantiana como límite inconsciente del pensamiento más que como doblez metodológica del límite posibilitante de la conquista del conocimiento objetivo *ad infinitum* propio de la ciencia moderna. Al vincular de forma no dialéctica e identitaria la abstracción de la esfera del intercambio con la abstracción de la síntesis trascendental³⁴³, Sohn-Rethel estaría cayendo en la concepción engelsiana de la *cosa en sí* como límite inconsciente del pensamiento, lo que, a su vez, reforzaría las lecturas metafísicas de una continuidad lógica, cual ley natural capitalista, entre la historia humana y la historia natural a través de la ontologización de la esfera del intercambio como límite inconsciente del pensamiento.

«En consecuencia, el capital es originalmente trabajo de una práctica tal que sólo sirve para reproducir su opuesto, la cosificación y, por tanto, esa causalidad. A partir de esta contradicción entre el trabajo como práctica originaria e "inteligente", por un lado, y el trabajo como causalidad de la inmanencia completamente reificada, por otro, que, según la problemática interna de la propia reificación, queda atrapado en su instancia aparentemente absoluta y suprema, el capital, sólo hay que dar un paso para poner al propio capital como su realidad práctica y pensar el mundo real

³⁴² Ver *supra* pp. 161 y ss.

³⁴³ «Dem kommt entgegen, dass Sohn-Rethel trotz seiner Kant-Fixierung eben an der Theorie der Kritik der reinen Vernunft verbeilt, die Dialektik als Desiderat transzendentalphilosophischen Denkens indizierte: der des Schematismus. Soll Kants Schematismus-Theorie die Erklärungs "Schwierigkeit" beseitigen, "wie... subjektive Bedingungen des Denkens sollen objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben", so dispensiert sich eine soziogenetische Erkenntnistheorie der Notwendigkeit, zu den Schematen, den "vermittelnde(n) Vorstellung(en)" zwischen Kategorie und Erscheinung, ein materialistisches Pendant anzugeben. Sohn-Rethel nämlich kassiert die Differenz von reinem Verstandesbegriff und sinnlicher Anschauung, wenn er das Geld zugleich als universal geltende Denkform und als deren singuläres und eben deshalb gleichermaßen universales Schema erklärt. Indem er aber derart die Differenzbestimmung von empirischer Anschauung und ihrer Zurichtung durch den verdinglichten Verstand vereinnahmt, benennt er die Möglichkeitsbedingung des "Schreckbild(s) einer Menschheit ohne Erinnerung". Das Äquivalenzdiktat der geldvermitteln Tauschabstraktion bannt noch Verstand und Anschauung unter seinen Identitätszwang» HÖRISCH, J., Identitätszwang und Tauschabstraktion: Alfred Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie, *Philosophische Rundschau*, Vol. 25, n°1/2, 1978, p. 52. «Esto se contrapone al hecho de que Sohn-Rethel, a pesar de su fijación por Kant, hace una lectura de la teoría de la Crítica de la Razón Pura que señalaba la dialéctica como un desiderátum del pensamiento filosófico trascendental: la del esquematismo. Si se supone que la teoría del esquematismo de Kant elimina la "dificultad" explicativa de "cómo se supone que las condiciones subjetivas del pensamiento tienen validez objetiva, es decir, que dan lugar a las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos", entonces una teoría sociogenética del conocimiento prescinde de la necesidad de especificar una contrapartida materialista a los esquemas, la(s) "idea(s) mediadora(s)" entre la categoría y la apariencia. En efecto, Sohn-Rethel suprime la diferencia entre el concepto puro de entendimiento y la percepción sensual cuando declara que el dinero es tanto una forma de pensamiento universalmente válida como su esquema singular y, por tanto, igualmente universal. Sin embargo, al apropiarse así de la diferencia entre la percepción empírica y su condicionamiento por el entendimiento reificado, nombra la condición de posibilidad de la "imagen de horror de una humanidad sin memoria". El dictado de la equivalencia de la abstracción monetaria del intercambio sigue atando el entendimiento y la concepción bajo su compulsión de identidad». [Traducción nuestra]

como el autodesarrollo dialéctico del capital fetichizado en el "espíritu del mundo". Esta descripción muy abreviada del sistema de cosificación capitalista es, a pesar de su orientación hacia el propósito demostrativo que persigue, bastante precisa. Basta con incluir en ella la finalidad de la unidad idéntica del dinero la "unidad de la autoconciencia", la función sintética del dinero para la sociedad de intercambio la "unidad original-sintética de la apercepción", su significado constitutivo para la producción capitalista el "entendimiento puro", el capital mismo, la "razón", el mundo de las mercancías, la "experiencia", y el intercambio de mercancías según las leyes del modo de producción capitalista, la "existencia de las cosas según las leyes", es decir, la "naturaleza", para poder reconstruir toda la filosofía del conocimiento de Kant con sus necesarias contradicciones internas a partir del análisis de la reificación capitalista»³⁴⁴

Como vemos en la anterior cita de Sohn-Rethel, aun cuando pretenda historizar la síntesis trascendental kantiana a través de su exploración genética como abstracción del dinero en la esfera del intercambio, no sólo quedan remanentes posturas metafísicas en su forma de concebir la génesis sociocapitalista a través de la ontologización del intercambio; sino que además, replica los dualismos kantianos³⁴⁵ que pretende superar a

³⁴⁴ «Folglich ist das Kapital ursprünglich Arbeit von solcher Praxis, dass sie nur dazu dient, ihren Gegensatz, die Verdinglichung und also jene Kausalität, zu reproduzieren. Von diesem Widerspruch zwischen der Arbeit als ursprünglicher, „intelligibler“ Praxis einerseits und der Arbeit als Kausalität der restlos verdinglichten Immanenz andererseits, welcher sich nach der inneren Problematik der Verdinglichung selbst an ihrer scheinbar absoluten, obersten Instanz, dem Kapital, verfängt, ist es nur ein Schritt, das Kapital selbst als seine praktische Wirklichkeit zu setzen und die wirkliche Welt als die dialektische Selbstentfaltung des zum „Weltgeist“ fetischisierten Kapitals zu denken. Diese stark verkürzte Beschreibung des kapitalistischen Verdinglichungssystems ist bei aller Ausrichtung auf dem damit verfolgten Demonstrationszweck durchaus exakt. Man braucht in sie aber nur für die identische Einheit des Geldes die „Einheit des Selbstbewusstseins“, für die synthetische Funktion des Geldes für die Tauschgesellschaft die „ursprünglich-synthetische Einheit des Apperzeption“, für deren konstitutive Bedeutung für die kapitalistische Produktion der „reinen Verstand“, für das Kapital selbst die „Vernunft“ für die Warenwelt die „Erfahrung“ und für den Warentausch nach Gesetzen der kapitalistischen Produktionsweise das „Dasein der Dinge nach Gesetzen“, also die „Natur“ einzusetzen, um aus der Analyse der kapitalistischen Verdinglichung die ganze Erkenntnisphilosophie Kants mitsamt ihren notwendigen inneren Widersprüchen nachkonstruieren zu können» SOHN-RETHEL, A., (1989), “Zur Kritischen Liquidierung des Apriorismus”, *Op. Cit.*, p. 163. [Traducción nuestra]

³⁴⁵ «In Sohn-Rethel's attempt to socialize the Kantian critique of reason, the dualism reappears in the separation of the value-substance from the value-form; it continues in the relation between the logic of production and the logic of appropriation as well as in the unresolved transition from the real abstraction of activity of the purity of thought form; and, finally, it can be found in a philosophy of history and critique of economics in which the political and ideological-critical implications remain almost entirely external» ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, p. 296. «En el intento de Sohn-Rethel por socializar la crítica kantiana de la razón, el dualismo reaparece en la separación de la sustancia-valor de la forma-valor; continúa en la relación entre la lógica de la producción y la lógica de la apropiación, así como en la transición no resuelta de la abstracción real de la actividad de la pureza de la forma de pensamiento; y, finalmente, puede encontrarse en una filosofía de la historia y crítica de la economía en la que las implicaciones políticas e ideológicas-críticas permanecen casi totalmente externas» [Traducción nuestra]. Al igual ocurría con Lukács quien acababa replicando el dualismo forma y contenido kantiano respecto a los sistemas legaliformes en los que la cosificación tomaba cuerpo y, por otro lado, el contenido de la fuerza de trabajo que podría ser liberado a través de la contradicción externa capital-trabajo en la conciencia atribuida al proletariado. Ver *supra* pp. 142 y ss.

través de su crítica externa al idealismo trasladando sus presupuestos de forma adialéctica a un proyecto de epistemología materialista.³⁴⁶

Al final, como vimos, ese remanente del antiguo esquema apariencia-esencia al que el propio Kant le cuesta renunciar, en Sohn-Rethel toma la forma de dualismo en su confusión entre la forma valor y sustancia o magnitud del valor, lo cual resultará fundamental para comprender la crítica que, desde las Nuevas Lecturas de Marx, concretamente Postone, Kurz y Jappe, se desarrollará en el próximo apartado del presente capítulo. Adelantando someramente este punto, cabe destacar que Sohn-Rethel identificará la abstracción del capital como surgida en la esfera del intercambio y, aunque reconozca la abstracción a la que está sometida el trabajo abstracto ya desde la esfera de la producción, situará, sin embargo, la abstracción vinculante como síntesis social en esa abstracción más abarcadora —por ontológica— del intercambio que señalará específicamente como la forma del valor.

«Hemos de tener en cuenta lo importante que es la distinción que establece Marx en su análisis de la mercancía entre “la forma del valor” (o “forma de la mercancía”) y la “magnitud del valor”. La forma cambiante del trabajo, como trabajo esclavo, trabajo servil y trabajo asalariado y las correspondientes diferencias en la determinación de la magnitud del valor, resultan decisivas para el sistema económico predominante en los diferentes estadios de desarrollo de la producción mercantil. Por el contrario, las características formales invariables del intercambio constituyen un mecanismo de abstracción real indispensable para la síntesis social de principio a fin,

³⁴⁶ «Wie bereits angedeutet, ist Sohn-Rethels Vorstellung von Erkenntnistheorie stark kantianisch geprägt. Wenn er eine materialistische Erklärung der Erkenntnis in Anspruch nimmt, so akzeptiert er dabei weitgehend einen kantischen Begriff der Erkenntnis, welcher er eine gesellschaftstheoretische Erklärung — gleichsam transzendental — vorzuschieben trachtet. Sohn-Rethel betont, dass seine materialistische Kritik der Wissenschaft, diese Wissenschaft selbst in keiner Weise verändere oder ihre Geltung bestreite. Dieser Formalismus führt so weit, dass Sohn-Rethel den Materialismus zu einer bloßen Methode erklärt. Er verwirft damit implizit das dialektische Konzept einer den Gegenstand aus sich selbst heraus überwindenden immanenten Kritik (trotz seinem expliziten Bekenntnis zu dieser Denkfigur) zugunsten einer materialistischen Erkenntnistheorie, die formal der Erkenntnistheorie Kants ähnelt. Der Gegenstand, das wissenschaftliche Erkennen, wird unverändert übernommen und auf eine angebliche Genese aus der gesellschaftlichen Praxis zurückgeführt». REICHARDT, T., “Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Rethels” en ELBE, I., REICHART, T., WOLF, D., (Hrsg.): *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion, Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 6, Hamburg, Argument Verlag, p. 243. «Como ya se ha indicado, la concepción de la epistemología de Sohn-Rethel es fuertemente kantiana. Cuando reclama una explicación materialista del conocimiento, acepta en gran medida un concepto kantiano de conocimiento, que pretende preceder con una explicación teórico-social —trascendental, por así decirlo—. Sohn-Rethel subraya que su crítica materialista de la ciencia no cambia en absoluto esta ciencia en sí misma ni niega su validez. Este formalismo lleva tan lejos que Sohn-Rethel declara que el materialismo es un mero método. Así, rechaza implícitamente el concepto dialéctico de una crítica immanente que supera al objeto desde dentro de sí mismo (a pesar de su adhesión explícita a esta figura de pensamiento) en favor de una epistemología materialista que se asemeja formalmente a la epistemología de Kant. El objeto, la cognición científica, es asumido sin cambios y atribuido a una supuesta génesis de la práctica social» [Traducción nuestra]

proporcionando una matriz del razonamiento conceptual abstracto característico de todas las sociedades basadas en la producción mercantil»³⁴⁷

Como hemos comentado anteriormente, esta es una de las cuestiones clave que se presenta *in nuce* en el planteamiento de Sohn-Rethel y que los críticos de la escisión del valor se reapropiarán de cara a reactualizar las herramientas marxianas para el análisis de la actualidad capitalista al mismo tiempo que realizarán la crítica a la transhistorización del trabajo abstracto en la que cae Sohn-Rethel. Efectivamente, la crítica del valor, concretamente en este caso Kurz, hará hincapié en que «naturalmente, lo fantasmagórico es la dimensión del valor de los productos en cuanto portadores de la “substancia de trabajo” gastada y convertida en algo abstracto. Pues, primero, en cuanto gasto abstracto de energía, la actividad productora no puede separarse realmente de la figura material y sensible del “trabajo concreto”. Este proceso, en cuanto automatismo implícito, solo tiene lugar en el *inconsciente social que produce la abstracción*, aunque en el dinero esa abstracción adquiriera realmente forma de cosa»³⁴⁸. Esto es, que aun cuando el dinero como equivalente general sea la plataforma “cósica” donde se condensa el valor, la valorización misma entendida como proceso de abstracción que regula, mediante la forma mercancía, todas las relaciones sociales posibles en una sociedad capitalista funciona como inconsciente social del subsiguiente ciclo de valorización, justamente tal y como anticipó Sohn-Rethel, al menos parcialmente, tal y como veremos en el siguiente apartado.

3.3. Límites metodológicos en el origen de la abstracción como universalidad del intercambio y sus eventuales correspondencias adornianas

Como hemos desarrollado hasta este punto, Sohn-Rethel ya se encargó de señalar, por tanto, el fetichismo de la mercancía como una inversión real entre lo abstracto y lo concreto³⁴⁹, esto es, entre los procesos materiales y las categorías en las que estos se cristalizan y se presentan como naturales. Hasta aquí Sohn-Rethel dio en su momento con

³⁴⁷ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Ibid.*, p. 151.

³⁴⁸ KURZ, R., Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el Siglo XXI, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 33 y 34. [Cursiva nuestra]

³⁴⁹ Cfr. JAPPE, A. (2016), *Op. Cit.*, p. 17. Como se recordará, gracias a la atenta lectura de Jappe del conocido pasaje *El carácter fétiche de la mercancía y su secreto* —que tuvo lugar en la segunda edición de *El capital* de Marx, esto es, en 1872—, ya pudimos en el primer capítulo de la presente investigación acordar definir fetichismo de la mercancía de la manera en la que aquí lo retomamos, pues será Sohn-Rethel uno de los primeros que llevará hasta sus últimas consecuencias dicha concepción, aunque Lukács pudiera adelantar algunos puntos, como vimos. Ver *supra* pp. 46 y ss.

una clave fundamental para comprender la forma de dominación anónima del sujeto automático del capital. Sin embargo, este gran avance de Sohn-Rethel respecto del marxismo tradicional, el cual seguía anclado en la concepción de mistificación —de falsa conciencia— que ocultaría las “relaciones reales” de explotación, no deja atrás la concepción clásica del marxismo tradicional del trabajo abstracto como relación transhistórica con la naturaleza y, en este sentido, para Sohn-Rethel, el origen de la abstracción se encontraría en la convención social inconsciente en la esfera del intercambio, concretamente, en la forma dinero. Pero esto implica doble error metodológico respecto de la obra de Marx receptada por Sohn-Rethel: en primer lugar, la abstracción del capital ya se encuentra ínsita en el trabajo abstracto y, por lo tanto, en la esfera misma de la producción y, en segundo lugar, comporta una concepción del fetichismo que, si bien enfatiza en el carácter *poiético* de la abstracción, no concibe dicha abstracción como mistificación fantasmagórica propia del fetichismo debido a su obsesión por la identificación no dialéctica con los procesos objetivos genéticos en los que se gesta.

«Por eso, no entiende la idea marxista de “fetichismo” como el análisis de las formas fantasmagóricas que asume la mercancía, sino que presta atención a las bases objetivas propias de la sociedad en la que se manifiesta. Lo que descubre en la estructura formal de la mercancía es la existencia de un proceso de abstracción que funciona como “síntesis social”, esto es, una universalización de la abstracción mercantil que convierte en conmensurables e idénticos a individuos y acciones que no lo son. Esta síntesis social no se produce por el proceso de trabajo, sino por el del intercambio. Por eso, si bien no niega la abstracción en el proceso de trabajo capitalista, tampoco la entiende como el origen de la síntesis social. Es la mercancía que, al imponerse universalmente, subordina al proceso de trabajo y lo convierte en abstracto. Sohn-Rethel niega que la abstracción surja de la exclusividad en el modo de producción capitalista, si bien con el dinero entendido como un universal intercambiable logra alcanzar un mayor grado de intensidad»³⁵⁰

Como bien indica Chaxiraxi Escuela en la anterior cita, Sohn-Rethel advierte obviamente la abstracción del trabajo abstracto y, por tanto, en la esfera de la producción³⁵¹. Sin embargo, como decíamos al término del apartado anterior Sohn-Rethel

³⁵⁰ ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 525.

³⁵¹ En la siguiente cita el propio Sohn-Rethel asume las diferencias que tiene su análisis centrado en la abstracción del intercambio y la propia teoría del valor marxiana: «Cabe hacer constar desde el principio que nuestro análisis del intercambio y del valor difiere en ciertos aspectos de los que se encuentran al principio del primer volumen de *El capital*, sin que ello signifique que contradiga su análisis en esa

observa la abstracción dada en la esfera del intercambio como más abarcadora, esto es, teniendo en cuenta no sólo la que opera en el proceso de trabajo, sino que también es la responsable de la síntesis social del capital. Así también lo formula Anselm Jappe en un artículo, el cual tiene por objeto precisamente el origen de la *abstracción real* en el pensamiento de Sohn-Rethel y de cuya crítica partiremos en este apartado para mostrar las reservas que tenemos en la presente investigación para con el diagnóstico sohn-retheliano de cara a rearticular herramientas de la órbita de la teoría crítica para dar cuenta de los procesos de subjetivación también en el capitalismo posfordista, después de los cambios producidos por el surgimiento del capitalismo financiero así como la reorganización del trabajo vivo como trabajo inmaterial, como veremos en el capítulo séptimo:

«Es incluso posible discutir el “origen” de la abstracción real sin ninguna referencia a la preocupación epistemológica de Sohn-Rethel. La pregunta es: si el capitalismo no es sólo la dominación personal de un grupo social sobre otros grupos, sino que también es el medio por el cual la sociedad en su conjunto es gobernada por abstracciones como el dinero o la mercancía, de dónde vienen esas abstracciones, cuál es su origen: ¿en la esfera de la producción (la esfera del trabajo) o en la esfera de la circulación, la esfera del intercambio de los productos del trabajo, la esfera del mercado? Bajo el capitalismo ¿es la actividad productiva misma (el trabajo) la que es alienada o es el acto de vender o comprar el que transforma “inocentemente” productos en mercancías? Esta pregunta no es tan “abstracta” o enrevesada como podría parecer, ya que un asunto importante depende de ella: ¿en qué esfera social debemos intervenir de cara a revertir los estragos generados por la abstracción social?»³⁵²

Como bien formula Jappe, Sohn-Rethel es de los primeros marxistas heterodoxos que señala la dominación social abstracta del capitalismo a través de las categorías fetiche abstractas de la mercancía, dinero y trabajo —mientras que el marxismo tradicional enrocaba la principal contradicción del capital en torno a la apropiación de la plusvalía y en este sentido, como lucha de clases—; sin embargo, el análisis sohn-retheliano sitúa de forma estanca la abstracción como estructura en la esfera del intercambio, lo cual no

cuestión. [...] *Se podría argumentar, sin embargo, que el análisis marxiano de la mercancía descarta un análisis puramente formal de la abstracción del intercambio, ya que, para Marx, la abstracción del valor siempre se transmite al trabajo y encuentra su verdadero significado en el trabajo humano abstracto como sustancia económica del valor.* [...] Esta convicción personal de que la “forma-mercancía”, por emplear la expresión de Marx, puede analizarse como fenómeno en sí mismo, con independencia de las cuestiones económicas, marca una diferencia respecto a la teoría marxiana, pero sólo en el sentido de que se añade a la misma» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 116, 127 y 129 [Cursiva nuestra]

³⁵² JAPPE, A., Sohn-Rethel and the origin of “Real abstraktion”: a critique of production or critique of circulation?, *Historical materialism*, nº21.1, 2013, p. 7. [Traducción nuestra]

alcanzaría a explicar el capitalismo como dinámica autotélica y tautológica que incorpore en cada nivel de subsunción real mayor alteridad a través de sus progresivos mecanismos de compensación. En este sentido, esta resistencia de Sohn-Rethel al identificar la abstracción real con la universalidad del intercambio³⁵³ supone un cierto lastre de cara al análisis de la actual organización social-capitalista pues, como sabemos, ésta ha dejado de orbitar en torno a los agentes libres compitiendo en el mercado, dejando atrás el capitalismo liberal y pasando, hoy en día, a la fase de capitalismo posfordista centrado en la economía financiarizada y el trabajo inmaterial debido a la revolución microelectrónica, la caída del patrón oro y la crisis financiera del 2008. Este cambio de fase del capitalismo ha sacado a la luz el hecho de que su más íntima contradicción no puede reposar —contra lo que pretende Sohn-Rethel en último término— en torno a la lucha de clases —aun cuando al final Sohn-Rethel se apoye en cesura de la explotación para como base materialista de la reificación³⁵⁴—, ni siquiera en torno a la contradicción (externa) entre capital-trabajo, pues esto supondría que la parte “concreta” del trabajo podría liberarse de cara a organizar socialmente el excedente de plusvalor y dar, de esta manera, con la sociedad sin clases³⁵⁵. Sin embargo, aun cuando esto fuera posible, la sociedad todavía se organizaría en torno al concepto de trabajo abstracto, ya que esta es la otra cara del trabajo concreto, entendiendo el concepto de trabajo, no ya como relación ontologizada de metabolismo con la naturaleza tal y como hace aún Sohn-Rethel, sino como *categoría específicamente histórica del capitalismo*, esto es, siguiendo a Jappe de nuevo en este punto, como «la reducción efectiva de toda actividad a un simple gasto de energía. Esta reducción es “efectiva” en el sentido de que las actividades particulares —

³⁵³ Al no tener en cuenta el trabajo abstracto como categoría histórica específica del capitalismo y por tanto, su transformación en valor mediante la medida del gasto de fuerza de trabajo humana en unidades indiferenciadas de tiempo abstracto, Sohn-Rethel tiende a ontologizar la esfera del intercambio al ver en ella el origen de la raíz dual de la mercancía —valor de uso y valor de cambio— y por lo tanto, derivar del proceso de intercambio el efecto homogeneizador de la intercambiabilidad general: «El intercambio contiene un axioma sobre la igualdad de los lotes de mercancías que han de intercambiarse. ¿Cómo podemos definir esta igualdad? [...] Se igualan por el hecho de ser intercambiadas, no son intercambiadas en virtud de alguna igualdad que posean. [...] Para ser más explícitos, la transferencia de las relaciones humanas hacia las relaciones entre cosas o, en otras palabras, la propiedad “reificadora” (Verdinglichende) del intercambio está relacionada con el efecto igualador que el acto del intercambio ejerce sobre los objetos. [...] La contradicción entre la igualdad postulada y la diferencia empírica de las mercancías es tal que no podría emplearse sin la introducción del término “valor”, de modo que la igualdad pueda ser considerada como “equivalencia” en relación con el intercambio. Pero el valor no crea la igualdad, sólo se aplica *post festum*» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 144 y 145.

³⁵⁴ Ver *supra* p. 167, concretamente la nota 296.

³⁵⁵ Así parece comprenderlo —como decimos, por momentos— Sohn-Rethel, ya que diferencia “dos tipos” de trabajo, uno concreto y otro abstracto, cuando más bien se tratan de “dos caras”, concreta y abstracta, que inaugura el concepto de trabajo capitalista: «Se denomina al trabajo que produce valor como “trabajo humano abstracto” para diferenciarlo del trabajo concreto que produce valor de uso» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 116.

y de igual manera, los individuos que las realizan— sólo se vuelven sociales en cuanto quedan reducidas a dicha abstracción»³⁵⁶.

Sin embargo, aun cuando, insistimos, Sohn-Rethel, a través de su concepto *abstracción real* da con la forma de reificación como inconsciente social en la que los agentes son meramente “suboficiales” del capital y este se comporta, por tanto, como el verdadero “sujeto automático”, pareciera, por otro lado, que Sohn-Rethel se queda en una comprensión meramente psicológica de tal proceso, pues, como dice Kurz, «al tomar la relación del consumidor con el producto en lugar de las relaciones entre los productores como el objeto de su acción de abstraer, ya en el punto de partida de su deducción de la acción de “abstraer” [en la esfera del intercambio] sucumbe al fetiche cósico del mundo de las mercancías»³⁵⁷.

Es más, parecería que Sohn-Rethel no cae en la cuenta de que ya el propio Marx³⁵⁸, en la mencionada Introducción de 1857 de los *Grundrisse*, insiste en que la esfera de la circulación no tiene ningún privilegio respecto de la producción, distribución y consumo, sino que son momentos de la totalidad de la reproducción del capital³⁵⁹ cuyo germen se

³⁵⁶ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 15.

³⁵⁷ «Sohn-Rethel erliegt also schon im Ausgangspunkt seiner Ableitung der “abstraktifizierenden” Handlung dem dinglichen Fetiche der Warenwelt, indem er statt der Beziehungen der Produzenten untereinander die Beziehung des Konsumenten zum Produkt als Gegenstand der Abstraktifizierung nimmt.» KURZ, R., (1987), *Op. Cit.*, p. 85. [Traducción nuestra]

³⁵⁸ «With regard to the determination of his historical origin of the value-form, Sohn-Rethel’s fixation on the exchange process and the primacy of the logic of appropriation over the logic of production breaks not only with the Marxist tradition but with Marx himself. Marx traced his critique of the commodity-form to the form of capitalist commodity production and began it both historically and logically with “primitive accumulation” -that is, with the liberation of the two components of valorization and its commodification: on the one hand, labour time and labour-power itself, and, on the other hand, the means of production and the conditions of production (land, tools and machinery, work materials). Sohn-Rethel traces it historically further back, the de “original sin” of the first relation of exploitation, simple commodity-exchange. He assumes that the transformation into a “functional socialization” begins with the first form of commodity exchange and that this emerged with the “original division of primitive communities” through the “relations of exploitation”» ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, p. 290. «En cuanto a la determinación de su origen histórico de la forma-valor, la fijación de Sohn-Rethel en el proceso de intercambio y la primacía de la lógica de la apropiación sobre la lógica de la producción rompe no sólo con la tradición marxista sino con el propio Marx. Marx remontó su crítica de la forma-mercancía a la forma de producción capitalista de mercancías y la inició tanto histórica como lógicamente con la “acumulación primitiva”, es decir, con la liberación de los dos componentes de la valorización y su mercantilización: por un lado, el tiempo de trabajo y la fuerza de trabajo en sí, y, por otro, los medios de producción y las condiciones de producción (tierra, herramientas y maquinaria, materiales de trabajo). Sohn-Rethel se remonta históricamente, al “pecado original” de la primera relación de explotación, la del simple intercambio de mercancías. Asume que la transformación en una “socialización funcional” comienza con la primera forma de intercambio de mercancías y que ésta surgió con la “división original de las comunidades primitivas” a través de las “relaciones de explotación”» [Traducción nuestra].

³⁵⁹ «El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. [...] Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio

encuentra precisamente en el concepto de trabajo abstracto como gasto de energía medido de unidades indiferenciadas de tiempo empleadas y donde radica, por tanto, la verdadera contradicción capitalista como inversión entre lo abstracto y lo concreto, corazón, a su vez, del fetichismo de la mercancía como vertebración de la socialización capitalista. Así denuncia Postone en la siguiente cita el hecho de que Sohn-Rethel se quedara anclado en la universalidad ontológica del intercambio y no en la transformación del trabajo en valor, lo cual hubiera podido inducir al economista marxista a comprender el concepto de trabajo abstracto en sí mismo como categoría fetichista y, al mismo tiempo, específicamente histórica del capital:

«Sohn-Rethel [...] no analiza la especificidad del trabajo en el capitalismo como socialmente constituido sino que, por el contrario, establece dos tipos de síntesis social: uno, el llevado a efecto por los medios de intercambio, y el otro por los medios de trabajo. Argumenta que el tipo de abstracción y el tipo de síntesis social que encierra la forma valor no es una abstracción del trabajo, sino una abstracción del intercambio. Según Sohn-Rethel, existe una abstracción del trabajo en el capitalismo pero se produce en el proceso de producción más que en el proceso de intercambio. Sohn-Rethel, sin embargo, no relaciona la idea de abstracción del trabajo con la creación de estructuras sociales alienadas. En lugar de ello evalúa positivamente el modelo de síntesis social llevado supuestamente a cabo por el trabajo en la producción industrial como no capitalista y lo opone al modelo de socialización llevado a cabo por el intercambio, que evalúa negativamente»³⁶⁰

Esta última frase de la cita de Postone resulta clave para desarrollar la crítica que ha señalado anteriormente Jappe. Como hemos visto, aun cuando Sohn-Rethel reconozca la abstracción que implica el proceso de trabajo, todavía se resiste en vincular dicha abstracción con la síntesis social —siendo ésta propia de la que emerge en la esfera de la circulación de las mercancías—, por lo que no sólo aparece una concepción del trabajo transhistórica como relación metabólica con la naturaleza; sino que además a partir del malentendido hermenéutico de la teoría de valor marxiana, Sohn-Rethel desvinculará la

determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos» MARX, K., (1972), *Op. Cit.*, p. 20

³⁶⁰ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 247. Es más, en la siguiente cita, Sohn-Rethel admite explícitamente que no le interesa, para su análisis, la transformación del trabajo en valor (aun siendo la clave fundamental del sistema capitalista) y que por ello se centra en la estructura formal del intercambio de mercancías: «De este modo, la estructura formal del intercambio de mercancías, en cualquier caso particular, permanece idéntica a sí misma durante las diferentes etapas de la producción de mercancías. Me interesa exclusivamente esta estructura formal que no tiene en cuenta la relación entre valor y trabajo». SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 117.

forma valor de la sustancia del valor³⁶¹ y, de esta manera, se apropiará del concepto de trabajo concreto como si éste fuera separable de su forma valorizable³⁶² —a la cual se vincula socialmente tan sólo en la esfera del intercambio— y, de esta manera, ser capaz

³⁶¹ Esta tesis ha sido ampliamente defendida por Frank Engster ya desde su trabajo doctoral: «Sohn-Rethel here acknowledges the existence of the form of value independently of the substance and magnitude of value. According to Sohn-Rethel's separation of substance and form, the substance of value emerges from the practical relation of human beings to nature and things. The exchange abstraction, however, cannot arise from the material nature of commodities neither from their „nature as use-values nor their nature as products of labour. It is a pure relation between human beings as well as between things as commodities; thus the form of value, in contrast to its substance, is the purely social synthesis between human beings and their context of appropriation and exploitation. Since the form results from the equalization of things qua abstraction, it is purified of all material qualities and use-value determinations, and it puts owners via things in to a social relationship that is empirically „pure“ in the Kant sense [...] For Marx, unlike Sohn-Rethel, commodities and their values are not the result of an exchange. Rather, this is a semblance on the surface of society, which Marx makes transparent through the development of the capital-form of money on the one side and the valorization of labour and the capital on the other. Through this development commodities and their exchanges-values are posited as products of the valorisation of labour and capital, purely logically; conversely, Sohn-Rethel derives the capitalist determination of labour and production from the logic of the commodity-form, both logically and historically. The logic of exchange and appropriation is the timelessly valid a priori of the socialization of labour and production; both take place under this form and thereby obtain their determinacy, entirely in line with Sohn-Rethel's idea of socializing Kant's transcendental subject». ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, pp. 290 y 293. Cfr. ENGSTER, F., Sohn-Rethel und das Problem einer Einheit von Gesellschafts- und Erkenntniskritik, *Philosophische Gespräche*, nº15, Helle Panke e. V., Berlin, 2009, pp. 23-38. «Sohn-Rethel reconoce aquí la existencia de la forma del valor independientemente de la sustancia y la magnitud del valor. Según la separación de Sohn-Rethel entre sustancia y forma, la sustancia del valor surge de la propia relación práctica del ser humano con la naturaleza y las cosas. La abstracción del intercambio, sin embargo, no puede surgir de la naturaleza material de las mercancías ni de su "naturaleza como valores de uso ni de su naturaleza como productos del trabajo". Se trata de una relación pura entre los seres humanos y entre las cosas como mercancías; así, la forma del valor, en contraste con su sustancia, es una síntesis puramente social entre los seres humanos y su contexto de apropiación y explotación. Dado que la forma resulta de la igualación de las cosas qua abstracción, está purificada de todas las cualidades materiales y determinaciones de valor de uso, y pone a los propietarios a través de las cosas en una relación social que es empíricamente "pura" en el sentido de Kant [...] Para Marx, a diferencia de Sohn-Rethel, las mercancías y sus valores no son el resultado de un intercambio. Más bien se trata de una apariencia en la superficie de la sociedad, que Marx hace transparente a través del desarrollo de la forma-capital del dinero, por un lado, y de la valorización del trabajo y del capital, por otro. A través de este desarrollo, las mercancías y sus valores de intercambio se plantean como productos de la valorización del trabajo y el capital, de forma puramente lógica; a la inversa, Sohn-Rethel deriva la determinación capitalista del trabajo y la producción de la lógica de la forma-mercancía, tanto lógica como históricamente. La lógica del intercambio y de la apropiación es el a priori intemporalmente válido de la socialización del trabajo y de la producción; ambos tienen lugar bajo esta forma y obtienen así su determinación, totalmente en consonancia con la idea de Sohn-Rethel de socializar al sujeto trascendental de Kant». [Traducción nuestra].

³⁶² «Este análisis de las formas sociales alienadas como al mismo tiempo formales y sustantivas aunque contradictorias, difiere de enfoques, como el de Sohn-Rethel, que buscan situar la contradicción del capitalismo entre su dimensión formal abstracta y su dimensión sustantiva —el proceso de producción basado en el proletariado— y dan por supuesto que esta última no está determinada por el capital. Al mismo tiempo, mi aproximación implica que cualquier noción fundamentalmente pesimista de la totalidad como una estructura “unidimensional” de dominación (sin contradicción intrínseca) no resulta del todo adecuada para el análisis marxiano» POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 255 y 256. Esta crítica de Postone hacia Sohn-Rethel es extensiva a la posición adorniana, ya que aun cuando éste conciba la totalidad social como proceso y no como sustancia, la autonomización de la ley de intercambiabilidad general subsume toda negatividad posible hacia la identidad tautológica D-D' y, además, como veremos, por momentos Adorno no reconoce la dinámica implícita del capital sino que lo señala como estructura estanca, heredero —digamos, heterodoxo— al fin y al cabo de su asunción, no sin reservas, de la posición de Pollock sobre el capitalismo de Estado que desliza el concepto de Industria Cultural, como veremos en el quinto capítulo, concretamente en el apartado 5.2.1. Ver *infra* pp. 331 y ss.

de reunir a través de un uso de la tecnología socialmente consciente la división capitalista imperante entre trabajo manual y trabajo intelectual de forma novedosamente cualitativa. De esta forma, podría decirse que Sohn-Rethel, en este punto, apoyaría la operación que pretende realizar el postoperaísmo de los años 70, como podría ser el de Antonio Negri, donde se reconoce la autonomía del trabajo inmaterial como radicalmente novedoso frente al trabajo productivo debido a la gran emergencia de la tecnología³⁶³. Y es que Sohn-Rethel identifica las posibilidades de emancipación para dar una nueva organización social de carácter socialista justamente en las potencialidades de la tecnología como palanca hacia una política revolucionaria, en tanto que el economista marxista no vincula directamente la progresiva automatización de la organización del trabajo con un mayor grado de subsunción real del capital, como sin embargo sí hará Adorno. Para Sohn-Rethel, por el contrario, es posible desligar la abstracción generada para él únicamente en la esfera del intercambio de las herramientas científicas y tecnológicas que el capitalismo como síntesis social ha generado de cara a reorganizarlas de forma socialista bajo una política revolucionaria³⁶⁴.

«En el mundo capitalista se podría introducir mucha más automatización de la que ya hay. La razón para contenerse no estriba tan sólo en el coste excesivo o el aumento de gastos generales que supone en muchos casos, sino por el hecho de que una extensión de la automatización más allá de ciertos límites seguramente haría fracasar la finalidad misma de todo el proceso, que es obtener el máximo beneficio posible. Es más fácil y más seguro, para el capital monopolista, explorar el mundo en busca de trabajo apto, barato y dispuesto todavía a ser explotado. Desarrollar las potencialidades de la automatización será con toda probabilidad una de las tareas pendientes del socialismo».³⁶⁵

³⁶³ Sobre el capitalismo tecnológico y su raigambre marxiana como continuación (aparentemente implícita) de la teoría del valor contra las posturas postoperaístas, recomendamos acudir al siguiente trabajo de Ciro Mesa: MESA, C., Capitalismo online y alienación tecnológica, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n°64, 2021, pp. 140-155. Volveremos a recurrir a este texto a lo largo del capítulo séptimo, donde analizaremos someramente las transformaciones objetivas y sus efectos subjetivos de la nueva organización del trabajo abstracto como “trabajo inmaterial”. Ver *infra* pp. 489 y ss.

³⁶⁴ Esta postura de Sohn-Rethel respecto de las potencialidades de una política revolucionaria a través de la tecnología desvinculada de su estructura alienada —al no cifrar ésta en la transformación del trabajo en valor, sino en la esfera del intercambio— nos recuerda poderosamente a las posturas aceleracionistas del presente siglo aglutinadas bajo el *Manifiesto por una política aceleracionista* y su relación ambigua con Marx. De esta manera, para observar los paralelismos que pudiera mantener el aceleracionismo con Sohn-Rethel remitimos al siguiente artículo: ACOSTA, L., y ARROYO, N., Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el S. XXI, *Argumentos de razón técnica*, n°22, 2019, pp. 178-205.

³⁶⁵ SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 291.

De esto último, a pesar de que será desarrollado más pormenorizadamente en el apartado 5.2.1. del capítulo quinto, donde analizaremos la postura adorniana respecto de la crítica de la economía política a través de la reconstrucción del conocido debate entre F. Pollock y F. Neumann, podemos adelantar que ya aquí se vislumbra que la postura sohn-retheliana sobre esta cuestión tenderá tajantemente, como se puede observar en la última cita en el cuerpo de texto, hacia la postura de Pollock³⁶⁶, lo cual resultará, como veremos en ese apartado 5.2.1.³⁶⁷, problemático a la hora de poder seguir comprendiendo con sus herramientas la deriva del vínculo Estado-capital a partir de los años 90.

Por otro lado, es conocida la crítica que realizan los críticos del valor a las posiciones postoperaístas, en las que la transformación de la organización del trabajo vivo en trabajo inmaterial mediante la incorporación de tecnología en el proceso productivo, haría prácticamente imposible diferenciar, según dichas posturas, entre trabajo productivo, trabajo reproductivo y trabajo improductivo, ya que sería imposible, a su vez, determinar el *input* de tiempo empleado de trabajo vivo debido a la altísima productividad. Sin embargo, como dice Jappe³⁶⁸, esto más que suponer una crítica contra la teoría del valor, pone de relieve que el valor más que nunca vehicula todas las relaciones sociales sin distinción de tiempo de trabajo y tiempo libre. En este sentido, debido precisamente a la imposibilidad fáctica de determinar la acumulación de trabajo muerto provocada por la revolución microelectrónica, la economía ha tendido a financiarizarse simulando valor en el futuro, por lo que esta es entendida aquí no como la causa de la crisis, sino cómo el efecto del mecanismo de compensación del capital ante la revolución microelectrónica para sobrevivirse como dinámica autotélica y tautológica³⁶⁹. Esto, por otra parte, también es motivo de distanciamiento entre las posturas de Sohn-Rethel y la crítica del valor, ya que, si bien el primero se centra en el posible potencial emancipador de la tecnología —y especialmente, con ella, el modelo de producción que ha posibilitado en el anterior siglo, esto es, el taylorismo— como regulador consciente —y por tanto, presumiblemente socialista— de la reproducción social total a través de la reunión de la actividad intelectual y manual; los críticos del

³⁶⁶ Esta vinculación con la postura de Pollock dentro del pensamiento sohn-retheliano podrá observarse nítidamente —aun cuando no sea explícitamente citado— en la siguiente obra: SOHN-RETHEL, A., *The economy and class structure of German fascism*, London, Free Association Books, 1987, pp. 119-140.

³⁶⁷ Ver *infra* pp. 334 y ss.

³⁶⁸ Cfr. JAPPE, A., (2015), *Op. Cit.*, pp. 223 y ss.

³⁶⁹ Este punto será desarrollado pormenorizadamente en el capítulo séptimo, concretamente en el apartado 7.1. donde se analizará la tesis de Robert Kurz sobre el progresivo colapso del capitalismo como sistema de reproducción social respecto a su límite interno de valorización. Ver *infra* pp. 474 y ss.

valor, al insistir en la transformación del trabajo en valor ya en la esfera de la producción y no en la esfera del intercambio, son capaces de reconocer en la “nueva economía” que trajo la revolución microelectrónica con su nueva forma de organización del trabajo vivo en trabajo inmaterial únicamente la tensión desnuda entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización que se evidencia con la tendencia financiera de la economía a partir de los años 90.³⁷⁰

En gran medida, todo este desafortunado desvío del buen análisis de Sohn-Rethel sobre la dominación abstracta y anónima del capital ya estaba implícito en tanto que Sohn-Rethel concibe el capitalismo como economía monetaria siguiendo en este punto todavía a Engels³⁷¹ y, desde ahí, de hecho, puede entenderse la importancia decisiva de la abstracción vinculante del dinero como equivalente general y productor de la síntesis social. De ahí también se infiere que Sohn-Rethel se distancie de la teoría del valor marxiana y vea como posible la separación entre la forma valor y la sustancia valor otorgándole una primacía ontoepistemológica a la esfera del intercambio y transhistorizando de esta manera la circulación mercantil simple a épocas precapitalistas³⁷².

³⁷⁰ Para un desarrollo pormenorizado de esta cuestión en el pensamiento de Sohn-Rethel recomendamos acudir al estudio introductorio de Mario Domínguez en la edición castellana de *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*: SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 56-62.

³⁷¹ «Engel's historical analysis is problematic because of his tendency to conflate what Sohn-Rethel labels commodity exchange proper with a system that was, according to Marx, at best only a stage toward a system of complete commodity exchange. Indeed, whereas Marx's analysis of the commodity form in the lens through which he explored capitalism as a distinct mode of production, Sohn-Rethel follows Engels in focusing not on a system of generalized commodity production in which labor power itself a commodity, but rather on the monetary and commodity economy that developed in classical Greece» BLACKLEDGE, P., “Method and Value: Engels Through Sohn-Rethel” en: OLIVA, A. et al. (eds.) *Marx and Contemporary Critical Theory. Marx, Engels, and Marxisms*. Cham, Palgrave Macmillan, p. 100. https://doi.org/10.1007/978-3-030-39954-2_6. «El análisis histórico de Engel es problemático debido a su tendencia a confundir lo que Sohn-Rethel denomina intercambio de mercancías propiamente dicho con un sistema que, según Marx, era en el mejor de los casos sólo una etapa hacia un sistema de intercambio completo de mercancías. De hecho, mientras que el análisis de Marx de la forma de la mercancía en la óptica a través de la cual exploró el capitalismo como un modo de producción distinto, Sohn-Rethel sigue a Engels al centrarse no en un sistema de producción de mercancías generalizado en el que la fuerza de trabajo es en sí misma una mercancía, sino más bien en la economía monetaria y de mercancías que se desarrolló en la Grecia clásica» [Traducción nuestra]

³⁷² Como vimos, Joseph J. Tinguely es uno de los pocos autores que, en la actualidad, se han tomado en serio las tesis sohn-rethelianas y han extraído desarrollos argumentales a partir del planteamiento de Sohn-Rethel. Así, este autor no sólo hipostasía a épocas capitalistas la ontologización de la esfera del intercambio, sino que incluso llega a hablar del espacio de mercado como espacio trascendental: «The relevant notion of space absent from non-commercial life is not physical proximity by which any object could be physically placed side by side with another (whether in actuality like in a museum or potentially, as in thought). Rather what's missing is a notion of space in which any two random object would be so placed in practice much less in principle. That is, the kind of space required for commercial life is an as it were “transcendental” space which structures how one can consider any object as being able to occupy the place of any other in the “marketplace”» TINGUELY, J. J., (2018), *Op. Cit.*, p. 56. «La noción relevante de espacio que está ausente en la vida no comercial no es la proximidad física por la que cualquier objeto podría colocarse

«Sohn-Rethel subrayó que su enfoque corta la teoría de Marx en dos, conservando su análisis de la forma de valor, pero suspendiendo su teoría del trabajo del valor. Es cierto que el enfoque de Sohn-Rethel presupone que la forma-valor está completamente determinada por el intercambio y que el trabajo (y la producción capitalista) sólo da cuenta de la sustancia del valor, es decir, de su naturaleza en general y de su cantidad en cada mercancía específica. Bajo este supuesto, la forma-valor (y sus consecuencias) puede ser estudiada sin tener en cuenta la producción capitalista. Además, al identificar la sustancia del valor con el trabajo abstracto se corre el riesgo de establecer un nuevo fetichismo en la medida en que no se reconoce que no existe una sustancia "pura" del valor fuera o por encima de la sustancia en su forma históricamente determinada. Según Sohn-Rethel, no hay sustancia de valor sin una forma de valor particular y no hay trabajo abstracto sin intercambio. El trabajo se transforma en trabajo abstracto y determina el valor sólo si los productos del trabajo van a ser vendidos en un mercado, es decir, sólo si el trabajo produce mercancías. De ahí la primacía del intercambio de Sohn-Rethel».³⁷³

Como podemos ver, Sohn-Rethel no pudo ofrecernos una respuesta que llegue hasta nuestros días a la pregunta por la dimensión de reificación de la abstracción real del capital, en gran medida por su aferramiento a la concepción estructural del capital enroscado en la esfera de la circulación, eludiendo con ello su intrínseca dinámica autotélica y tautológica que se desvela con toda su rotundidad en la presente fase del capital que los autores de la *Wertkritik* han analizado³⁷⁴. A pesar de ello, como hemos

físicamente al lado de otro (ya sea en la realidad como en un museo o potencialmente, como en el pensamiento). Más bien, lo que falta es una noción de espacio en el que dos objetos cualesquiera puedan colocarse así en la práctica y mucho menos en principio. Es decir, el tipo de espacio necesario para la vida comercial es un espacio por así decirlo "trascendental" que estructura cómo se puede considerar que cualquier objeto puede ocupar el lugar de cualquier otro en el "mercado"» [Traducción nuestra].

³⁷³ «Sohn-Rethel emphasized that his approach cuts Marx's theory in two, retaining his analysis of the value form, but suspending his labour theory of value. It is true that Sohn-Rethel's approach presupposes that value-form is completely determined by exchange and that labour (and capitalist production) only accounts for the *substance* of value, i.e., its nature in general and its amount in each specific commodity. Under this presupposition, the value-form (and its consequences) can be studied without taking into consideration capitalist production. Moreover, identifying the substance of value with abstract labour runs the risk of establishing a new fetishism insofar as it does not acknowledge that there is no "pure" substance of value outside or above the substance in its historically determined form. According to Sohn-Rethel, there is no substance of value without a particular value-form and no abstract labour without exchange. Labour transforms into abstract labour and determines value only if the labour products are to be sold on a market, i.e., only if the labour produces commodities. Hence the primacy of exchange of Sohn-Rethel» ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, pp. 285 y 286. [Traducción nuestra].

³⁷⁴ Una diferencia fundamental entre el planteamiento de Sohn-Rethel y de la *Wertkritik* en torno al concepto de abstracción real es que, mientras el primero circunscribe el progresivo proceso de abstracción en torno al intercambio como realidad física que se ejecuta gracias a la abstracción del valor de cambio; los segundos, al centrar su análisis en la inversión entre lo abstracto y lo concreto en la transformación del trabajo en valor, son capaces de cifrar la abstracción real en tanto que la mera sociabilidad se hace posible sólo a través de la abstracción del valor. En este sentido, ahondamos en la siguiente cita de Sohn-Rethel para mostrar las distancias mencionadas entre ambas posturas: «El intercambio implica el movimiento espaciotemporal de las mercancías de propietario a propietario y genera acontecimientos cuya realidad física no es menor que las actividades de uso, a las que descarta. Precisamente, el hecho de que su realidad

señalado al comienzo de este capítulo, el foco que puso en juego Sohn-Rethel en la genealogía materialista del sujeto trascendental kantiano y la abstracción real como síntesis social marcó definitivamente el horizonte de la filosofía adorniana³⁷⁵, tal y como el propio Adorno reconoció hasta 1966 en *Dialéctica Negativa*.

Estas huellas sohn-rethelianas las veremos asumidas al mismo tiempo que superadas como punto de partida en el siguiente capítulo, donde se abordará la funcionalización de la falsa subjetivación adorniana a través del concepto de Industria Cultural —y el diagnóstico de tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopolista de Estado que implica— como *a priori* de la experiencia, en un sentido estrictamente kantiano, por mediación de la imaginación trascendental conquistada por los mecanismos de compensación del capitalismo fordista avanzado. A partir de cuya crítica inmanente bífida, esto es, del idealismo y del capitalismo al mismo tiempo, Adorno podrá ver el

física vaya a la par es lo que hace que ambos tipos de práctica, intercambio y uso, se excluyan mutuamente a la larga. Es su capacidad de realizarse en el tiempo y en el espacio lo que permite aplicar la abstracción al intercambio; se trata en el sentido riguroso de la expresión de una abstracción real y el “uso” del que se abstrae abarca todo el campo de la realidad sensible [...] De este modo, la estructura formal del intercambio de mercancías, en cualquier caso particular, permanece idéntica a sí misma durante las diferentes etapas de la producción de mercancías. Me interesa exclusivamente esta estructura formal que no tiene en cuenta la relación entre valor y trabajo» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, pp. 122 y 117.

³⁷⁵ Ya en 1936, Sohn-Rethel mandó la conocida carta de Nottingham a Adorno explicándole pormenorizadamente su proyecto señalando estas dos vertientes comentadas: «Die Konzeption, deren Ausarbeitung mein Plan ist, beruht im Grunde auf zwei wesentlichen Einsichten, die sich mir aus langen frühen Arbeiten gefestigt haben. Die erste kann ich vielleicht darin zusammenfassen, dass die geschichtliche Entstehung der ganzen verselbständigten und mit dem Schein der logischen Autonomie begabten Theorie, d. h. also der “Erkenntnis” in jeglichem idealistischen Verstande, sich in letzter Instanz allein aus einem eigentümlichen und sehr tiefgreifenden Bruch in der Praxis des gesellschaftlichen Seins erklärt. Er entspricht dies, allgemein gesagt, der wohl grundmarxistischen Einsicht, dass alle Probleme der menschlichen Theorie in Wirklichkeit auf Probleme der menschlichen Praxis zurückgehen und dass deshalb die Aufgabe der marxistischen Ideologiekritik sich darin zusammenfasst, die Probleme der Theorie auf die zugrunde liegenden Probleme, d. h. Widersprüche, in der Praxis zurückzuführen. Diese Zurückführung hat selbst praktischen Zweck, sie steht im Dienst der Praxis und praktischen Veränderung des materiellen menschlichen Seins. Aber seiner Veränderung in welchem “Sinn”? Und warum hat das materielle Sein der Menschen überhaupt einen “Sinn”, irgendeinen Bezug auf die “Wahrheit”? Hier scheint mir das für den Ansatz des Marxismus entscheidende Problem eingeschlossen zu liegen, zugleich auch die Frage, wodurch der Marxismus sich von allen anderen Methoden zu grundsätzlich unterscheidet». SOHN-RETHEL, A., “Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein brief an Theodor W. Adorno (1936)”, en: (1989), *Op. Cit.*, pp. 131 y 132. «La concepción, cuya elaboración es mi plan, se basa básicamente en dos intuiciones esenciales que se han consolidado en mí desde los primeros trabajos. La primera puede resumirse quizás en el hecho de que la emergencia histórica de toda la teoría dotada de la aparición de la autonomía lógica, es decir, de la “cognición” en cualquier sentido idealista, se explica en última instancia únicamente por una peculiar y muy profunda ruptura en la práctica del ser social. Esto corresponde, en términos generales, a lo que es probablemente la idea marxista fundamental de que todos los problemas de la teoría humana se remontan, de hecho, a los problemas de la práctica humana, y que, por tanto, la tarea de la crítica marxista de la ideología se resume en rastrear los problemas de la teoría hasta los problemas subyacentes, es decir, las contradicciones, en la práctica. Este rastreo tiene en sí mismo un propósito práctico, está al servicio de la práctica y del cambio práctico en la existencia humana material. ¿Pero de su transformación en qué “sentido”? ¿Y por qué el ser material del ser humano tiene algún “sentido”, alguna referencia a la “verdad”? Este me parece el problema decisivo para el enfoque del marxismo, y al mismo tiempo la cuestión de cómo el marxismo se diferencia fundamentalmente de todos los demás métodos». [Traducción nuestra]. Cfr. ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, pp. 523 y ss.

input no sólo represivo-eidético de la universalidad del intercambio coagulado en el sujeto trascendental, como ocurría con Sohn-Rethel; sino que también será capaz de conjugar el ingrediente de utopía negativa que se esconde en la universalidad social del sujeto trascendental kantiano³⁷⁶, como veremos más adelante en el capítulo quinto, concretamente en el apartado 5.1.1. sobre la nostalgia (negativa) del individuo liberal en Adorno.

³⁷⁶ Cfr. ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 528.

Capítulo 4. Industria Cultural como *a priori* de la experiencia: tras la pista de la pregunta por la muerte del individuo en Th. W. Adorno

En esta sección introductoria al pensamiento de Th. W. Adorno tomaremos como punto de partida la conocida conferencia que impartió el joven Adorno en 1932 titulada *La idea de una historia natural* [*Naturgeschichte*], ya que este texto obtendrá un carácter estratégico en nuestro argumento: nos permitirá, por un lado, trazar continuidades y distancias con los conceptos de segunda naturaleza y cosificación lukacsianos en HCC así como con la *Realabstraktion* y la relación con la *Erste Natur* desde la filosofía de Sohn-Rethel y, por otro lado, dar cuenta de una somera genealogía dentro del pensamiento adorniano respecto al método que señala, al mismo tiempo, las reservas que tiene Adorno respecto de la postura de Sohn-Rethel según avanza y se consolida su pensamiento a lo largo de su biografía intelectual. Esta genealogía enlazará el concepto de *Naturgeschichte* (1932) y la pretensión —compartida en la etapa temprana del pensamiento adorniano con Sohn-Rethel— de construir una epistemología materialista como modelo alternativo a la epistemología tradicional de corte idealista con la relación dialéctica entre naturaleza y sujeto que plantearán Adorno y Horkheimer en el capítulo de “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración*³⁷⁷ (1944) como progresión en el pensamiento adorniano hacia el planteamiento y constitución del método de la crítica inmanente del idealismo y del capitalismo que opera en *Dialéctica Negativa*³⁷⁸ (1966). Esto nos permitirá enmarcar en los siguientes apartados del presente capítulo el engarce y alcance del concepto de Industria Cultural —así como las posteriores manifestaciones de la *pseudocultura* en el pensamiento adorniano— como un concepto donde se hace patente el entrecruzamiento entre naturaleza e historia, sujeto y objeto, así como libertad y necesidad dentro del marco de un diagnóstico epocal de tránsito desde el capitalismo liberal hacia el capitalismo monopolista de Estado. En este sentido, a lo largo de este capítulo, observaremos cómo Adorno se apropia progresivamente —al mismo tipo que se va conformando su crítica inmanente bicéfala del idealismo y del capitalismo— de las herramientas kantianas para dar cuenta de los procesos de subjetivación en el capitalismo avanzado: concretamente, cómo la atomización de la experiencia en la construcción social de la pseudoindividualidad funciona como si se tratara de imaginación trascendental kantiana.

³⁷⁷ A partir de este momento, cuando queramos referirnos a esta obra lo haremos a través del acrónimo DI.

³⁷⁸ A partir de este momento, cuando queramos referirnos a esta obra lo haremos a través del acrónimo DN.

4.1. Enclaves metodológicos del joven Adorno: desde las antinomias entre naturaleza y sujeto de la *Naturgeschichte* (1932) hacia la “anamnesis de la naturaleza en el sujeto” de *Dialéctica de la Ilustración* (1944)

Comenzamos, por tanto, analizando el concepto de *Naturgeschichte* que Adorno plantea en su juventud intentando armonizar los lugares comunes donde se habían apalancado los conceptos de naturaleza e historia de manera tradicional en la filosofía. Así lo natural es tomado por Adorno, en primera instancia, como lo mítico en un plano ontológico, esto es, como conjunto de principios generales que rigen aquello que está dado de antemano para el ser humano; mientras que la historia contemplaría tradicionalmente el ámbito de lo cualitativamente nuevo, donde aparece la posibilidad del cambio. Sin embargo, Adorno a lo largo del texto es capaz de mostrar que de los —aparentemente estancos— conceptos de naturaleza e historia tal y como se presentan tradicionalmente en filosofía, se extrae de forma dialéctica la definición propia de su opuesto. Esto es que si bien la naturaleza parece ser un conjunto de principios universales que rigen lo dado, estos principios son producidos históricamente; mientras que la Historia, que pertenece al ámbito de lo cualitativamente nuevo a través de la posibilidad del cambio, acaba apareciendo bajo la inevitabilidad de lo pseudonatural³⁷⁹. Esta última cuestión engancha con las pretensiones de ontologización de la historia propia de la metafísica heideggeriana³⁸⁰ y, por otro lado, con el concepto de segunda naturaleza que exploramos en HCC de Lukács; mientras que la primera cuestión es vinculada por Adorno

³⁷⁹ «[Adorno] piensa que existe un momento de verdad en la separación tradicional entre naturaleza e historia, pues da cuenta de la degradación efectiva que se da en ambas cuando los procesos sociales, históricamente producidos, se presentan pseudonaturales e inevitables. Sin embargo, esta separación se torna falsa cuando justifica el ocultamiento del carácter natural de lo histórico. Por eso, la idea de *Naturgeschichte* exige un cambio de perspectiva en la metodología de la filosofía de la historia, y una relación distinta entre ontología e historia. De este modo, podría disolverse el concepto ontológico de naturaleza y, lo que es más importante, la correspondiente apariencia mítica de lo social. La forma que propone de llevarlo a cabo será a través de un proceso de “historización de lo ontológico” en el que, de un lado, se abandone la concepción del ser natural como repetición mítica y, de otro, se muestren los peligros de la ontologización de la historia como ámbito de lo nuevo» ESCUELA, C., Hacia una filosofía materialista: la idea de *Naturgeschichte* en la obra de Theodor W. Adorno, *Revista de Filosofía*, Vol. 70, 2014, p. 77.

³⁸⁰ «En el planteamiento neoontológico, el problema de la reconciliación de naturaleza e historia sólo se ha resuelto de forma aparente con la estructura de la historicidad, pues aquí se reconoce, ciertamente, que hay un fenómeno fundamental que es la historia, pero la determinación ontológica de este fenómeno fundamental que es la historia, o la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental que es la historia, se desvanece cuando él mismo es transfigurado en ontología. En Heidegger, la historia, entendida como una estructura general del ser, tiene el mismo significado que su propia ontología». ADORNO, TH. W., “La idea de historia natural” en: *Escritos filosóficos tempranos OCI*, Madrid, Akal, 2010, pp. 320 y 321.

con la comprensión mítica de la naturaleza presente, por ejemplo, en la fenomenología de Scheler³⁸¹.

Nosotros queremos centrarnos aquí en la vinculación productiva —de cara al desarrollo de su idea de historia natural— con el concepto de segunda naturaleza lukacsiano, que Adorno toma de la obra *Teoría de la novela* (1916) de Lukács, pero que nosotros trasladaremos hasta el momento en que dicho concepto toma cuerpo en un marco totalmente materialista a través de la *Verdinglichung* en HCC (1923).

«La concepción de la historia natural no ha caído del cielo, sino que es una concepción plenamente acreditada en el marco del trabajo histórico-filosófico con determinado material, hasta ahora fundamentalmente estético. [...] En su “Teoría de la novela”, Lukács ha empleado un concepto que lleva a dicha concepción, el concepto de segunda naturaleza. [...] Lukács considera la transformación de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza; la historia paralizada es naturaleza, o lo viviente paralizado de la naturaleza es mero devenir histórico»³⁸².

Ciertamente, no sabemos la razón por la cual Adorno ya en 1932 se fija únicamente en el concepto de segunda naturaleza tal y como está proyectado en *Teoría de la novela* —cuando, sin embargo, HCC ya estaba publicado desde 1923, donde dicho concepto toma un carácter mucho más acabado—; sin embargo, nos atrevemos a suponer que es, precisamente, por la influencia decisiva que tuvo el texto del *Trauerspiel* de Walter Benjamin —el cual también es citado por Adorno y aunque fue publicado en 1928, realmente fue concebido en 1916— y en el cual, por tanto, todavía sólo había citado los textos primerizos del joven Lukács como *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*. No obstante, creemos más que justificado la pertinencia de tomar el concepto de segunda naturaleza desde HCC para vincularlo con la idea de historia natural de Adorno, ya que tal y como éste explica dicho concepto en el marco de *Teoría de la novela*, aún es claramente idealista y, en este sentido, infructífero, ya que no lo vincula, aún, con el proceso de racionalización y división del trabajo ínsito en el taylorismo del capitalismo fordista. Efectivamente, en *Teoría de la novela*, como comentábamos en el apartado

³⁸¹ «Si se produce este giro en la pregunta por el ser, desaparece una de las intenciones iniciales del originario giro ontológico, a saber, el viraje hacia la *ahistoricidad*. Scheler, al menos el primer Scheler (y fue éste quien marcó la pauta decisivamente), planteó las cosas de tal modo que intentó construir un cielo de las ideas partiendo de una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de ideas que brilla sobre todo lo empírico, que tiene un carácter normativo y se trasluce en lo empírico». ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 318.

³⁸² ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, pp. 324 y 325.

2.1.³⁸³, el propio Lukács en el prólogo a dicha obra en 1962 ya advertía el contexto idealista del que partía la división entre mundo lleno de sentido y mundo de la convención que, tras la enajenación impuesta por la forma mercancía, se ha convertido en un mundo vacío de sentido. Así también lo explica Adorno en el texto de la *Naturgeschichte*³⁸⁴, donde advierte que Lukács —todavía no desde una posición bolchevique como adquirirá totalmente en HCC— define la segunda naturaleza como la legalidad vacía de ese mundo de la convención, ajena a la finalidad y el sentido que ha sido evacuado a través del proceso de enajenación. Desde luego, esta postura —como el propio Lukács maduro denuncia— es todavía una postura demasiado utopista y abstracta, y precisamente se concretará a través de la postura bolchevique que tomará Lukács en HCC y su vinculación con el concepto de *Verdinglichung*. Por ello, nosotros vamos a partir aquí de la conexión entre el concepto de segunda naturaleza desarrollado en HCC y, por otro lado, la idea de historia natural tal y como la plantea Adorno en su conferencia de 1932, de cara a observar tensiones y deudas no sólo entre Lukács y Adorno, sino también entre Sohn-Rethel y el frankfurtiano. Estas tensiones y deudas formarán el punto de partida para tender puentes genealógicos entre la postura del joven Adorno, quien pretende todavía articular una teoría del conocimiento materialista como alternativa —emulando el espíritu de Sohn-Rethel, a quien, recordemos, conoce en 1925 en Capri—, hacia el Adorno maduro de DI, quien abandonará dicho proyecto como alternativa, para dar cuenta del procedimiento metodológico de la crítica inmanente del idealismo y del capitalismo a través de las fisuras de la no-identidad, como veremos más detenidamente en el apartado 4.4.³⁸⁵

Como vimos en el apartado 2.2.³⁸⁶, el concepto de segunda naturaleza en HCC tiene un papel fundamental, ya que los sistemas legaliformes en los que cristaliza las categorías fetiche del capital aparecen como férreas leyes naturales e inevitables, cuya otra cara es, precisamente, la atomización del individuo como reflejo consciente³⁸⁷ de la tendencia unitaria de esas leyes que subsumen la totalidad social bajo el capital. Por tanto, segunda naturaleza y cosificación son conceptos que están íntimamente ligados en el pensamiento de Lukács y Adorno no sólo heredó dicha problemática ya bosquejada en la obra de Lukács, sino que podríamos decir que la asume y la desarrolla durante toda su obra intelectual. Así, desde luego, en *Idea de una historia natural*, vemos cómo Adorno

³⁸³ Ver *supra*. p. 98, concretamente la nota 152.

³⁸⁴ Cfr. ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, pp. 324-326.

³⁸⁵ Ver *infra* pp. 252 y ss.

³⁸⁶ Ver *supra* pp. 124 y ss.

³⁸⁷ Cfr. LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 16.

asume el concepto de segunda naturaleza lukacsiano —mezclándolo con el concepto de alegoría benjaminiano en el *Trauerspiel* y la facticidad que pone este en juego como transitoriedad— en tanto que «Lukács considera la transformación de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza; la historia paralizada es naturaleza, o lo viviente paralizado de la naturaleza es mero devenir histórico»³⁸⁸. Esto se acercará considerablemente a la definición tentativa que ofrece Adorno de su idea de *Naturgeschichte* en la que se disuelven las polaridades entre naturaleza e historia, en tanto que la primera no supone el destino irremediable de lo mítico a través de la historización de lo ontológico y, por otro lado, la segunda no supone la ontologización de la posibilidad de lo nuevo, corriendo el riesgo de perpetuarse, como advertía Lukács, como segunda naturaleza.

«Se ha de insistir en la escisión del mundo en ser natural y ser espiritual o en ser natural y ser histórico, escisión habitual desde el idealismo subjetivista, ha de superarse, y ha de sustituirse por un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de la naturaleza e historia. Pero ha de tratarse como una unidad concreta, de una unidad que no esté regida por la oposición entre ser posible y ser real, sino que proceda de las determinaciones del mismo ser real. [...] Separar la estática natural de la dinámica histórica conduce siempre a absolutizaciones falsas, separar la dinámica histórica de lo insuperablemente natural en ella conduce siempre a un espiritualismo malo. [...] Si la cuestión de la relación entre naturaleza e historia ha de plantearse con seriedad, sólo tendrá visos de solución si se logra comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico».³⁸⁹

Como vemos en la anterior cita, ya en este texto de juventud Adorno pretende hacerse con el método de la economía política marxiana, al igual que Lukács, pero ampliando su horizonte, no sólo hacia la totalidad social, como ocurre con el diagnóstico lukacsiano de la *Verdinglichung* en HCC; sino hacia el fundamento material de la socialización abstracta propia del capital. De hecho, como comenta Chaxiraxi Escuela³⁹⁰,

³⁸⁸ ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 325.

³⁸⁹ ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 323.

³⁹⁰ «Adorno, por el contrario, sí conocía los *Manuscritos*, ya que a finales de los años veinte el Instituto había recibido algunas copias de manos de David Riazánov, entonces director del Instituto Marx-Engels y editor de la *Marx-Engels historischkritische Gesamtausgabe*. Su conocimiento de estos textos inéditos le permitió acusar a Lukács de hacer un tratamiento demasiado limitado de la cosificación, por no haber tenido en cuenta que la apariencia de “objetividad fantasmal” que atribuye a las leyes del sistema capitalista no puede olvidar la tarea de desvelar las leyes objetivas que se ocultan en las relaciones de producción. Por eso, las consideraciones de Adorno en torno al principio de intercambio y el carácter fetichista de la mercancía no se limitaron al ámbito de la crítica a la economía política, sino que fueron interpretadas como la causa y el fundamento del mal social. Si para el filósofo húngaro la identificación entre la forma de la mercancía y su carácter fetichista conducía a remitir el fenómeno de la cosificación únicamente a un hecho

pareciera que el propio Adorno, quien tuvo acceso a finales de los años 20 —y recordemos que la conferencia que estamos tratando aquí es de 1932— a los *Manuscriptos de economía y filosofía* de Marx de 1844, aprovechó esta ventaja, digamos, “filológica”³⁹¹ para poder realizar una poderosa crítica al Lukács de HCC³⁹². Como decíamos, para Lukács la cosificación era el “reflejo consciente” de los sistemas legaliformes que conformaban la segunda naturaleza en la que el capital fusionaba historia y ontología. En este sentido, Adorno ve en esta concepción de la cosificación lukacsiana muy poco alcance crítico. Es decir, la apariencia mítica y pseudonatural de los sistemas legaliformes —esto es, su carácter fetichista a través de la propagación de la forma mercancía a la totalidad social— no es de carácter meramente epistemológico a nivel de consciencia, sino que conforma la realidad social material misma. En este sentido, el propio Adorno, ya en 1932, advierte que para dar con la posibilidad de la irrupción de la novedad histórica no sólo basta con la historización de lo ontológico, sino que es necesario dar cuenta de la facticidad misma de la transitoriedad de lo histórico no entendida como categoría ontológica basada en la contingencia, sino como momento de disrupción del principio de identidad que rige la autonomización de la ley de intercambiabilidad general.

«El problema de la *contingencia* histórica no se puede abordar adecuadamente desde la categoría de historicidad. [...] Esto no es, obviamente, un descubrimiento mío, sino algo que se puso de manifiesto hace mucho tiempo en el marco de la discusión ontológica. Sólo que no se ha expresado con la brutalidad con la que yo lo he hecho, o más bien se ha solucionado de este modo: incluyendo toda facticidad que no encaja en el proyecto ontológico mismo en una categoría, la categoría de contingencia, de casualidad, y admitiéndola en el proyecto como determinación de lo histórico. Pero esto, por más consecuente que sea, significa reconoce que no se ha logrado dominar el material empírico. Al mismo tiempo, este giro ofrece el esquema de un giro en el seno de la cuestión ontológica. Es el giro hacia la tautología».³⁹³

Como recordaremos, esta pretensión de fundamentar la *posibilidad de la contingencia* como categoría para la adecuación del material empírico a la unidad *a priori*

de conciencia, Adorno ve en la racionalidad del intercambio de mercancías el modelo social del principio de identidad que reduce el mundo a lo idéntico» ESCUELA, C., (2020), *Op. Cit.*, p. 9.

³⁹¹ «Como Goldmann lo ha destacado en repetidas ocasiones, Lukács descubrió, partiendo de El capital, la problemática de la alienación en los escritos de juventud de Marx, que no serán “vueltos a encontrar” y publicados (1932) sino mucho después de la aparición de HCC» LÖWY, M., (1978), *Op. Cit.*, p. 193.

³⁹² Como vimos en el apartado 2.2., el propio Lukács en 1967 ajustará cuentas con su concepto de *Verdinglichung* tras la aparición pública de los *Manuscriptos de economía y filosofía* de Marx del año 44. Ver *supra* p. 110, concretamente la nota 173.

³⁹³ ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 320.

de la naturaleza como objeto de conocimiento a través de su posible ordenación según leyes empíricas, era un problema que exploramos ya de mano de Kant, planteado en la antinomia de la razón pura y abordado también en la KU a través del problema de la afinidad trascendental³⁹⁴. Por tanto, resumiendo brevemente, las leyes categoriales que fundamentan la unidad *a priori* de la naturaleza como objeto de conocimiento no son suficientes para garantizar un orden en la naturaleza según sus leyes empíricas; sin embargo, ese orden en la naturaleza según leyes empíricas es asimismo totalmente necesario como condición de posibilidad del conocimiento empírico. Recordemos, en este punto, de nuevo, que Kant no define la contingencia como postulado del pensar empírico en la analítica de los principios de la KrV sino en relación con lo necesario, de lo que sí da una definición: «aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario»³⁹⁵. Nosotros dimos una posible definición³⁹⁶ de la contingencia en el sentido empírico del cambio [*contingentia phaenomenon*] —indisociable para Kant del problema de la causa de dicho cambio en un tiempo anterior y, por tanto, todavía ínsito en el problema de los juicios sintéticos *a priori* o digamos para abreviar, juicios científicos, de la KrV—, que sería más o menos lo siguiente: “*aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está sobredeterminada con respecto a las condiciones formales de la experiencia es (existe como) contingente*”. Efectivamente, la multiplicidad empírica siempre ha de poder estar determinada por las condiciones formales de la experiencia, no sólo los órdenes temporales y espaciales de la diversidad pura de la sensibilidad; sino también las categorías del entendimiento. Por tanto, dicha determinación será también poder ser afín a tales condiciones —de ahí la afinidad trascendental—, porque si no, no podría tratarse ni siquiera de un objeto cualquiera.

Sin embargo, fundamentar la posibilidad de la contingencia en sí misma, como categoría de los juicios de modalidad es, obviamente, imposible desde un punto de vista kantiano: por ello, justamente, Kant deduce dicha categoría de la forma de los juicios, porque sería traspasar los límites del uso empírico del entendimiento y, por tanto, se daría un uso —abuso³⁹⁷— trascendental del mismo que está ligado a la dialéctica de la razón y al surgimiento de la apariencia lógica. Por tanto, relacionando dicho tipo de contingencia

³⁹⁴ Ver *supra* pp. 85 y ss.

³⁹⁵ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 241. [A-219-B266].

³⁹⁶ Ver *supra* p. 84, concretamente la nota 125.

³⁹⁷ Ver *supra* pp. 74 y ss.

como categoría de modalidad del entendimiento puro con la cita anterior de Adorno, la contingencia en sí misma [*contingentia noumenon*] como categoría de modalidad *en relación con nuestro propio entendimiento* no puede ser fundada desde el propio entendimiento, sino que refiere a la relación de la *facticidad* misma del material sensible que se nos es dado como intuición empírica a nuestro entendimiento como seres racionales finitos. Por este motivo, Kant rehúsa dar una definición de contingencia en este último sentido [*contingentia noumenon*] y en la KrV dice incluso lo siguiente: «es más, el concepto de causa, igual que el de lo contingente, pierde en este uso meramente especulativo todo significado cuya realidad objetiva pueda comprenderse en concreto»³⁹⁸. Sin embargo, si Kant no dio una definición de la contingencia en el sentido empírico dentro de los postulados del pensar empírico en general de la analítica de los principios de la KrV es porque, si echamos de nuevo un vistazo a la definición propuesta por nosotros, realmente se está reproduciendo la definición misma de lo que existe como real en el segundo postulado del pensar empírico en general³⁹⁹, ya que se ha de tener en cuenta de que lo real en Kant siempre vendrá dado por la facticidad misma del material sensible presentado necesariamente a través de la forma de toda experiencia posible, esto es, las intuiciones puras y las categorías del entendimiento puro.

Esto está íntimamente conectado con el valor que supo darle Adorno a la función de la cosa en sí como prioridad del objeto en la *Crítica de la razón pura* de Kant fundamentalmente a mediados de los años cincuenta, no sólo en su DN —que comenzó a escribir en 1959 y en donde abordó más bien la KpV—, sino también en las clases que impartió en Frankfurt a la vuelta de su exilio en 1949 como profesor extraordinario de la *Goethe Universität*. Allí Adorno reiterará la importancia en salvar la objetividad que puso en juego Kant en la KrV y la función que acogerá en su filosofía como posición materialista de la crítica inmanente sin volver a plantear una teoría del conocimiento de índole materialista como alternativa al idealismo, sino extrayéndolo del núcleo del mismo.

«Todos ustedes habrán oído seguramente que el denominado giro copernicano de Kant consistió en que aquellos elementos del conocimiento que habían sido buscados anteriormente en los objetos, en las “cosas en sí”, habían sido trasladados al sujeto, esto es, a la razón a la capacidad del conocimiento. Además de por su tosquedad, semejante opinión sobre Kant es también falsa

³⁹⁸ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 526. [A635-B663]

³⁹⁹ «2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*». KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 241. [A-219-B266].

porque, por un lado, el giro al sujeto en la filosofía es mucho más viejo que Kant —en la historia moderna de la filosofía empieza con Descartes y, en cierto sentido, el importante precursor inglés de Kant, David Hume, fue más subjetivista que hubo sido el propio Kant—; pero, por otro lado, esa extendida suposición es falsa porque el interés auténtico de la *Crítica de la razón pura* no se refiere tanto al sujeto, al giro al sujeto, cuanto quizá a la objetividad del conocimiento. [...] Por lo tanto, creo que si ustedes consideran desde el principio que el interés de la *Crítica de la razón pura* está en la intención de probar la *objetividad* del conocimiento o, si puedo anticiparme, de *salvarla*, entonces tendrá de antemano un acceso más adecuado a la obra que si ustedes se entregan a la extendida idea del denominado subjetivismo kantiano». ⁴⁰⁰

Aquello que pretende anticipar Adorno en esta cita del comienzo de sus clases sobre la *Crítica de la razón pura* en los años cincuenta, es justamente aquello que posteriormente en DN radicalizará llevando al extremo la antinomia de la razón pura para dar cuenta de lo no-idéntico en el método planteado como utopía negativa, lo cual será explorado con más detalle en el apartado 4.4. A su vez, remite a aquello que ya está señalando la siguiente cita de Kant, donde el regiomontano está explicitando la solución a la antinomia de la razón pura a través del uso empírico del principio regulador de la razón para las ideas cosmológicas de la razón. Allí Kant postula el funcionamiento del uso regulativo o hipotético de las ideas de la razón pura para resolver la antinomia poniendo en juego una universalidad que, aunque desborda el uso empírico, es perfectamente funcional y verdadera en el uso regulativo como unidad sistemática trascendental necesaria inherente a los objetos mismos en tanto que, de facto, se adecúan al principio lógico de unidad racional de las reglas científicas.

«No pretendemos con ello demostrar la existencia de un ser incondicionalmente necesario; ni siquiera intentamos basar en tal demostración la posibilidad de una condición de la existencia de los fenómenos sensibles que sea puramente inteligible. Lo único que pretendemos es lo siguiente: así como encuadramos la razón dentro de los límites de modo que no abandone la guía de las condiciones empíricas ni se desvíe tomando fundamentos trascendentales e incapaces de una exposición concreta, limitar así también la ley del uso meramente empírico del entendimiento de modo que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general, de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos imposible. Con ello nos limitamos, pues, a mostrar que la contingencia propia de todas las cosas naturales y de sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición

⁴⁰⁰ ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, pp. 24-26 y 28-29.

que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, ser ambas *verdaderas*».⁴⁰¹

Efectivamente, si bien la *contingentia phaenomenon* está vinculada a la idea de cambio y éste a la categoría de la causalidad y, en este respecto, hay que ceñir el uso del entendimiento a un ámbito meramente empírico para no caer en las apariencias lógicas que se derivan de su abuso intentando aplicarse a las cosas en sí mismas y no a los fenómenos, la idea de la razón pura de un ser necesario inteligible como causa remota de toda la cadena causal de cambios empíricos es perfectamente compatible si se reconduce a un uso regulativo de la razón cuya finalidad sea unificar, en la medida de lo posible, los conocimientos particulares y en aproximar así la regla a la universalidad. Sin embargo, esa unidad meramente proyectada por la razón —sin que ésta se refiera directamente a las cosas en sí mismas— puede, no obstante, ayudar al entendimiento a sistematizar el conocimiento particular de los fenómenos. Dicha sistematización, al menos en la KrV, se refiere al conocimiento científico de las leyes universales de la naturaleza, pero, como vimos, allí también radica la contingencia de la diversidad empírica que ha de poder ser susceptible de ser organizada de forma sistemática para que pueda ser comprendida a través de dichas leyes necesarias —sin embargo, la razón especulativa, como se sabe, no puede estar implicada en la génesis del conocimiento, sino en los principios subjetivos para la constitución de la forma científica universal del entendimiento—.

«Es más, para lo contingente, justifica la filosofía crítica una legalidad especial: la finalidad de la naturaleza, como principio a priori propio del Juicio reflexionante, de validez subjetiva pero con estatus trascendental. Siguiéndolo como principio regulativo, este principio hace posible que nos orientemos en medio de la diversidad de lo empírico. Así, a la contingencia de lo empírico responde la filosofía crítica con una instancia de sentido. En virtud de ello quedan legitimados en el marco de la filosofía trascendental aspectos como la cultura, la filosofía de la historia, el derecho y, en general, aquello que tiene que ver con las manifestaciones fenoménicas de la libertad».⁴⁰²

Justamente, como bien señala Ana María Andaluz Romanillos, a este problema que no puede responder la KrV se enfrenta, por el contrario, la KU: si bien al entendimiento puro en la KrV necesariamente le tiene que aparecer como contingente la

⁴⁰¹ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 481. [A562-B590]

⁴⁰² ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., Contingencia y sentido en la filosofía kantiana: de la teleología a la cultura, *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº4, 2016, p. 333. [DOI: 10.5281/zenodo.164012]

diversidad empírica dada a través de la sensibilidad, en la KU Kant se propone encontrar un principio que permita hacer sistematizable dicha diversidad empírica a partir del juicio reflexivo y su principio trascendental que permita organizar dicha diversidad empírica en la naturaleza con sus leyes particulares. Sin embargo, este predicado del juicio reflexivo no pretende referirse a la objetividad de las cosas mismas, sino que parte de la exigencia subjetiva de la razón por sistematizar la naturaleza en relación al postulado de la idea regulativa de un ser necesario inteligible a partir del cual se presente dicha sistematicidad de la naturaleza en sus leyes particulares *como si [als ob]* fuera necesario, aun cuando esta posibilidad recaiga simplemente bajo *una presuposición del juicio, esto es, transcendental subjetivamente necesaria*, en la afinidad entre la naturaleza según sus leyes particulares empíricas y la naturaleza según sus leyes generales como unidad *a priori*.

Volviendo a la cita de la conferencia de 1932, *Idea sobre historia natural*, donde Adorno señala los problemas de la fundamentación de la contingencia como categoría ontológica y la relación que trazamos con la postura kantiana en la antinomia de la razón pura adelantando la vinculación que trazará el Adorno maduro de mediados de los años cincuenta: es cierto que si bien Kant asienta la deducción de las categorías a partir de la forma de los juicios —y si tenemos en cuenta que ontología en Kant realmente sólo se puede dar en el plano fenoménico—, ciertamente el filósofo regiomontano es muy consciente de no poder fundamentar como tal dicha categoría de modalidad, la contingencia, más que a partir de la forma de los juicios y no como atributo de las cosas en sí mismas, por mucho que, como vimos en la última cita de la antinomia de la razón pura, sea coherente *postular* una causa inteligible necesaria de dicha cadena causal contingente.

«De esta forma la finalidad de la naturaleza como concepto trascendental representa sólo la forma en la que podemos acercarnos a los objetos y es mediante la reflexión sobre lo que en ellos observamos. Por sí solo este principio no genera conocimiento alguno sobre ellos ni añade nada a lo que sobre los objetos podamos conocer. Se trata de un principio que pone como base una posibilidad, la de conformar nuestras capacidades frente a los enigmas de la naturaleza. Le dota por tanto, de cierta capacidad al sujeto inadvertida quizás hasta el momento en que se repara que el Juicio como facultad superior intermedia entre la Razón y el Entendimiento. Es la posibilidad de juzgar la que hace que Kant advierta esta cercanía que podemos tener con la naturaleza y sus objetos sobre la cual podemos referir y llamar a la vez nuestra atención sin añadir nada a la misma en cuanto a conocimientos se refiere. No es sino a través de la facultad de juzgar como descubre

Kant que podemos sentirnos afectados por las cosas y advertir en ellas cierto orden así como cierta intencionalidad sin añadir conocimiento alguno. Muestra de esto es la finalidad de la naturaleza que se hace evidente en la forma que adoptan las cosas con las que topamos»⁴⁰³

Retomamos de manera conjunta, en este punto, la tesis de Adorno sobre la imposibilidad de fundamentar la contingencia para dar con la novedad histórica en tanto que ésta es eminentemente facticidad de la transitoriedad del tiempo mismo y, por otro lado, la tesis deleuziana que ve en el uso regulativo de las ideas de la razón para postular una unidad material de la diversidad empírica un lastre de armonía preestablecida⁴⁰⁴ —a pesar de la imposibilidad de la fundamentación de la categoría de contingencia en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento en la KrV, ya que éste sólo legisla los fenómenos respecto a su forma, como vimos—.

«Por tanto, no sólo es preciso que los fenómenos se sometan a las categorías desde el punto de vista de la forma, sino que además que, desde el punto de vista de la materia, se corresponda con las Ideas de la razón o las simbolicen. En este nivel se reintroduce una armonía, una finalidad. Pero se ve que, aquí, la armonía entre la materia de los fenómenos y las Ideas de la razón es simplemente postulada. En efecto, no se puede decir que la razón legisle acerca de la materia de los fenómenos. Debe suponer una unidad sistemática de la naturaleza, debe plantear esta unidad como problema o como límite y regir todas sus acciones por la idea de este límite hasta el infinito».⁴⁰⁵

Efectivamente, ese *como si fuera necesario* la unidad material de la diversidad empírica del juicio reflexiva en la KU es una forma de “fundamentar” la posibilidad de la contingencia a ojos de Adorno⁴⁰⁶ —al menos, desde luego, como *posibilidad de juzgar como posible* la finalidad misma de la naturaleza en la manera en la que se nos presentan los objetos empíricos y la legalidad trascendental a la que responden, aun cuando Kant insista en que meramente es un postulado de la razón (y no un concepto del entendimiento) para poder dar con la unidad de la naturaleza según leyes empíricas dentro de las capacidades subjetivas del hombre (de ahí que se trate de un principio *a priori* pero,

⁴⁰³ SUSANA RODRÍGUEZ, S., El problema de la finalidad de la naturaleza en los Juicio estéticos según Kant en la Crítica del Juicio, *Claridades. Revista de Filosofía*, nº6, 2014, p. 106.

⁴⁰⁴ Ver *supra* pp. 86 y ss.

⁴⁰⁵ DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, p. 42.

⁴⁰⁶ «En este predominio del reino de las posibilidades veo un elemento idealista, pues la contraposición de la posibilidad y realidad no es, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, sino la contraposición de estructura categorial subjetiva y multiplicidad de lo empírico» ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 322.

por otro lado, una presuposición de la posibilidad subjetiva del conocimiento de los fenómenos naturales⁴⁰⁷) que, de hecho, responden a la legalidad *a priori* de la naturaleza⁴⁰⁸—. Y no sólo eso, sino que esa forma de “reintroducir” la fundamentación de la posibilidad de la contingencia susceptible de ser sistematizada en la KU significa, a su vez, “reintroducir”⁴⁰⁹, tal como señala Deleuze, una armonía preestablecida que ya había sido desechada por el giro copernicano kantiano y que ahora volvía a estar presente a través del *sensus communis logicus* como resultado de la armonía entre las tres facultades para poder siquiera hacer posible la comunicabilidad misma de los juicios, y por ende, condición previa de la universalidad de los juicios sintéticos *a priori* en los que subsume la diversidad empírica a la forma universal que impone el entendimiento.

Al final, por tanto, como veíamos en el apartado 1.3.⁴¹⁰, la cesura entre sujeto y objeto propia de la armonía preestablecida y del antiguo esquema apariencia/esencia se acaba viendo trasladado como desgarro al interior del sujeto, en tanto que todo predicado cualquiera ha de ir acompañado necesariamente de la apercepción trascendental *yo pienso* como unidad última de la conciencia que se objetiviza en una unificación de lo múltiple a través de la autoafección.

«Podrán ver que aquí ya está que la unidad de la conciencia ha sido representada verdaderamente según el modelo de la unidad de la cosa. Por lo tanto, en ambos momentos: por una parte la conciencia coherente en ella misma, unificada, y por otra parte la cosa, coherente en ella misma e idéntica con ella misma, son en cierto modo correlativas. La cosa ha sido constituida ciertamente mediante la unidad de la conciencia, y por otra parte está el hecho de que deba darse algo así como una unidad de la cosa requiere la unidad de la conciencia, la unidad de la síntesis. Por lo tanto, se

⁴⁰⁷ Cfr. SUSANA RODRÍGUEZ, S., (2014), *Op. Cit.*, p. 107.

⁴⁰⁸ De esta manera, por ejemplo, Flach recalca que el aspecto teleológico de la naturaleza responde a una exigencia de la razón de cara a la ciencia natural meramente en un sentido metodológico, no ontológico, esto es, para dar cuenta de la organización de la naturaleza de forma sistemática meramente como posible en tanto que exigencia del ideal regulativo de la razón. Cfr. FLACH, W., *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, Berlin, Duncker und Humboldt GmbH, 2015, p. 254.

⁴⁰⁹ «El entendimiento es el que legisla y juzga; pero por debajo del entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza y la razón razona y simboliza, a fin de que el conocimiento tenga el máximo de unidad sistemática. Ahora bien, todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar sentido común. [...] Hemos visto que negaba la idea de una armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto, que él sustituía por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. Pero, ¿no reintroduce la idea de armonía, aunque traspuesta en el nivel de las facultades del sujeto, diferentes entre sí por naturaleza?». DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, pp. 43 y 45.

⁴¹⁰ Ver *supra*. pp. 85 y ss. A partir de este punto, también conectábamos la progresiva funcionalización de la imaginación por parte del entendimiento en la deducción de las categorías del entendimiento puro de la segunda edición de la KrV con la predominancia absoluta de la espontaneidad del entendimiento que finalmente acoge Kant en el *Opus Postumum*. En este sentido, la KU representa el punto intermedio entre ambas posturas: por un lado, la que primera edición de la KrV que otorga una completa autonomía a la facultad de la imaginación y, por otro lado, el *Opus Postumum* prácticamente como absolutización del entendimiento dentro del síntesis trascendental.

podría decir que cuando Kant parte —por lo demás, como en las ciencias naturales— de la experiencia, esto es, de lo que nos es dado de cosas idénticas frente a la multiplicidad de los fenómenos, como tenía que hacer continuamente la física, o en todo caso en su forma tradicional, entonces, cuando parte desde la experiencia, está obligado tanto a suponer aquella unidad de la conciencia cuanto, por el contrario, a suponer que el mecanismo de la unidad de la conciencia produce algo así como la unidad de la cosa».⁴¹¹

Como vemos en la cita anterior, no sólo Lukács y Deleuze, sino también el propio Adorno avistó el conato de cosificación que se daba en el desgarramiento del sujeto trascendental. Y no sólo eso, sino que detecta a la perfección por qué, aun cuando la prioridad del objeto en la filosofía kantiana a través de la cosa en sí es fundamental, acaba siendo trasladado por la proyección de la necesidad de unificación sistematizable de la razón en su uso regulativo para dar cuenta de la posibilidad real de la susceptibilidad de la contingencia de ser sistematizable, lo cual será abordado, como decimos en la KU.

Para dar con la novedad radical de la historia, por tanto, contra la fundamentación ontológica de la posibilidad de la contingencia, Adorno propondrá dar cuenta de la facticidad misma de la transitoriedad del tiempo como el único antídoto frente a la aplastante universalidad de las leyes de lo ya acontecido. Como decíamos, esto lo salvará la filosofía adorniana, concretamente debido a su concepto de alegoría influenciado por Benjamin en conjunción con el problema planteado ya por Lukács con su concepto de segunda naturaleza.

«El punto esencial en el que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia»⁴¹²

Efectivamente, como nos recuerda Adorno en la conferencia de 1932, el problema de la novedad histórica a través del arrinconamiento que producen las antinomias de la filosofía burguesa fue un problema que ya abordó el propio Lukács en HCC. Resumiendo muy brevemente dicho problema planteado en el tránsito del apartado 2.3. al 2.4⁴¹³: dada la imposición de la forma de los sistemas legaliformes en los que cristaliza la socialización capitalista, lo cuales subsumen todo contenido-contingencia como si se

⁴¹¹ ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, p. 269.

⁴¹² ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 326.

⁴¹³ Ver *supra* pp. 132 y ss.

tratara de una segunda naturaleza, Lukács se ve forzado a fundar dicha posibilidad de la contingencia de forma ontológica a través de la reunificación de la unidad del sujeto como productor de novedad histórica, esto es, como vimos, fundando ontológicamente la conciencia atribuida del proletariado como agente revolucionario.

«El rechazo del concepto de historia hegeliano que pervive, en última instancia, en la filosofía de Lukács, supone distanciarse también de una concepción teleológica y optimista de lo histórico, que oculta la catástrofe bajo el progreso de lo nuevo. Pues al apelar a la totalidad de significado perdido olvida el componente crítico-negativo del concepto de naturaleza que sirve como correctivo a las implicaciones ideológicas ocultas en la noción de progreso histórico. Entre esas implicaciones se encuentra la justificación del sufrimiento. Solo la lectura de los antagonismos y de las brechas de la historia puede servir como contrapunto a la pretensión de unidad sistemática, para mostrar en ella la esencia misma del sufrimiento y la injusticia. Por eso, Adorno asume como tarea propiamente materialista el reconocimiento de lo que se ha desmoronado y no ha podido resistir en el proceso histórico con el fin de dar expresión».⁴¹⁴

Mediante la articulación de la posibilidad objetiva en la conciencia atribuida del proletariado como atalaya metodológica a la extensión del fenómeno de la cosificación a todas las esferas de la socialización, Lukács pretendía resolver la antinomia burguesa entre naturaleza y libertad desvinculando el contenido de la producción del trabajo concreto de su forma mercancía para dar con una organización socialista del excedente de plusvalor que rebase la cristalización fetichista del capitalismo para dar con una sociedad sin clases. Esto, como ya advertimos⁴¹⁵, denota una concepción transhistórica o esencialista del trabajo como relación metabólica con la naturaleza, lo cual arrastraría el antiguo esquema apariencia/esencia que se evidencia al entender, todavía con Lukács, el fenómeno de la *Verdinglichung* aún a nivel epistemológico de conciencia. Algo que, debido a la ventaja “filológica”⁴¹⁶ que tuvo Adorno al tener acceso antes que Lukács escribiera HCC a los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, pudo sortear y dar cuenta del mayor alcance de dicho concepto, como veremos en el siguiente apartado, y cuyo antídoto a dicho universo de obnubilización total [*Verblendungszusammenhang*] será, como veremos, la disrupción fáctica del particular a través del sufrimiento como denunciante objetivo de la opresión universal de la forma mercancía que se mimetiza a su vez de forma histórica como segunda naturaleza.

⁴¹⁴ ESCUELA, C., (2014), *Op. Cit.*, p. 87.

⁴¹⁵ Ver *supra* pp. 139 y ss.

⁴¹⁶ Ver *supra* pp. 204 y ss.

Como se puede observar, por tanto, Lukács pretende fundar la posibilidad de la contingencia de manera ontológica al comprender la relación entre capital y trabajo como externa y contingente, repitiendo, en último término, la cesura entre forma y contenido propia de las antinomias de la filosofía burguesa y que él mismo denuncia especialmente en el caso kantiano. Esto conseguirá, por ende, desplazar el conflicto real que aborda la génesis de la aparición necesaria del trabajo abstracto en la forma valor en condiciones capitalistas a la siguiente cuestión: encontrar la manera de romper el encanto del fetichismo de la mercancía anclado meramente en la lucha de clases cuyo vigor se expresa, finalmente, como propio de la esfera del intercambio.

Este problema, en el fondo ontoepistemológico, que aborda la posibilidad de ruptura del hechizo de la mercancía a través de la fundamentación ontológica como atalaya metodológica de la conciencia atribuida del proletariado en HCC, por otro lado acaba rezumando cierto residuo de la teoría del reflejo a la par que, como decíamos, el antiguo esquema apariencia/esencia en la filosofía lukacsiana.

Al igual ocurre, como señalábamos en el apartado 3.3⁴¹⁷, con el ejercicio de metábasis sohn-retheliano respecto de la síntesis social abstracta, oriunda según él de la esfera del intercambio, y su reflejo cosificado en el sujeto trascendental kantiano. Entonces ya adelantamos que Adorno aceptaría, no sin reservas, la postura sohn-retheliana y reconocería hasta en DN (1966) la herencia de la perspectiva del economista marxista a la hora de intentar dar con la génesis social capitalista del sujeto trascendental kantiano⁴¹⁸. Sin embargo, justamente el tipo de reservas que tiene Adorno respecto de su acercamiento inciden en el carácter de teoría de la copia que ya denunciara Horkheimer en dicho ejercicio de metábasis que hemos mencionado. Y es que al insistir Sohn-Rethel en el carácter de verdadera identidad que comparten el sujeto trascendental kantiano y la función de equivalente general del dinero en la esfera del intercambio respecto de la *síntesis*, en primer lugar, *trascendental* y, en el segundo lugar, *social abstracta*, está reforzando una identificación no dialéctica entre la base materialista y la superestructura como epifenómeno cosificado. La manera en la que Sohn-Rethel pretende, como vimos,

⁴¹⁷ Ver *supra* pp. 180 y ss.

⁴¹⁸ Recomendamos acudir a los siguientes trabajos para una exploración más completa de las deudas del concepto adorniano de dialéctica negativa al concepto de abstracción real tal y como lo aborda Sohn-rethel: BONEFELD, W., Negative dialectics and the critiques of economic objectivity, *History of the Human Sciences*, nº29 (2), 2016, pp. 267-297 o REICHELT, H., “Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im Kapital”, en: FETSCHER, I., y SCHMIDT, A., (Eds.), *Emanzipation als Versöhnung*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 2006, pp. 142-189.

desbloquear dicha identidad es a partir de la cesura de la explotación como límite cualitativo desde donde poder plantear una reorganización del excedente del plusvalor a través de la apropiación materialista de la técnica y la tecnología para reunificar el trabajo intelectual y el trabajo manual como síntesis superadora. Esto, desde luego, reincide una vez más —al igual que Lukács— en la concepción transhistórica del trabajo abstracto y la posibilidad de desvincularlo de la producción concreta; así como, por otro lado, cae de nuevo del lastre del marxismo tradicional compartido con la metafísica dogmática de dar vigencia al antiguo esquema tradicional de la apariencia/esencia, algo que, sin embargo, se empeña en rechazar Adorno tal y como rechaza cualquier indicio idealista de la teoría del origen o de la copia.

«Es importante tener en cuenta que el propio Adorno se niega a aceptar sin fisuras los planteamientos de Sohn-Rethel, pues ya en la primera recepción que hace de su pensamiento se reflejaba la cautela ante el peligro de convertir la dialéctica materialista en una *prima philosophia* que invirtiera la hipóstasis del sujeto en una hipóstasis de lo social. [...] Pese a estos momentos de continuidad, resulta un error señalar la identificación total entre las tesis de ambos autores. Adorno rechazará la derivación inmediata de la abstracción del pensamiento que realiza Sohn-Rethel a partir de las relaciones de producción. Pues ve en ella ciertos elementos propios de una filosofía del origen y de una “doctrina de la copia”, como había sospechado Horkheimer. En sus lecciones introductorias sobre la teoría del conocimiento expresa lo equivocado de estos intentos de hipóstasis de lo social que conducen a una concepción vulgar del materialismo».⁴¹⁹

Por tanto, Adorno, de cara a evitar dicha traslación adialéctica entre base materialista de las relaciones de producción y su efecto cosificado idealista como síntesis trascendental del sujeto kantiano, acabará desplazando su interés juvenil en plantear una teoría del conocimiento de raigambre materialista como alternativa al idealismo hegemónico —como se puede ver todavía en su conferencia de 1931 sobre *La actualidad de la filosofía* e incluso en la conferencia de 1932 sobre la *Naturgeschichte*— hacia la articulación de su crítica inmanente bicéfala del idealismo y del capitalismo. Efectivamente, a Sohn-Rethel le faltó en su crítica al idealismo poder cifrar el germen materialista ya ínsito en la postura idealista misma, sino que simplemente trasladó su causa material —esencialmente económica para Sohn-Rethel, cayendo así en un marxismo vulgar— sin indicar la relación dialéctica con el todo social que tanto el equivalente general del dinero mantenía con el sujeto trascendental kantiano, reforzando

⁴¹⁹ ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, p. 229-230 y 232.

así el carácter identitario que bloquea toda posibilidad de la contingencia que Adorno reclama.

«Por mucho que tanto Adorno como Sohn-Rethel tomen su punto de partida para la crítica epistemológica de la lógica del intercambio y la abstracción, van en direcciones casi opuestas. Ambos basan la unidad de la crítica social y la crítica de la epistemología en la mediación de la forma-mercancía, y por lo tanto ambos persiguen una especie de socialización del idealismo alemán y una ilustración de la Ilustración. Pero mientras Sohn-Rethel subraya la validez objetiva y científica de las formas de pensamiento, y las atribuye explícitamente a la abstracción del trabajo, de la producción e incluso de la sociabilidad, Adorno subraya la reducción y el daño que esta abstracción de la sociabilidad provoca en la sociedad».⁴²⁰

El camino de ida y vuelta entre lo natural y lo histórico que plantea Adorno ya en el esta conferencia de 1932 no sólo emula potentemente el método mismo de la crítica de la economía política marxiana que exploramos en la Introducción de 1857 a los *Grundrisse* de Marx⁴²¹, sino que será el doble movimiento que realizará Adorno con los conceptos fetiche del capital e idealistas de la filosofía burguesa por ambos flancos: por un lado, observando cómo el funcionamiento de las categorías simples o fetichizadas del capital adquieren la forma de conceptos idealistas vaciados de su contenido sociohistórico para dar con la síntesis social abstracta y, por otro lado, qué contenido sociohistórico revela la instauración social de dichos conceptos idealistas como conceptos fetiche del capital. A ese doble movimiento responde tempranamente el concepto de *Naturgeschichte* y más tarde será desarrollado pormenorizadamente por la DN como método propio de la filosofía adorniana, a partir del cual las disrupciones particulares del *continuum* de la forma mercancía historizada como segunda naturaleza son capaces de revertir el proceso de negación de lo individual como cosificación a partir del olvido en el que se realiza la identidad universal de la autonomización de la ley de intercambiabilidad general.

⁴²⁰ «As much as both Adorno and Sohn-Rethel take their point of departure for epistemological critique from the logic of exchange and abstraction, they go in almost opposite directions. Both of them base the unity of social critique and critique of epistemology on the mediation of the commodity-form, and thus both pursue a kind of socialization of German Idealism and an enlightenment of Enlightenment. But while Sohn-Rethel stresses the objective, scientific validity of forms of thought, and explicitly attributes them to the abstraction *from* labour, *from* production and even from sociality, Adorno emphasizes the reduction and harm that this abstraction *from* sociality causes *in* society» ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), *Op. Cit.*, p. 288. [Traducción nuestra].

⁴²¹ Cfr. ZAMORA, J. A., “Toda cosificación es un olvido” (Th. W. Adorno): experiencia, técnica y memoria”, en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.), *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*, Madrid, Anthropos, 2018, pp. 178- 183.

«La abstracción del intercambio no solo genera una opresión de índole económica, sino que se convierte en la categoría histórico-social para explicar el dominio de lo individual por lo general. Observaba la tendencia del todo social a autonomizarse frente a los sujetos y a convertirse, gracias a esta misma separación, en una entidad que adquiere su identidad a través de las negaciones de las individuales en las que se realiza. Este ser social enajenado y desintegrador, que transforma la sociedad en un organismo cuasi-natural, no supone un simple contenido mental, sino real. Por eso, la *Naturgeschichte* pone de manifiesto la descripción de la segunda naturaleza como una primera artificial y deshumanizada. Su resultado conlleva la justificación de lo existente y la abolición de las posibilidades de su transformación. Sólo el desarrollo de su nuevo sistema de relaciones sociales que tuviera en cuenta el verdadero carácter natural-social del individuo podrá eliminar el poder alienador y liberar así el potencial crítico de la razón».⁴²²

En este sentido, para Adorno existe cierto potencial emancipador en la promesa del universal ilustrado que siempre fracasa ante el imperio de la forma mercancía en el que se ha mimetizado históricamente. En ese potencial emancipador de los pliegues de la promesa de libertad cualitativa ilustrada, se encuentra el dolor del individuo como denunciante de dicha universalidad también eidético-represiva⁴²³. Aquí, como nos recuerda Chaxiraxi Escuela en la anterior cita, radica de nuevo esa prioridad del objeto que Adorno quería salvar de la filosofía kantiana y que toma en este punto cuerpo en su articulación metodológica de la crítica inmanente. Esto, como veremos en el apartado 5.1.1.⁴²⁴, conllevará complicaciones denunciadas por su discípulo Hans-Jürgen Krahel a través de su remanente melancólico o, como lo llamaremos nosotros, nostalgia del individuo liberal a la hora de articular los visos de libertad cualitativa a partir de la promesa de la Ilustración.

Antes, sin embargo, de abordar el método de la crítica inmanente tal y como Adorno le da su forma más acabada en DN, procederemos a vincular el concepto de

⁴²² ESCUELA, C., (2018b), *Op. Cit.*, p. 59.

⁴²³ «Si Sohn-Rethel atendía a los antagonismos de la sociedad capitalista a partir de un estudio de la racionalidad del intercambio, Adorno sitúa sus análisis en una dialéctica más general que le permite ver en éste no sólo la causa de la cosificación, sino también el momento de protesta contra la transformación de lo histórico en segunda naturaleza. Esto significa atender a un impulso de superación inmanente a la propia teoría de la mercancía. Encuentra en lo cosificado no sólo la expresión del sometimiento de los individuos bajo las condiciones dominantes de producción, sino también la presencia de lo objetivo irreducible al sujeto, la “figura deformada de lo no-idéntico” a la que apunta la utopía materialista bajo el nombre de “prioridad del objeto”. Ella alude, por un lado, a la cosificación real que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Pero, por otro, también sirve a la dialéctica negativa como momento de protesta y de resistencia crítica ante la negatividad social. Por eso, la prioridad del objeto exige la adaptación de barreras frente a una primacía de la subjetividad abstracta, pero también propone un sujeto real al que le correspondería un objeto no subsumido ni reducido» ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 521.

⁴²⁴ Ver *infra* pp. 279 y ss.

Naturgeschichte del joven Adorno con la exhortación a la anamnesis de la naturaleza en el sujeto tal y como está expuesta en el primer capítulo de DI, donde veremos más nítidamente el concepto de sufrimiento como bisagra a la hora de articular la crítica inmanente como disrupción fáctica de dicho *continuum* eidético-formal que vincula la historia y la socialización capitalista.

Como decimos, esta conferencia impartida en la juventud de Adorno podría darnos el punto de anclaje metodológico que luego se desarrollaría principalmente en el primer capítulo de DI⁴²⁵, en donde se desplaza el amarre de crítica inmanente del idealismo —del que parte la exhortación a una historia natural en la conferencia mencionada— a una crítica inmanente del capitalismo con la muerte del individuo como horizonte explicativo:

«Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva de su mitigación. Pero mientras la historia real está tejida con sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para eliminarlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no sólo distancia, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este *recuerdo de la naturaleza en el sujeto*, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal».⁴²⁶

Efectivamente, dilucidando la relación dialéctica entre naturaleza y sujeto, lo que en el fondo nos proponemos mostrar es a qué responde este diagnóstico del ocaso del individuo en condiciones de capitalismo monopolista. En contra de lo que pudiera pensar Habermas⁴²⁷, creemos que mediante este “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, en

⁴²⁵ Una versión preliminar de este argumento es la siguiente: ACOSTA, L., Para (no) terminar: Th. W. Adorno y su olvidado testigo imaginario, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, 2015, pp. 191-202.

⁴²⁶ ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M., (2007) “Concepto de Ilustración” en: *Op. Cit.*, p. 54 [Cursiva nuestra]

⁴²⁷ «Pero en la civilización la naturaleza no solamente promete felicidad en esas anticipaciones de un auténtico progreso sino también en la euforia del rapto en el que el yo queda en suspenso. En el canto de las sirenas una naturaleza amorfa atrae al hombre a una vuelta inmediata, le ofrece escapar de la civilización, el alivio de desprenderse de la propia identidad. A veces parece que Adorno sucumbe también a ese canto. En sus pasajes más negros la “*Dialéctica de la Ilustración*” desespera de que pueda producirse un último vuelco; se resigna entonces a la tesis de la contrailustración de que el espanto no puede eliminarse, pero de que en definitiva nos queda la civilización y, aunque regañando, acaba por entregarse al remolino autodestructivo del impulso de muerte. [...] En Adorno, ese mismo topos de una recaída del yo en la naturaleza, ofrece más bien rasgos utópicos, sexuales y anarquistas. A veces Adorno hace perder brillo casi imperceptiblemente a la utopía de una naturaleza reconciliada con la civilización, por desesperar de su

ningún caso se trata de recurrir a la mera nostalgia de una naturaleza prehistórica intacta, encallada en el resentimiento de una subjetividad dañada por la autonomización de los procesos sociales en condiciones capitalistas, sino que se trata de entresacar la dialéctica entre primera y segunda naturaleza a través de la conexión directa que existe entre «la idea de la muerte del sujeto individual [...] con un diagnóstico social determinado: las modificaciones en la naturaleza del capitalismo, y en concreto al tránsito entre capitalismo liberal y capitalismo monopolístico»⁴²⁸

«11. Construcción de naturaleza es siempre construcción de la naturaleza del hombre. El sujeto se constituye en su externalización. La extensión del tiempo y el espacio abstractos como patrón de dominio se vuelve necesariamente contra el sujeto pensante: el correlato del material abstracto es el yo abstracto. Sujeto y objeto se anulan en el mismo proceso»⁴²⁹.

En esta mimesis de lo muerto a través de la identificación de lo existente a través de la forma imperante de la mercancía, opera el desplazamiento de la primera naturaleza por la construcción social de la segunda naturaleza, y que, no obstante, al ser toda cosificación un olvido, supone la evacuación de su propio contenido de origen social, presentándose por tanto, en el modo de su reificación, como naturaleza muerta. Y justamente en este punto se puede entender aquella “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, ya no como el anhelo en el que insiste una razón originaria que vislumbra en una naturaleza prehistórica la posibilidad de redención, tal y como hemos visto que pretendía solventar apresuradamente la cuestión Jürgen Habermas; sino como un acercamiento inmanente a las formas de aparición de dicha objetividad social autonomizada —la cual se reproduce en las formas de subjetivación— que haga las veces de una anamnesis de la génesis al más puro estilo marxiano, tal y como nos ofrece las claves el propio Adorno en su conferencia de *La idea de una historia natural*, como anteriormente hemos anticipado.

posibilidad, y finalmente la hace desvanecerse en el sueño de una naturaleza fascinadora que se deja pagar sus favores con el abandono de la individuación. Ésta sólo aparece entonces lo que no deja de ser irritante, como maldición, y la emancipación como el eco de esa maldición. Adorno permanece en última instancia indeciso ante la ambivalencia que percibe en la faz amiga de la naturaleza.» HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 149. También el primer Honneth y Albrecht Wellmer emulan una crítica muy parecida a la que aquí indica Habermas: Cfr. MAURA, E., “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional de Adorno desde *Kierkegaard* (1929) hasta *Teoría estética* (1970)”, en: MUÑOZ, J., (Eds.), (2011), *Op. Cit.*, pp. 159-161.

⁴²⁸ LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno” en: MUÑOZ, J., (Ed.), (2011), *Op. Cit.*, p. 36. En general, todo este argumento está atravesado por la lectura de este artículo fundamental.

⁴²⁹ LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 364.

De esta manera, se puede hacer una lectura en sentido materialista de este recurso a la invocación de la “naturaleza” en el individuo en el momento de su ocaso, ya que esta invocación sólo se da en el modo de su negación, desde una fisionomía dañada en solidaridad con lo reprimido por la funcionalización de los cuerpos en el capitalismo, esto es, con el desplazamiento del concepto de cuerpo como algo viviente [*Leib*] al cuerpo como algo mecanizado [*Körper*] en su entrega al remolino técnico de la máxima adaptación, tal y como ejemplifica paradigmáticamente las investigaciones de Henry Ford sobre la manera de conseguir la disposición perfecta, tal como una armonía preestablecida, del cuerpo a la máquina con el fin de conseguir que todo cuerpo sea potencialmente traducido a trabajo⁴³⁰.

«El cuerpo físico [*Körper*] no puede volver a transformarse en cuerpo viviente [*Leib*]. Sigue siendo un cadáver, por más que se eduque físicamente. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, era una parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Los logros de la civilización son producto de la sublimación, de ese odio-amor adquirido al cuerpo y a la tierra, de los que el dominio separó por la fuerza a todos los hombres»⁴³¹

En este sentido, no se puede hablar de una reducción del cuerpo a algo meramente somático, por lo que esta apelación a la naturaleza no puede radicar únicamente en una mera condición inasumible de la corporeidad a la máquina; ni tampoco se trata, en ningún caso, de una primera naturaleza virgen que queda remanente en el ensueño de una utopía melancólica que busca, en un pasado inexistente, la pureza intacta del ser humano, finalmente corrompido por el modo de producción capitalista. Se trata, no obstante, de dar con «un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de la naturaleza e historia. Pero ha de tratarse de una unidad concreta, de una unidad que no esté regida por la oposición entre ser posible y ser real [lastre de las filosofías idealistas], sino que proceda

⁴³⁰ «7. En *My Life and Work* (1922), Henry Ford difunde las ventajas de la clasificación y segmentarización de las tareas en la fábrica. En virtud de este estudio, se hacía posible integrar a todas las personas sin excepción en la cadena de montaje. De las 7882 funciones, sólo 949 requerían hombres de capacidades físicas perfectas. En 3338 bastaban hombres de desarrollo y fuerza normales, y los restantes 3595 trabajos, más ligeros, podían ser realizados por los hombres más débiles, las mujeres y los niños mayores. Entre ellos, 670 podían ser realizados por hombres sin piernas, 2637 por hombres con una sola pierna, 2 por hombres sin brazos, 715 por hombres con un solo brazo y 10 por trabajadores ciegos. 8. El recuento de *one-legged, armless y blind men* se nos hace hoy inadecuado. Pero, en realidad, Ford sólo está perfilando el espacio en el que se ubicaría el imaginario hegemónico: la mecanización de las tareas permitirá a cada individuo realizar su propio deseo de tener un trabajo asalariado e inscribirse en el ciclo del consumo y el bienestar. Un cuerpo sin brazos es un cuerpo trabajador. Ningún cuerpo tiene derecho a la improductividad, ningún cuerpo habitará un tiempo diferente del tiempo de la producción» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 363-364.

⁴³¹ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Apuntes y esbozos” en: *Op. Cit.*, p. 253.

de las determinaciones del mismo ser real».⁴³² Es decir, se trata de comprender el propio Ser histórico ya no como ontológico —tal y como ocurre en la neo-ontología heideggeriana a través de la categoría de *historicidad*—, sino como ser natural en tanto que transforma la historia concreta en naturaleza dialéctica; o al revés, vislumbrar en lo histórico que, en cuanto naturaleza —específicamente en cuanto segunda naturaleza, tal y como luego concretará de la mano de Lukács—, ha sido paralizado en su ser más íntimamente histórico. Por tanto, se trataría de indagar la posibilidad de la discontinuidad histórica a través de la subjetividad en escombros, la cual es la viva imagen del calvario que dispone la exhortación a la imitación de lo existente a través del tiempo abstracto instaurado como síntesis social capitalista. Éste consigue relegar al individuo a la constante inmediatez en una actitud en apariencia extremadamente activa —por estar pendiente de lo último como lo más nuevo— pero en esencia exclusivamente pasiva —dependiente de la sobreexposición de los estímulos externos que conformar la decoración, típicamente burguesa, de su *intérieur*—. Respecto de esta igualdad al principio de identidad también están sujetos los individuos ya en la libertad prometida de la Ilustración, pero esta vez debido al imperio abstracto del concepto y su represión eidética.

Por tanto y en resumen, en esta “rememoración de la naturaleza en el sujeto” se trata de ver las *posibilidades* para una crítica inmanente de las condiciones de aparición de la forma mercancía, la cual se reproduce en las formas de subjetivación como *pseudoindividualidad*, en las que el individuo mónada experimenta las relaciones de dominación impuestas por la objetividad social desde su vida dañada⁴³³, evidenciándose así en continua relación dialéctica la ligazón entre sujeto/objeto y teoría/praxis tal y como

⁴³² ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 323.

⁴³³ Ya en *Actualidad de la filosofía*, Adorno hace referencia al método micrológico que llevará a cabo de manera exhaustiva en *Minima moralia*, es decir, vislumbrando en las propias prácticas cotidianas que inundan la inmediatez de una vida alienada distribuida discretamente a todos los rincones de la misma, lugares o perspectivas que muestren desde dentro la experiencia desgarradora a la que se somete el individuo por acompañar el ritmo de la producción que tilda transversalmente todos los espacios de la vida. Esto es, en palabras del joven Adorno: «Pues el espíritu no podrá producir o captar la totalidad de lo real, pero sí puede penetrar en lo pequeño, hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo que meramente es». ADORNO, TH. W., (2010), “Actualidad de la filosofía” en: *Op. Cit.*, p. 314. O, en palabras del Adorno maduro exiliado en América: «Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento.» ADORNO, TH. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada OC 4*, Madrid, Akal, 2006, p. 257.

está presentado en los *Epilegómenos dialécticos*, tal y como desarrollaremos más detenidamente en los apartados 5.1. y 5.2.⁴³⁴

En este sentido, la dialéctica negativa como articulación de dicha crítica inmanente adorniana pretenderá desatomizar la experiencia cosificada del individuo a través de la huella capitalista cristalizada cual naturaleza socializada de dicho individuo, esto es, a través del dolor como disrupción material y fáctica a partir de la cual es posible desbloquear la antinomia kantiana radicalizándola.

«Articular la anamnesis de la naturaleza en el sujeto como impulso material sobre el que asentar la posibilidad de reconciliación entre los sujetos y entre éstos y un mundo (que han convertido en objeto de dominio) determinará su formulación de una dialéctica negativa como intento de desbloquear las antinomias kantianas, radicalizándolas. Una dialéctica que, en lugar de cerrar las contradicciones, las mantiene abiertas».⁴³⁵

4.2. Industria Cultural: una ontología de desfase temporal. Mecanismos de compensación y atomismo de la experiencia en el capitalismo avanzado

El concepto a abordar en este apartado —el cual nos proporcionará una vista panorámica del diagnóstico adorniano en su madurez que hará las veces de núcleo teórico irradiador a partir del cual esbozaremos las demás herramientas conceptuales en la filosofía de Adorno— será homónimo al capítulo que podríamos denominar, a su vez, central en el libro DI, esto es, “La Industria Cultural. Ilustración como engaño de masas”. Por ello, queremos comenzar dando cuenta resumidamente del contexto histórico en el que se gestó este libro escrito a cuatro manos por Th. W. Adorno y Max Horkheimer en la primera mitad de los años cuarenta del siglo pasado. Cualquiera que se haya enfrentado alguna vez a dicho libro comprueba enseguida que no se trata de la coherencia interna propia de la estructura de cualquier libro compuesto al estilo clásico; sino que esta obra está compuesta por diferentes textos —incluido un apartado de “apuntes y esbozos”— que, podría decirse, no acaban de conformar un hilo argumentativo único y unidireccional, sino que más bien mantienen cierta apariencia de conexión errática. Este carácter no unitario del libro de DI viene explicado por su naturaleza de libro de intervención apelado por la urgencia de los tiempos de transformación que estaban

⁴³⁴ Ver *infra* pp. 277 y ss. así como pp. 329 y ss.

⁴³⁵ HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., Adorno en diálogo con Kant, *Revista Laguna*, n°43, diciembre 2018, p. 24. [<http://doi.org/10.25145/j.laguna.2018.43.001>]

viviendo sus autores. De hecho, dado precisamente el contexto convulsionado del fin de la segunda guerra mundial, el destino del libro será mucho más penoso de lo que hubiera deseado cualquiera que tuviera por intención *intervenir* en la configuración de su tiempo —aun cuando se tratara de exiliados judíos en California—: tristemente el libro permaneció casi veinte años⁴³⁶ en los sótanos de la editorial donde fue editado, esto es, la editorial Querido en Ámsterdam⁴³⁷.

El destino paradójico de este libro de intervención cultural de su tiempo no consiguió, sin embargo, frustrar su intención: aún todavía en los años sesenta el sintagma Industria Cultural obtenía el resultado conmocionado que querían conseguir sus autores cuando lo acuñaron en el año 1944. Para cualquier lector de dicha década yuxtaponer en el mismo sintagma industria y cultura suponía un oxímoron de primer orden que no resultaba fácilmente digerible: por un lado, se encontraba la lógica de la industria que remitía a la producción en cadena remisible a la necesidad de continuar unos determinados medios estipulados para la consecución de un fin concreto y, por otro lado, se encontraba la esfera de la cultura, la cual remitía a la actividad de libre del espíritu que no estaba subyugada a la instrumentalización de los medios, sino que se encargaba de dar razones para considerar como fines de la humanidad aquello que se considera tal. Por lo tanto, se trataba de una esfera autónoma e independiente que iba más allá de la mera necesidad mecánica e instrumental de la que daba cuenta la industria. Por ello, el sintagma Industria Cultural significaba entonces una clara provocación a sus lectores de cara a invitar a pensar las recientes transformaciones que se habían dado en la esfera de la cultura, ya que debido al cambio de fase del capital en el fordismo, la cultura había adquirido una forma de producción asimilada totalmente a la forma de producción de mercancías en condiciones de capitalismo avanzado, por lo que la cultura acaba siendo una mera confirmación de lo existente, un refuerzo de la fuerza inexorable de la necesidad

⁴³⁶ De hecho, resulta sorprendente que en 1967 Guy Debord publicara *La sociedad del espectáculo*, un libro que contiene asombrosos paralelismos con los diagnósticos de Adorno y Horkheimer que ya advirtieron en la década de los años cuarenta. Para un análisis de dichos paralelismos recomendamos acudir al siguiente trabajo de Anselm Jappe, quien además de ser uno de los teóricos de la *Wertkritik*, también estudió pormenorizadamente el situacionismo francés: JAPPE, A., “The Spectacle and the Culture Industry, the Transcendence of Art and the Autonomy of Art: Some Parallels between Theodor Adorno’s and Guy Debord’s Critical Concepts” en: BEST, B., BONEFELD, W. y O’KANE, C., (Ed.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol 1, London, SAGE Publications, 2018, pp. 1285-1301. También se puede consultar las siguientes páginas del artículo: MAISO, J., Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico, *Escritura e imagen*, nº14, 2018, pp. 139-143. <https://doi.org/10.5209/ESIM.62767> También puede ser útil recurrir al prólogo de la traducción de José Luis Pardo a la edición española de *La sociedad del espectáculo* en la editorial Pre-textos: Cfr. DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 13 y ss.

⁴³⁷ Cfr. MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 134.

y había abandonado por tanto su carácter crítico, de distancia, y por ende, su puesta en juego de la libertad y autonomía propia del ser humano.

«Si la *cultura*, cuando es cultura, es lo que potencialmente va más allá de la autoconservación; y si la *industria*, que significa mucho más que un dispositivo de fabricación, es lo que reduce este potencial a la tarea de la supervivencia, entonces la industria *cultural* en tanto que producción de cultura por la industria es la reducción de todo lo que va o podría ir más allá de la autoconservación a una vida vivida como lucha violenta por la supervivencia. *La industria cultural es la fabricación de cultura en cuanto producción de barbarie*. Esta es la dinámica interna de la unidad forzada de lo no combinable que Adorno objetivó en el concepto auto-antagonista de *industria cultural*».⁴³⁸

En este sentido que recoge Hullot-Kentor, la Industria Cultural es el mecanismo de perpetuación de la lógica de producción cultural que ha asimilado totalmente, como decimos, la forma de producción de la mercancía, por lo que se terminará abandonando la esfera autónoma e independiente de la cultura que tenía por fin alimentar la condición de libertad cualitativa como fines de la humanidad. La Industria Cultural, en este sentido, es un concepto que pretende dar cuenta de la ontología social que produce dicha lógica cultural absorbida totalmente por la producción mercantil. Por ello, no se trata de una crítica de la cultura, tal como haría Ortega y Gasset⁴³⁹, que pretendiera ahondar aún más en la falla entre alta y baja cultura, denostando ésta última por no responder a los altos fines espirituales que todavía resultaban propios de la alta cultura; sino que se trata más bien de una crítica de la sociedad en tanto que no critica el producto cultural en mayor o menor medida relacionado con su carga espiritual, sino el modo social de producción de la cultura adaptado totalmente a la forma de producción en cadena que perpetúa una sistematización del todo social capitalista como síntesis social abstracta y el modo en el que entran en relación también, por tanto, los individuos y los agentes sociales.

Una vez aclarado este punto, podemos partir del concepto de Industria Cultural, como decimos, entendido como una ontología social⁴⁴⁰ que diagnostica un modo de

⁴³⁸ HULLOT-KENTOR, R., El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº3, 2011, p. 11.

⁴³⁹ El empleo de la comparación entre la crítica de la cultura orteguiana y la crítica de la sociedad ínsita en el concepto de Industria Cultural de Adorno y Horkheimer, para comprender mejor el carácter de ontología social de dicho concepto en contraste con las posturas orteguianas, se lo debemos a las lecciones de *Perspectiva de la estética contemporánea* del profesor Eduardo Maura que tuvieron lugar en el curso académico 2012-2013 en el grado de Filosofía de la UCM.

⁴⁴⁰ «Si algo en el mundo tiene una ontología, es la industria cultural: un armazón de categorías fundamentales conservadas rígidamente que podemos estudiar en la novedad comercial de la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Lo que en la industria cultural aparece como progreso, la novedad incesante que ella ofrece, es el revestimiento de lo que siempre es igual; toda esa diversidad oculta un esqueleto en el que no ha cambiado nada, igual que en el motivo del beneficio desde que ésta ha

síntesis social abstracta en la que se integra de forma estática y desde arriba, esto es, concentrado por los monopolios en *rackets* y *holdings*, no sólo las formas culturales sino la forma en la que entran en relación los individuos en esa reproducción social total. Esta postura va radicalmente en contra de dos lugares comunes en los que se ha tendido a enmarcar a la filosofía adorniana: en primer lugar, como señalábamos, no se trata de una crítica elitista de la cultura porque, aun cuando se contextualiza en la época del auge de la cultura de masas⁴⁴¹, «las obras espirituales del estilo de la industria cultural ya no son *también* mercancías, sino que son mercancías y nada más»⁴⁴². En segundo lugar, no se puede equiparar⁴⁴³, en ningún caso, una forma de síntesis social abstracta en la que los individuos se relacionan únicamente a través del modo de su cosificación que coincide con el de su autoconservación —y, por lo tanto, su muerte en tanto que individuo, como veremos más detenidamente en el próximo apartado— con una teoría de la conspiración en la que, de nuevo, se remita la contradicción fundamental del capital a la lucha de clases y por tanto, la dominación abstracta del capital radique meramente en el dominio de un grupo social sobre otro. A veces parecería que el modo de integración social desde arriba impuesto por la forma de organización del capitalismo monopolista diera pábulo a este tipo de interpretaciones *conspiranoicas*; sin embargo, nada más lejos de la realidad: la Industria Cultural⁴⁴⁴ ponía en juego un tipo de *ontología* que funcionaba a través del principio unívoco de integración y asimilación de los productos culturales por parte de los monopolios como proceso de concentración del capital y control estatal en la

adquirido la preponderancia sobre la cultura» ADORNO, TH. W., “Resumen sobre la industria cultural” en: *Crítica de la cultura y sociedad I OC10.1.*, Madrid, Akal, 2008, p. 297.

⁴⁴¹ «Adorno no cometió el error de asimilar el auge de la cultura de masas [proceso de ampliación del público objetivo de los nuevos medios de producción y transmisión de cultura que tuvo lugar a mediados del siglo XIX, fundamental alrededor de los nuevos núcleos urbanos, y que tendría en el daguerrotipo y las novelas por entregas de Charles Dickens, entre otros, dos ejemplos palmarios] al surgimiento de la industria cultural [proceso que, efectivamente, toma pie en la masificación del público objetivo de los objetos culturales —esto es, en el surgimiento y crecimiento del público (de la cultura) de masas— y que se asocia no con tal proceso sino con la administración del mismo y de las producciones espirituales y culturales, orientada desde arriba por las grandes corporaciones de la industria hacia la producción de la conciencia cosificada. [...] La lógica de esta cultura es la reconversión de la industria cultural, no ya en instancia reguladora de la creciente cultura de masas, tal y como Adorno y Horkheimer la concibieron, sino más bien en gigantesca fuerza normativa de sanción, positiva o negativa, de nuestros comportamientos culturales». MAURA, E., “Trabajo, industria cultural y transformación del sentido común. Notas para un diálogo con Jacobo Muñoz” en MUÑOZ, J., (Ed.) (2011), *Op. Cit.*, p. 244 y 256.

⁴⁴² ADORNO, TH. W., (2008), “Resumen sobre la industria cultural” en: *Op. Cit.*, p. 296.

⁴⁴³ Sobre los prejuicios históricos a la hora de abordar el concepto de Industria Cultural remitimos a: Cfr. MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, pp. 135-137.

⁴⁴⁴ Parte de este argumento está desarrollado en: ACOSTA, L., ¿Industria cultural hoy? Entre la estetización y la virtualización de la vida cotidiana ante la progresiva descomposición del capitalismo, en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *La técnica moderna y las “superaciones del hombre” ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Guillermo Escolar Editores, 2018, pp. 204-207.

administración de las grandes corporaciones. Con ello, y a través de la administración total de la burocracia estatal propia del capitalismo de Estado que ya identificara F. Pollock⁴⁴⁵, únicamente se conseguía la perpetuación del *statu quo*⁴⁴⁶.

Justamente así se comprende la Industria Cultural como resultado integrador de su contexto histórico —cuando el capitalismo monopolista estaba asimilándose, según parecía, al capitalismo de Estado— y, en este sentido, como un concepto crítico que articula la manera en la que se relacionan ontológicamente los sujetos y los objetos en el capitalismo fordista que, necesariamente —como veremos en el próximo apartado— estará vinculado con la forma cultural como nueva esfera de creación de falsas necesidades y, por tanto, como nuevo nicho de mercado a conquistar a modo de mecanismo de compensación.

«El análisis de Horkheimer y Adorno no rechaza la industria cultural desde un planteamiento reaccionario y nostálgico del gran arte burgués, sino que precisamente toma conciencia del carácter socialmente necesario de la industria cultural en el desarrollo histórico del capitalismo. La industria cultural no remite solo a la cultura de masas, sino que afecta a las propias condiciones de posibilidad de la actividad intelectual, y los propios teóricos críticos se sabían implicados en ella. Por tanto no se trata de un concepto normativo, que se desmarca del arte de masas desde el esnobismo elitista, sino de un concepto crítico en el que se elaboran una serie de experiencias vinculadas a la sociedad capitalista en su fase fordista».⁴⁴⁷

Si bien, como resalta Jordi Maiso en la anterior cita, no se trata, en ningún caso, de un concepto normativo, tampoco se tratará, desde luego, de un incipit diagnóstico contemporáneo de lo que nosotros, en la actualidad, llamamos “industrias culturales”⁴⁴⁸. Si en nuestra época ha llegado a ser completamente normal y cotidiano aquel sintagma que Adorno y Horkheimer acuñaron para provocar, como mínimo, extrañación, es

⁴⁴⁵ Más adelante desarrollaremos las asimilaciones, con reservas, del diagnóstico del Capitalismo de Estado de F. Pollock en la ausente crítica de la economía política en la filosofía de Th. W. Adorno. Ver *infra* pp. 331 y ss.

⁴⁴⁶ A este respecto, es conveniente recordar de nuevo en este punto que el capitalismo no es meramente un modo de producción al margen del resto de las esferas de la vida —contra la postura de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*—, sino que es un sistema de reproducción social que estructura la totalidad de la vida de las sociedades modernas, tanto en sus dimensiones subjetivas como objetivas, ya que los individuos son necesarios para reproducir las estructuras sociales que muchas veces les sobrevuelan, pero al mismo tiempo les constituyen, sometiéndoles a su lógica interna de valorización.

⁴⁴⁷ MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 136.

⁴⁴⁸ Cfr. MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 134. Por este motivo, en la presente investigación se ha tomado la decisión de hablar de Industria Cultural, en singular y mayúscula, para referirnos al concepto que acuñan Adorno y Horkheimer y deshacernos del prejuicio que ya señala Jordi Maiso sobre la emergencia de las “industrias culturales”.

precisamente debido al grado de subsunción real del capital que se ha alcanzado con la retraducción de la fuerza del trabajo al capital humano, como veremos en el apartado 7.3. Adelantando aquí mínimamente dicha explicación: si bien en el fordismo el ámbito cultural se presentaba como un mecanismo de compensación ante la gran crisis del 29 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 el postfordismo se necesitará la conquista misma del individuo como recurso valioso para la valorización del capital cada vez más menguante como mecanismo de engrase y, en cierta medida, de compensación de la maquinaria del capital en el momento de su progresivo colapso como reproductor social⁴⁴⁹. Por ello, las industrias culturales, ya casi totalmente estatalizadas, son formas ideológicas de presentar como productivo, en el sentido de valorización estricta del capital, el sector terciario al que se ha visto abocada la población a partir de la transformación del concepto de trabajo en capital humano después de la crisis de los años 70 y, definitivamente, posterior a la revolución microelectrónica que tuvo lugar en el seno de dicha transformación del trabajo en los años 90 y que produce, como veremos en el apartado 7.1. de mano de Robert Kurz⁴⁵⁰, un acercamiento al límite interno por valorización al no poder determinar el *input* real de fuerza de trabajo por hora producida debido a la mediación total del capital fijo, siendo éste ya la tecnología⁴⁵¹.

«Las “industrias culturales y creativas”, hoy tan en boga, provienen de esa inflación nominalista que en las últimas décadas ha generado términos como “industria turística”, “industria del medio ambiente”, o “industria educativa”. De esta serie de apelativos que pretenden revestir la actividad económica de sectores terciarios como si fuera una actividad productiva industrial, y por tanto supusiera una peculiar fuente de valor, surge la referencia a la “industria cultural” —que en rigor habría que usar en plural, puesto que abarca la “industria musical”, la “editorial”, la “cinematográfica”, etc.)»⁴⁵²

⁴⁴⁹ Para una explicación más pormenorizada de este punto, remitimos de nuevo al apartado segundo del capítulo séptimo. Ver *infra* pp. 499 y ss.

⁴⁵⁰ Ver *infra* pp. 473 y ss.

⁴⁵¹ Cfr. JAPPE, A., (2015), *Op. Cit.*, pp. 223-228.

⁴⁵² MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 134.

Esta integración desde los monopolios otorga a la lógica de la Industria Cultural un cierto carácter estanco —obliterando por momentos, como veremos⁴⁵³, la dimensión de dinámica social abstracta del capital—, a la manera en la que los sujetos forman parte, objetivándose—, de la red impuesta por la Industria Cultural y, en último término, movilizadora y reproducida también por parte de los individuos. Esto les supone una cierta *actitud pasiva* en la forma en la que se subjetivan falsamente a través de las “falsas necesidades” que produce y reproduce la Industria Cultural como universal concreto en el que se realiza la sociabilidad capitalista en condiciones fordistas avanzadas⁴⁵⁴.

Efectivamente, en este proceso también se lleva a cabo, como correlato, una reproducción de la subjetividad mediante la funcionalización de la individualidad a través de la pérdida de autoconsciencia y autodeterminación —algo que, hasta el momento, habría determinado la subjetividad propia de su época fundadora, esto es, la Modernidad—. En la Industria Cultural, el modo de producción de objetividad social a través de la división social del trabajo termina cristalizando en un *a priori* de la experiencia que relega al individuo al imperativo de la mera adaptación a lo ya existente como modo de autoconservación, siendo ésta una pervivencia de la individualidad como claudicación. Este esquematismo que posibilita, limita y reproduce las condiciones abstractas de producción de los objetos y, como vemos, también de los sujetos a la forma mercancía se realiza a través de la reproducción de sus condiciones en falsas necesidades que sean capaces de reducir y reconducir la subjetividad hacia *la armonía* con el objeto —es decir, objetivándose, cosificándose— de cara a dar salida a la sobreproducción de mercancías del ámbito cultural que han estetizado la vida cotidiana como mecanismo de compensación ante la crisis del 29⁴⁵⁵: «el esquematismo del procedimiento se muestra en que, finalmente, los productos mecánicamente diferenciados se revelan como lo mismo». ⁴⁵⁶

⁴⁵³ Sobre los límites de diagnóstico objetual, esto es, los procesos socioeconómicos a la base de la Industria Cultural, en la filosofía de Adorno: Ver *infra* pp. 331 y ss.

⁴⁵⁴ «5. En los años 40 del pasado siglo, Adorno entendió que este proceso no podía expresarse ya indicando que lo vivo se había colocado de un modo general a la venta. La extensión del *a priori* de lo mercantil supone más bien que lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento. El yo se vuelve tanto organizador como medio de la explotación, y coloca al hombre entero a su servicio como su aparato» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 363.

⁴⁵⁵ En el próximo apartado analizaremos más profusamente las transformaciones en el campo de la economía política que dieron lugar al modo de reproducción de la Industria Cultural como ontología social. Ver *infra* pp. 340 y ss.

⁴⁵⁶ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” en: *Op. Cit.*, p.136.

«Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente cosificadas a sus propios ojos, que la idea de lo que les es propio y peculiar subsiste sólo en la forma más abstracta: *personality* apenas significa para ellos otra cosa que tener los dientes blancos, no tener las axilas sudorosas y no mostrar las emociones. Es el triunfo de la publicidad en la Industria Cultural, la forzada actitud mimética de los consumidores ante las mercancías culturales ya desenmascaradas en su significado»⁴⁵⁷

De hecho, de cara a poder organizar dicha “armonía preestablecida” entre la producción de objetos y sujetos a través del esquematismo que subsume todo lo posible a la mera autoconservación —perpetuando, por tanto, toda posible diferencia a lo mismo siempre igual del imperio de la forma de la mercancía—, la Industria Cultural necesita de una falsa diferencia fundamental para su reproducción: precisamente en la época del capitalismo fordista, la “separación” entre tiempo de trabajo y tiempo “libre” resulta vital para su perpetuación al mismo tiempo que ambos reproducen el mismo esquema de organización para la producción —y es, en este sentido, radica su falsa diferencia—. Esto es, por una parte, la Industria Cultural necesita capitalizar las necesidades de los individuos para reproducir las condiciones en las que éstos entran en relación unos con otros. Pero no sólo eso, sino que también necesita reproducir falsas necesidades a través del *a priori* de la experiencia —construyendo un sujeto acorde a su producción de objetividad social— que permita seguir manteniendo la reproducción social cada vez a un nivel más abstracto a través de la dialéctica del valor de uso y valor de cambio, que explicaremos más adelante en el apartado siguiente.

De esta manera, el sujeto producido por la Industria Cultural no puede tratarse, en ningún caso, meramente de la clase social imperante anterior al fordismo, donde la aristocracia era la única clase podía tener acceso a la cultura, mientras que el proletariado tenía jornadas de sol a sol —literalmente, sin derecho aún a la jornada de trabajo de ocho horas, significándose así el proletariado socialmente como una “nada social”, esto es, meramente como fuerza de trabajo—. Con el fordismo avanzado y sus mecanismos para compensar la gran crisis del 29 así como el auge de la burguesía, se fue introduciendo cada vez más población a la esfera del consumo para dar salida a la superproducción de mercancías debido a la mayor incorporación de capital fijo en el proceso productivo cada vez más racionalizado, como el taylorismo. En este sentido, fue necesario inventar el tiempo “libre” en un escenario de democracias políticas europeas y estadounidenses para

⁴⁵⁷ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” en: *Op. Cit.*, p. 181.

implementar el imperativo al consumo organizado durante dicho tiempo “libre” y dar salida a esa superproducción de mercancías en los años treinta y cuarenta. Por ello, el tiempo “libre” es una pantomima: pretende realizar la promesa de la Ilustración acerca de la libertad e igualdad social y política⁴⁵⁸, mientras que iguala a todos los individuos registrándoles como marcas y organizando su tiempo libre a través del imperativo del trabajo, por lo que existe una inversión clara entre *trabajar para vivir* —como ocurría en el capitalismo liberal, aunque fuera para *sobrevivir*— y *vivir para trabajar*, como ocurre en el capitalismo postliberal fordista, o más aún, la síntesis social abstracta simplemente la impone como grilla de inteligibilidad al sujeto su reconocimiento a través del trabajo⁴⁵⁹.

«Durante el tiempo libre, el individuo debe organizarse de acuerdo con la unidad de producción. La tarea que el esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria al sujeto. Esta establece el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma debía actuar un mecanismo secreto que prepara los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el secreto ha sido desvelado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que ponen los datos, por la industria cultural, es impuesta a esta misma por el peso de una sociedad que, a pesar de toda racionalización, es irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste. Para el consumidor no hay nada por clasificar que no venga ya anticipado en el esquematismo de la producción»⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ «La irrenunciable meta de una autonomía individual plena marca el punto de apoyo, radicalmente ilustrado, en el que Adorno y Horkheimer basarán su denuncia de la modernidad. Sobre ella se asienta la necesidad de invertir la tendencia autolegitimadora de la sociedad burguesa, que explica la incertidumbre del sujeto burgués por la problematicidad del ejercicio de la responsabilidad personal. Para la teoría crítica, es necesario situar el problema del yo no tanto en el miedo a una libertad repentina, sino más bien en la construcción de un ordenamiento social que no hace sino poner trabas a la autodeterminación racional: la inseguridad psíquica de los individuos no es fruto de la necesidad de elegir, sino justamente de la imposibilidad de hacerlo. No es el lento proceso de desentumecimiento de un yo acostumbrado a la certeza moral lo que provoca la angustia. Por el contrario: ésta es originada por las restricciones operadas sobre la autonomía, que, en el mismo momento en que es entregada, ve cerradas las vías de su desarrollo y negada su capacidad para determinar las condiciones concretas de su existencia» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 160.

⁴⁵⁹ «1. El sujeto privilegiado de la era del capitalismo liberal pudo en algún momento, en función de su relación con la totalidad social, escoger entre “vivir para trabajar” o “trabajar para vivir”. El sujeto post-liberal sencillamente trabaja» MAURA, E., A propósito de la actualidad de la industria cultural. Nueve proposiciones, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº3, 2011, p. 331. Esto resulta muy interesante no sólo por la inversión entre la autoconservación de todos los individuos y la reproducción de la sociedad; sino también porque, como se vislumbra a través de esta cita de Eduardo Maura, ya no existe ninguna posición ontológica privilegiada del proletariado como ocurría en el planteamiento lukacsiano, por lo que esto será uno de los motivos de la complicación de la articulación de la crítica inmanente adorniana y uno de sus puntos de fricción de Georg Lukács.

⁴⁶⁰ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 137.

Como podemos ver en la anterior cita, Adorno vincula de forma *explícita* la esquematización de la organización de la producción de mercancías con el esquematismo trascendental kantiano respecto de los procesos de subjetivación abstracta en el capitalismo avanzado. Como adelantamos someramente en el capítulo anterior, justamente en este punto Adorno se atreverá a señalar la realidad social material de la vinculación unilateral y abstracta que Sohn-Rethel se limitó a trasladar a través de una identidad adialéctica entre la función de equivalente general del dinero como síntesis abstracta propia de la esfera del intercambio y, por otro lado, la génesis materialista de la síntesis del sujeto trascendental kantiano difuminada por la “espontaneidad” idealista-cosificada de la misma. Este error sohn-retheliano que ya advirtió Horkheimer y que forma parte de las reservas adornianas frente a Sohn-Rethel, Adorno lo pretenderá resolver precisamente identificando la forma de cosificación de la subjetividad abstracta en el capitalismo avanzado con la forma *a priori* de toda experiencia posible que anticipaba la referencia de la multiplicidad empírica con relación a los conceptos puros del entendimiento en la síntesis trascendental. Esto es, señalando de nuevo la cita anterior de DI, Adorno completa dialécticamente el camino de ida y vuelta de la crítica de la economía política marxiana, no sólo añadiendo el camino de vuelta que obliteró Sohn-Rethel —esto es, viendo qué función social material obtenía la síntesis trascendental kantiana en las formas cosificadas de los procesos de subjetivación contemporáneos a su tiempo—; sino también, otorgando con ello la dimensión de crítica de la sociedad de la que carecía la crítica de la economía política marxiana. Efectivamente, la forma en la que Adorno podía completar y dar incluso una forma más acabada a la crítica de la economía política marxiana era acuñando la raíz bicéfala de una crítica del idealismo que fuera, al mismo tiempo, una crítica del capitalismo —o, dicho con otras palabras, una crítica a la razón que fuera, al mismo tiempo, una crítica de la sociedad—. Esto último fue aquello que Sohn-Rethel fue incapaz de implementar a su propuesta de génesis materialista del sujeto trascendental, esto es, el economista marxista simplemente enfatizó el carácter poiético de la abstracción real generada por el dinero y su vinculación genética respecto del idealismo, concretamente, como decimos, del sujeto trascendental kantiano. Sin embargo, en la filosofía sohnretheliana se encuentra ausente una crítica del idealismo capaz de rastrear posiciones materialistas incipientes en el modo del proceder idealista como sintomatización de la socialización capitalista⁴⁶¹. Al no explicitar este doble

⁴⁶¹ Ver *supra* pp. 197, concretamente la nota 376.

movimiento con una crítica inmanente del idealismo responsable de dar cuenta efectivamente de la realidad social material a la que respondían dichos conceptos, Sohn-Rethel cae simplemente en dicha identificación adialéctica que tanto criticó Horkheimer por reproducir mediante su crítica al idealismo una postura no menos, desde luego, idealista.

«Lo peculiar de su discusión con la filosofía de la subjetividad (y esto emerge de forma especialmente clara en los textos de los años 60) comienza cuando la perspectiva de “la mediación en el mediador” (AGS, 6, 178) es ganada desde el análisis inmanente de las categorías idealistas. Esto es, cuando su crítica a la filosofía de la subjetividad se propone ganar desde esa misma filosofía, en un segundo momento reflexivo, la consciencia de la mediación objetiva. Ese precisamente es el procedimiento que sigue su crítica a Kant. Adorno intentará mostrar cómo el momento de la mediación objetiva del sujeto está ya implícitamente contenido, pero ideológicamente encubierto, en la subjetividad trascendental»⁴⁶².

Como comenta Ciro Mesa en la anterior cita, precisamente lo que pretendemos poner en juego nosotros aquí es que este análisis que llevó a cabo Adorno de forma explícita en las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura de Kant* casi en la década de los sesenta —lo cual, a su vez, se relacionará con la dura crítica que le propiciará su discípulo Hans-Jürgen Krahel en dicha década, cuando Adorno no escondía su “aberración” por la praxis⁴⁶³—, ya se viene fraguando sin embargo por la función que le otorga al esquematismo trascendental como atomización de la experiencia en condiciones de capitalismo monopolista de Estado a través del concepto de Industria Cultural.

Si Adorno entiende la atomización de la experiencia a través del esquematismo trascendental kantiano es porque la Industria Cultural, como decíamos, no sólo es un modo de producción de objetos a través de la imposición de la forma mercancía, sino que se trata de un sistema de reproducción social total, en el que también los sujetos comportan la mediación de la objetividad social en la forma en la que se comprenden a sí mismos como sujetos. De esta manera, como decíamos, para que la armonía preestablecida de la Industria Cultural funcione, la falsa subjetividad es producida como si se tratara de una mónada que reproduce en su interior la mediación de la totalidad

⁴⁶² MESA, C., Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº30, 1996, pp. 211.

⁴⁶³ La relación entre la crítica inmanente de las categorías idealistas y la progresiva aberración de Adorno contra la praxis en los últimos años de su vida en el contexto del mayo de 68 alemán será explorada de la mano de la crítica mencionada de Hans-Jürgen Krahel en el capítulo 5.1.1. Ver *infra* pp. 279 y ss.

social: esto es, al sujeto de la Industria Cultural sólo podrá aparecersele como posible lo que ya está dispuesto por dicho esquematismo de la Industria Cultural que coincide, a su vez, con la forma de producción y reproducción de la mercancía en condiciones de capitalismo avanzado. Por lo tanto, las condiciones de la aparición del objeto, de aquello que siquiera puede considerarse real desde el punto de vista social, son producidas y reproducidas por ese universal concreto en el que se ha convertido la Industria Cultural. En este sentido, el individuo sólo puede hacer uso del resquicio de libertad que le queda para elegir entre el producto A o B —esto es, de una libertad meramente cuantitativa, en tanto que, además, las diferencias producidas por la Industria Cultural están subyugadas en último término al principio de identidad de la ley de intercambiabilidad general, por lo que dichas diferencias son estrictamente falsas—; pero siempre dentro del imperativo a la organización del consumo en el tiempo libre que le permiten las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible a través del mecanismo de la Industria Cultural. Por ello, el individuo no sólo consume dicha mercancía, sino que, al tratarse —a través de la autonomización de la ley de intercambiabilidad general— de una mediación universal de la totalidad social, el individuo se objetiva en la forma de toda experiencia posible que produce la Industria Cultural por medio de la estetización de la vida que ha ampliado hasta rincones insospechados el dominio social de la abstracción de la mercancía. Entonces cobra sentido la cita en la que Adorno dice que el secreto ha sido desvelado: el secreto al que se refiere Adorno es justamente la desconocida raíz común, esto es, aquel *arte oculto en lo profundo del alma humana* a través del cual es posible plantear el postulado último por el que el entendimiento finito y, por lo tanto, discursivo, puede darse a sí mismo como coherente el hecho de que la naturaleza en sus leyes particulares empíricas respondan, de hecho, a la legalidad del objeto trascendental, el cual sólo podía deducirse de la combinación de las categorías o conceptos puros del entendimiento, sin acudir, por tanto, a la experiencia empírica.

Dicho postulado último que, como sabemos, se trata del ideal regulativo de la razón pura a través de la afinidad trascendental, no puede ser tenido en cuenta sin una operación anterior al nivel de la crítica, que sería la propia afinidad entre todos los fenómenos y ésta no podrá ser otra que el fundamento mismo de la apercepción trascendental yo pienso como unidad de la consciencia ante lo múltiple empírico. En esta operación, no obstante, debe actuar la facultad de la imaginación pura en su uso

productivo ya que, como adelantábamos también en el capítulo 1.2.⁴⁶⁴, el esquema para Kant es un elemento mediador entre el concepto puro del entendimiento y la diversidad empírica que provee la sensibilidad, pero para que la esquematización pueda tener lugar —al menos en la deducción de las categorías del entendimiento de la primera edición de la KrV— tiene que operar anteriormente la síntesis de la aprehensión en la imaginación. Recordemos aquí que la triple síntesis (aprehensión, reproducción y reconocimiento) se da en cada facultad como relación con las demás facultades, como nos aclaraba Deleuze en el apartado 1.2.⁴⁶⁵ Es importante señalar aquí que los tres momentos de la triple síntesis, que Kant sólo explicita de nuevo en la primera edición de la KrV, son tres momentos que se repiten tanto en la imaginación reproductiva —esto es, la que liga representaciones según asociaciones que se han producido empíricamente en el pasado⁴⁶⁶— como, por otro lado, la imaginación productiva o, por decirlo de otra manera, la imaginación trascendental, ya que justamente es la encargada de plantear la posibilidad de una unidad —la cual será dada definitivamente por el concepto— facilitando un *material determinable pero no empírico*⁴⁶⁷, esto es, la diversidad pura de la sensibilidad: siempre que aparezca algo tendrá que tener alguna determinación espacio-temporal o, si es en el plano del pensamiento, desde luego, tendrá que tener *determinación temporal*.

En este sentido, la síntesis de la aprehensión será la primera necesaria, completándose posteriormente con la síntesis de la reproducción y la síntesis del reconocimiento. Es cierto que la primera síntesis se trata de una síntesis en la sensibilidad, ya que, como adelantábamos, opera la imagen pura de la imaginación productiva de manera trascendental siendo capaz de unificar la diversidad pura de la sensibilidad. Este momento será necesario previamente a la síntesis de la reconocimiento donde se dará la esquematización de las categorías. Sin embargo, lo resaltamos aquí porque queremos recoger el desarrollo del problema que hemos recorrido hasta este punto y que radicará, una vez más, precisamente en la doblez del problema que plantea Adorno a través del esquematismo trascendental como forma de falsa subjetivación abstracta: el problema al que pretendía responder Kant con la doble función metodológica de la cosa en sí como límite posibilitante del conocimiento fundaba la contingencia misma como categoría ontológica —en tanto que ontología en el nuevo paradigma kantiano siempre se referirá

⁴⁶⁴ Ver *supra* pp. 82 y ss.

⁴⁶⁵ Ver *supra* pp. 51 y ss.

⁴⁶⁶ Cfr. SANHUEZA, D., Sobre la imaginación productiva en la *Crítica de la razón pura*, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n°26, 2016, pp. 143-144.

⁴⁶⁷ Cfr. SANHUEZA, D., *Op. Cit.*, p. 144-145.

a la esfera de los fenómenos, esto es, reconocer en el concepto la forma en la cual los objetos nos afectan—. Esta paradoja la advierte, de nuevo, Adorno en sus lecciones sobre la KrV:

«El propio Kant hablaba de una paradoja de su filosofía, la que espera “tornar comprensible” mediante la deducción trascendental de los conceptos puros del intelecto. En la Crítica de la razón pura, el yo constituye las cosas aplicando las categorías a lo sensible. Pero queda en vigor el concepto tradicional de verdad, el de la adecuación del conocimiento a su objeto. Según el mismo, los conocimientos del sujeto serían verdaderos cuando concordasen con lo que el propio sujeto ha constituido. El conocimiento que el sujeto tiene de lo objetivo sólo vuelve a conducir, en vista de la indeterminación radical del “material”, hacia el sujeto, y en esa medida es, en cierto sentido, tautológico»⁴⁶⁸

Como vemos en la cita, Adorno incluso habla de un concepto tradicional de verdad todavía remanente en la obra kantiana, yendo más allá incluso de Deleuze con su idea de la “reintroducción” de la armonía preestablecida a través de la doblez del postulado del ideal regulativo de la razón y el juicio reflexionante como principio subjetivo encargado de hacer sistematizable la contingencia, problemática protagonista de la KU.

Justamente, en la KrV, era en la afección donde radicaba la posibilidad de la contingencia si ésta se adecuaba, por otra parte, a la legalidad trascendental de las categorías puras del entendimiento y, previo a esto, al esquematismo trascendental como mediador entre la intuición y el concepto. El postulado del ideal regulativo de la razón pura como solución a la tercera antinomia de la dialéctica trascendental pretendía resolver, como vimos, a través de la consideración de un intelecto autónomo e infinito *causa sui* —en tanto que ideal regulativo de la razón pura para ayudar al entendimiento a sistematizar sus conocimientos—. Esta consideración se daba, sin embargo, como una *presuposición del juicio subjetivamente necesaria* y poder así dar cuenta, desde nuestro juicio finito discursivo, de la armonía efectiva —ya que las leyes naturales, de hecho, funcionan para explicar la naturaleza— entre dicha contingencia del aparecer mismo y su posible sistematización en leyes particulares empíricas en naturaleza como sistema. Como podemos ver, hay un enlace perfecto entre el funcionamiento del ideal regulativo de la razón pura como exigencia de la razón para la sistematización de los conocimientos

⁴⁶⁸ ADORNO, TH. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel* OC 5, Madrid, Akal, 2012, p. 165.

particulares de los que se encarga el entendimiento con, por otra parte, el juicio reflexivo en el que se necesita de la presuposición del juicio subjetivamente necesaria para dar cuenta de esa afinidad trascendental como si fuera necesaria. Esto es así porque el juicio reflexivo en el fondo da cuenta de la vuelta sobre sí misma, independiente de la experiencia, de la razón consigo misma, cayendo, por tanto, de esta manera, del lado subjetivo —hay que recordar que Kant insiste mucho en este punto en que esta exigencia no habla de las cosas mismas, tanto en la KrV como en la KU, donde Kant hace hincapié en el principio de heautonomía del juicio⁴⁶⁹—. Por tanto, ¿cuál sería el enlace entre el postulado del ideal regulativo de la razón pura en la dialéctica trascendental de la KrV y, por otro lado, el principio de heautonomía que rige el juicio reflexivo en la KU? Esta ligazón debería responder, a su vez, al *arte oculto en lo profundo del alma humana* o, dicho de otra manera, a la desconocida raíz común entre la determinabilidad de lo material sensible y, por otro lado, la forma de toda experiencia posible y que, según Deleuze, responde, como vimos, al intento de reintroducir, al nivel de las relaciones entre las facultades, la armonía preestablecida de la metafísica dogmática.

«En la “Crítica de la Razón pura” se partía del conocimiento de algo único y se lo analizaba en dos términos o elementos o aspectos (intuición y concepto); se apuntaba, por lo tanto, al proceso de constitución trascendental de la dualidad misma, esto es: el acto de constitución del entendimiento como una facultad distinta. Por el contrario, en la “Crítica del Juicio”, el entendimiento como facultad distinta se da por supuesto, y el problema es reintegrarlo a la unidad del conocimiento, es decir: mostrar la armonía necesaria del entendimiento con la otra u otras “fuentes” del conocimiento, o, dicho todavía de otra manera, mostrar que todo cuanto de un modo u otro está en el conocimiento ha de ser expresable en conceptos»⁴⁷⁰.

En este resquicio entre la unidad conceptual y la multiplicidad sensible se jugará, consecuentemente, la posibilidad no ya sólo de la contingencia, sino de la sistematizabilidad de la contingencia para poder dar con su comunicabilidad a través de juicios. En este sentido, como vimos, el concepto de contingencia en el pensamiento kantiano se encuentra a caballo entre la KrV y la KU. Este arte oculto en lo profundo del

⁴⁶⁹ «Se trata de un ejercicio de la reflexión no basado en el uso del entendimiento ni de la razón. Por este motivo necesita un principio a priori que le permita realizar reflexionar sobre el objeto con independencia de la experiencia. Este principio no puede ser de otra forma sino referido a sí mismo y por tanto subjetivo, es decir, no basado en ninguna legislación externa sino sólo de la que se otorga el sujeto a sí mismo. Esto es, el principio de heautonomía en el que se basa la obra y el que posibilita este uso reflexionante de la facultad de juzgar» SUSANA RODRÍGUEZ, S., (2014), *Op. Cit.*, pp. 108-109.

⁴⁷⁰ MARZOA, F. M., *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987, p. 35.

alma humana o la desconocida raíz común será, para Kant, precisamente el funcionamiento del esquematismo trascendental.

«En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto»⁴⁷¹.

El esquema trascendental, más allá de la imagen⁴⁷², da cuenta de la síntesis de la multiplicidad sensible como algo general no empírico, todavía no conceptual, pero determinado por la síntesis de la aparición de la diversidad pura. Si el esquema trascendental hace referencia, por tanto, a lo no dado por la afección sensible, esto es, la sensación —ya que sería empírico— y ha de estar, sin embargo, en relación con nuestro entendimiento respecto a los fenómenos mismo y su mera forma, la única opción es que el esquema trascendental sean determinaciones trascendentales temporales de la diversidad pura. Se trataría solamente de determinaciones trascendentales del tiempo —y no también del espacio— ya que aquello que es común a la forma de aparición de fenómenos internos y externos —el espacio es la forma externa de la aparición de los fenómenos— y, por tanto, común tanto a la intuición y, por otro lado, al discurrir del mero pensamiento, es de hecho, el tiempo ya bien sea como sincronía y, por tanto, simultaneidad o, por otro lado, diacronía y, por ende, sucesión.

«Los esquemas de las diversas categorías no son sino otros tantos aspectos de la esencia misma del tiempo, son “determinaciones trascendentales del tiempo” [...] El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es la función trascendental de la imaginación [...] Si adoptamos el punto de vista de la primera edición, la imaginación trascendental es la “raíz común” del entendimiento puro y la intuición pura. En efecto: el tiempo no es otra cosa que la “imagen pura” generada en los esquemas trascendentales, y el concepto puro no es sino la representación de

⁴⁷¹ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 185 [B181- A142]

⁴⁷² Sobre la diferencia entre el esquema y la imagen dentro de la síntesis de la imaginación trascendental: «El esquema de un concepto es “la representación de un proceder general de la imaginación para proceder a ese concepto su imagen”. [...] Por lo tanto, lo que hay en el esquema no es una indicación de “notas”, sino algo así como un dibujo de lo que constituye en general un árbol. Pero esto no ha de llevar a confundir esquema con una imagen. No es ni siquiera una imagen vaga, sino la representación de un proceder de construcción (= de síntesis). Ahora bien, la síntesis de la multiplicidad lleva siempre a una imagen; por tanto, el esquema no se da si no es referido a (podríamos decir: conduciendo a) una imagen; no sólo ocurre que la imagen concreta nos hacer ver lo general, sino que, además, sólo vemos lo general referido a alguna de las posibles imágenes concretas» MARZOA, F. M., (1975), *Op. Cit.*, pp. 201-202.

unidad que no representa otra cosa que la propia regla presente en el esquema considerada como unidad que vale para una multitud indefinida de casos»⁴⁷³

El esquematismo trascendental que opera en la síntesis de la imaginación trascendental resulta ser, por tanto, esa “raíz común” o ese “arte oculto del alma humana” por el que se pueden unir entendimiento puro e intuición pura de cara a dar con la condición de posibilidad de la forma de toda experiencia posible. El tiempo es aquello que une, por tanto, la necesaria distinción kantiana de la que partíamos en el capítulo 1.2., entre ser y pensar y, por lo tanto, aquella distinción que los hace posible a ambos pero que, a su vez, los diferencia es, precisamente, el tiempo tanto como determinación trascendental temporal de todo cualquier posible aparecer, tanto en la experiencia, como en el pensamiento y, por tanto, la posible unión entre lo material y la forma, entre la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento. De nuevo, se encuentra aquí el campo de la determinación de lo posible, real, y necesario, en cuyos pliegues, se encuentra, como señalábamos, lo contingente, que es justamente aquello que quiere recuperar, frente a la cosificación, tanto Marx, como Lukács, como Sohn-Rethel y, por último, como vemos, también Adorno:

«La expresión del problema de en qué modo el material y la forma se unen verdaderamente, esa es la temática del capítulo sobre el esquematismo de la razón pura. En este punto tienen que concebir el problema del esquematismo precisamente como la cuestión de cómo es posible que nuestro conocimiento no sea sólo algo externo a su material, sino que también sea algo que es verdad porque su condición, la que lo ordena, se adapta, si ustedes quieren, a la condición de lo que es dado de manera inmediata. Con otras palabras: con ello se trata de la cuestión de la conexión entre los dos pilares principales del conocimiento, de los que ya les he hablado, a saber, la receptividad y la espontaneidad: *¿cómo es posible que se unan?*»⁴⁷⁴

Volviendo a la cita⁴⁷⁵ en donde Adorno explicitaba el funcionamiento de los procesos de subjetivación abstracta a través del mecanismo de la Industria Cultural como

⁴⁷³ MARZOA, F. M., (1975), *Op. Cit.*, pp. 202-204.

⁴⁷⁴ ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, p. 326. [Cursiva nuestra]

⁴⁷⁵ Recordamos aquí la cita debido a su importancia decisiva en nuestra argumentación: «La tarea que el esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria al sujeto. Esta establece el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma debía actuar un mecanismo secreto que prepara los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el secreto ha sido desvelado. Hoy, el secreto ha sido desvelado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que ponen los datos, por la industria cultural, es impuesta a esta misma por el peso de una sociedad que, a pesar de toda racionalización, es irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste. Para el consumidor no hay nada por clasificar que

esquematismo de la producción y relacionándolo con la pregunta que plantea en la última cita de sus lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* donde explica el esquematismo trascendental, nos preguntamos: ¿en qué sentido, por tanto, el mecanismo de la Industria Cultural ha podido develar dicho secreto, esto es, aquella desconocida raíz común o arte oculto del alma humana? Pues en el sentido anteriormente mencionado: desde luego, el tipo de *a priori* que pone en juego la Industria Cultural sólo es independiente de la experiencia en tanto que categoría idealista cosificada, esto es, en tanto que no se atiende a las transformaciones sociales materiales que producen dicha atomización de la experiencia ya que el sujeto se media socialmente como un objeto. Es decir, el *a priori* que maneja la Industria Cultural es un *a priori* producido socialmente y que aparece como independiente de la experiencia, esto es, necesario y universal, en el modo de su cosificación, al igual que ocurría con las categorías de la economía clásica, pero esta vez han conquistado también la forma misma en la que se constituye la experiencia del sujeto.

Por este motivo, Adorno hila mucho más fino señalando dicho *a priori* de la experiencia que dispone y produce la Industria Cultural como *esquematismo de la producción*. Esto es así porque, aun cuando dicho esquematismo haya sido producido socialmente y, por tanto, sólo haya podido cosificarse a partir de la evacuación de su contenido social e histórico, precisamente debido a ese mecanismo fetichista es capaz de presentarse como un esquema trascendental, esto es, como una determinación trascendental del tiempo, es decir, que constituye todo aparecer posible, tanto en la forma de discurrir el pensamiento como en la forma de aparecer de cualquier fenómeno y, por tanto, si la Industria Cultural conquista lo que Kant llamaba *el arte oculto del alma humana* debido al *esquematismo de la producción*, la Industria Cultural consigue, por tanto, una atomización de la experiencia debido al secuestro, en último término, de la imaginación trascendental productiva⁴⁷⁶.

Como ya hemos aclarado, el esquematismo trascendental son determinaciones trascendentales del tiempo, pero dicho funcionamiento no sería posible, como avisamos, sin la primera síntesis que Kant explica en la primera edición de la deducción de las categorías, esto es, la síntesis de la aprehensión, la cual se lleva a cabo en el campo de la sensibilidad, puesto que se trata de las asociaciones posibles de las percepciones. Sin embargo, para que sea posible la síntesis de la aprehensión de percepciones empíricas, la

no venga ya anticipado en el esquematismo de la producción». ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” en: *Op. Cit.*, p. 137.

⁴⁷⁶ Cfr. DUARTE, R., (2011), *Op. Cit.*, p. 93.

imaginación trascendental productiva ha de producir la imagen pura del tiempo mismo en tanto sincronía o diacronía para poder dar luego con el esquema de su simultaneidad o sucesión.

«La respuesta que Kant da a ello (prescindiendo de la cuestión de aquellos modelos o de aquellas imágenes) es que la esquematización de lo que no es dado, la esquematización de nuestro entendimiento con respecto a los fenómenos y su mera forma, es verdaderamente el tiempo; y ello, ciertamente, porque el tiempo es verdaderamente el momento que es común al pensamiento y la intuición. Es decir, por una parte, el tiempo es una forma de intuición, de la misma manera como nuestras propias vivencias nos son dadas en la forma de un continuo unidimensional de presente, pasado y futuro, independientemente de nuestro pensamiento; pero, por otra parte, nuestro pensamiento mismo, en cuanto que es una síntesis, no se puede presentar más que como algo que transcurre en un lapso temporal, como algo que se refiere al tiempo; y para el pensamiento mismo el tiempo es constitutivo, en tanto que es algo inherente a su propia esencia, es decir, a su transcurrir»⁴⁷⁷

La Industria Cultural ha trasladado dicha función del esquematismo trascendental kantiano como secreto del alma humana hacia el esquema de la producción, esto es, a la forma de la mercancía en la que se determina todo posible aparecer de cualquier mercancía en tanto que ha de estar medido las unidades de tiempo indiferencias que se tardan en producir dicha mercancía y subyugado por el tiempo socialmente necesario como dominación social abstracta. O, mejor dicho, con palabras de Lukács ya en las antinomias del pensamiento burgués, la cadena de producción de las mercancías impuesta con su forma social de dominación abstracta a través del tiempo socialmente necesario para la creación de plusvalor se ha mimetizado con la imagen pura del tiempo como línea recta homogénea y vacía que se daba en la síntesis de la aprehensión de la imaginación trascendental productiva⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, p. 332.

⁴⁷⁸ «The desideratum of this paradoxically conflictual reconciliation is, as Adorno writes, to deduce the concept from its object rather than the object from its concept. The latter, deducing the object from its concept, would amount to the establishment of the soi-disant fence. Its critique—the critique of the block—by contrast, would be acknowledged in the recognized insufficiency of the concept to its object as the experience of the primacy of the object, perceived in the transience of the concept. In Adorno’s notion of imagination, this would be an instantiation of exact fantasy—here the conceptualized experience of the possibility inhering in its object—as “right wishing,” an act of determinate negation» HULLOT-KENTOR, R., Moishe Postone and the Essay as Form, *Critical Historical Studies*, nº7/1, 2020, pp. 11-12. «El desiderátum de esta reconciliación paradójicamente conflictiva es, como escribe Adorno, deducir el concepto de su objeto y no el objeto de su concepto. Esto último, deducir el objeto de su concepto, equivaldría al establecimiento del bloque por sí mismo. Su crítica—la crítica del bloque—por el contrario, se reconocería en la insuficiencia reconocida del concepto a su objeto como la experiencia de la primacía del objeto, percibida en la transitoriedad del concepto. En la noción de imaginación de Adorno, esto sería

En este sentido, por tanto, podemos tildar, como reza el título del presente apartado, a la *Industria Cultural como una ontología de desfase temporal*. Debido al alto incremento de capital fijo gracias a las innovaciones técnicas del taylorismo y fordismo, el funcionamiento de la producción fordista de mercancías ha superpoblado el mundo de mercancías a las que es necesario dar salida en el mercado para poder seguir produciendo plusvalor, como veremos con más detalle en el siguiente apartado. Por ello, la experiencia misma del sujeto, al tener que estar mediada socialmente por su relación con el objeto, ha sido atomizada con la misma forma objetivada que el esquema de la producción, por lo que el individuo ha quedado reducido a un mero troquel de falsas necesidades que han de ser satisfechas, como promesa falsa de libertad, autonomía y autenticidad, a través del consumo de las mercancías que produce y reproduce la Industria Cultural tal como si se tratara de una perfecta, esta vez sí, armonía preestablecida entre el sujeto mónada y el objeto como mimesis de lo muerto⁴⁷⁹, como cristalización de trabajo pasado medido en un tiempo de unidades indiferenciadas, el cual también se impone como norma y normatividad social.

«Si los esquemas de los que trató Kant constituían la condición de posibilidad del conocer, pues eran el puente que proporcionaba homogeneidad entre el concepto y la intuición, entre el entendimiento y la sensibilidad, Adorno trata en sus textos de superar el carácter mediador de los esquemas, y con ello, el “bloque” kantiano, interpretando la mediación sintética de la que da cuenta la Crítica de la razón pura no “por” el esquema que homogeniza, sino “a través” de la intuición. Y, en este caso, no a través de la intuición pura, sino de las “intuiciones empíricas”; esto es, a través del ámbito de lo material y lo sensible. Por eso destacó que el entendimiento y las categorías estaban ya cargadas de sensibilidad proyectiva, del mismo modo que el carácter formal del tiempo que organizaba las intuiciones estaba lleno de sedimentos históricos. De este modo, trató de quebrar la distinción kantiana entre el conocer y el pensar, que desplazaba ahora al ámbito de la praxis, la historia, la sociedad. Y así, también, pretendía desvelar el carácter de la actividad sintética del pensamiento dentro del ámbito material en el que están insertos los sujetos, en los que opera la actividad esquemmatizadora que organiza la experiencia»⁴⁸⁰

una instauración de la fantasía exacta —aquí la experiencia conceptualizada de la posibilidad inherente a su objeto— como "deseo correcto", un acto de negación determinada» [Traducción nuestra]

⁴⁷⁹ «Adorno subraya que la generalización de un trato con los objetos que se reduce a mero manejo anula la distancia entre sujeto y objeto. Al eliminar toda independencia de la cosa y toda libertad del sujeto, se borra cualquier resto de experiencia que pueda ir más allá del puro consumo del objeto. Este allanamiento de lo exterior daña de raíz la consistencia del sujeto» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 362.

⁴⁸⁰ HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 26.

Tal como comentan Marcos Hernández y Carlos Marzán en la anterior cita, Adorno, historizando el concepto de esquematismo trascendental al identificarlo con la forma de atomización de la experiencia que pone en juego la Industria Cultural en el capitalismo avanzado, al mismo tiempo está consiguiendo desvincular la posibilidad de la contingencia de su plano ontológico, tal como ocurría, como vimos, con la categoría de la modalidad del entendimiento puro en la KrV de Kant. De esta manera, Adorno, más que fundamentar la categoría de la contingencia como hacía Kant y repetían tanto Lukács como Sohn-Rethel, está poniendo en juego a la facticidad misma —que, como vimos, ya reclamaba en su conferencia de juventud *Sobre la idea de historia natural* impartida en 1932 y cuyo impulso perdurará hasta su gran obra de madurez DN en 1966, como veremos en el apartado 4.4.—.

Facticidad, por tanto, desde la que necesariamente irrumpe el pensamiento y que, por otro lado, se resiste a ser conceptualizada reivindicándose como resto material del que necesita la identidad como la forma primordial que sustenta al concepto. Esta facticidad será, para Adorno, el resto socializado del dolor del individuo que no puede ser integrado en la totalidad social como proceso de producción de plusvalor y, por tanto, es capaz de denunciar la represión eidético-represiva de la identidad encarnada en la autonomización de la ley de la intercambiabilidad general⁴⁸¹. Desde ahí, será posible, como veremos en el apartado 4.4., articular una crítica de la sociedad capitalista y una crítica del idealismo como dos troncos que se relacionen a través de la abstracción del tiempo y su encapsulación en el concepto, al igual que ocurrirá con la desconocida raíz común del esquematismo trascendental kantiano como unión de la multiplicidad sensible y la unidad del concepto y, a su vez, de la consideración del juicio como facultad superior que aunará la razón en su uso práctico y teórico a través del juicio reflexionante.

«La árida sabiduría según la cual nada hay nuevo bajo el Sol porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos han sido ya pensados, los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace más que reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que sin cesar renueva mediante la

⁴⁸¹ «El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de recordar la naturaleza quebrantada en él y fuera de él. Su receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado. Dado que la sociedad es esencialmente la substancia del individuo, la mediación social confiere objetividad a esa experiencia, esto es, a la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella» ZAMORA, J. A., (2018), “Toda cosificación es un olvido...” en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.), *Op. Cit.*, p. 184.

represalia lo que ya fue desde siempre. *Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que establece críticamente los límites de toda experiencia posible.* El precio de la identidad de todo con todo es que nada puede ser idéntico consigo mismo. La Ilustración disuelve la injusticia de la antigua desigualdad, la dominación inmediata, pero al mismo tiempo la eterniza en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo»⁴⁸².

4.3. Muerte del individuo. Un diagnóstico localizado en el tránsito de la muerte por éxito del capitalismo liberal a la organización del capitalismo monopolista de Estado

La cita que cerraba el apartado anterior, además de hacer mención explícita a la muerte del individuo a través de la igualación de los límites de la experiencia posible como cosificación en el capitalismo avanzado y sus correspondencias ya en el dominio del concepto en la Ilustración, también hace mención a la forma de sociabilidad en la fase fordista del capital a la que los individuos se ven abocados a través de la autoconservación, lo cual no significa más que su mera adaptación a lo ya predispuesto por el mecanismo de la Industria Cultural, como vimos. Concretamente, Adorno y Horkheimer —puesto que se trata de una cita del primer capítulo de DI— dicen: «los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación»⁴⁸³. A la explicación de esta cita, contextualizada en los cambios producidos en la forma de reproducción social por el tránsito de la fase del capitalismo liberal al capitalismo monopolista de Estado, se dedicará temáticamente este apartado. Esto es así porque únicamente dando cuenta de las transformaciones de dicho tránsito podrá entenderse por qué en el capitalismo monopolista la autoconservación del individuo no va a poder significar más la reproducción de la sociedad —tal como ocurría en el capitalismo liberal— y, sin embargo, certifica más bien su contrario: es decir, su aniquilación, su comprensión como mero medio, y no como fin, tal como prometía la Ilustración.

«Las obras espirituales del estilo de la industria cultural ya no son también mercancías, sino que son mercancías y nada más. Este desplazamiento cuantitativo es tan grande que da lugar a unos fenómenos completamente nuevos. Finalmente, la industria cultural ya no necesita perseguir directamente los intereses económicos, que es por dónde empezó. Éstos se han objetivado en su

⁴⁸² ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Concepto de Ilustración” en: *Op. Cit.*, p. 28. [Cursiva nuestra]

⁴⁸³ *Ibid.*

ideología, y a veces se han independizado de la obligación de vender las mercancías culturales, que así y todo hay que consumir»⁴⁸⁴.

Esta inversión entre la autoconservación de todos los individuos y la reproducción social se da a través del correlato objetivo de dicho proceso de falsa subjetivación: esto es, la *autonomización* de la ley de intercambiabilidad general que se dio en el fordismo a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio. Es decir, si bien en el capitalismo liberal —recordando la diferencia que ya indicaba Lukács entre el paradigma fisiocrático y capitalismo postliberal taylorista⁴⁸⁵— el valor de uso era el remanente cualitativo de la cosa que, consecuentemente, satisfacía las necesidades de reproducción de la sociedad, y, por otro lado, el plusvalor era la gelatina cuantificable del trabajo humano medido en unidades indiferenciadas de tiempo abstracto a partir de cuya forma, la sociedad se entendía como totalidad social reproducible a través del principio de síntesis de valorización; en el capitalismo postliberal no existirá ya ese resquicio cualitativo en el valor de uso a partir del cual, de hecho, se satisfacían las necesidades reales de la sociedad civil y podía, por tanto, ésta reproducirse junto al D-D'. En el capitalismo postliberal, sin embargo, se tiende a consumir finalmente el valor de cambio en tanto que la forma de reproducción social ha devenido ya totalmente abstracta: esto es, a partir de las innovaciones técnicas que supuso el sistema taylorista y fordista, en un primer momento primordialmente 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 vida⁴⁸⁶.

«Los proletarios tienen más que perder que sus cadenas. Su estándar de vida no ha empeorado, sino mejorado en comparación con las circunstancias inglesas hace cien años, tal como se les presentaban a los autores del *Manifiesto*. Jornadas laborales más cortas, mejores alimentación, vivienda y vestimenta, protección de los miembros familiares y de la propia vejez, con el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas a los trabajadores les ha caído en suerte una esperanza de vida promedio más elevada. No puede discutirse que el hambre los obligó a coaligarse incondicionalmente y a la revolución. En cambio, la posibilidad de coaligarse y de la revolución de las masas mismas se ha convertido en cuestionable»⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ ADORNO, TH. W., (2008), “Resumen sobre la industria cultural” en: *Op. Cit.*, p. 296.

⁴⁸⁵ Ver *supra* pp. 109 y ss.

⁴⁸⁶ Cfr. JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, pp. 100-102.

⁴⁸⁷ ADORNO, TH. W., “Reflexiones sobre la teoría de clases” en: *Escritos sociológicos I OC 8*, Madrid, Akal, 2004, p. 357.

A esto responde precisamente la progresiva estetización de la vida cotidiana, así como la separación entre ocio-tiempo libre y tiempo de trabajo, de la cual se alimenta el concepto de Industria Cultural y en donde, desde luego, los procesos de subjetivación no se darán más a través de la identificación estanca —incluso ontológica— con la clase social, como ocurría en la aproximación lukacsiana; sino que la atomización se dará al nivel, como decíamos, de la producción de los límites de la experiencia posible del individuo, el cual ya está totalmente integrado en la malla social de la industria cultural a través de la radicalización de la disyuntiva, que ya diagnosticó Hegel como el germen de la sociedad civil, entre *ciudadano* [*citoyen*] —poseedor de derechos sociales y políticos, como la regulación de la jornada laboral de ocho horas— y burgués [*bourgeois*] —agente económico con suficiente poder adquisitivo para poder satisfacer sus falsas necesidades a través del consumo de sí mismo en la realización del cliché o el estándar del nuevo tipo de ser humano—.

Y es que el individuo, entendido éste como hijo de la sociedad civil, esto es, como resultado de la progresiva socialización abstracta capitalista de la que derivaba la separación entre sociedad civil —como campo de juego “autónomo” de la economía política— y Estado —como ámbito del imperio de la ley—, necesariamente ha de resultar un concepto contradictorio⁴⁸⁸ ya que, al mismo tiempo que se vencía el derecho natural por el positivo y esto otorgaba derechos y libertades individuales, por otro lado, esta libertad era reabsorbida por la socialización abstracta capitalista transformando al individuo como agente libre de mercado, pieza fundamental para comprender el mecanismo del capitalismo liberal, más centrado en la esfera del intercambio. Por lo tanto, por decirlo de alguna manera, el concepto de individuo y su interioridad no es, ni mucho menos, un concepto inocuo en el que, a ojos nuestros como hijos de la modernidad, sólo reposen la liberación de las cadenas feudales; sino que, al mismo tiempo, resulta un concepto ideológico⁴⁸⁹ en la reproducción de capital y a ello responde su articulación como concepto ya en los albores del Renacimiento:

⁴⁸⁸ Cfr. MAURA, E., Origen y desarrollo de la teoría crítica de los procesos de objetivación, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2013, p. 69.

⁴⁸⁹ «Es importante destacar que la contradicción es inherente al individuo burgués desde el comienzo, contradicción entre las exigencias políticas universales y los intereses burgueses particulares, entre la esfera pública y la privada, etc., y sobre todo la contradicción de que su independencia va a acompañada de la opresión de la mujer en el ámbito privado y de la explotación de los asalariados “libres” en el ámbito económico. Por ello el concepto de individuo es, en sentido genuino, ideología» ZAMORA, J. A., (2001), *Op. Cit.*, p. 233.

«Con la diferencia de que en la idea creída, realizada por Hegel, el individuo de la sociedad burguesa es tiranizado por la oposición entre existencia burguesa-particular y civil-universal (política), y entre esfera privada y esfera profesional. Estas oposiciones se han agudizado con el desarrollo económico-político. Entronizado el principio de la competencia, derribados los límites de los órdenes correlativos e iniciada la revolución técnica de la industria, la sociedad burguesa desarrolló un dinamismo social que obliga al individuo económico a perseguir sus intereses de ganancia despiadadamente y sin preocuparse del bien de la colectividad. La obligación de conciencia de actuar en ese sentido fue ofrecido por la ética protestante y por el concepto burgués-capitalista del deber. El ideal antifeudal de la autonomía del individuo comprendía la autonomía de la decisión política de los individuos; en el contexto económico esto se transforma en la ideología que exigía el mantenimiento del orden existente y el constante incremento de la eficacia de la prestación»⁴⁹⁰

Cuando comenzábamos el primer apartado del capítulo uno, ya dábamos cuenta del progresivo desgajamiento de la sociedad civil respecto del Estado a través de la incursión genealógica del concepto de alienación hegeliano y su relación con el espíritu objetivo en la *Principios de la Filosofía del derecho*⁴⁹¹. Esta progresiva separación Hegel la explica a través de la génesis del sistema de necesidades a partir del cual, gracias al trabajo como mediación social, se consigue satisfacer las necesidades de muchos y mediante la satisfacción de esas necesidades de los otros se consigue reproducir el conjunto de la sociedad a través del trabajo de muchos más. Por lo que, como dice Adorno y Horkheimer en la última cita, se consigue, mediante la persecución de los intereses privados de los individuos de la sociedad civil, reproducir —de forma contradictoria ya que la racionalización de dicho sistema está a merced de un fin ulterior irracional— las bases mismas del principio de socialización que rige el capital, aun cuando, como decimos, su único fin real sea la acumulación de plusvalor.

«En realidad, la creencia en la independencia radical del ser individual respecto del todo, es, a su vez, sólo apariencia. La forma misma de individuo es forma de una sociedad que se mantiene viva gracias a la mediación del mercado libre, en el cual se encuentran sujetos económicos libres e independientes. Cuanto más se refuerza el individuo, tanto más crece la fuerza de la sociedad en virtud de la relación de cambio en que se forma el individuo. Los dos conceptos, individuo y sociedad, son recíprocos; e individuo en sentido amplio es, sin duda, lo contrario del ser natural,

⁴⁹⁰ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo, 1969, p. 58.

⁴⁹¹ Ver *supra* p. 39.

un ser que se emancipa y se aleja de las simples relaciones naturales, y desde el comienzo está referido específicamente a la sociedad, y precisamente por eso es en sí mismo solitario»⁴⁹²

De esta manera, se observa fácilmente que el individuo sólo se puede concebir como tal en interdependencia con la sociedad, por lo que, más que tomarlo como punto de partida de la socialización —como vimos que operaba, de forma ideológica, la economía política clásica⁴⁹³—, el individuo es el resultado de la socialización y está en profunda interdependencia con ella: esto es, en el capitalismo liberal había una relación directa entre la autoconservación del individuo y la reproducción de la sociedad. Mientras que en el capitalismo fordista monopolista de Estado, al producirse la dialéctica entre el valor de cambio y valor de uso, lo cual responde, en último término, a una autonomización de la ley de intercambiabilidad general respecto del sistema de necesidades de la sociedad civil, se da, consecuentemente, una inversión entre la autoconservación del individuo y la reproducción social. Esto es así en tanto que el individuo es necesario tan sólo como mecanismo de compensación⁴⁹⁴ —a través de la producción de falsas necesidades cristalizadas en el horizonte de su forma de socialización y relación consigo mismo, esto es, al fin y al cabo, *los límites de su experiencia posible*— para el consumo masivo de la sobreproducción de mercancías que produce la incorporación del capital fijo después de la segunda revolución industrial en los sistemas productivos tayloristas y fordistas y, de esta manera, la reproducción del valor se independiza de la satisfacción real de las necesidades sociales y tan sólo reproduce su verdadero y último —e irracional— fin: la generación de valor.

«Cuando la economía libre de mercado suprimió el sistema feudal y precisó tanto del empresario libre como del libre asalariado, se constituyeron estos tipos no sólo profesionalmente, sino a la vez antropológicamente; ascendieron conceptos como el de la responsabilidad de sí mismo, la previsión, el individuo autosuficiente, el cumplimiento del deber, pero también el de la rígida

⁴⁹² ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, pp. 54 y 55.

⁴⁹³ Ver *supra* pp. 46 y ss.

⁴⁹⁴ «Adorno expone que el individuo es, además del sustrato biológico, la *forma refleja* del proceso social, y su autoconsciencia como individuo es *aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento*. Sus mutaciones responden a las variaciones en la *composición orgánica del capital*: el crecimiento en la masa de los medios de producción con respecto a la masa de la fuerza de trabajo, el aumento de la participación de las máquinas frente al capital variable, radicaliza la determinación de los hombres como medios de producción y no como fines. [...] No se trata aquí de una ampliación de las capacidades técnicas de los hombres, sino de una transformación más radical: *incluso lo que en el hombre difiere de la técnica es incorporado como una especie de lubricante de la técnica*. Las cualidades subjetivas son también movilizadas: no constituyen ya al sujeto, sino que éste ha de amoldarse a ellas (como patrones de acción estandarizada)» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 363.

obligación moral, el vínculo con las autoridades interiorizado. [...] Hoy pierden cada vez más peso la competencia y la economía libre de mercado frente a las funciones de grandes consorcios y los correspondientes colectivos. El concepto de individuo, surgido históricamente, alcanza su frontera histórica»⁴⁹⁵.

Este escenario descrito por la Industria Cultural, como decimos, en conjunción con unos salarios altos, fue a dar, momentáneamente, con una “democracia política” con pleno empleo e infraestructuras sostenidas a crédito por parte de los Estados como forma de “garantizar” los servicios sociales. En este sentido, la Industria Cultural responde al momento de mayor concentración de capital en *rackets* y *holdings*, dando razones para que Adorno y Horkheimer creyeran que el capitalismo liberal, basado en la competencia de “individuos libres” en el mercado, había sido reemplazado por la predominancia de los monopolios y el creciente control “*desde arriba*” de un Estado autoritario⁴⁹⁶ y, por tanto, la reproducción del individuo no respondiera nunca más a cierto principio de autonomía y autodeterminación —como ocurría pretendidamente en la promesa ilustrada— sino que se convirtiera en mero medio, tal como un *mecanismo de compensación* —a través de la producción de falsas necesidades como atomismo de la experiencia en la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio así como la falsa separación entre tiempo libre y tiempo de trabajo— para dar salida a la sobreproducción de mercancías como bienes de consumo que habían resultado de la implementación brutal de capital fijo en la racionalización de los procesos productivos.

«No en vano, los mismos hombres prácticos e ingeniosos que ahí surgieron evidencian por lo general, y de ningún modo sólo en países totalitarios de ambas técnicas de juego, una disponibilidad sorprendente a renunciar al derecho de autodeterminación de esa razón que, sin embargo, aparece en ellos con tanta fuerza, y a entregarse a una irracionalidad en la que se refleja lo aterrador de la organización misma del mundo. Se han asimilado así mismos al aparato: sólo así pueden seguir existiendo bajo las condiciones actuales. Los seres humanos no sólo se van

⁴⁹⁵ ADORNO, TH. W., (2004), “Individuo y organización” en: *Op. Cit.*, pp. 421-422.

⁴⁹⁶ Aunque pareciera, por esta tendencia que aquí mencionamos, que el Estado a través de las leyes regulativas de los monopolios iba a absorber, de manera autoritaria, el campo de juego “autónomo” de la sociedad civil como el campo de juego, al fin y al cabo, de la economía política, la tendencia que se tomará a partir del fin del ciclo keynesiano-fordista en el año 1975 será justamente la contraria: los Estados y sus soberanías no significarán más que los atractivos para los movimientos de flujo de capital global en las relaciones mercantiles y financieras internacionales. Esto lo veremos en el apartado 5.2.1. [ver *infra* pp. 331 y ss.] a través de los límites de los procesos de objetivación en la obra adorniana y su adscripción al capitalismo monopolista de Estado y, por otra parte, será complementado con el diagnóstico de la última crisis financiera de 2008 como *efecto* —y no causa— del límite interno de valorización del capital de Robert Kurz en el apartado 7.1. [ver *infra* pp. 473 y ss.] a través de la incursión en su obra *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems* (2005).

configurando de forma objetiva y creciente en componentes de la maquinaria, sino que también para sí mismos se convierten, de acuerdo con la propia conciencia, en instrumentos, en medios en lugar de fines»⁴⁹⁷

Por ello, como decimos⁴⁹⁸, el valor de uso se consume directamente en tanto que el individuo comienza a consumir el objeto, no ya por mera satisfacción de necesidades, sino para consumir, reificar, su propia *personality*. En este punto, resulta claro el ejemplo de la compra de un coche⁴⁹⁹ —el ámbito automovilístico fue, recordemos, uno de los primeros en los que se materializó la forma de producción característica del fordismo—: su fin es el desplazamiento rápido y eficaz, sin embargo, el individuo elegirá el coche que le otorgue determinada posición social, en el caso de un coche deportivo, consumirá riesgo, éxito, acción... de manera que «quien presume de su superioridad se siente al mismo tiempo como uno más del equipo».⁵⁰⁰

Esta dialéctica entre el valor de uso y valor de cambio repercutirá, por tanto, en el estatuto ontológico de la ideología en la relación entre aparición y condiciones del aparecer o, dicho de la manera marxista ortodoxa, entre superestructura y estructura: esta relación ya nunca más podrá entenderse, consecuentemente, como regresión psicológica individual —ni siquiera como fragmentación social a nivel ontoepistemológico como parecía hacer Lukács—; sino que directamente será *realidad social material*, es decir, la aparición tendrá un estatuto más ontológico que las condiciones del aparecer mismo o, dicho de otra manera, la forma mercancía suplantará las condiciones del aparecer sociohistóricas, no ya velando la realidad social material, sino constituyéndose ontológicamente en la síntesis social a partir de la cual los individuos mónadas entran en relación unos con otros y, por otro lado, se relacionan ellos mismos con la realidad social.

«A pesar de la potencia de esa falsa reconciliación, Adorno no dejó de constatar que los individuos no se dejan engañar del todo por el ilusionismo de la industria y sus mensajes. Aparentemente se trata de una constatación contradictoria. Por un lado, perciben la apariencia ilusoria y la perciben

⁴⁹⁷ ADORNO, TH. W., (2004), “Individuo y organización” en: *Op. Cit.*, p. 422.

⁴⁹⁸ Cfr. ACOSTA, L., (2018), *Op. Cit.*, pp. 208-209

⁴⁹⁹ Quien haya podido frecuentar las lecciones de los profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Pablo López Álvarez y Eduardo Maura, reconocerá fácilmente este ejemplo que nosotros aquí nos permitimos sacar a colación por su innegable claridad didáctica y, a su vez, su pertinencia histórica dado que la progresiva implementación de los procesos técnicos tayloristas y fordistas se dieron fundamentalmente en empresas automovilísticas.

⁵⁰⁰ ADORNO, TH. W., (2008), “Crítica de la cultura y sociedad” en: *Op. Cit.*, p.10.

como motor del conformismo, pero, por otro lado, su comportamiento como consumidores del mercado mediático no se ve afectado por esa percepción»⁵⁰¹.

Por ello, como dice José Antonio Zamora en la anterior cita, la atomización de la experiencia que da cuenta de la muerte del individuo diagnosticada por Adorno no es una cuestión de conciencia —como ya enfatizaba, por otra parte, Žižek a través de Sohn-Rethel⁵⁰²—: esto es, los individuos saben que la promesa de felicidad que les proporciona la Industria Cultural a través de la realización de sus falsas necesidades es falsa, en tanto que es estandarizada por el esquematismo de la producción; sin embargo, al convertirse en la única forma de socialización posible a través de la determinación de los límites de la experiencia posible, los individuos están condenados a reproducirse y consumirse a través de los cauces predispuestos por la ontología social de la Industria Cultural.

En este sentido, el proceso de autonomización de la ley de la intercambiabilidad general que señala Adorno va, en cierto sentido, mucho más allá de la esfera del intercambio de mercancías, tal como reducía su enfoque Sohn-Rethel. Este proceso de autonomización de la ley de intercambiabilidad general para Adorno significa la subsunción de lo particular —de ahí la muerte del individuo— en lo general a través de las leyes sociales que funcionan como una mediación universal de la generalidad abstracta⁵⁰³; pero no llega tan lejos como Sohn-Rethel, quien cree que la abstracción generada en la esfera del intercambio supone realmente el principio síntesis social más que la abstracción ya generada en la esfera de la producción. Adorno, por el contrario, no pretende subvertir la síntesis social del intercambio a través de la tecnología, como vimos que pretendía Sohn-Rethel⁵⁰⁴; sino que articulará, como exploraremos en el próximo apartado, su crítica inmanente bicéfala, tanto del capitalismo como del idealismo, teniendo por objetivo el principio de equivalencia y identidad de la abstracción generada tanto en el pensamiento idealista como en la sociedad productora de mercancías.

«El principio de intercambio se interpreta entonces como causa y fundamento del mal social, índice de una mediación universal radical que tiene lugar cuando a través de él, seres y acciones no idénticos se vuelven conmensurables. Por eso, a diferencia del carácter restrictivo de lecturas como la lukacsiana en *Historia y consciencia de clase* que limitaba la cosificación a las antinomias del pensamiento burgués, *el intercambio se convierte para Adorno en una categoría histórica-*

⁵⁰¹ ZAMORA, J. A., Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo, *Isegoría*, n°28, 2001, p. 241.

⁵⁰² Ver *supra* pp. 174 y ss.

⁵⁰³ Cfr. ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 530.

⁵⁰⁴ Ver *supra* pp. 193 y ss.

*universal que encuentra su origen en el movimiento ilustrado del sujeto frente a la naturaleza. La extensión del principio de identidad que reduce al mundo entero a lo homogéneo e idéntico tiene su modelo social en el intercambio. Se trata, finalmente, del entrelazamiento entre razón y realidad social almacenado en la teoría idealista del conocimiento, cuyo descubrimiento teórico atribuye a la obra del filósofo Alfred Sohn-Rethel».*⁵⁰⁵

Por tanto, Adorno ve la causa de la cosificación no circunscrita únicamente en la abstracción de la ley del intercambio, como le ocurre a Sohn-Rethel; sino en su proceso de autonomización a través de la dialéctica entre el valor de cambio y valor de uso que ha derivado en una colonización del principio de identidad a todas las esferas de la vida e incluso rige como principio de síntesis social cualquier forma de socialización posible, incluso la del individuo consigo mismo. En este sentido, la posición adorniana respecto de la técnica será ambivalente⁵⁰⁶: por un lado, contrariamente a Horkheimer, verá la razón instrumental meramente como efecto de dicha autonomización de la ley de intercambiabilidad general; pero, por otro lado, al ser ésta la causa de la cosificación, la técnica, como mero efecto, podría ser utilizada, no ya como forma de socialización de los medios de producción, como pretendía Sohn-Rethel; sino como herramienta del progreso técnico en favor de la construcción de la utopía negativa, esto es, del inmanente ideal que rebasa la mera forma mimética y ponga en juego, a modo de crítica, la exigencia del individuo, como libertad cualitativa, más allá de su sujeción social de la reproducción del capital:

«La apariencia se ha vuelto total en una fase en la que la irracionalidad y la falsedad objetiva se esconden tras la racionalidad y la necesidad objetiva. Sin embargo, gracias a su fuerza real los antagonismos también se imponen en la consciencia. Precisamente porque la cultura afirma válido el principio de armonía en la sociedad antagonista para transfigurarla, no puede evitar la confrontación de la sociedad con su propio concepto de armonía, y se tropieza así con la desarmonía. La ideología que confirma la vida entra en contradicción con la vida mediante el impulso inmanente del ideal. El espíritu que ve que la realidad no es igual a él en todo, sino que está sometida a una dinámica inconsciente y funesta, es impulsado más allá de la apología contra su voluntad»⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ ESCUELA, C., “Técnica, intercambio y mundo administrado. Sobre las posibilidades de emancipación social en Adorno y Sohn-Rethel” en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.), (2018), *Op. Cit.*, p. 60. [Cursiva nuestra].

⁵⁰⁶ Cfr. ZAMORA, J. A., (2018), “Toda cosificación es un olvido...” en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.), *Op. Cit.*, pp. 189-190.

⁵⁰⁷ ADORNO, TH. W., (2008), “Crítica de la cultura y sociedad” en: *Op. Cit.*, p. 18.

4.4. Crítica inmanente y la correlación sujeto-objeto. El lapso de la libertad cualitativa como ideal regulativo

En este último apartado intentaremos constelar conjuntamente los elementos hasta ahora recorridos en el presente capítulo a través del concepto de crítica inmanente y su relación con la libertad cualitativa como *ideal regulativo*, esto es, como “exigencia” agazapada tras el dolor del individuo que denuncia la socialización abstracta del capital, el cual es capaz de articular, metodológicamente, la distancia necesaria en el *continuum* formal de la armonía preestablecida entre sujeto y objeto que ha establecido el funcionamiento de la ontología social de la Industria Cultural.

En este sentido, entre los elementos que hemos ido sacando a colación en nuestro argumento nos encontramos, por parte de los procesos de objetivación, con la mediación social universal a través del principio de identidad que sostiene el proceso de autonomización de la ley de intercambiabilidad general que explicitamos en el anterior apartado 4.3. a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio. Por otro lado, respecto de los procesos de subjetivación que explicitamos en el apartado 4.2, nos encontraremos con la funcionalización de la falsa individualidad a través del esquematismo de la producción de la Industria Cultural y, por tanto, la muerte del individuo como agente libre en la esfera del mercado, tal y como se planteaba en el capitalismo liberal.

Como se puede observar, este argumento es, en cierto sentido, circular: esto es, precisamente porque se han transformado las condiciones de producción de mercancías —debido a las consecuencias de la segunda revolución industrial— en el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopolista es necesario, por otro lado, capitalizar —mediante la producción de falsa individualidad— los límites de la experiencia de los sujetos, dando con ello un horizonte nuevo al concepto de cosificación que, aunque fue bosquejado por el joven Lukács, como vimos, en HCC, Adorno llevará mucho más lejos por las condiciones objetivas de socialización del capitalismo monopolista de Estado a partir del cual está pensando y escribiendo. Sin embargo, como es sabido, no todos los argumentos circulares en filosofía reproducen necesariamente un círculo vicioso, también los hay, virtuosos⁵⁰⁸. Así ocurre con éste que hemos recorrido hasta el momento, ya que

⁵⁰⁸ Cfr. PARDO, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, p. 381. José Luis Pardo habla en este punto del argumento circular “virtuoso” con relación

la circularidad del mismo no supone otra cosa que la manera de evidenciar la relación dialéctica entre sujeto y objeto como mediación social, cuya distancia entre ambos será precisamente donde radicará dicha mediación y, por tanto, resultará necesaria para la consideración del concepto de crítica inmanente adorniano. Este concepto, a su vez, replantea en la época de madurez del filósofo frankfurtiano la relación entre naturaleza e historia —que ya bosquejamos desde su juventud en el apartado 4.1.— como una relación mediada entre sujeto y objeto en la que se juega la *libertad cualitativa*, no predeterminada por la ontología social de la Industria Cultural, para poder siquiera pensar como posible —es decir, más allá de los límites de la atomización de la experiencia del individuo— el cambio social en el umbral de la reconciliación.

«El efecto global de la industria cultural es el de una anti-Ilustración; como Horkheimer y yo dijimos, en ella la Ilustración (el dominio técnico progresivo de la naturaleza) se convierte en un engaño masivo, en el medio para maniatar a la consciencia. La industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan conscientemente. Estos individuos serían el presupuesto de una sociedad democrática, que sólo se puede mantener y desplegar con personas mayores de edad»⁵⁰⁹

Si el planteamiento de la libertad cualitativa ha de estar planteado desde su negación como promesa fracasada de la Ilustración es, precisamente, porque la Industria Cultural se apropia ideológicamente —recordemos que el subtítulo del capítulo homónimo de DI es “Ilustración como engaño de masas”— del paradigma de autonomía y autodeterminación del individuo propio de la Modernidad en su forma más perversa, esto es, como la igualación abstracta de todos los individuos a través del principio de identidad de la ley de intercambiabilidad general como mediación social. Ciertamente es que, por ejemplo, Lukács en “Antinomias del pensamiento burgués” de HCC e, incluso, el propio Adorno y Horkheimer en el primer capítulo “Concepto de Ilustración” de DI, advierten que dicha “ambigüedad” o “polaridad” de la promesa de la Ilustración de ciudadanos libres y autónomos ya había sido fagocitada, desde el principio, como efecto ideológico del proceso de racionalización del proceso productivo, en el caso de Lukács y también de Sohn-Rethel; mientras que en el de Adorno y Horkheimer, como efecto

a los conceptos de potencia y acto en la definición de tiempo de Aristóteles, pero para la relación dialéctica de la tensión entre sujeto y objeto en la Modernidad, al haberse traducido los términos de ser y no ser hacia la interioridad, nos sirve perfectamente esta nomenclatura para la grilla metodológica que está desarrollando aquí Adorno.

⁵⁰⁹ ADORNO, TH. W., (2008), “Resumen sobre la industria cultural” en: *Op. Cit.*, p. 302.

ideológico del proceso de autonomización de la ley de intercambiabilidad general. Sin embargo, Adorno identifica la causa de la cosificación no tanto en la predominancia de la forma respecto del contenido en la instauración de la razón instrumental de la cadena de montaje; si no que, yendo más allá, identifica la causa de la cosificación ya en la reducción de lo heterogéneo a la unificación del concepto a través del principio de identidad —como hemos visto que ocurre, por primera vez en la historia del pensamiento, en el paradigma inaugurado por Kant separando *intuición* y *concepto* y, con ello, instaurando la diferencia fundamental entre *conocer* y *pensar*—. Esto permitirá a Adorno no desechar el idealismo de forma monolítica como efecto ideológico de los procesos productivos —lo cual, como vimos con Sohn-Rethel y Lukács, sería una operación en sí misma idealista, ya que reduciría a la mera superstición del sociologismo la filosofía del origen de todo concepto, rememorando cierto marxismo vulgar en este sentido—; sino que Adorno también reconsiderará la promesa universal de la Ilustración, no ya desde un principio de identidad abstracto por el cual remite a su vez a la forma mercancía; sino desde una subjetividad materialista y heterogénea, esto es, desde el individuo mismo que, reconociendo su génesis como anomalía histórica⁵¹⁰, remite contradictoriamente, también, a la libertad individual del ciudadano-burgués inaugurada por la Ilustración⁵¹¹ —y no sólo, por tanto, a la libertad liberal del agente libre del mercado—.

«La crítica inmanente del idealismo sólo es posible a partir de un concepto enfático de subjetividad del que adolece la filosofía de Sohn-Rethel y que lo incapacita para ver el contenido utópico materialista que se encuentra encerrado en el sistema idealista. Para Adorno el sujeto de la experiencia histórica y filosófica es el existente empíricamente, pues el potencial de cualidades de la cosa espera, no al residuo trascendental, sino a un sujeto cualitativo»⁵¹²

⁵¹⁰ Cfr. PARDO, J. L., “La invención del individuo” Conferencia de clausura pronunciada el 19 de abril de 2017 en ciclo de conferencias “Historia de las Ideas” organizado por la Fundación BBVA y Real Academia de la Historia. [<https://www.youtube.com/watch?v=rSzXNqgTsx0&t=2s>]

⁵¹¹ «Abandonar la “ilusión” de aprehender la totalidad de lo real con la fuerza del pensamiento [como ya avisa Adorno en la conferencia de *La actualidad de la Filosofía* (1931)], exigía al mismo tiempo revocar la reducción al sujeto que había primado en el curso de la reflexión epistemológica moderna. Una cuestión que ve posible en la defensa de una *afinidad material* entre sujeto y objeto del conocimiento y en el desarrollo de un ejercicio de liquidación inmanente del idealismo, es decir, una crítica al principio de identidad [en el que, por el contrario, se quedaba Sohn-Rethel mediante su identificación adialéctica entre abstracción e intercambio] y de sistema, para conducirlos al instante en el que sus antinomias y aporías se muestren con mayor claridad» ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 519. [Aquello que va entre corchetes y la cursiva es aportación nuestra]

⁵¹² ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 534.

Justamente en este sentido para Adorno se hace necesaria, también, una crítica inmanente del idealismo a la par que una crítica inmanente de la sociedad, ya que si únicamente se tomara la segunda vía se acabaría por reproducir las neontologías al estilo heideggeriano, las antropologías de corte schelleriano o las posturas fenomenológicas husserlianas⁵¹³ que tanto crítica Adorno, ya en *Idea de una historia natural*⁵¹⁴ (1932), precisamente por reintroducir la determinación histórica en el pensamiento metafísico meramente como historicidad, esto es, como categoría ontológica. Pero si únicamente se pretendiera hacer una crítica al idealismo como trasposición ideológica de los procesos productivos, esto es, externa a la propia génesis de los conceptos, como decíamos, simplemente se recaería en una especie de nueva superstición del sociologismo positivista⁵¹⁵ en la que no existiera más verdad que la mera facticidad desnuda sin concepto⁵¹⁶, lo cual, desde luego, no remite en ningún caso a lo que pudiera tener Marx en la cabeza cuando trataba de forjar el método materialista⁵¹⁷.

Por este motivo, recordemos, Adorno en *Idea de una historia natural* propone, frente a la necesidad de articular la posibilidad de la contingencia ante la necesidad de las leyes naturales y las leyes sociales del capital, retomar la idea de transitoriedad⁵¹⁸ y no únicamente de facticidad, en tanto que la primera conlleva una *carga temporal, espacial e histórica*, que la segunda carece. En este sentido, dicha pugna adorniana contra las neontologías y fenomenologías, así como contra los sociologismos burdos positivistas de

⁵¹³ Cfr. MESA, C., (1996), *Op. Cit.*, p. 209.

⁵¹⁴ Cfr. ADORNO, TH. W., (2010), “La idea de historia natural” en: *Op. Cit.*, p. 318-320.

⁵¹⁵ En este sentido, bien conocida es la disputa del positivismo en la sociología alemana, la cual comenzó con una discusión entre Adorno y Popper en el Congreso de Tubinga del año 1961 por la Sociedad Alemana de Sociología sobre el tema de las lógicas epistemológicas de la sociología: «Porque la sociología tiene un doble carácter: en ella el sujeto de todo conocimiento, es decir, la sociedad, es el portador de la universidad lógica, y, en consecuencia, es a un tiempo el objeto. La sociedad es algo subjetivo, dado que remite a los hombres que la forman, así como sus principios organizativos remiten a la consciencia subjetiva y su más general forma de abstracción, la lógica, es decir, algo esencialmente intersubjetivo. Y es también algo objetivo, dado que en razón de la estructura sobre la que se alza no percibe su propia subjetividad, no posee sujeto global alguno y, además, impide en virtud de su organización, la instauración del mismo. Este doble carácter suyo modifica la relación del conocimiento científico social con su objeto, sin que el positivismo se dé por enterado de ello» ADORNO, TH., W., “Introducción” en: VV.AA., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 44. La contribución de Adorno con la que participó contra las posturas popperianas en dicho congreso se encuentra en el libro recién citado con el título “Sociología e investigación empírica”: *Ibid.*, pp. 81-101.

⁵¹⁶ Cfr. MESA, C., (1996), *Op. Cit.*, pp. 206-207.

⁵¹⁷ Ver *supra* pp. 48 y ss.

⁵¹⁸ Ver *supra* pp. 203 y ss. «La verdad no-proposicional adorniana se presenta separada del conocimiento estandarizado por mor de su propia dinámica crítica. Esta dinámica se desarrolla espacialmente, por un lado, como delimitación de la imagen del mundo. Temporalmente, por el otro, se afirma en una transitoriedad ineludible que Adorno, en “La idea de historia natural”, cifra como categoría de mediación entre lo histórico (como natural) y lo natural (como histórico)» MAURA, E., “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional...” en: MUÑOZ, J., (Eds.), (2011), *Op. Cit.*, p. 167.

su tiempo ha de recordarnos⁵¹⁹ a un antiguo campo de batalla, dividido entre la superstición del empirismo y el fanatismo de la metafísica dogmática, al que ya hubo de enfrentarse, como vimos en el apartado 1.1.⁵²⁰, el filósofo regiomontano Immanuel Kant.

La manera que tuvo Kant de reconciliar dicho campo de batalla fue precisamente, como vimos en el apartado 1.1.⁵²¹, a través de la invención del concepto de trascendental y, más concretamente, de la diversidad pura de la sensibilidad *a priori*, esto es, el tiempo y el espacio como condiciones *trascendentales al mismo tiempo que sensibles de cualquier aparecer posible* y, más aún especialmente el tiempo como forma de presentación de cualquier fenómeno tanto interno como externo, es decir, como forma de toda interioridad y toda exterioridad. En este sentido, Kant fue capaz de reconciliar el campo de batalla de la metafísica entre dogmáticos y empíricos, al menos momentáneamente, gracias a la separación entre concepto e intuición y la incapacidad de reducir el uno al otro, así como la consecuente diferencia entre conocer y pensar. Esta diferencia le permitía comprender la existencia de los fenómenos como una determinación espaciotemporal no reducible a mera nota conceptual, lo cual, a su vez, derivaba en la refutación del ideal de la razón pura, esto es, del conocimiento de la existencia Dios como causa última y primera del conocimiento como *adaequatio rei et intellectus*. Sin embargo, la heterogeneidad entre la multiplicidad sensible y la unicidad de los conceptos del entendimiento puro fue un problema que Kant dio cabida al interior del sujeto trascendental al nivel del conflicto de las facultades, de lo que resultaba, como vimos con Deleuze y Adorno⁵²², una reintroducción de la “armonía preestablecida” entre la facultad de la sensibilidad y la facultad del entendimiento a través de la famosa desconocida raíz común del esquematismo trascendental de la facultad de la imaginación.

«En todo caso, el sentido de la protesta de Adorno contra la identidad está claro. El conocimiento humano debe reconocer que su tarea se enfrenta a un trágico destino: el “desajuste” continuo, *estructural*, entre lo conceptual y lo que no lo es. Bajo esa forma reaparece en la filosofía de

⁵¹⁹ «Si Kant se encontraba en la encrucijada entre el dogmatismo de cuño racionalista y el empirismo inglés, la Teoría Crítica se ve insertada en un debate cuyos contendientes son, por una parte, el positivismo científico en sus diversas formas (Círculo de Viena, Popper, incluso Husserl) y, por otra, las nuevas formas de dogmatismo metafísico que constituyen tanto la ontología fundamental heideggeriana y su desprecio olímpico por lo dado en su búsqueda de un Ser que no se deja conmensurar nunca con los entes, como los esfuerzos por restaurar una filosofía de inspiración neoescolástica (Gilson, Maritain, Vögelin, Ritter, etc.) en un último intento de poner coto con ese retorno al pasado a las consecuencias disgregadoras ético-estética-política de la razón moderna» ARENAS, L., Metacrítica de la razón pura. El Kant de Adorno, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, nº2, 2003, p. 356.

⁵²⁰ Ver *supra* pp. 54 y ss.

⁵²¹ Ver *supra* pp. 55 y ss.

⁵²² Ver *supra* pp. 236 y ss.

Adorno la irreductibilidad entre la intuición y concepto con la que echaba a andar la *Crítica de la razón pura*. Porque, ¿Acaso no es ese mismo *desajuste estructural* el que Kant reconocía y del que se hacía plenamente consciente en la sección del esquematismo?»⁵²³

En este sentido, es sumamente importante que Adorno reconozca explícitamente, como vimos en el apartado 4.2.⁵²⁴, en el capítulo sobre la Industria Cultural que la manera en la que se produce falsa subjetividad es a través de la producción de esquematismo de la producción, esto es, aquello que, ya desde Kant, pone en común al interior del sujeto la heterogeneidad de la intuición sensible y la unicidad del concepto a través del esquema como síntesis trascendental *a priori* de la diversidad pura del tiempo —ya que justamente el tiempo es lo único común tanto a la intuición como al concepto—. De esta manera, el esquematismo de la producción funciona como una síntesis trascendental *a priori* de la diversidad pura del tiempo *de la producción*, esto es, de la dialéctica entre el tiempo abstracto como unidad de tiempo indiferenciada a través de la que se mide la producción de una mercancía y el tiempo socialmente necesario como normatividad y dominación social temporal en la que se valoriza dicha mercancía dentro de la totalidad social como mediación universal de la ley de intercambiabilidad general.

Esto, como hemos señalado, ya lo vimos más detenidamente en el apartado 4.2. Sin embargo, si lo sacamos de nuevo aquí a colación es porque esa decisión metodológica que inaugura la KrV de Kant separando intuición y concepto impregna el giro metodológico fundamental que se da en la obra de Adorno a partir de mediados de los años 50, coincidiendo con la publicación *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956), en la que el frankfurtiano desplaza su interés por la construcción de una teoría del conocimiento de corte materialista —mediado por la influencia decisiva de la obra de Sohn-Rethel en el joven Adorno— hacia la construcción de una crítica inmanente del idealismo que sea, al mismo tiempo, una crítica inmanente de la sociedad⁵²⁵, principio metodológico que tomará forma definitiva en su obra magna *Dialéctica Negativa* (1966). Este desplazamiento se irá gestando a través de las diversas discusiones que Adorno mantiene con Horkheimer a lo largo de los años cuarenta, en la

⁵²³ ARENAS, L., (2003), *Op. Cit.*, p. 363.

⁵²⁴ Ver *supra* pp. 239 y ss.

⁵²⁵ «Adorno propone una teoría del conocimiento que sea a su vez teoría de la sociedad, no por decisión del investigador o cualesquiera motivos exógenos a su objeto, sino por las cualidades intrínsecas del mismo: una teoría que no sea exterior al objeto a la manera kantiana de la síntesis conceptual» MAURA, E., “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional...”, en: MUÑOZ, J., (Eds.), (2011), *Op. Cit.*, p. 158.

que empieza a ver necesario el imperativo metodológico de no reducir la tensión entre sujeto y objeto por parte del sujeto, como hace el idealismo; pero tampoco en el sentido contrario, en el que el sujeto se agotara meramente en los procesos de objetivación, movimiento en el que se caería, como hemos adelantado, en una filosofía del origen o una teoría del reflejo —al fin y al cabo, recayendo torpemente en una postura idealista— en la que finalmente se quedaron los intentos tanto de Sohn-Rethel como de Lukács.

«En Kant, a diferencia de como ocurre en el positivismo o en el idealismo racionalista o postkantiano, ni el sujeto ni el objeto pueden ser definitivamente deglutidos por su opuesto. Esa tensión entre un sujeto que no es todo lo que hay y un objeto que no puede ser lo que es sino para un sujeto es la que el materialismo de Adorno querría rescatar a toda costa»⁵²⁶.

En este sentido, Adorno cifrará esa inauguración ontoepistemológica de Kant en la KrV como “prioridad del objeto” ya que éste no se agota en la mera conformación subjetiva del mismo. Tal y como indicamos en el apartado 1.1., precisamente debido a la instauración de la estética trascendental al comienzo de la KrV se impondrá, por otro lado, la doble función metodológica de la cosa en sí kantiana, gracias a la cual el conocimiento comienza necesariamente *con* la experiencia en tanto que afección de la sensación como materia del fenómeno pero, al mismo tiempo, es una condición de posibilidad *limitante* en tanto que funda la imposibilidad de la fundamentación de la sustancia última del conocimiento como *causa sui*. Esto presupone considerar a la facultad del entendimiento como necesariamente discursiva, esto es, el tiempo —como forma *a priori* sensible de todo fenómeno interno o externo— atraviesa también la síntesis trascendental *a priori*, como vimos, interiorizando la separación entre intuición y concepto como desgarró del sujeto kantiano en dos, nómeno y fenómeno. De esta forma, a ojos de Adorno, Kant será el primer filósofo que mantuvo la tensión entre sujeto y objeto

⁵²⁶ ARENAS, L., (2003), *Op. Cit.*, p. 368.

priorizando metodológicamente la *irreductibilidad*⁵²⁷ del objeto a través de dicha doble función metodológica de la cosa en sí⁵²⁸.

«Pues si los pensamientos honestos acaban irremediabilmente en la mera repetición, ya sea de lo descubierto, ya de las formas categoriales, el pensamiento que renuncia a la total transparencia de su génesis lógica en interés de la relación con su objeto se hace siempre un tanto culpable. Rompe la promesa que pone en la forma misma del juicio. [...] Pero en todo pensamiento que no sea ocioso queda grabada como una marca la imposibilidad de su completa legitimación [...] El pensamiento espera a que un buen día el recuerdo de lo desperdiciado lo despierte transformándolo en doctrina»⁵²⁹

Dicho imperativo, a su vez, será una de las máximas que regirán la crítica inmanente adorniana, no ya como teoría del conocimiento materialista alternativa al idealismo, sino como postura implícita materialista ínsita en el desarrollo idealista de la subjetividad —como hace referencia el subtítulo de *Mínima Moralia* (1951), desde una subjetividad dañada—. Este momento de “salvación de la objetividad”⁵³⁰, tal y como lo

⁵²⁷ «Lo que pretende rescatar Adorno será, precisamente, este momento de “irreductibilidad” que permite comprender la filosofía kantiana como una teoría de la objetividad. La atención sobre la recuperación de la dignidad de la experiencia como *organon* del pensamiento, que pronto se convirtió en un momento central en su proyecto materialista, tiene como antecedente la filosofía kantiana, pues en ella el conocimiento de la experiencia no parte de una percepción subjetiva, sino que aspira a la construcción necesaria y objetiva de la universalidad. Aquí sitúa además el momento dialéctico que encuentra en Kant, así como también las aporías que constituyen la clave de su lectura. De un lado, prevalece una pretensión de sistema, pues la razón sólo puede ser pensada como una unidad cerrada en sí misma. De otro, se desarrolla la conciencia del “bloqueo” o límite, esto es, la existencia de lo heterogéneo irreductible a ella misma» ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 521.

⁵²⁸ «Ese modelo de dialéctica quedó cifrado por Adorno en la idea de “no identidad”, una idea que tiene claro anclaje en el concepto kantiano de “cosa en sí”, como un recordatorio de que no todo se agota en la consciencia subjetiva. Lo no idéntico como límite discurre en paralelo a lo límites de la razón que Kant estableció en su primera Crítica. Pensar la no identidad es el eje sobre el que discurre la dialéctica negativa de Adorno. Esto es, pensar lo que no es pensamiento, que los conceptos no son capaces de aprehender lo que cae bajo ellos. Es pensar que la razón es injusta “respecto a aquello que no es la razón misma”. Eso no idéntico será el índice de lo que de falso hay en la identidad. Es su límite crítico. [...] Frente al dominio de una razón identificadora que agota la experiencia y el conocimiento de la cosa en su fijación conceptual, Adorno, apoyándose en la noción kantiana de la “cosa en sí”, defenderá la prioridad del objeto, sosteniendo que éste es más que su concepto. A diferencia de Kant, no habla de la actividad sintética de la subjetividad; una actividad que para él tiene un carácter procesual, dialéctico y discontinuo». HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, pp. 36 y 39.

⁵²⁹ ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 86.

⁵³⁰ «Cuando Kant emprendió aquel intento de salvación, tenía ese intento de salvación no sólo el sentido apologético, sino que también tenía al mismo tiempo el sentido de resistir —quisiera decir incluso— al derrotismo de la razón; esto es, el sentido de perseverar, en medio de la alteración de la razón, de su carácter condicionado, en aquello que únicamente y en verdad la instancia de la que procede toda la crítica. Si ustedes quieren, pueden conocer muy claramente esta duplicidad en Kant en la escisión de la razón que critica y la razón que es criticada: por una parte, la razón es completamente criticada en sentido de la Ilustración, y una gran cantidad, verdaderamente una gran provisión de argumentos son dedicados por Kant contra la absolutización dogmática de la razón; pero, al mismo tiempo —mediante el hecho de que la razón ejerza en ella misma esta crítica—, el persevera en la idea de la razón, y con ello en la idea de una verdad objetiva» ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, p. 299.

llamará Adorno en sus lecciones de la *Crítica de la razón pura* de 1959 —contra las posturas neokantianas que reducen la filosofía de Kant a cierto subjetivismo—, Adorno lo recoge en *Dialéctica Negativa* (1966) como incapacidad del pensamiento de atrapar la heterogeneidad de lo sensible a través del principio de identidad.

En esa resistencia del objeto por ser totalmente absorbido por la fuerza eidética del pensamiento, también interiorizada por una subjetividad cosificada y, por ende, absorbida y producida por los procesos de objetivación de la Industria Cultural —momento de escisión *ad intra* de la subjetividad trascendental, que ya Adorno, igual que Lukács, diagnostica en la filosofía kantiana como conato de cosificación⁵³¹—, se dará la resistencia del individuo a través del dolor objetivo como resto de la socialización abstracta del capital. Esta resistencia cifrada en el dolor objetivo, como escisión del individuo entre la promesa universal y su aplastamiento particular, denuncia —a través del recuerdo de la negación su promesa— la posibilidad misma de su contingencia, no como engranaje de la reproducción social total y, por otro lado, ese mismo dolor exige, como límite, que no deba ser así, que dicha apariencia natural de las leyes del capital no es inmutable en contraste con el dolor funcionalizado del individuo que denuncia la violencia de dicha abstracción.

«La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. [...] El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. “El dolor habla: pasa”.

⁵³¹ «La grandiosa teoría del conocimiento de Kant tampoco puede eludir el fantasma de la cosificación; y ello, por cierto, porque en la filosofía kantiana del mundo, la realidad completa, ha sido convertida verdaderamente en un producto del trabajo, de esfuerzo. El pensamiento como espontaneidad, esto es, como aquello que hacemos, no es verdaderamente otra cosa más que trabajo. Se distingue el pensamiento de la receptividad, de la sensibilidad, precisamente en que en el pensamiento hacemos algo, hacemos alguna cosa. Y dado que verdaderamente el análisis traslada de manera absoluta todo el peso de lo dinámico, el carácter dinámico, al lado del sujeto, el mundo mismo resulta cada vez más un mero resultado del trabajo, se podría decir que trabajo coagulado; se torna propiamente una cosa muerta, como algo muerto, conforme el sujeto se vuelve cada vez más vivo. Se podría decir que con ello se incrementa el “carácter de mercancía” del mundo, su congelación. Me parece —y esto está relacionado de manera muy profunda con el fenómeno de distanciamiento— que ambos conceptos, por un lado, la subjetivación, la disolución del mundo en la actividad del sujeto, y, por otro lado, la cosificación y objetivación del mundo propiamente como algo que se encuentra frente al sujeto, están creciendo en la misma medida y de manera imparable, y que en este crecimiento del subjetivismo y la cosificación se expresa verdaderamente algo así como la antinomia burguesa, la antinomia burguesa en general: a saber, que, por una parte, está progresando cada vez más la racionalidad de los seres humanos; las personas han hecho cada vez más el mundo a su imagen y semejanza, cada vez más ha organizado el mundo como algo propio; pero, al mismo tiempo, el mundo se ha convertido con ello, cada vez más en algo que, frente a los seres humanos, les domina, en algo frente a lo que son propiamente heterónomos» ADORNO, TH. W., (2015), *Op. Cit.*, pp. 289-290. Es absolutamente patente en esta cita cuanto debe Adorno al Lukács de antinomias del pensamiento burgués de HCC su lectura de Kant. Más adelante, profundizaremos en esta cuestión a través de las incursiones en el pensamiento kantiano que Adorno hace ya en DN.

Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite, no es cosa del individuo que siente el sufrimiento, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo aun cuando subjetivamente se emancipa de ella y objetivamente es empujado a la soledad absoluta de un objeto desamparado»⁵³²

Como se puede ver en la anterior cita, el dolor del individuo funciona como *límite* de la socialización abstracta del capital al mismo tiempo que funciona como *resorte* a partir del cual se presenta la libertad cualitativa como posible en tanto que *ideal regulativo* de la praxis, como veremos más detenidamente al final del presente capítulo. En cualquier caso, en este punto resulta patente que la crítica inmanente que propone Adorno no tiene una fundamentación ontológica estanca a través de la posición social que ocupe una determinada clase social dentro de la reproducción social —como ocurría con la conciencia atribuida del proletariado en HCC de Lukács— ni tampoco como crítica externa al objeto al que se enfrenta —proponiendo como alternativa “paralela” una teoría del conocimiento de índole materialista, como pretendió Sohn-Rethel—. La crítica inmanente adorniana partirá de la propia pretensión totalizadora y racional del principio de identidad propio del idealismo y del capitalismo para dar cuenta, desde el interior del propio movimiento en el que se realizan ambas socialmente, su límite inmanente en el que no puede abarcar más la pretensión de totalidad y el punto, por tanto, desde el cual es posible escamotear su apariencia de totalidad inquebrantable y reproducción natural —y de esta manera, dar cuenta de la contingencia de su necesidad—.

«Para la crítica del idealismo no disponemos de una teoría materialista del conocimiento alternativa —como creían poseer los marxistas vulgares en la teoría del reflejo—, libre de los dilemas de la teoría idealista y disponible como *fundamento de la crítica*. Más bien es preciso partir de la imposibilidad de un conocimiento adecuado de una realidad que se opone a toda pretensión racional. Conocer que todo conocimiento en una sociedad dominada por el principio de intercambio es un falso conocer, constituye la tarea de una *metacrítica* de la teoría del conocimiento que, de modo realmente paradójico, ha de proceder de manera inmanente y llegar hasta el umbral de la inmanencia de la conciencia, en el que queda suspendida la pretensión de totalidad del pensamiento»⁵³³

⁵³² ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, pp. 191-192.

⁵³³ ZAMORA, J. A., El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner, *Azafea. Revista de Filosofía*, nº11, 2009, p. 46.

El dolor, en este sentido, funciona como reconocimiento del incumplimiento de la promesa de libertad, igualdad y felicidad de la Industria Cultural en la que el individuo podría realizarse en su autonomía y autodeterminación a través del consumo de los productos culturales producidos en serie por la cadena de montaje y su correlato subjetivo a partir del esquematismo de la producción. Por tanto, esa falsa individualidad se disuelve en el reconocimiento del dolor, no como condición somática privada, sino como índice objetivo de la represión social existente; y por otro lado, el reconocimiento de pertenecer a una clase determinada en antagonismo con los propietarios del capital, ya que la promesa de felicidad de la Industria Cultural les iguala falsamente, se ve desplazado por la dominación abstracta del capital —y no tanto por la dominación de la lucha de clases, aunque esto, como veremos en el apartado 5.1.1.⁵³⁴, no significa que dicha lucha de clases desaparezca del pensamiento adorniano—. En el universo de obnubilación total [*Verblendungszusammenhang*] que describe Adorno a través de la autonomización de la ley de intercambiabilidad general y la dialéctica entre la aparición social y su funcionalización del individuo-engranaje en la totalidad social, no existe una atalaya objetiva —una fundamentación ontológica— amarrada en la función social de clase que pueda desenmascarar la apariencia objetiva del sistema, como ocurría en el concepto de conciencia atribuida del proletariado en HCC de Lukács, ya que no existe, como desarrollamos en el apartado 2.4.⁵³⁵, una contradicción (externa) entre capital y trabajo⁵³⁶. Como hemos aclarado ya entonces, este fue el error del marxismo tradicional, ya que consideraban que la forma valor y el contenido del trabajo “concreto” tenían una relación externa y contingente y, por lo tanto, nuevas relaciones de producción permitirían, a través de la liberación del contenido concreto del trabajo apresado en las manos de los capitalistas, el salto cualitativo a la emancipación manteniendo, por el contrario, el mismo punto de vista del trabajo abstracto⁵³⁷.

Por todo ello⁵³⁸, Adorno habla de crítica immanente también del capitalismo, la cual erradica la necesidad lukasiana de postular una exterioridad al propio encantamiento del fetichismo que sirva para fundamentar la crítica en el intento de romper

⁵³⁴ Ver *infra* pp. 343 y ss.

⁵³⁵ Ver *supra* pp. 138 y ss.

⁵³⁶ Cfr. ZAMORA, J. A., (2011), “Th. W. Adorno: crítica immanente del capitalismo” en MUÑOZ, J., (Ed.) *Op. Cit.*, p. 87.

⁵³⁷ Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 46-85.

⁵³⁸ Cfr. ACOSTA, L., (2018), *Op. Cit.*, pp. 206-207.

su hechizo⁵³⁹. La crítica inmanente no puede replegarse unilateralmente en un fundamento estanco (ontológico) que asegure su supervivencia en relación con el objeto, sino que ésta siempre se juega su legitimación acreditándose inmanentemente según su propio objeto, de manera que sea capaz de romper con ello la fuerza oscura que le mantiene encantado poniéndolo en relación con la génesis de su conformación objetiva en el seno del todo social, a través de la cual, la totalidad social responde a su concepto tan sólo en tanto que proceso.

«La crítica de la cultura comparte con su objeto su ofuscación. No es capaz de conocer su propia caducidad, que se deriva de la escisión. Ninguna sociedad que contradiga a su propio concepto, al concepto de humanidad, puede tener la consciencia plena de sí misma. Para sabotear a ésta no hace falta que intervenga la ideología subjetiva, aunque en tiempos de cambio histórico ésta suele reforzar la ofuscación objetiva. Pero el hecho de que las diversas formas de represión, según el estado de la técnica, fueran precisas para conservar la sociedad en conjunto y que la sociedad, tal como es, reproduzca su vida en la situación dada pese a toda absurdidad crea objetivamente la apariencia de su legitimación. La cultura, entendida como el *súmmum* de la autoconsciencia de una sociedad antagonista, no puede despojarse de esa apariencia, como tampoco esta crítica de la cultura que compara la cultura con su propio ideal»⁵⁴⁰

En este movimiento dialéctico respecto del objeto, la crítica inmanente realmente no hipostasia los criterios ideológicos de la cultura, sino que, en oposición a ella, es capaz de seguir al objeto en su movimiento, no porque reproduzca lo existente, sino porque es capaz de comprender su posición en el todo. Esto implica una consciencia que va más allá de la inmanencia de lo dado como lo único existente y posible —es decir, en tanto que necesario, esto es, *segunda naturaleza*— y con ello, al menos, siquiera resulta posible pensar la utopía material, esto es, la posibilidad del cambio social en la reconciliación.

En este sentido, resulta obvio que Adorno mantiene como trasfondo del funcionamiento de la dialéctica negativa un concepto de totalidad; aun cuando éste podría resultar un aparente reducto de la filosofía idealista a liquidar por la misma crítica

⁵³⁹ Sin embargo, es patente lo mucho que debe, como hemos recalcado varias veces, Adorno al concepto de cosificación lukacsiano. Estas herencias también se trasladan, hasta cierto punto, al concepto de crítica que ambos manejan, cuyo punto intermedio será el manejo que hará Walter Benjamin, como veremos. Para esta cuestión recomendamos acudir a: ZAMORA, J. A., (2020) “Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo”, en: MANUEL ROMERO, J., y ZAMORA, J. A., (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 171-203.

⁵⁴⁰ ADORNO, TH. W., “Crítica de la cultura y sociedad” en: *Op. Cit.*, p. 18.

inmanente⁵⁴¹. Sin embargo, parece que Adorno se viera forzado a mantener dicho concepto, no por voluntad propia, sino precisamente por dicho imperativo metodológico que salvaguarda su posición materialista ínsita en la crítica inmanente: la prioridad del objeto. En efecto, la totalidad no se presenta, en este sentido, como concepto ontológico, sino recordando su carácter procesual⁵⁴², pues el propio capital —y también la razón misma en el idealismo— se presenta con pretensiones totalizadoras respecto de la alteridad heterogénea, y es sólo en su forma cosificada —o dogmática— cuando dicha proceso de totalización realmente toma el carácter de totalidad ontológica. De esta manera, la famosísima proposición adorniana por la que se denuncia que «el todo es lo no verdadero»⁵⁴³ no sería ella misma una proposición de carácter ontológico, sino que precisamente denuncia lo ideológico del proceso social en tanto que cristalizado en las formas reificadas de socialización y, en este sentido, el individuo deviene mónada⁵⁴⁴ más que nunca.

«La totalidad no es una categoría afirmativa, sino crítica. La crítica dialéctica puede rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, lo que se opone a ella o lo que, como potencial de una individualidad que aún no es, se está configurando, ayudando a producirlo. La interpretación de los hechos lleva a la totalidad, sin que ésta misma sea a su vez un hecho. Nada hay socialmente fáctico a lo que no le corresponda un valor específico en dicha totalidad. Está preordenada en cada uno de los sujetos individuales en la medida en que también en sí mismos pertenecen éstos a su *contrainte* y representan la totalidad en su constitución monadológica, y precisamente en virtud de ella misma. En este sentido, la totalidad es lo más real existente. Ahora bien, en la medida en que es la esencia de la relación social de los individuos entre sí, que se oscurece frente a los particulares, es al mismo tiempo apariencia, ideología»⁵⁴⁵

En este sentido, lo no-idéntico, aquello que resiste al proceso de homogeneización del principio de identidad materializado en la ley de intercambiabilidad general, mantiene su carácter inmanente a la pretensión de totalización racional, mostrando, por otro lado, que el carácter contingente de su aparente necesidad. Aquí, como se puede ver, hay una

⁵⁴¹ Este será uno de los motivos fundamentales de la distancia entre el funcionamiento de la crítica inmanente adorniana y la crítica inmanente benjaminiana que exploraremos a lo largo del próximo capítulo y, a su vez, será una de las razones por las que, ya avanzamos en este punto, la metodología benjaminiana tendrá mayor alcance, a nuestro modo de ver, para una reactualización de la crítica inmanente después de la transformación del concepto de trabajo como capital humano. Ver *infra* pp. 452 y ss.

⁵⁴² Cfr. ZAMORA, J. A., (2011), “Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo” en: MUÑOZ, J., (Eds.) *Op. Cit.*, pp. 90-91.

⁵⁴³ ADORNO, TH. W., (2005), *Op. Cit.*, p. 55.

⁵⁴⁴ Cfr. ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 206.

⁵⁴⁵ ADORNO, TH. W., (1972), “Introducción” en: VV.AA., *Op. Cit.*, p. 22.

fusión clara⁵⁴⁶ entre la apariencia socialmente necesaria, entendida, en un primer momento desde la raigambre idealista, como ilusión trascendental —ínsita en la *metaphysica naturalis* como exigencia de la razón— y esa misma apariencia socialmente necesaria esta vez como fetichismo de la mercancía en el que hay una inversión real entre lo abstracto y lo concreto, de tal manera que las determinaciones abstractas, derivadas históricamente de forma concreta, pretenden ser aparentemente naturales y necesarias, como correspondientes a la cosa misma, y no a las relaciones sociales —y, en este sentido, contingentes— que la han hecho posible. Como vimos en el apartado 1.3.⁵⁴⁷, la ilusión trascendental de la razón en el uso teórico resulta inevitable si no se recondujera hacia el ámbito práctico como ideal regulativo de la razón dicho ímpetu de la razón por relacionarse con principios trascendentes, connatural a la razón misma como aspiración a lo incondicionado, y, por ende, conlleva una ínsita pretensión óptica positiva de ir más allá de los límites instauradores o condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Así se comporta paralelamente, como también señalamos al final del capítulo primero, la apariencia que instaura como necesaria el fetichismo de la mercancía, ya que las categorías fetiche de la economía clásica pretenden ser determinaciones del ser y de la existencia de las cosas mismas, como si se tratara de sus propiedades naturales o objetivas. Sin embargo, como vimos, no se trata más que de la cristalización de las condiciones históricasociales de las condiciones de su aparición como categoría, siendo éstas nada más que las relaciones sociales que las sustentan y reproducen.

Por todo ello, Adorno fusiona el paralelismo que ya vislumbramos en el capítulo primero entre el método kantiano de la crítica de la razón pura y el método marxiano de la crítica de la economía política a través de la inauguración del método de la crítica inmanente tanto del idealismo como del capitalismo, llevado a su máxima expresión en *Dialéctica Negativa* (1966).

«Sólo si pudiese haber sido de otro modo, si la totalidad, apariencia socialmente necesaria en cuanto hipóstasis extraída de los hombres individuales, se rompe en la pretensión de su totalidad,

⁵⁴⁶ «Asumiendo la teoría kantiana como un anticipo de la idea de apariencia socialmente necesaria que la crítica de la economía política marxiana puso en juego, pues siempre entendió que la filosofía trascendental ponía de manifiesto que el mundo de los seres humanos es un mundo de apariencias. Un pensamiento que se encuentra en los orígenes filosóficos de Adorno y que es una de las matrices de la dialéctica negativa, esto es, destacar el abismo que se abre entre el concepto y la cosa, considerar que los conceptos, en la misma medida en que están cargados de experiencias históricas en sus vínculos con la cosa, también sepultan y esconden posibles experiencias alternativas en su relación con ella» HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 22.

⁵⁴⁷ Ver *supra* pp. 76 y ss.

conserva la consciencia social crítica la libertad de pensar que alguna vez pueda de otro modo. La teoría sólo puede mover el inmenso peso de la necesidad histórica si ésta es reconocida como apariencia convertida en realidad, la determinación histórica como metafísicamente contingente»⁵⁴⁸

En el sentido en el que indica la cita anterior será, precisamente, como el Adorno maduro retomará la cuestión de la contingencia que ya vimos⁵⁴⁹ en su conferencia de juventud *La idea de una historia natural* (1932), no como categoría ontológica, sino como transitoriedad histórica de las categorías mismas que conforman lo ontológico. En este sentido, aquello que aportará el método marxiano de la crítica de la economía política a la crítica kantiana de la razón pura, será, como resulta patente, la propia temporalidad como una cuestión histórica y no meramente trascendental⁵⁵⁰. Por ello, si bien Adorno —al igual que Lukács y Sohn-Rethel— fueron capaces de identificar el conato de cosificación en la supuesta espontaneidad de la síntesis trascendental kantiana⁵⁵¹ —resultando éste el límite y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de la forma posible de la experiencia del sujeto—, el filósofo frankfurtiano irá más allá que sus predecesores afirmando que aquella condición histórica de la que se extrae la supuesta espontaneidad de la síntesis trascendental no es otra cosa que la propia intersubjetividad, esto es, las relaciones sociales en las que la abstracción del trabajo como mediación social se produce y se reproduce —e incidimos aquí, de nuevo, *la abstracción del trabajo*, no ya de la intercambiabilidad de mercancías (Sohn-Rethel) ni de la racionalización del

⁵⁴⁸ ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, p. 297.

⁵⁴⁹ Ver *supra* pp. 204 y ss.

⁵⁵⁰ «Hegel, explica, ahondó en una idea en la que Kant no profundizó. Si éste pensó en los *a priori* como elementos inmutables y convirtió el tiempo —como se deriva de la doctrina del esquematismo en el *organon* de la verdad, sin embargo sobrevoló la historia y no penetró en lo que es una exigencia del pensamiento dialéctico: la idea de que la verdad posee un núcleo temporal» HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, pp. 35.

⁵⁵¹ «El concepto aporético del sujeto trascendental, el de un no-ente que sin embargo debe obrar; el de algo universal que sin embargo debe experimentar lo particular, sería una pompa de jabón que nunca se podría obtener del autártico contexto de inmanencia de la consciencia necesariamente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino, en virtud de su fuerza de acuñación, también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar como la sociedad inconsciente de sí misma. [...] Pero la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del canje y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina. El dominio universal de canje sobre los hombres, que niega a priori a los sujetos que sean sujetos, rebaja la misma objetividad a mero objeto, relega a la no-verdad ese principio de universalidad que afirma fundar el predominio del sujeto. El plus del sujeto trascendental es el menos del sujeto empírico, él mismo sumamente reducido» ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, pp. 169-170.

proceso productivo (Lukács), ambos lastres de aquello que llamamos, con ayuda de Postone, marxismo tradicional—.

En este sentido, la consciencia que implica la crítica inmanente es capaz de recordar la contingencia que está a la base de la apariencia socialmente necesaria a través del recorrido que retome la transitoriedad del objeto a través de su funcionalización histórica en la pretendida totalidad social. Sólo se podrá romper el embrujo del universo de obnubilización total [*Verblendungszusammenhang*], sin embargo, a través de límite y condición de posibilidad, a su vez —tal como la doble función metodológica de la *cosa en sí* kantiana—, del resto del individuo no socializado, esto es, su dolor como resorte crítico de una consciencia que va más allá de lo existente denunciando que aquello *no debe ser*, y de esta manera, poder recuperar la libertad cualitativa siquiera como horizonte de la praxis, esto es, como ideal regulativo de la razón.

Por ello, resulta llamativo que el individuo, después de la certificación de su muerte como funcionalización de la pseudoindividualidad de la *personality* en la Industria Cultural, resulte a su vez, de forma metodológica, fundamental como resto socializado resistente a la homogenización, esto es, como aquello no-idéntico, a través del dolor. Decimos llamativo porque, si bien la ilusión trascendental en Kant era susceptible de ser reconducida al ámbito práctico gracias a la consideración del juicio reflexivo para dar con el ideal regulativo de la razón y, de esta forma, remitirlo a un *principio subjetivo de la razón* que, sin embargo, da cuenta de una exigencia de la misma; dada la metodología materialista adorniana, uno no podría aseverar consecuentemente que el individuo se rigiera por un principio meramente subjetivo, sino que ha de ser, de forma necesaria, intersubjetivo, esto es, relacional o producto de las relaciones sociales que, como tal, le individualizan.

¿Por qué, sin embargo, Adorno parece empeñarse en situar el límite de la socialización abstracta en la resistencia del individuo a ser totalmente funcionalizado por la apariencia social necesaria de la reproducción social total del capital a través de su dolor como denuncia objetiva? Esta pregunta guiará los límites y alcances que observaremos en la articulación de la crítica adorniana, en relación con el sujeto, a lo largo del próximo capítulo, donde identificaremos en este punto —con ayuda del discípulo de Adorno, Hans-Jürgen Krahel— cierta “nostalgia (negativa) del individuo liberal” en su forma de recuperar la libertad cualitativa como ideal regulativo de la razón. Sin embargo, en este momento, nos limitaremos a señalar, para posteriormente desarrollarlo, la aparente contradicción entre considerar lo no-idéntico como una

asimilación de la prioridad del objeto⁵⁵² en el método de la *Crítica de la razón pura* de Kant y, por otro lado, señalar una necesidad de “más sujeto”⁵⁵³ que se da en la articulación de la crítica inmanente a través de la consideración del dolor del individuo como límite y condición de posibilidad de la abstracción, en tanto que individuo resulta *culpable por necesidad* de la reproducción social del capital:

«Lo que en la conciencia reproduce la monstruosidad tenazmente persistente, represiva, de la sociedad es lo contrario de la libertad y se ha de desencantar mediante la demostración de su propia determinación. Por el contrario, la norma universal, que la conciencia se apropia inconscientemente, testimonia lo que en la sociedad apunta más allá de la particularidad en cuanto el principio de su totalidad. Éste es su momento de verdad. [...] En la aspiración socialmente insatisfecha del individuo se ha declarado lo malo de la universalidad. Ése es el contenido supraindividual de verdad en la crítica de la moral. Pero el individuo que, culpable por necesidad, se convierte en lo último y absoluto, con ello incurre por su parte en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña sobre sí. [...] La sociedad, que en su aspiración universal es injusta con el individuo, es también justa con él en la medida en que en el individuo se hipostasia el principio social de la autoafirmación irreflexiva, él mismo el universal malo»⁵⁵⁴

Como se puede observar en la anterior cita de DN, por un lado, Adorno critica el ferozmente el individualismo metodológico —como buen heredero de Marx— entronado en la falsa omnipotencia que otorga la Industria Cultural al individuo y, por otro lado, como vimos en DI y también reitera Adorno en DN, el individuo como herencia de la Modernidad —y también producto ideológico de la misma—, esto es, como particular realizado como tal debido a la universalidad prometida de la Ilustración es rechazado, en cierto modo, como parte del progresivo proceso de socialización abstracta del capital⁵⁵⁵.

⁵⁵² «Con la fórmula de la “prioridad del objeto”, Adorno alude a la forma de la objetividad social que se manifiesta en el dolor objetivo como consecuencia de las relaciones de dominio. Sin embargo, en virtud de su propia comprensión dialéctica, prioridad del objeto también significa la denuncia de la falsedad de esta totalidad antagónica. En la prioridad materialista del objeto se encuentran ambas cosas: el sometimiento de lo hombres a las relaciones dominantes de producción y lo no idéntico de lo objetivo. Y es que la utopía materialista no sólo significa crítica a lo existente, sino también la representación de lo que debería existir: es la figura de lo no-idéntico que debe ser recuperado» ESCUELA, C., Prioridad materialista del objeto. sobre la mediación sujeto-objeto en la obra de Theodor W. Adorno, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº70, 2017, p. 193. [<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/230751>]

⁵⁵³ «La esperanza de la emancipación reside en la capacidad del sujeto para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes y encontrar así “el potencial para cancelar y superar su propio señorío”. Esta exigencia de “más sujeto” se interpreta como un segundo giro copernicano dentro de la filosofía del sujeto. Y hacia ahí se dirige la utopía materialista adorniana, esto es, hacia la búsqueda de espacios para el individuo en la era de su aniquilación» ESCUELA, C., (2019), *Op. Cit.*, p. 534.

⁵⁵⁴ ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, pp. 260-261.

⁵⁵⁵ Esta tesis sobre el “doble carácter de la liquidación del individuo” es desarrollada por Hermann Schweppenhäuser en: SCHWEPPENHÄUSER, H., Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation: Über Adornos soziale Individuationstheorie, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 57, nº1, 1971, p. 92.

Sin embargo, en último término, Adorno pareciera reconocer un momento verdadero en la promesa de la Ilustración⁵⁵⁶ y este momento parece ser, precisamente, la constitución del individuo como *límite* de la socialización abstracta del capital, y *al mismo tiempo, condición de posibilidad* de la articulación de la crítica inmanente al capitalismo. Como veremos más detenidamente a lo largo del apartado 5.1.1., creemos que dicho recurso metodológico del dolor del individuo tomado como lo no-idéntico y, de esta forma, como límite de la socialización abstracta y condición de posibilidad de la crítica inmanente es un recurso que, como ya le criticó su discípulo Krahel, mantiene lastres claramente idealistas. Parecería ser así ya que se pretende recuperar la libertad cualitativa desde el individuo mismo —si bien es cierto que entendido como sujeto empírico en solidaridad con el otro⁵⁵⁷— pero, por otro lado, meramente como libertad individual —como si se tratara del principio subjetivo que rige el ideal regulativo de la razón— y no como libertad colectiva, la cual respondiera, a su vez de forma realmente materialista⁵⁵⁸, al momento de intersubjetividad y relaciones sociales que está a la base de la valorización del valor y la cosificación de los individuos.

⁵⁵⁶ «A pesar de esta posible lectura [justamente aquella que estamos indicando en este momento de nuestro argumento y que desarrollaremos más pormenorizadamente con ayuda de Krahel en el próximo capítulo], el tratamiento de la subjetividad en la Dialéctica de la Ilustración apunta a ciertos rasgos que quisiera destacar en relación a las anteriores consideraciones. En primer lugar, la denuncia de ciertas formas de protección de la consciencia como modelos de negación (o al menos limitación) de su contenido universal: el nacimiento del yo es inseparable del surgimiento de instrumentos de autocontrol que permiten la individualidad sólo en la medida en que ésta atiende a un modelo reconocible. Con ello, y frente a la promesa de una libertad inscrita únicamente en su interioridad, Adorno y Horkheimer radicalizan la investigación de la relación entre identidad y autonomía, analizando las formas de la construcción de la autorreferencia y recuperando una de las raíces de sentido de la Ilustración: la constancia de que el cumplimiento real de la libertad (consciencia moral) sólo puede entenderse en conflicto con las determinaciones culturales del yo (consciencia psicológica)» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2001), *Op. Cit.*, p. 37. [Apostilla entre corchetes nuestra]

⁵⁵⁷ «La determinación materialista y negativa que Adorno imprime a su filosofía se expresa en la consciencia dialéctica de la mediación entre el sujeto y el objeto, y que pretende oponer tanto a la “falsa subjetividad”, esto es, a la hipóstasis idealista del espíritu que lo entiende como lo primero incondicionado, como también a la “falsa objetividad” que resulta de atender a la materialidad como pura e inmediata [siendo éste el error de Sohn-Rethel, como vimos]. La dialéctica negativa se dirige a la búsqueda de la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad; se trata, pues, de comprender una relación inmanente y material entre sujeto y objeto, no basada en la identidad o la trascendencia, sino en su recíproco carácter mediado» ESCUELA, C., (2017), *Op. Cit.*, p. 187. [Apostilla entre corchetes nuestra]

⁵⁵⁸ Como explica aquí Chaxiraxi Escuela, el *componente materialista de la utopía adorniana* (invierto los términos conscientemente), consistiría en el salto idealista desde el dolor como resto no-idéntico de la mediación objetiva en el sujeto hacia la consciencia de un *más allá de lo existente*, como libertad cualitativa, en tanto que dicho dolor denuncia lo que *no* debe ser, aunque se presente como apariencia social necesaria: «El dolor representa un correctivo frente a la filosofía de la identidad, pues expresa sus grietas y fracturas; es decir, aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. Pero la expresión del dolor es también de lo corporal y lo natural siempre oprimido. Aquí reside el *componente utópico del materialismo*: en la reivindicación del momento corporal-somático como momento de “inquietud” para el conocimiento, que desmiente el pensamiento de la identidad». ESCUELA, C., (2017), *Op. Cit.*, p. 195. [Cursiva nuestra]

En este punto, debemos tener en cuenta que, aun cuando Adorno se apropia de la problemática de las antinomias de la razón pura entre libertad y naturaleza de la KrV⁵⁵⁹, la forma en la que Kant acaba resolviendo la antinomia a través del concepto de libertad trascendental es claramente insuficiente para Adorno —aun cuando él mismo, como hemos visto, señale al individuo como límite infranqueable de la progresiva socialización abstracta del capital, la cual, recordemos, funciona como una segunda naturaleza—. Esto es así porque, aun cuando la libertad cualitativa se presente como ideal regulativo de la praxis en dialéctica negativa, desde luego, la autonomía —la libertad práctica en la *Crítica de la razón práctica*⁵⁶⁰— tal y como la entiende Kant, esto es, como darse a uno mismo la ley sin impulsos naturales de ningún tipo sigue siendo una imposición de la razón pura como principio de identidad y su racionalización abstracta que, por medio de otros cauces —ya no la dominación de la naturaleza—, pretende continuar su proceso de totalización y homogeneización⁵⁶¹.

«Aquello que trasciende la naturaleza diría que es ello mismo naturaleza que se ha vuelto consciente de sí. Kant dice en cierto modo esto, pero al mismo tiempo esto es algo que le es ajeno puesto que para él la dominación de la naturaleza mediante la categoría de la razón (la categoría dominadora de la naturaleza por excelencia) es en sí misma algo absoluto y autoevidente. De hecho, todas las categorías que él emplea en la ética no son otra cosa que categorías de la dominación de la naturaleza. Se podría decir [...] que el imperativo categórico no es otra cosa que el principio de dominio de la naturaleza erigido como absoluto, vuelto una instancia normativa. El imperativo dice que debo actuar de tal manera que sea independiente de cualquier instancia interna o externa, debo guiarme solamente por la generalidad de mi razón que termina en el dominio total de la naturaleza puesto que la razón misma es el principio de dominación de la naturaleza llevado a su máxima expresión. Por lo tanto, en el lugar de la dominación, Kant debe absolutizar al espíritu qua pura libertad, y es por esto que no puede [...] considerar la reflexión o a la libertad como naturaleza vuelta consciente de sí misma»⁵⁶²

⁵⁵⁹ En este momento se están siguiendo las lecciones del año 64/65, concretamente las lecciones 21-27, de Adorno tituladas *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, donde explícitamente Adorno reconoce su apropiación de las antinomias de la razón puras kantianas en la sociedad burguesa: ADORNO, TH. W., *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires, Cadencia Editores, 2019, pp. 365-477.

⁵⁶⁰ A partir de este momento, cuando se haga referencia a esta obra se hará a través del acrónimo alemán KpV.

⁵⁶¹ Cfr. ESCUELA, C., “Moral y capital. Repensando el desafío ético de la teoría crítica”, en: ESCUELA, C., y ÁLVAREZ, D., *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2018, p. 79.

⁵⁶² ADORNO, TH. W., *Problemas de filosofía moral*, Buenos aires, Las cuarenta, 2019, p. 202.

Esta lectura de Adorno de la KpV nos parece, digamos, bastante sesgada si se tiene en cuenta el fin final del juicio teleológico de la KU, tal y como da consistencia y cohesión a las tres críticas, lo cual pondría bastante en duda que la función de la razón sea meramente dominación de la naturaleza, sino, más bien, el planteamiento de los fines en la cultura del ser humano. A pesar, como decimos, de esta reserva que mantenemos respecto de la lectura adorniana de la KpV de Kant, creemos que es necesario sacar a colación la crítica adorniana al principio de identidad, también en el uso práctico de la razón que aborda KpV, después habernos atrevido a adelantar la tesis que sostendremos a lo largo del apartado 5.1.1., esto es, que en la resistencia del individuo, en cuyo dolor como resto socializado de la dominación abstracta del capital, se encuentra agazapado el manejo de cierto concepto de libertad liberal que, aunque desde luego, no se trata del concepto de libertad práctica como dato de la razón pura en el uso práctico —y por lo tanto, con sustancia positiva a nivel ontológico—; sí que podríamos decir que el concepto frustrado y negado de la Ilustración como libertad individual regula, como un principio orientador o ideal regulativo, la exigencia del dolor como denunciante de que aquella totalidad social que aplasta al individuo *no debe ser* —o como rememoración de la naturaleza en el sujeto, tal como adelantábamos en el apartado 4.1.⁵⁶³—. Podríamos decirlo de una manera mejor, evocando el método marxiano esta vez: que, aquella totalidad que aplasta al individuo, *si ha llegado a ser así* en tanto que apariencia social necesaria y, en este sentido, es realmente contingente, *podrá, por tanto, ser de otra manera*, es decir, plantear el cambio social en la reconciliación sin hipostasiar las representaciones universales que han definido, al mismo tiempo que aplastado, a dicho individuo.

«El espacio que nos separa de los otros tendría para el conocimiento el mismo significado que el tiempo que se interpone entre nosotros y el dolor de nuestro propio pasado: el de un límite infranqueable. Pero el dominio perenne sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; ella se habría hecho posible sólo merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda cosificación es un olvido»⁵⁶⁴

Tal como señala la anterior cita de Adorno, el individuo resulta *límite infranqueable*, el punto ciego de la socialización abstracta de la dominación capitalista. Precisamente por ello, es el único resquicio *ad intra* de dicho mecanismo perverso de

⁵⁶³ Ver *supra* pp. 219 y ss.

⁵⁶⁴ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Apuntes y esbozos” en: *Op. Cit.*, p. 249.

propagación de la abstracción a través del cual poder articular la crítica immanente tanto del idealismo como del capitalismo según Adorno. Como veíamos con Lukács en HCC, el límite de la cosificación venía impuesta por el carácter formal mismo de la racionalidad del proceso productivo, el cual no tenía en cuenta el proletariado como sujeto de las relaciones de producción y objeto de las relaciones de dominación y, en este sentido, como agente revolucionario capaz de subvertir el contenido del trabajo concreto más allá de la forma misma de la valorización. Desde luego, como ya indicábamos en el apartado 2.4.⁵⁶⁵, comprender la contradicción entre trabajo y valor de forma externa al propio momento productivo y situarlo como lucha de clases de cara a la posible reorganización socialista del plusvalor era unos de los lastres hermenéuticos del marxismo tradicional, que criticaban el trabajo abstracto desde el propio punto de vista del trabajo abstracto, como nos avisaba Moishe Postone. Sin embargo, a pesar los intentos reiterados de Adorno por separarse de la “treta idealista” de la conciencia atribuida del proletariado en HCC de Lukács⁵⁶⁶, creemos que el recurso al dolor entendido como algo eminentemente subjetivo, pero mediado socialmente por la objetividad social acaba siendo un viraje idealista, en el último momento, similar al que ya hiciera Lukács con la ontologización de la postura del proletariado. Creemos que es así ya que el único motivo por el cual el dolor es capaz de ser límite de la socialización abstracta y, al mismo tiempo, condición de posibilidad de la articulación de la crítica immanente y, por tanto, de una conciencia que vaya más allá de lo existente y su representación eidética es, justamente, porque se trata de algo subjetivo mediado socialmente por el objeto, de manera totalmente paralela a cómo Lukács plantea la conciencia atribuida del proletariado en HCC.

No sólo eso, sino que, además, desde el punto de vista de los procesos de objetivación social, el propio Adorno reconoce que en la universalidad propia, no ya de la promesa de la Ilustración, sino de aquella que late en la intercambiabilidad general como supuesto trato de agentes libres y autónomos en la esfera del mercado podría

⁵⁶⁵ Ver *supra* pp. 214 y ss.

⁵⁶⁶ «A pesar de las rotundas diferencias de tono y contenido que le separan del joven Lukács, Adorno recoge esta indicación —muy marxiana, por otra parte— de la imposibilidad de la socialización total y la reescribe situando al sufrimiento individual como punto de cristalización de la necesidad de emergencia de lo diferente. Precisamente por esta carga transformadora que el sufrimiento, como forma bajo la cual el individuo experimenta los conflictos objetivos no resueltos, atesora, el combate contra los intentos de ocultarlo viene exigido por la necesidad de resistencia a la perpetuación de las identidades impuestas: [...] expresar el sufrimiento es recuperar el antagonismo y, con ello, plausibilizar el cambio social» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a Dialéctica Negativa de Adorno*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº30, 1996, pp. 194-195.

significar, a su vez, la posibilidad real de articular, más allá del principio de identidad y valorización, una sociedad libre y justa⁵⁶⁷.

«Este es el giro decisivo de Marx. Que no dice simplemente, como cualquier socialista o anarquista primitivo que se oponen a la sociedad burguesa: todo esto no es verdad. Sino que, además, dice: queremos para cambiar este importante aparato, ponerlo en movimiento por sus propias fuerzas. [...] En lugar de reprochar simplemente a la sociedad burguesa por su pretensión de realizar la armonía, la toma muy en serio y se pregunta: ¿es la sociedad que enseñáis verdaderamente idéntica a su concepto? ¿Corresponde a vuestro mundo de intercambio libre y justo, como vosotros afirmáis, una sociedad libre y justa?»⁵⁶⁸

Estas y otras cuestiones abordaremos a lo largo del próximo capítulo en el que mediremos los alcances y los límites, tanto desde el punto de vista del objeto como del sujeto, en la articulación de la crítica inmanente adorniana, así como sus correspondencias y desajustes respecto del concepto homónimo en la obra de Walter Benjamin. Este será temáticamente el problema que abordará la segunda parte de la presente tesis doctoral para, en un tercer momento y en la última parte de la misma, poder recalibrar las posibilidades de rearticular una crítica inmanente hoy con herramientas de la teoría crítica después de las transformaciones en la organización del trabajo abstracto, el surgimiento del capitalismo financiero y sus crisis, así como la revolución microelectrónica.

⁵⁶⁷ «Esta realización de una auténtica sociedad racional e idéntica, es decir, de un intercambio justo, será el momento utópico de la filosofía marxiana que pretenderá hacer suyo» ESCUELA, C., Fetichismo de la mercancía y emancipación. La recepción de la utopía marxiana en la filosofía materialista de Theodor W. Adorno, *Anuario Filosófico*, nº51/1, 2018, p. 134. [<https://doi.org/10.15581/009.51.1.109-134>]

⁵⁶⁸ ADORNO, TH. W., *Terminología filosófica Vol. II*, Madrid, Taurus, 1977, p. 195.

SEGUNDA PARTE.

**POLARIZACIONES Y AMBIVALENCIAS ENTRE LA CRÍTICA
INMANENTE DE TH. W. ADORNO Y WALTER BENJAMIN**

Capítulo 5. Límites y alcances de la relación dialéctica sujeto-objeto en la articulación de la crítica inmanente adorniana

Como hemos visto en la primera parte de nuestra investigación, la caja de herramientas de lo que se denominó teoría crítica —o, como vimos en la introducción, la mal llamada Escuela de Frankfurt⁵⁶⁹— obtiene una de sus máximas expresiones de la mano, fundamentalmente, de Theodor Wiesengrund Adorno. Efectivamente, en la progresiva conformación de la obra de dicho filósofo, así como de sus influencias —que, en este caso, nosotros hemos cifrado en las obras de Lukács y Sohn-Rethel—, se puede ver cómo el concepto de crítica inmanente va adquiriendo una de sus formas más acabadas, en tanto que tiene en cuenta una fusión metodológica de carácter kantiano-marxiano —tal y como indicamos en el capítulo primero, el cual fue también nuestro punto de partida—; y al mismo tiempo, implementaba las transformaciones de carácter socioeconómico que se dieron en el lapso de tiempo que va desde los años treinta hasta los años sesenta. Podría decirse que este último punto fue el que les faltó⁵⁷⁰ —o, más

⁵⁶⁹ Ver *supra* pp. 13 y ss.

⁵⁷⁰ Frank Engster señala de manera estupenda las diferencias y acercamientos entre los tres autores mencionados. En sus palabras nos estaremos basando para desarrollar este punto que recoge las distintas herramientas que hemos articulado a lo largo de la primera parte de la investigación: «So the two shared ideas of critique are: first, that the social mediation of the commodity-form is the blind spot in the constitution of economic objectivity and a corresponding subjectivity, and second that the commodity-form does not satisfy an identity between this objectivity and subjectivity. Within this context it is also possible to identify the aforementioned differences between Lukács, Adorno and Sohn-Rethel that show the range of Critical Theory. Lukács' critique aims more at a *revolutionary* overcoming of capitalism. In the so-called "reification essay" in his famous work *History and Class Consciousness*, Lukács even conceptualizes the critique of the commodity-form as a revolutionary leap, a leap that could fulfil a rational social totality. Adorno makes a radical departure from such revolutionary theory, establishing a purely *negative* critique in which subject-object cannot build a totality without something that resist its identity; yet the reconciliation of this subject-object first of all must be exactly this recognition of its non-identity. And finally, Sohn-Rethel arrives at a middle ground, which is an outsider's position, when he creates a "materialist theory of knowledge" with the aid of the commodity-form. This materialist theory shows the vanished social conditions that constitute social and natural objectivity in such a way that the subject can identify both in a rational-scientific manner». ENGSTER, F., (2016), *Op. Cit.*, pp. 4 y 5. «Así, las dos ideas compartidas de la crítica son: primero, que la mediación social de la forma-mercancía es el punto ciego en la constitución de la objetividad económica y una subjetividad correspondiente, y segundo que la forma-mercancía no satisface una identidad entre esta objetividad y subjetividad. En este contexto también es posible identificar las mencionadas diferencias entre Lukács, Adorno y Sohn-Rethel que muestran el alcance de la Teoría Crítica. La crítica de Lukács apunta más a una superación revolucionaria del capitalismo. En el llamado "ensayo de reificación" de su famosa obra *Historia y conciencia de clase*, Lukács incluso conceptualiza la crítica de la forma-mercancía como un salto revolucionario, un salto que podría realizar una totalidad social racional. Adorno se aparta radicalmente de tal teoría revolucionaria, estableciendo una crítica puramente negativa en la que el sujeto-objeto no puede construir una totalidad sin algo que se resista a su identidad; sin embargo, la reconciliación de este sujeto-objeto debe ser, en primer lugar, exactamente este reconocimiento de su no identidad. Y finalmente, Sohn-Rethel llega a un punto intermedio, que es una posición externa, cuando crea una "teoría materialista del conocimiento" con la ayuda de la forma-mercancía. Esta teoría materialista muestra las condiciones sociales desvanecidas que constituyen la objetividad social y natural de tal manera que el sujeto puede identificar ambas de manera racional-científica» [Traducción nuestra].

bien, llevaron demasiado lejos transhistorizando su propia época como esencial al funcionamiento del capital— a las influencias mencionadas por parte de Lukács y Sohn-Rethel: por parte del filósofo húngaro, éste vio como transhistórica la relación externa entre valor y trabajo que todavía se daba en los albores del fordismo y, de esta manera, pretendió dar un salto revolucionario a través de la conciencia atribuida del proletariado como realización de una totalidad social racional. Por otro lado, sin embargo, el economista alemán Sohn-Rethel se desvinculó de la pretensión revolucionaria de Lukács —todavía bajo el influjo de la Revolución Rusa cuando escribió HCC— y pretendió articular, como punto intermedio entre el húngaro y el frankfurtiano, una teoría materialista del conocimiento que permitiera realizar la totalidad social esta vez desde la génesis materialista sociohistórica de los conceptos abstractos del idealismo encarnados en la objetividad social. En último lugar, Adorno se presentaba como superación de estas ambivalencias entre Sohn-Rethel y Lukács, en tanto que articulaba una crítica inmanente en la que la relación sujeto-objeto no era superada por ninguno de sus dos polos, sino que lo no-idéntico de dicha relación se resistía al proceso de totalización capitalista que pretende una identificación abstracta y pura entre ambos polos.

Como se puede ver, en estos tres autores el concepto de totalidad parece irrenunciable desde el punto de vista de la articulación de la crítica que, cada uno bajo su prisma, propone. Aun cuando Lukács cayera en una propuesta de totalidad ontológica y, Sohn-Rethel a través de la teoría del origen o la copia, en cierto modo, también estaba emulando el mismo tipo de carácter ontológico en la relación sujeto-objeto y estructura superestructura, Adorno, quien fue realmente consciente de las limitaciones de sus articulaciones, tampoco pudo deshacerse, en último término, del concepto de totalidad, aun cuando, como vimos en el último apartado del capítulo cuarto⁵⁷¹, no se trate de un concepto ontológico de totalidad, sino que toma únicamente su carácter procesual, dada la prioridad metodológica del objeto, y en este sentido, los procesos de objetivación capitalistas pretenden reproducir un movimiento de totalización homogeneizando bajo la forma mercancía cualquier alteridad.

Sin embargo, esta cuestión del remanente del concepto de totalidad de cara a la articulación de la crítica inmanente del idealismo y del capitalismo serán, junto con el concepto de libertad cualitativa que va ligado a él, los dos conceptos que discutiremos en la presente segunda parte de nuestra investigación, comparando, de esta manera, el

⁵⁷¹ Ver *supra* pp. 264 y ss.

enfoque adorniano, con sus alcances y limitaciones, con la metodología micrológica que desarrolla Walter Benjamin. Son conocidísimos —e incluso polémicos⁵⁷²— los trasvases teóricos, también vitales, que compartieron Adorno y Benjamin, hasta el punto de confundirse o fusionarse la autoría del origen y desarrollo de mucho de los conceptos claves que ambos comparten en sus obras. Sin embargo, intentaremos actualizar dicha pugna filosófica invirtiendo el orden temporal con el que se pregunta, usualmente, a los filósofos sobre su tiempo y el nuestro, e incluso invirtiendo los propios sucesos históricos por los que se sucedieron el legado benjaminiano y adorniano. A nivel exegético, siendo éste último al que nos referimos, observaremos en Adorno las huellas del pensamiento benjaminiano al mismo tiempo que detectaremos algunos deslices hermenéuticos benjaminianos que, sin embargo, dadas las transformaciones ocurridas con el surgimiento del posfordismo en los años setenta —cuando ambos, por tanto, ya habían fallecido— podrían hacer las veces de tensores reactivos ante las paralizaciones adornianas de cara a poder articular hoy de nuevo un concepto de crítica inmanente que nos sirva para afrontar los límites de la socialización abstracta del capital en nuestra actualidad.

5.1. Th. W. Adorno a través de la relación dialéctica con el sujeto

Como se ha visto hasta el momento, la relación dialéctica con el sujeto, o bien con el objeto, son indisociables una de la otra, por lo que la propuesta teórica-exegética que aquí hacemos tiene sentido si uno afronta las cuestiones como debidamente interrelacionadas a través de la totalidad social. Sin embargo, dado que el pensamiento, como es natural, está irremediablemente atravesado por el tiempo discursivo —como vimos paradigmáticamente de mano de Kant—, en el orden de la exposición nos vemos obligados a despedazar por momentos un proceso dialéctico que no se mantiene por

⁵⁷² No sólo Habermas hablaba de cierto “sincretismo” entre las amistades de Walter Benjamin, sino que incluso su gran amigo Gerschom Scholem, de quien sin duda obtuvo el influjo teológico que determinó toda su obra, se empeñaba en distanciar al berlinés de sus “malas influencias” materialistas e incluso, trasladó dicha enemistad con Adorno, entre otros, también a la edición de sus obras completas después de su muerte, como es conocida la polémica: «Existe una extrañeza desconcertante y una falta de relación entre tu forma real de pensar y la que tu supones estar siguiendo. Alcanzas tus ideas no por una rigurosa utilización del método materialista, sino de un modo absolutamente independiente (en el mejor de los casos), o bien (en el peor de los casos, como en diversos trabajos de los últimos dos años) a base de jugar con las ambivalencias y los fenómenos de interferencias patentes en ese método. [...] Por el contrario, el ostensible empeño actual en uncir estos resultados a un marco en el que se presenten repentinamente como aparentes resultados de reflexiones materialistas, introduce un elemento formal por completo extraño y del que todo lector inteligente se desprenderá sin dificultad, un elemento que imprime en tu producción de esta época el sello de la aventura, de la ambivalencia, de rizar el rizo». SCHOLEM, G., “Carta a Walter Benjamin, 30 marzo 1931” en: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona: Península, 1987, p. 233.

escalafones estancos, desde luego. Resaltar esta cuestión es el cometido de este apartado previo al análisis de los límites y alcances adornianos en relación con la determinación dialéctica del sujeto.

«La separación del sujeto y objeto es real y apariencia. Es verdadera porque en el ámbito del conocimiento da expresión a la separación real, a la escisión del estado humano, a algo que ha llegado a ser por la fuerza; es falsa porque esta separación devenida no debe ser hipostasiada, convertida en una invariante. Esta contradicción en la separación de sujeto y objeto se comunica a la teoría del conocimiento»⁵⁷³

En este sentido, uno de los pocos textos decididamente metodológico que se encuentra en la obra de Adorno es, desde luego, *epilegómenos dialécticos*, texto inédito hasta después de la muerte del frankfurtiano, escrito para un curso universitario del semestre de verano de 1969 —año en el que falleció nuestro autor— y que él mismo consideraba epílogo de la propia obra magna *Dialéctica Negativa*⁵⁷⁴. Por ello, de forma intercalada, a lo largo de los siguientes apartados que conforman el capítulo quinto nos iremos apropiando progresivamente del análisis de esta obra de cara a explicitar en qué sentido la relación dialéctica sujeto-objeto determina, a su vez, la relación que dispondrá la teoría y la praxis, lo cual desde el prisma del sujeto nos dará con su limitación, esto es, el remanente idealista-liberal del concepto de libertad cualitativa entendida como ideal regulativo y, por otro lado, sus alcances respecto del reverso del sujeto en los procesos psicoanalíticos que lo sostienen y delimitan su apropiación capitalista a través del carácter positivo de la teoría de la libido freudiana, de la que nunca se separará Adorno contra las lecturas neofreudianas-marxistas de su época, fundamentalmente Erich Fromm. Al igual pasará por el lado que repercute más directamente —a pesar de que veremos en el desarrollo del capítulo quinto en su conjunto sus constantes interrelaciones— a los procesos de objetivación social: en este sentido, exploraremos en el apartado 5.2. de

⁵⁷³ ADORNO, TH. W. (2009), “Sobre sujeto y objeto” en: *Op. Cit.*, p. 660.

⁵⁷⁴ «Los “Epilegómenos dialécticos”, que se refieren a *Dialéctica Negativa*, fueron escritos para un curso que fue perturbado e interrumpido en el semestre de verano de 1969. Lo que dicen sobre teoría y práctica pretende reunir especulación filosófica y práctica» ADORNO, TH. W., (2009), *Op. Cit.*, p. 528. Como es natural, Adorno, quien escribió esta nota en junio de 1969, cuando hablaba de “interrupción” y “perturbación” del semestre de verano del año 69 no se refería fantasmalmente a su propia muerte, datada en agosto del mismo año; sino a los sucesos —y “percances”— relacionados con los estudiantes en el mayo del 68 alemán, el cual fue algo tardío respecto del francés. Esto supondrá uno de los motivos principales para elegir este texto y no centrarnos tanto en este punto en DN, ya que en el apartado próximo 5.1.1., haremos mención a la crítica de su principal discípulo Hans-Jürgen Krahel —fallecido prematuramente en el año 1970—, cuya discusión estuvo alentada principalmente por el ambiente intelectual del mayo del 68 alemán y estrechamente relacionada, como se puede presumir, con la temática de la teoría-praxis.

forma paralela al 5.1. tanto límites, esta vez en torno al concepto de totalidad y estructura del capital en ausencia de una crítica de la economía política pertinente, como, por otro lado, alcances, en torno a la dinámica del capital y la estetización-virtualización de la vida cotidiana a través del concepto de Industria Cultural 2.0.⁵⁷⁵

Como retomaremos en el capítulo octavo y último de la presente tesis, estos alcances y límites serán medidos a través del diagnóstico —de corte económico político, sociológico y psicopatológico que realizaremos en el capítulo séptimo— de las transformaciones contemporáneas que se han ido produciendo a partir del surgimiento del posfordismo, aproximadamente en los años setenta, hasta el comienzo del presente siglo, teniendo en cuenta, por tanto, la progresiva financiarización de la economía y el nacimiento del capital humano.

5.1.1. Límites adornianos en la relación dialéctica con el sujeto: la melancolía o la nostalgia (negativa) del individuo liberal

«Tres preguntas para la noche de fin de año de 1966

3. ¿Cuál es su principal defecto?

- Que experimento una creciente aversión a la praxis, en contradicción con mis propias posiciones teóricas»

THEODOR W. ADORNO⁵⁷⁶

El exergo que abre este apartado no es casual ni tampoco mero ornamento intelectual. Más bien pensamos que sólo a partir de una cita como esta, datada en los albores de 1967, se puede entender el testamento intelectual, forjado a través de las acaloradas discusiones mantenidas en los años sesenta, que Adorno dejó a uno de sus mejores discípulos: Hans-Jürgen Krahel. A partir de esta figura, tristemente fallecida en febrero de 1970 —prácticamente medio año después que el maestro, quien falleció el 6 de agosto de 1969— y, en concreto, a partir del texto que conformó la esquelita intelectual de Adorno publicada por Krahel el 13 de agosto de 1969 en el periódico *Frankfurter Rundschau* titulado *La contradicción política de la teoría crítica de Adorno*,

⁵⁷⁵ Como ya advertimos en la introducción, dicha apropiada acuñación del término aparece por primera vez en: DUARTE, R., (2011), *Op. Cit.*, pp. 90-117.

⁵⁷⁶ ADORNO, TH. W., “Encuestas” en: *Miscelánea II OC20/2*, Madrid, Akal, 2014, pp. 766-767.

articularemos en el presente apartado una crítica de la función del concepto de libertad cualitativa como ideal regulativo en la obra adorniana comprendida como una nostalgia (negativa) del individuo liberal cifrada en el carácter melancólico —y, por ende, paralizador por momentos de la organización de la praxis— de su crítica immanente del capitalismo. Así comienza, muy duramente, Krahel en la escuela de su maestro aseverando que, en la obra de Adorno, «la conexión reflexiva entre la crítica y el sufrimiento constituye el carácter intransigente de la reivindicación de la negación y al mismo tiempo la señala en sus límites»⁵⁷⁷.

Justamente, con ayuda del ejercicio de *crítica immanente de la crítica immanente adorniana* que muy fragmentariamente señala Krahel en sus textos, pretendemos continuar dicha brecha abierta por Krahel en la filosofía adorniana con relación a la resistencia que implica el sufrimiento de la socialización abstracta del capital que Adorno cifra en lo inasumible de lo no-idéntico, el cual, a la luz de las críticas de Krahel, no solamente indicaría la materialidad del cuerpo; sino cierta resistencia por parte del individuo donde, como adelantábamos al final del capítulo cuarto, se pone en juego, a través de la melancolía, la exigencia de concepto de libertad propio del paradigma burgués. Esta libertad cualitativa, puesta en juego por la distancia que impone el dolor objetivo de la socialización abstracta, entendida como ideal regulativo de la praxis, el cual en el último Adorno acaba siendo reasumido en la teoría como única forma de praxis no fagocitable por la totalidad social en un momento de máxima integración sociocapitalista, significaría, todavía, la posibilidad de pensar siquiera el cambio social. En este sentido, pensamos que rezuma aquella nostalgia “negativa” del individuo liberal⁵⁷⁸ que ya denunciaba el discípulo díscolo de Adorno y uno de los líderes más aclamados —junto con Rudi Dutschke— del movimiento antiautoritario del mayo del 68 en la República Federal Alemana, así como miembro del SDS⁵⁷⁹ [*Sozialistische deutsche Studentenbund*]:

⁵⁷⁷ «Die Reflexionsweise Zusammenhang von Kritik und Leiden abliest, macht die Kompromisslosigkeit des Anspruchs auf Negation aus und weist ihn zugleich in seine Grenzen» KRAHEL, H. J., “Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos” en: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Frankfurt a. M., Verlag Neue Kritik, 2008, p. 291. [Traducción nuestra]

⁵⁷⁸ Esta parte del argumento está preconizada en el siguiente artículo: ACOSTA, L., “Teoría y praxis desde Th. W. Adorno hasta Hans-Jürgen Krahel: una relación entre dos épocas en la frontera sesentayochista” en: CORONEL, A., y NAVARRO RUIZ, C., (Eds.), *Ecos, legados, interpretaciones. Mayo del 68 cincuenta años después*, Viña del Mar, Cenantes, 2021, pp. 145-160.

⁵⁷⁹ El SDS [*Sozialistische deutsche Studentenbund*] se conformó en 1961 a raíz de las protestas contra la guerra de Vietnam, así como contra el armamento nuclear y, por otro lado, a raíz de la exigencia del reconocimiento de la RDA, lo cual hizo que el SPD [*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*] dejara de financiar la organización estudiantil originaria desde donde surgió, posteriormente, el SDS, el cual se mantuvo desde 1961 hasta 1970. Sus principales líderes eran, como hemos comentado, Rudi Dutschke y

«Parece como si Adorno, a través de la tajante crítica de existencia ideológica del individuo burgués, se hubiera fascinado irresistiblemente con sus ruinas. Pero entonces Adorno jamás habría abandonado realmente el aislamiento de la emigración. El destino monadológico del individuo, aislado por las leyes de producción del trabajo abstracto, se refleja en su subjetividad intelectual. Por ello, Adorno no pudo traducir su pasión privada ante el sufrimiento de los condenados de esta tierra en un partidismo organizado de la teoría emancipadora de los oprimidos»⁵⁸⁰

Si hemos escogido esta crítica de Krahel para diagnosticar una nostalgia (negativa) del individuo liberal en Adorno, que desarrollaremos a continuación, es porque creemos que en esta discusión entre maestro y discípulo se evidencian sintomáticamente dos formas de acercamiento de la teoría crítica en distintas fases del capital y con ello, de un debate histórico sobre la posible injerencia, o no, de las acciones que transformen lo social y qué sentido pudiera tener esta problemática, y en concreto el papel de la acción en el individuo respecto las estructuras omnipotentes que le sobrevuelan y, al mismo tiempo, lo constituyen, para seguir pensando en la dirección en la que apuntaba precisamente Krahel con herramientas adornianas que, filtradas de ese cierto lastre idealista, pudieran seguir teniendo validez para afrontar una teoría crítica de la sociedad en la actualidad,

Hans-Jürgen Krahel (aunque éste empezó a participar en el SDS en 1965) y se enmarcaba dentro del movimiento antiautoritario alemán, el cual reivindicaba, a través del ambiente sesentayochista, una alternativa tanto a los regímenes fascistas y nacionalsocialistas (y sus connivencias capitalistas) así como al socialismo realmente existente, principalmente la URSS. Esta alternativa era representada en la Alemania de los años 60 precisamente por la teoría crítica del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt —no por casualidad el SDS se autoproclamó movimiento antiautoritario en referencia a los estudios de la personalidad autoritaria de Adorno y Horkheimer—. Estas referencias histórico-biográficas, necesarias para una contextualización de la discusión entre Krahel y Adorno, están sacadas de los siguientes estudios: Cfr. MAISO, J., “Ascenso y caída del movimiento antiautoritario alemán. En torno a la figura de Hans-Jürgen Krahel” en: CHAMORRO, E., y GARRIDO, A., (Eds.) *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*, Madrid, Ediciones Dado, 2018, pp. 215-240, Cfr. GÖPFERT, C. J., y MESSINGER, B., *Das Jahr der Revolte. Frankfurt 1968*, Frankfurt a. M., Schöffling und Co., 2017, pp. 11-36, los primeros párrafos del *Organisationreferat* de septiembre de 1967 por Dutschke y Krahel Cfr. DUTSCHKE, R., y KRAHL, H. J., “Organisationreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes im September 1967” en: KRAHL, H. J., *Vom Ende der abstrakten Arbeit. Die Aufhebung der sinnlosen Arbeit ist in der Transzendentalität des Kapitals angelegt und in der Verweltlichung der Philosophie begründet*, Frankfurt a. M., Materialis Verlag, 1984, pp. 53-59 y, por último, un texto, titulado como *Angabe zur Person*, que recoge unas notas autobiográficas y políticas que dio Krahel como testigo en un juicio a algunos compañeros acusados en las manifestaciones contra la concesión del Premio de la paz al presidente senegalés Senghor en el contexto del *Deutschen Buchhandels* 1968: KRAHL, H. J., “Angabe zur Person” en: (2008), *Op. Cit.*, pp. 19-30.

⁵⁸⁰ «Es scheint, als sei Adorno durch die schneidende Kritik am ideologischen Dasein des bürgerlichen Individuums hindurch unwiderstehlich in dessen Ruine gebannt. Dann aber hätte Adorno die Vereinsamung der Emigration nie wirklich verlassen. Das monadologische Schicksal des durch die Produktionsgesetze der abstrakten Arbeit vereinzelter Individuums spiegelt sich in seiner intellektuellen Subjektivität. Daher vermochte Adorno die private Passion angesichts des Leidens der Verdammten dieser Erde nicht in eine organisierte Parteilichkeit der Theorie zur Befreiung der Unterdrückten umzusetzen» KRAHL, H. J., (2008), “Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos” en: *Op. Cit.*, p. 291. [Traducción nuestra]

después de las transformaciones que se dieron en los años setenta y que explicitaremos en el capítulo séptimo. De esta manera, manejaremos la hipótesis según la cual el diagnóstico adorniano del ocaso del individuo en la época del capitalismo monopolista rezuma cierto lastre idealista que imposibilita cualquier tipo de organización, lo cual en contraste con el posicionamiento de su discípulo Krahel, evidencia un desfase epocal en el cual se estaba jugando la legitimidad de la nueva fase del capital que avanzaba en 1968, y que podemos sintetizar aquí rápidamente como lo que se suele entender cotidianamente como “neoliberalismo” —a pesar de las indicaciones tentativas que ya expusimos en la introducción contra este término “cajón desastre”, las cuales serán desarrolladas en el capítulo séptimo, concretamente en el primer apartado a través de las herramientas de la *Wertkritik*—.

En este sentido, parecería que un ya maduro Adorno quedaría enmarcado, en este caso, en la fase fordista del capital y en su adscripción (ciega y paralizadora) al capitalismo de Estado, como aventuraremos a desarrollar en el apartado 5.2.1.⁵⁸¹ y, por otro lado, el joven Hans-Jürgen Krahel, con una ávida intuición, pareciera que sus diagnósticos apuntaran ya a la incipiente transformación del capitalismo que se estaba gestando en 1968, y que adelanta en muchos puntos los diagnósticos que desarrollarán los críticos del valor, especialmente en nuestro análisis centrado en Kurz, Jappe y Postone en el primer apartado del capítulo séptimo⁵⁸², ya en los albores de los años noventa.

De esta manera, intentaremos, en un primer lugar, acercarnos a la figura de Th. W. Adorno a través de una genealogía materialista de *la verdad de la melancolía* adorniana. En este sentido, intentaremos leer a partir de las indicaciones ínsitas que hemos visto en la crítica expuesta por Krahel en *La contradicción política de la teoría crítica de Adorno, cómo el concepto de sujeto adorniano* —y más concretamente la libertad cualitativa que funciona como ideal regulativo en el concepto de crítica inmanente articulado a través de la distancia que otorga el dolor objetivo como resto de la socialización abstracta del capital— *se resiste a abandonar algunas falsas promesas de la Ilustración* —transformadas, como vimos, en *engaño de masas* en la época “dorada” del fordismo—, de tal manera que sintomáticamente pudiera seguir leyéndose en Adorno una “nostalgia negativa” del individuo liberal en el núcleo de su propia crítica inmanente del capitalismo.

⁵⁸¹ Ver *infra* pp. 331 y ss.

⁵⁸² Ver *infra* pp. 473 y ss.

Es más, creemos incluso que esta “nostalgia negativa” del individuo liberal se manifiesta subrepticamente en cómo plantea Adorno la relación dialéctica entre naturaleza y sujeto, tal como hemos explorado en el apartado 4.1.⁵⁸³ ya desde su juventud hacia la constitución final de dicho problema en *Dialéctica de la Ilustración* en el famoso recuerdo de la naturaleza en el sujeto⁵⁸⁴. En los procesos de subjetivación que explora Adorno a través del concepto de Industria Cultural, como vimos, opera precisamente una imitación del individuo a la forma de objetividad impuesta por la forma mercancía en el modo de su reproducción, respondiendo a aquello que el propio Adorno tildó, invocando al propio Hegel, de *mimesis de lo muerto*⁵⁸⁵.

Recordando lo que ya expusimos a lo largo del capítulo anterior, en esta mimesis opera el desplazamiento de la primera naturaleza por la construcción social de la segunda naturaleza y que, no obstante, al ser toda cosificación un olvido en tanto que supone la evacuación de su propio contenido de origen social se presenta en el modo de su reificación como naturaleza muerta. Y es justamente en este sentido en el que Adorno propone hacer una lectura de corte materialista de este recurso a la invocación de la “naturaleza” en el individuo en el momento de su ocaso, ya que esta invocación sólo se da en el modo de su negación, desde una subjetividad dañada en solidaridad con lo reprimido por la funcionalización de los cuerpos en el capitalismo: es decir, no se trata de una reducción del cuerpo a algo meramente somático —por lo que esta apelación a la naturaleza no puede radicar únicamente en una mera condición inasumible de la corporeidad a la máquina—, sino que se trataría de indagar *la posibilidad de la discontinuidad histórica a través de la subjetividad en escombros* —esos mismos

⁵⁸³ Ver *supra* pp. 218 y ss.

⁵⁸⁴ Recordamos aquí de nuevo la cita en la que Adorno y Horkheimer utilizan dicha expresión, la cual será reutilizada y tematizada a lo largo de la obra del frankfurtiano hasta en su *Dialéctica Negativa*: «Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva de su mitigación. Pero mientras la historia real está tejida con sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para eliminarlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no sólo distancia, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este *recuerdo de la naturaleza en el sujeto*, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal». ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 54.

⁵⁸⁵ «Todo poder en la sociedad de clases está ligado a la aguda conciencia de la propia impotencia frente a la naturaleza física y sus descendientes sociales: las masas. Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La *ratio* que reprime a la mimesis no es simplemente lo contrario de ésta. Ella misma es mimesis: *mimesis de lo muerto*. El Espíritu subjetivo que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza “desanimada” imitando su rigidez y disolviéndose él mismo como espíritu “animista”». ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 70. [Cursiva nuestra]

escombros o ruinas que, como hemos visto, Krahel piensa que han arrastrado nostálgicamente a la subjetividad intelectual misma del propio Adorno—.

Lo corporal, esto es, el límite material inasumible del individuo, incluida la teoría de la libido freudiana, de la cual Adorno nunca se quiso separar teóricamente⁵⁸⁶ y que incorpora definitivamente a lo corporal una dimensión social y política mucho más allá de su carácter somático, tiene la función de emplazamiento ambivalente⁵⁸⁷: es el principal foco de las relaciones de dominación en condiciones capitalistas; pero al mismo tiempo, el cuerpo puede ser considerado como espacio de resistencia, en el que se evidencian las huellas del dolor que produce el sometimiento a la objetividad social en el acompañamiento del ritmo de producción. El dolor ya no puede ser considerado mero síntoma subjetivo, sino que es denunciante de la objetividad social que se presenta como universal aplastante frente al particular, dicho en el lenguaje empleado en *Dialéctica Negativa*. Por lo tanto, el dolor es síntoma objetivo y otorga la distancia necesaria para con el objeto a la hora de poder legitimarse en su propio movimiento social como crítica inmanente⁵⁸⁸ y, de esta manera, poner en juego otro tipo de concepto de libertad, ya no meramente cuantitativa o formal —como la que fomenta la Industria Cultural con el consumo de la individualidad a través de la realización social de las mercancías— sino una libertad cualitativa, capaz de funcionar como un ideal regulativo para orientar la praxis sin que ésta caiga en mero accionismo ciego que retroalimente la irracionalidad capitalista⁵⁸⁹. Encontramos esta pista para rastrear cierto lastre idealista en la filosofía

⁵⁸⁶ Cfr. MAISO, J., La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, nº5, 2016, p. 142. Este tema será ampliamente desarrollado en el próximo apartado 5.1.2. sobre los alcances respecto de la relación dialéctica con el sujeto en el pensamiento de Adorno.

⁵⁸⁷ El cual, como dijimos al término del apartado 4.4., recuerda demasiado poderosamente a la función dialéctica de la conciencia atribuida del proletariado como sujeto-objeto de HCC de Lukács. Ver *supra* pp. 272 y ss.

⁵⁸⁸ Recordamos de nuevo en este punto que, en contra de la lectura habermasiana, no se trata de un mero remanente de la primera naturaleza que emerja intacta como salvación ante la dominación capitalista, sino de una construcción social que se denuncia a sí misma mediante el modo de su negación. Ver *supra* pp. 218 y ss.

⁵⁸⁹ De hecho, no deja de ser curioso cómo Adorno al comienzo de DN pretende reinterpretar la archiconocida *undécima tesis contra Feuerbach* de Marx, dando más peso a la interpretación que a la *praxis* para que ésta deje de ser ciega al igual que lo eran los conceptos sin intuición como ya denunció Kant: «La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo. No ofrece lugar alguno desde el cual la teoría como tal pueda ser condenada por el anacronismo del que, después como antes, es sospechosa. Quizá la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente. El instante del que dependía la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano al pensamiento del que una praxis transformada habría menester» ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, p. 15.

adorniana en relación con la nostalgia (negativa) del individuo liberal, justamente en el papel de la tragedia en el capítulo de Industria Cultural en *Dialéctica de la Ilustración*:

«En otros tiempos, la oposición del individuo a la sociedad constituía su sustancia. Ella exaltaba “el valor y la libertad de ánimo frente a un enemigo poderoso, a una adversidad superior, a un problema inquietante”. Hoy la tragedia se ha desvanecido en la nada de aquella falsa identidad de sociedad y sujeto, cuyo horror brilla aún fugazmente en la vacía apariencia de lo trágico. Pero el milagro de la integración, el permanente acto de gracia del que tiene el poder de acoger al que no opone resistencia y se traga su propia renitencia significa el fascismo. [...] La capacidad de escurrirse y refugiarse, de sobrevivir a la propia ruina —capacidad por la que es superada la tragedia—, es la de la nueva generación. Ésta es apta para cualquier trabajo porque el proceso laboral no ata a nadie a ningún trabajo. Ello recuerda la triste flexibilidad del soldado retornado al que no le interesaba la guerra, o del trabajador temporal que acaba ingresando en ligas y en organizaciones paramilitares. *La liquidación de la tragedia confirma la liquidación del individuo*»⁵⁹⁰

Efectivamente, el mecanismo de la Industria cultural en el capitalismo monopolista del fordismo funciona como un *plexo de culpa* sobre el individuo, ya que independientemente de cómo actúe en relación con el universal, todas sus acciones serán reasumidas —tal como por un destino⁵⁹¹— por el mecanismo de autovalorización del capital como meros engranajes del mismo, siendo el verdadero sujeto automático, por tanto, el capital, como ya advirtió Marx. Por ello, la única posibilidad para dar con la crítica inmanente del capitalismo, como hemos señalado anteriormente, es precisamente a través del concepto de dolor como resto de dicha socialización abstracta capitalista, que implanta una distancia epistemológica, para abrir la posibilidad de seguir el movimiento del objeto en la totalidad social y, de esta forma, hacer anamnesis de la génesis de la evacuación de su contenido en la vorágine capitalista a través de la articulación de su crítica inmanente. Nuestra hipótesis es que este dolor objetivo, precisamente, se presenta como *resistencia libre del individuo*, esto es, que para que el dolor implique la distancia necesaria con el objeto para implementar la posibilidad de articulación de la crítica inmanente es necesario que se dé en él algo más allá que la mera resistencia ante la

⁵⁹⁰ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, pp. 167 y 168. [Cursiva nuestra]

⁵⁹¹ De hecho, esta ligazón entre tragedia e individuo que estamos señalando en este punto será desarrollada pormenorizadamente en relación con el propio despliegue de la filosofía benjaminiana en paralelo a la adorniana en el apartado segundo del próximo capítulo sexto, donde se explicitarán los trasvases entre ambas filosofías a través de los conceptos carácter, destino, tragedia y comedia tanto en el texto *Carácter y destino* de Walter Benjamin como la interrelación de dichos conceptos en el capítulo de Industria Cultural de Adorno y Horkheimer. Ver *infra* pp. 390 y ss.

objetividad social, sino que de manera subrepticia, pone en juego otro concepto de libertad que, si bien no funciona como dato positivo —como funciona la libertad práctica en la KpV—, ha de funcionar como ideal regulativo —es decir, como exigencia a través de su negación, de su ausencia— que oriente la posibilidad misma dar con una teoría que ligue con una forma de praxis no inmediatamente fagocitable por la reproducción social total del capital. En este trasfondo de libertad negada pero exigida que funciona en la resistencia que implica el dolor objetivo como resto de la socialización abstracta del capital creemos que funcionan dos tipos de nostalgias (negativas) del individuo: una propiamente de raigambre liberal, esto es, del agente libre del mercado propio del liberalismo como paradigma anterior al capitalismo monopolista de Estado, como, por otro lado, su traducción idealista en el concepto de libertad inalienable propio de la Ilustración.

«Existe, además, otro sentido en el cual tenemos cada vez “más” sociedad. La red de las relaciones sociales entre los individuos humanos tiende a hacerse cada vez más densa; es cada vez más reducido aquello que en el individuo subsiste y la elude. *Y es preciso preguntarse si tales momentos autónomos y tolerados por el control social pueden todavía formarse, y en qué medida.* [...] En otras palabras, lo que a la reflexión filosófica tradicional se le aparecía como esencia del hombre es determinado, en cada una de sus partes, por la naturaleza de la sociedad y su dinámica. Esto no significa, en rigor, que los hombres hayan sido más libres en épocas anteriores de la vida social, o que debiesen serlo necesariamente. Aquí existe una ilusión fácil de revelar: se mide a la sociedad con el metro del liberalismo, y la tendencia a la socialización total en la época posliberal aparece como un *monstrum* inédito de opresión. [...] *Más legítimo será, en cambio, observar que precisamente debido a que mucho más tarde, y sobre todo en la época burguesa, la idea de individuo llegó a ser formulada en forma definitiva y a adquirir inclusive figura real, la socialización total adquiere ahora aspectos que no podía poseer en épocas antiguas, preindividualistas, de cultura bárbara.*»⁵⁹²

Concretamente, la resistencia libre que encuentra Adorno en el concepto de dolor como recurso epistemológico para la articulación de la crítica inmanente creemos que se podría cifrar, no sólo —como vimos en las herencias kantianas en Adorno a lo largo del capítulo anterior— respecto de la necesidad de una libertad trascendental que posibilitara ontológicamente otro orden causal que no fuera el estrictamente natural (aunque fuera en tanto que segunda naturaleza), sino yendo más allá, creemos que podría cifrarse en lo

⁵⁹² ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, pp. 41 y 42. [Cursiva nuestra]

sublime patético en la concepción de tragedia de Schiller, el cual viene a dar con la libertad estética⁵⁹³ y, en este sentido, dicho trasvase no parecería precisamente baladí cuando, como vimos a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio, se produce una estetización de la vida cotidiana sin precedentes en el capitalismo fordista avanzado, a lo que responde precisamente el concepto que articularon Adorno y Horkheimer como Industria Cultural. Y no sólo dicho motivo hace que no sea baladí aunar la resistencia libre que propone Adorno en el dolor y el papel del individuo en la tragedia con la propuesta schilleriana, sino que el propio Lukács, ya en las antinomias del pensamiento burgués de HCC, hace mención al intento de solución de la antinomia kantiana entre libertad y necesidad y, por otro lado, espontaneidad y receptividad *ad intra* del sujeto que propone Schiller a través del concepto de juego⁵⁹⁴, cuyo principio estético, continuando el juicio reflexivo y su relación con la totalidad que articula Kant en la KU⁵⁹⁵, se extiende a la totalidad social como clave de la desatomización del hombre:

⁵⁹³ Esta intuición impregnó nuestra investigación a través de las interesantes discusiones que mantuve con el compañero y amigo Jorge M. Burruezo en la preparación de su siguiente ponencia, la cual nos influyó muchísimo a la hora de desarrollar este punto: BURRUEZO, J., *El miedo como motor de la tragedia. Reflexiones a partir de Schiller*, Ponencia invitada en el marco del proyecto de innovación y mejora de la calidad docente UCM 2017-2018: *El método socrático III: eros y fobos en el aula*, 23 de abril de 2018. El texto saldrá próximamente publicado como BURRUEZO, J., “Fobos y tragedia en el aula. Reflexiones a partir de Schiller” en: BOSSI, B., (Eds.), *La relación socrática maestro-discípulo: transmisión y transformación*, Madrid, Escolar Editores, 2022, pp. 147-157.

⁵⁹⁴ «Por motivos trascendentales plantea la razón la exigencia siguiente: debe haber comunidad entre el impulso formal y el material, es decir, un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, lleva a su perfección el concepto del hombre. Y la razón tiene que plantear esa exigencia, porque por esencia, tiende a lo perfecto y a suprimir todas las limitaciones, y toda actividad exclusiva de uno u otro impulso dejaría imperfecta la naturaleza humana, siendo fundamento para una limitación. Por tanto, tan pronto como la razón proclama que debe existir una humanidad, ha proclamado al mismo tiempo la ley de que debe haber una belleza. [...] La razón, empero, pronúnciase, y dice: lo bello no debe ser mera vida ni mera figura, sino figura viva; es decir, belleza, dictando al hombre la doble ley de formalidad absoluta y de la realidad absoluta. Por lo cual plantea la exigencia siguiente: el hombre, con la belleza, *no debe hacer más que jugar*, y el hombre no debe jugar *nada más que con la belleza*. Porque, digámoslo de una vez: sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, *y sólo es plenamente hombre cuando juega*». SCHILLER, F., “Carta XV. Sobre la educación estética del hombre” en: *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 152 y 155

⁵⁹⁵ «Por lo que, si no queremos representarnos la posibilidad de la totalidad como dependiente de las partes, tal como sucede conforme a nuestro entendimiento discursivo, sino a la medida del entendimiento intuitivo (arquetípico), y queremos representarnos la posibilidad de las partes (según su índole y enlace) como dependiente de la totalidad, entonces esto no puede ocurrir, precisamente con arreglo a la misma peculiaridad de nuestro entendimiento, de modo tal que la totalidad contenga el fundamento de posibilidad de la concatenación de las partes (lo cual resultaría contradictorio en el tipo de conocimiento discursivo), sino sólo de manera que la representación de una totalidad contenga el fundamento de posibilidad de tal todo y, con ello, del enlace de sus partes. Pero entonces la totalidad sería un efecto (producto), cuya representación se considera como causa de su posibilidad, y el producto de una causa cuyo motivo de determinación es simplemente la representación de su efecto se llama sin embargo “fin”, por ello resulta ser simplemente una consecuencia de la particular índole de nuestro entendimiento el que podamos representarnos como posibles productos de la naturaleza según otro tipo de causalidad distinto de las leyes naturales de la materia, cual es la de los fines y las causas finales, así como que este principio no se refiera a la posibilidad de esas cosas mismas (incluso consideradas como fenómenos), sino tan sólo a su posible enjuiciamiento por parte de nuestro entendimiento». KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, pp. 591-592 [B350-B351]

«Y por eso también se yergue, con este descubrimiento del principio del arte, el problema del “entendimiento intuitivo”, para el cual el contenido no es dado, sino “producido”, y que —según las palabras de Kant— es espontáneo (o sea, activo) y no receptivo (o sea, contemplativo) no sólo en el conocimiento, sino también en la intuición y percepción. [...] Pero la necesidad que ha llevado a esa problemática y la función que se atribuye a su resolución se manifiestan más claramente que en las sistemáticas filosóficas, en las cuales la pureza de la construcción intelectual encubre a veces, para la mirada superficial, el fundamento vital del que nacen sus problemas, en los escritos de la teoría estética de Schiller. [...] Por eso la cuestión básica de la filosofía clásica se revela claramente cuando Schiller extiende el principio estético mucho más allá de la estética y lo convierte en clave resolutoria de la cuestión del sentido de la existencia social del hombre. Así se reconoce, por un lado, que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. Pero, al mismo tiempo, se muestra, por otro lado, el principio siguiente: cómo ha de reconstituirse intelectualmente el hombre socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales».⁵⁹⁶

Y obtiene aún más sentido dicha vinculación que vamos a intentar desarrollar entre la libertad estética de Schiller y la resistencia libre del dolor en Adorno, si uno vuelve a las reflexiones, que ya sacamos a colación al término del capítulo cuarto⁵⁹⁷, en las que Adorno realiza una crítica a la excesiva formalidad del concepto de libertad práctica de la KpV como contrapartida positiva del concepto de libertad trascendental de la KrV en la filosofía de Kant. Allí Adorno contemplaba el formalismo del imperativo categórico como la instancia normativa, vuelta al sujeto, del principio de dominación de la naturaleza explícito en la KrV y, por ello, la autonomía propia de la libertad en Kant precisamente viene dada por la independencia tanto de las instancias internas, como son pasiones entendidas en tanto que contenido empírico que desvía la voluntad pura, como, por otra parte, las instancias externas, esto es, que el objeto de la máxima de la voluntad, en cualquiera de los casos, sea empírico, bien dado por las circunstancias o por las propias pasiones —ya que, en este caso, se convertiría en mero juicio hipotético, es decir, instrumental, y no categórico—. Por tanto, ante la crítica adorniana del formalismo del dato del concepto de la libertad práctica, el cual se deduce de la forma misma del imperativo categórico, y, por otro lado, la asimilación en dicha crítica del formalismo a la dominación de la naturaleza al interior del sujeto, pareciera que a ojos de Adorno el juicio teleológico de la KU donde se modula la facultad del juicio en su forma superior y

⁵⁹⁶ LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, pp. 67 y 68.

⁵⁹⁷ Ver *supra* pp. 271 y ss.

reflexiva —esto es, en el fondo, como vimos, era la razón vuelta sobre sí misma⁵⁹⁸— no fuera más allá de la mera dominación de la naturaleza y su función fuera el planteamiento de la razón como aquella que reflexiona sobre los fines en la cultura del ser humano, y por tanto, de la libertad⁵⁹⁹.

Ahora bien, al igual que vimos que con Kant el ideal regulativo de la razón pura como exigencia para la sistematización de los conocimientos particulares era la otra cara del propio juicio reflexivo, en el que éste de manera subjetiva presupone la afinidad trascendental que hace posible y necesaria el conocimiento universal acerca del mundo y sus leyes particulares, cuyo secreto radicaba en la desconocida raíz común entre la determinabilidad de lo material sensible y, por otro lado, la forma de toda experiencia posible —secreto que reposaba en la función de la imaginación trascendental—; de la misma manera, en tanto que Adorno se sigue enfrentando, como decimos, al mismo atolladero kantiano⁶⁰⁰, la libertad cualitativa entendida como ideal regulativo de la praxis en tanto exigencia subjetiva de que el dolor objetivo como resto de la socialización abstracta del capital no debe ser, se relaciona, a su vez, con la posibilidad de la articulación de la crítica inmanente a través de la distancia que implica la exigencia de la negación del dolor, donde ya se pone en juego, al menos de manera negativa, la propia idea de libertad cualitativa y, por tanto, de imaginar otro modo de relación social no mediada por el capital. Por tanto, al igual que Kant aborda el problema de la génesis del conocimiento —y no meramente de su constitución como ocurre en la KrV— y esta

⁵⁹⁸ Ver *supra* pp. 236 y ss.

⁵⁹⁹ «Antes he dicho que el final no es un fin tal que la naturaleza se base para efectuarlo y para producir cosas conforme la idea del mismo, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza no hay nada (en cuanto ser sensible) cuyo fundamento de determinación, sino en la naturaleza misma, no esté siempre condicionado a su vez. Y esto no sólo vale para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también para la que hay dentro de nosotros (la pensante), bien entendido que yo sólo considero en mí lo que es naturaleza. Pero una cosa que deba existir necesariamente en virtud de su índole objetiva, como fin final de una causa inteligente, ha de ser de tal tipo que en el orden de los fines no dependa de ninguna otra condición que no sea simplemente la de su idea. Ahora bien, sólo tenemos una única clase de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y que esté constituida al mismo tiempo de tal manera que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser de este tipo es el hombre, si bien considerado como nómeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por mor de su propia índole una capacidad suprasensible (la libertad) e incluso la ley de la causalidad, junto al objeto de la misma, que puede proporcionarse como fin supremo (el sumo bien en el mundo)». KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, pp. 637-638. [B397-B399]

⁶⁰⁰ «Adorno deducía entonces de la imposibilidad de sortear este dilema en las condiciones históricas propias del capitalismo avanzado, porque para sortearlo tenía que aparecer una figura de la praxis superadora tanto de la impotencia del momento moral-individual como de la violencia del momento político-universal, la actualidad de la teoría, la única que podía siquiera aspirar a entrever esa huidiza figura de la praxis política auténtica en medio de su actual imposibilidad». JUÁREZ, E. A., Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis, *Signos Filosóficos*, vol. XIV, n°27, 2012, p. 91.

génesis acaba siendo vinculada, a través del fin final, con la libertad como nómeno en tanto que propia del ser humano que es, a la vez, racional y natural; Adorno acabará vinculando también la propia posibilidad de la articulación de la crítica inmanente y, por tanto, del conocimiento adecuado a la preeminencia del objeto, a la distancia que imprime el dolor como recurso epistemológico en tanto que resistencia libre a las formas de dominación abstracta del capital y poner en juego el concepto de libertad cualitativa. En este sentido, podría decirse que también para Adorno la libertad, entendida como distancia con el objeto, que permita su preeminencia y su inagotabilidad como no-*idéntico*, constituye la génesis del conocimiento, lo cual desvela cuanto menos, digamos, cierta herencia de las promesas frustradas de la Ilustración, tal como le reprochaba en su crítica el discípulo Krahel.

En este sentido, la única salida factible a dicho atolladero respecto del formalismo de la libertad, el cual reitera, según Adorno, la mera dominación natural y, por otro lado, la exigencia que opera —a través del dolor como resorte epistemológico en relación a la distancia que implica la crítica con el objeto— en un principio orientador de la praxis, al menos en tanto que la barbarie *no deba ser*, es recurrir al concepto de libertad estética schilleriano, el cual, como indica Lukács en la anterior cita, es un intento de salir del atolladero kantiano al que también se enfrenta el propio Adorno años después.

Continuando con Schiller, si algo nos muestra con su determinación de la voluntad el héroe trágico es precisamente la negación, para abrir al menos la posibilidad, de la capacidad de anulación del dolor en nosotros, esto es, de liberarnos del absolutismo de lo natural-patológico⁶⁰¹. Pero no sólo eso, sino también al modular su voluntad con el determinismo de la acción, está teniendo en cuenta una oposición activa al dolor y, por lo tanto, no un concepto de libertad como mera independencia, sino también como autonomía⁶⁰². De esta manera, el fundamento de nuestra complacencia estética en la

⁶⁰¹ «Y es que lo trágico no puede reducirse al espanto y el espectador debe poder salir del teatro con el corazón aliviado. Mas, ¿acaso es posible que podamos sentir alivio e incluso complacencia efectiva frente a una exhibición extrema de dolor? Schiller responde afirmativamente y aduce una segunda característica del arte trágico, característica sin la cual lo patético mismo, en cuanto fenómeno estético, no se lograría. Tal consiste en la exigencia de representar una resistencia libre al dolor, una oposición a él a partir de la movilización de ideas de la razón cristalizadas como voluntad y como acción por parte del héroe trágico. Este debe, por tanto, ejecutar en el escenario aquella superación idealista de la violencia implicada en el padecimiento. El dolor debe, como si dijéramos, vencer o dominar en la escena, si posteriormente hemos de vernos resarcidos en la acción del héroe, acción que ha de ser en todo caso una cierta respuesta o resistencia de la voluntad en tanto que libre, es decir, no patológicamente determinada». BURRUEZO, J. (2022), “Fobos y tragedia...” en: BOSSI, B., (Eds.), *Op. Cit.*, p. 154.

⁶⁰² «Ahora estamos en condiciones de describir semejante acción en atención a sus dos modulaciones posibles. Desde la primera de ellas consistiría en negar idealmente la capacidad de anulación del dolor en nosotros. Esto sería, precisamente, lo sublime de la presencia de ánimo, presencia que se fundamentaría en

tragedia es, precisamente, la perfecta contingencia de tales acciones del héroe no determinadas patológicamente, y justamente es el modelo de recuperación de la libertad cualitativa que orienta la praxis en solidaridad con el otro, esto es, como ideal regulativo —tal como señalamos al final del capítulo cuarto⁶⁰³—.

«Quien es presa de un dolor deja de ser un hombre que padece y no es más que un animal torturado; pues del hombre se exige absolutamente una resistencia moral frente al padecimiento, sólo a través de la cual puede darse a conocer el principio de la libertad en él, la inteligencia».⁶⁰⁴

Sin embargo, el concepto de libertad estética en Schiller va más allá del concepto de libertad práctica, ya que no se trata ni de la constricción de causas naturales en el ánimo, por ejemplo, patológicas; pero tampoco se trata de la constricción de causas morales, sino *un tipo de libertad vinculada a la imaginación* —por ello nos atrevemos a vincular el horizonte de libertad cualitativa que quiere recuperar Adorno con una función ideal regulativa, dicho en lenguaje kantiano—: se trata de pensar la mera posibilidad fáctica de la libertad posibilitada precisamente por esa previa separación reflexiva que da con una cierta liberación del ánimo, sin caer en las coacciones patológicas ni morales del mismo.

«Así pues, la fuerza estética con que nos sobrecoge lo sublime de la intención y de la acción no descansa, de ningún modo, en el interés de la razón en que se actúe rectamente, *sino en el interés de la imaginación en que sea posible actuar rectamente*, es decir, en que ninguna sensación, por poderosa que sea, sea capaz de reprimir la libertad del ánimo»⁶⁰⁵

Conectando, por tanto, la relación sujeto-objeto con los visos para la articulación de una praxis desde la teoría o una teoría que pudiera hacer las veces de praxis, hay que reconocerle a Krahl que el reclutamiento de la resistencia libre al dolor influiría decisivamente en el sentido político que adquiere la teoría en el último Adorno —y de cuyo exergo del presente apartado es testigo—, en tanto que incide a pensar un más allá

la libertad como independencia de la voluntad respecto de la naturaleza. Desde su segunda modulación posible ella consistiría en afirmar una oposición activa al dolor, al estado de afecto. Esto se correspondería, entonces, con lo sublime de la acción, acción que se fundamentaría de nuevo en la libertad, pero ya no como mera independencia sino al mismo tiempo como autonomía, por tanto, como efectiva capacidad, fuerza o poder causal libre que, en el límite, devendría genuina autocracia». BURRUEZO, J. (2022), “Fobos y tragedia...” en: BOSSI, B., (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 154-155.

⁶⁰³ Ver *supra* pp. 267 y ss.

⁶⁰⁴ SCHILLER, F., (2000), “Sobre lo patético” en: *Op. Cit.*, p. 70

⁶⁰⁵ SCHILLER, F., (2000), “Sobre lo patético” en: *Op. Cit.*, p. 94

de lo existente asociado a la imaginación, la posibilidad de apertura en la reflexión hacia el cambio social y concibe por tanto, la teoría como una *figura de la praxis*⁶⁰⁶, esto es, como utopía que quiere recuperar el contenido, aquel pasado que no cabe en la Historia como repetición cíclica del imperio de la forma, tanto de la Modernidad como de la Mercancía, condenando así *a priori* todo tipo de praxis a un *accionismo ciego*⁶⁰⁷, condenado a perpetuar la barbarie por otros caminos. De esta manera, creemos que esta nostalgia de la libertad liberal se aúna precisamente en el sentido político que adquirió la defensa de la teoría por parte de Adorno en los últimos años de su vida con el consecuente rechazo *a priori* de cualquier forma de praxis como accionismo ciego, tal y como el propio Adorno indica la interrelación entre las categorías teoría y praxis y, por otro lado, sujeto objeto, en los epilegómenos dialécticos que quiso añadir como epílogo a su *Dialéctica negativa* y que, por otro lado, afianzó la disputa que mantuvieron en esos años Adorno y Krahel⁶⁰⁸.

«La filosofía no puede recomendar ella sola medidas o transformaciones directas. Ella cambia sin dejar nunca de ser teoría. Creo que habría que hacerse la pregunta de si el que un hombre piense

⁶⁰⁶ «El pensamiento es una actuación, la teoría es una figura de la praxis; la ideología de la pureza el pensamiento nos engaña sobre esto. El pensamiento tiene un carácter doble: es immanente y riguroso, pero también es un modo de comportamiento real en medio de la realidad. En la medida en que el sujeto, la sustancia pensante de los filósofos, es objeto, en la medida en que forma parte del objeto, ya es práctico». ADORNO, TH. W., (2009), “Notas marginales sobre teoría y praxis” en: *Op. Cit.*, p. 677.

⁶⁰⁷ «El accionismo es regresivo. Hechizado por esa positividad que desde hace tiempo le sirve de armadura a la debilidad del yo, se niega a reflexionar sobre su propia impotencia. Quienes gritan sin cesar “demasiado abstracto” recurren al concretismo, a una inmediatez que es inferior a los medios teóricos presentes. Esto beneficia a la pseudopraxis. Algunas personas especialmente precavidas dicen, a la manera igualmente sumaria en que juzgan el arte, que la teoría es represiva; en medio del statu quo, ¿qué actividad no lo es a su manera? Pero la actuación inmediata que llama a golpear está mucho más cerca de la opresión que el pensamiento que toma aliento. El punto arquimédico: ¿cómo es posible una praxis no represiva?, ¿cómo abrirse camino a través del a alternativa de espontaneidad y organización?, sólo se puede encontrar mediante la teoría (suponiendo que se pueda encontrar)» ADORNO, TH. W., (2009), “Notas marginales sobre teoría y praxis” en: *Op. Cit.*, p. 690.

⁶⁰⁸ Realmente, esta concepción de la teoría como forma de praxis ya se viene fraguando desde muy temprano en la obra adorniana, en un primer momento gestado ese ímpetu contra el accionismo revolucionario de la URSS y, por tanto, contra posturas como las de Lukács, pero ya se puede encontrar en textos como *La actualidad de la filosofía* (1931) ese énfasis en la autonomía de la teoría dentro de un contexto marxista: «La interpretación de la realidad con la que se encuentra y su superación se remiten la una a la otra. Ciertamente, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue inmediatamente y en todos los casos, la exigencia de su transformación real. [...] El materialismo ha nombrado esta relación con un término acreditado filosóficamente: dialéctica. Creo que la interpretación filosófica sólo es posible dialécticamente. Si Marx reprochó a los filósofos haberse limitado a interpretar el mundo de distintas formas, cuando de lo que se trataría es de transformarlo, esta frase no sólo extrae su legitimidad de la praxis política, sino también de la teoría filosófica. Sólo en la eliminación de la pregunta se prueba la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo por sí mismo: por eso ha de recurrir necesariamente a la praxis» ADORNO, TH. W., (2010), “Actualidad de la filosofía” en: *Op. Cit.*, p. 309.

las cosas y escriba sobre ellas como yo lo hago no es también una forma de oponerse. ¿No es, entonces, la propia teoría una forma genuina de praxis?»⁶⁰⁹

De esta manera, Adorno entendía aporéticamente todo tipo de praxis, pues si bien la praxis de los sujetos se entendía como actividad exploradora y a su vez liberadora de su dependencia material, no resultaba liberadora más que como engranaje en tensión con el trabajo de la especie humana entendido como relación de dominio de la naturaleza —y por tanto transistorizando la categoría de trabajo, cuando sin embargo, es solamente una categoría específicamente capitalista, de lo cual se desembarazaría el joven Krahel en connivencia con la crítica posterior que desarrollará Postone, como vimos—. Por este motivo, las categorías de sujeto y objeto resultaron una cárcel metodológica, por la cual arrastraba cierto lastre idealista, sin poder superar totalmente de manera inmanente, la dualidad idealista del germen de su aparato teórico. Ésta es al menos la crítica, más desarrollada, del joven Krahel en la nota necrológica *La contradicción política de la teoría crítica de Adorno* con la que empezamos el presente apartado:

«Pero los mismos instrumentos teóricos que Adorno utilizó para realizar este saber de la sociedad en su conjunto también obstruyeron su visión de las posibilidades históricas de una praxis liberadora. En su crítica ideológica de la muerte del individuo burgués, palpita un momento de duelo justificado. Pero Adorno no pudo superar inmanentemente, en el sentido hegeliano de este término, e más allá de este último resto de burguesía radicalizada de su pensamiento. Permaneció clavado en ella con una mirada temerosa sobre el terrible pasado: la conciencia siempre tardígrada, de quien sólo empieza a comprender llegado el ocaso»⁶¹⁰

Pero no sólo eso, sino que Krahel incluso acusó al propio Adorno de que, en definitiva, su concepto de praxis como figura de la teoría no era más que un concepto de praxis vacío⁶¹¹, al igual que el concepto de historicidad heideggeriano (emulando así la

⁶⁰⁹ ADORNO, TH. W., “Ningún miedo a la torre de marfil. Una conversación con *Der Spiegel* 1969” en: *Miscelánea I*, Madrid: Akal, p. 415. Creemos que es importante llamar la atención aquí que esta fue la última manifestación pública de Adorno en relación a este tema.

⁶¹⁰ «Doch dasselbe theoretische Instrumentarium, vermittels dessen Adorno diese gesamtgesellschaftliche Erkenntnis zu realisieren vermochte, verstellte ihm auch den Blick auf die historischen Möglichkeiten einer befreienden Praxis. In seiner Ideologiekritik am Tod des bürgerlichen Individuums zittert ein Moment berechtigter Trauer nach. Doch über diese radikalisierte letzte Bürgerlichkeit seines Denkens konnte Adorno im Hegelschen Sinn dieses Begriffs nicht immanent hinausgehen. Er blieb an sie mit furchtsamem Blick auf die schreckliche Vergangenheit fixiert: das immer zu spät kommende Bewusstsein dessen, der erst in der Dämmerung zu begreifen anfängt» KRAHEL, H. J., (2008), “Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos” en: *Op. Cit.*, p. 293. [Traducción nuestra]

⁶¹¹ «La historia concreta y material que Adorno opuso críticamente al "concepto de historia sin historia" de Heidegger, la historicidad, migró cada vez más de su concepto de práctica social y se evaporó en su última

propia crítica adorniana a Heidegger), puesto que no existía siquiera la posibilidad de concretar en ningún tipo de organización ni de sentido político ese tipo de praxis y, por lo tanto, significaría evacuarlo de la posibilidad de su contenido concreto. De hecho, el conocido y controvertido texto de Lukács titulado *Gran Hotel Abgrund*, escrito en 1933 pero no publicado hasta después de la muerte de su autor en 1971, articula una crítica muy similar a la que señala Krahel ya en 1969: aunque su objetivo teórico no fuera, al menos explícitamente, la horda de teóricos críticos que poco a poco se estaban formando en Frankfurt, sino literatos de la talla de Thomas Mann —el cual, por otro lado, indiscutiblemente influyó en la obra de Adorno—; Lukács articula una crítica implacable a la comodidad de la “instalación teórica” —acomodada en las nubes, muy por encima de la existente lucha de clases— de los intelectuales burgueses en un momento de progresiva estabilización del capitalismo y su consecuente melancolía respecto a los visos de una praxis revolucionaria, ya aparentemente perdida para entonces⁶¹².

Sin embargo, hay que admitir en este punto que no es que Adorno romantizara unilateralmente la teoría, como se ha venido repitiendo constantemente como un mantra,

obra, la *Dialéctica negativa*, hasta el punto de aparecer asimilada a la pobreza trascendental de la categoría de Heidegger». «Die konkrete und materiale Geschichte, die Adorno dem “Geschichtslosen Begriff der Geschichte”, der Geschichtlichkeit Heideggers kritisch entgegengesetzte, wanderte immer mehr aus seinem Begriff gesellschaftlicher Praxis aus und ist in seinem letzten Werk, der „Negative Dialektik“, derart verdunstet, das sie der transzendentalen Armut der Heideggerschen Kategorie assimiliert erscheint» KRAHL, H. J., (2008), “Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos” en: *Op. Cit.*, p. 294. [Traducción nuestra]

⁶¹² «Esta es la ubicación social del Gran Hotel “Abismo”. Cada día se hace más evidente que los problemas del capitalismo decadente se vuelven insolubles. Permanentemente se amplían los sectores de la mejor parte de la intelectualidad que ya no pueden taparse los ojos ante esta pesadilla, ante la imposibilidad de resolver aquellos problemas cuya solución es la base específica de estos sectores, y cuya respuesta conforma la base material y espiritual de su existencia. Precisamente la parte más seria y mejor de esos sectores llega hasta aquel abismo que permite percibir la insolubilidad de estos problemas. Al borde del abismo desde el que se divisa la doble perspectiva: por un lado, el callejón sin salida intelectual, la anulación de la propia existencia intelectual, la caída en el abismo de la desesperación; del otro lado, el *salto vitale* hacia el campo del proletariado revolucionario, el *salto vitale* hacia el futuro luminoso. Esta elección es de una extraordinaria complejidad para un productor literario, precisamente, en cualquier circunstancia. Porque, para lograr dar el salto, tales productores deben transformarse espiritualmente en un grado mucho mayor que cualquier otro sector de la sociedad. Deben apartar de sí aquella ilusión que ha sido el producto necesario de su situación de clase y la base de su completa visión del mundo y de su existencia espiritual: la ilusión de la prioridad de la ideología frente a lo material, lo económico; deben abandonar la “digna” altura desde la que formulaban sus problemas y soluciones hasta entonces, y aprender a entender que las formulaciones de cuestiones económicas cotidianas —“brutales”, “ordinarias”, “sólidas”— conforman el único punto fijo a partir del cual pueden encontrar una solución los problemas hasta entonces insolubles para ellos» LUKÁCS, G., “Gran Hotel “Abismo”” en: INFRANCA, A., y VEDDA, M., (Coord.), (2007), *Op. Cit.*, p. 39. A pesar de que este texto, como hemos comentado, está escrito en los años 30, desde luego está muy en sintonía con el ambiente intelectual del mayo 68 y, de hecho, como hemos señalado en el capítulo segundo, Lukács realizará un viraje hacia la izquierda en su pensamiento —después de su adscripción por momentos “ciega” al estalinismo— en connivencia con las manifestaciones estudiantiles contra la guerra de Vietnam y otros intentos de organización que se dieron en el año 1968. Ver *supra* pp. 104 y ss.

sino que pareciera que Adorno se encontraba en la disyuntiva entre evitar el elitismo de la teoría —esa misma teoría que había empujado a los estudiantes a organizarse en el movimiento antiautoritario en los años 60, precisamente por vislumbrar influjos fascistas ínsitos en las mismas estructuras supuestamente democráticas de la República Federal Alemana— y, por otro lado, lanzarse ciegamente a un tipo de praxis que, como la tildó el propio Habermas, podría hacer las veces de cierto “fascismo de izquierdas”⁶¹³. Fascismo de izquierdas ciertamente sea un sintagma que trivializara la experiencia (reciente) del fascismo real que acababan de atravesar las biografías de los protagonistas de la teoría crítica, y de esa manera, todavía marcados por una prudencia, tal vez exagerada, que impedía la organización de la praxis⁶¹⁴. Por ello, el propio Krahel avisó de que la discusión con Adorno sobre el papel de la praxis y la organización política no era más que una discusión entre dos épocas: Adorno estaba demasiado marcado por la experiencia del fascismo como para poder pensar, de nuevo, en la praxis como una vía a la emancipación; pero Krahel supo ver como ventana de oportunidad para la organización política un momento en el que la subsunción real del capital permitía ir más allá de la mera subsistencia material⁶¹⁵, abriendo los espacios del consumo de masas y una mayor

⁶¹³ Sobre cómo Habermas y la prensa liberal pretendió demonizar el movimiento antiautoritario de los años sesenta en Frankfurt recomendamos acudir a: GARCÍA COTARELO, R., La praxis de la teoría crítica, *Revista de Derecho Político*, nº1, 1978, pp. 54 y ss.

⁶¹⁴ «Adorno: [...] Sólo puedo imaginar una praxis transformadora razonable como praxis no violenta. *Der Spiegel*: ¿También en una dictadura fascista?

Adorno: Sin duda habrá situaciones en las que esto sea distinto. Contra un fascismo real sólo se puede reaccionar con violencia. En esto soy todo menos rígido. Pero a quien después del asesinato de tantos millones de personas en los Estados totalitarios predicase aún hoy la violencia le negaría mi adhesión. Éste es el umbral decisivo.

[...]

Der Spiegel: ¿Se traspasó ese umbral cuando los estudiantes boicotearon sus clases con voces y números de sexo?

Adorno: ¡Precisamente conmigo, que siempre he estado contra toda clase de represión del erotismo y contra el tabú sexual! ¡Que jóvenes vestidas como los hippies se burlen de mí y traten de acosarme! Lo encontré repugnante. El efecto hilarante que buscaban provocar no era, en el fondo, sino la reacción del pueblerino que exclama ¡anda! cuando ve a una joven con los pechos desnudos. Naturalmente, esta imbecilidad estaba calculada». ADORNO, TH. W., (2015), “Ningún miedo a la torre de marfil. Una conversación con *Der Spiegel* 1969” en: *Op. Cit.*, p. 413.

⁶¹⁵ «La población seguía arrojada a la lucha por la subsistencia material en una sociedad cuyas capacidades técnicas permitían cotas de libertad mucho mayores. La interiorización de las formas de dominación dificultaba enormemente la autoorganización de sus intereses, necesidades y deseos, ya que percibían la realidad desde los esquemas de percepción de la sociedad dominante. La lógica socializadora favorecía una vida pasiva y replegada sobre la esfera privada; ahí es precisamente donde entraba la importancia del SDS. Su función era, ante todo, la politización de la inteligencia. La posición de los estudiantes ofrecía la posibilidad de trascender el horizonte de conformidad de la “edad de oro del capitalismo”, pues su tarea como intelectuales exigía comprender los entresijos de la sociedad. Sin duda, esa posibilidad se basaba en una posición social de privilegio. Pero la meta no era abolir los privilegios, sino intentar expandirlos más allá de las universidades, alumbrando procesos de concienciación política que permitieran nuevas vías de intervención y aprendizaje colectivo en los que asalariados y estudiantes pudieran participar conjuntamente. Se trataba de posibilitar nuevas formas de experiencia política en sentido enfático». MAISO, J., Hans-

supuesta libertad que los obreros podrían utilizar para autoorganizarse en tanto que Krahel ya avistaba la progresiva estabilización del capitalismo —no ya como capitalismo de Estado, esto es, como mera estructura— sino como dinámica histórica de autovalorización —y, por tanto, no ya como absorción del capital por monopolios controlados por los Estados, sino como Estados que pierden su soberanía para ser atractivos de los flujos del capital globalizado, como desarrollará Kurz en el 7.1.⁶¹⁶—.

«El poder coercitivo extraeconómico manipuladamente internalizado constituía una nueva cualidad de la naturalidad del desarrollo capitalista sólo concebible de manera significativa si cambiaba estructuralmente el proceso objetivo de valorización del capital. Sin este supuesto, la crítica del sistema de manipulación seguiría siendo una mera crítica cultural y la unidimensionalización de todos los ámbitos de la sociedad, es decir, la nivelación de las diferencias científicas de superestructura y base, Estado y sociedad, valor de cambio y valor, esfera de producción y esfera de circulación, está incluida ella misma en la unidimensionalización de la sociedad. Así que la pregunta era: ¿cómo encaja la superestructura, la violencia extraeconómica del Estado, la ley, etc., como sistema institucional de manipulación en la sustancia de la producción de mercancías, el trabajo abstracto en sí mismo? El trabajo abstracto, la sustancia del valor, denota las relaciones de producción basadas en la división del trabajo por individuos aislados que trabajan de forma privada. Debido a su aislamiento en la producción, se ven obligados a vender sus productos en el mercado como mercancías, es decir, la relación social de los productores entre sí no se establece en la producción misma, sino en la esfera de la circulación. Con el desarrollo del capitalismo monopolista, surge la tendencia de una liquidación progresiva de la esfera de circulación, lo que significa la posibilidad de la abolición del trabajo abstracto»⁶¹⁷

Jürgen Krahel. Teoría crítica y movimiento antiautoritario en el movimiento estudiantil alemán, *Bajo el volcán*, n°1, 2019, p. 93.

⁶¹⁶ Ver *infra* pp. 483 y ss.

⁶¹⁷ «Die manipulativ verinnerlichte außerökonomie Zwangsgewalt konstituiert eine neue Qualität von Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Entwicklung nur sinnvoll denkbar, wenn sie den objektiven Verwertungsprozess des Kapitals strukturell veränderte. Ohne diese Annahme würde die Kritik des Systems der Manipulation bloße Kulturkritik bleiben und die Eindimensionalisierung aller Bereiche der Gesellschaft, nämlich die Einebnung der wissenschaftlichen Differenzen von Überbau und Basis, Staat und Gesellschaft, akzidentell von Wert und Tauschwert, Produktions und Zirkulationssphäre selbst in die Eindimensionalisierung der Gesellschaft einbezogen wird. Die Frage war also: Wie passt der Überbau, außerökonomie Gewalt von Staat, Recht, etc. als ein institutionelles System von Manipulation in die Substanz der Warenproduktion, die abstrakte Arbeit selbst ein? Abstrakte Arbeit, die Substanz des Wertes, bezeichnet das arbeitsteilige Produktionsverhältnisse von isoliert privat arbeitenden Individuen. Auf Grund deren Isolation in der Produktion sind sie gezwungen, ihre Produkte auf dem Markt als Waren zu verkaufen, d. h. der gesellschaftliche Verkehr der Produzenten untereinander stellt sich nicht in der Produktion selbst her, sondern in der Zirkulationssphäre. Mit der Entwicklung zum Monopolkapitalismus zeichnet sich die Tendenz einer fortschreitenden Liquidation der Zirkulationssphäre ab, wodurch die Möglichkeit einer Aufhebung abstrakter Arbeit bezeichnet wird» DUTSCHKE, R., y KRAHL, H. J., „Organisationreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes im September 1967“ en: KRAHL, H. J., (1984), *Op. Cit.*, pp. 56-57. [Traducción nuestra]

Esta parte del discurso conocido como *Organisationreferat* que dieron Dutschke y Krahel en septiembre de 1967 vincula dos cuestiones fundamentales de cara a los límites que estamos señalando de la relación dialéctica adorniana entre sujeto y objeto y, por otro lado, teoría y praxis: en primer lugar, se puede observar claramente por qué Krahel comprende que el momento histórico que se estaba ya gestando en el momento del discurso significaba una ventana de oportunidad para la organización de la praxis colectiva, al menos en tanto que vislumbraba la progresiva estabilización del capitalismo como dinámica abstracta de dominación que se agudizaría cada vez más⁶¹⁸. De esto se deduce, en segundo lugar, que la posibilidad de organización de la praxis colectiva en formatos como el SDS estaba vinculada teóricamente a su concepción del capital, como decimos, como dinámica autotélica y tautológica que tanto aproximará su postura a las que en los años ochenta, más de diez más tarde, trazarán los críticos del valor.

La disidencia teórico-práctica de Krahel con Adorno⁶¹⁹ viene marcada, como decíamos, por su anclaje en las categorías idealistas de sujeto-objeto, y aún más el individuo como el eslabón perdido entre los procesos de socialización capitalistas y sus connivencias de origen burgués⁶²⁰. Por ello, para Adorno la única forma de recuperar la libertad cualitativa —que la Industria Cultural como síntoma de la fase monopolista fordista del capital había robado secuestrando la imaginación trascendental— era a través del dolor como resistencia libre capaz de vincular, como resto mediado de la socialización capitalista, los procesos de objetivación con los procesos de subjetivación a través de la distancia necesaria para la articulación de una crítica inmanente que abriera la mera posibilidad de *pensar si se puede seguir pensando*, esto es, al menos poder ser libres en la imaginación de la teoría que no meramente reproduce lo existente porque, a través del

⁶¹⁸ Esta cuestión será tratada pormenorizadamente en el apartado 5.2.1. del presente capítulo. Ver *infra* pp. 277 y ss.

⁶¹⁹ Para un análisis más pormenorizado de estas diferencias, las cuales van más allá de nuestro hilo argumental, recomendamos acudir al estudio de Giovanni Fierro, concretamente la última parte *IV. Teoria e prassi: Adorno e Krahel*: FIERRO, G., *La rivoluzione nel tardocapitalismo. L'agenda critica di Hans Jürgen Krahel*, Via della Torricella, La talpa, 2014, pp. 87-113.

⁶²⁰ «Lo que desde entonces se considera el problema de la praxis y que hoy se agudiza en la cuestión de la relación entre praxis y teoría coincide con la pérdida de la experiencia causada por la racionalidad de lo que siempre es igual. Cuando la experiencia está obstruida o ya no existe, la praxis se deteriora y, por tanto, es deseada, deformada, sobrevalorada desesperadamente. De este modo, lo que se denomina “el problema de la praxis” se entrelaza con el problema del conocimiento. [...] Pero tampoco hay que engañarse sobre el hecho de que la ampliación política del concepto de praxis incluye la represión del individuo por lo general. La humanidad, que no existe sin la individuación, es revocada virtualmente por la supresión arrogante de la individuación. Una vez que la actuación del individuo (y de todos los individuos) se ha vuelto despreciable, también la actuación colectiva se paraliza. La espontaneidad parece inane a la vista de la preponderancia fáctica de las relaciones objetivas». ADORNO, TH. W., (2009), “Notas marginales sobre teoría y praxis” en: *Op. Cit.*, pp. 676 y 680.

dolor del particular, es capaz de denunciar la opresión de lo universal-eidético en solidaridad con otro particular.

Como se puede ver, por tanto, la cárcel de las categorías sujeto-objeto⁶²¹, lastradas con todo su influjo idealista, siguen encerrando a Adorno, según Krahel, a un planteamiento de la libertad meramente individual, heredera, al fin y al cabo, del agente liberal burgués. Sin embargo, Krahel, aprovechando la ventana de oportunidad que le ofrecían los años sesenta ante la progresiva estabilización del capitalismo, proponía una articulación de la libertad que fuera colectiva en tanto que organización social autónoma que fuera recuperar esa experiencia no alienada ni alienante del individuo en relación con la comunidad.

«Estas hipótesis permiten sacar conclusiones fundamentales para la estrategia de las acciones revolucionarias. Debido a la globalización unidimensional de todas las diferencias económicas y sociales, la crítica al anarquismo, entonces prácticamente justificada y correcta desde el punto de vista marxista, de subjetivismo voluntarista, de que Bakunin se basaba aquí sólo en la voluntad revolucionaria y prescindía de la necesidad económica, ha quedado obsoleta. [...] En cambio, hoy el problema de la organización se plantea como un problema de existencia revolucionaria.»⁶²²

Si recordamos, en el primer capítulo, tanto Kant como Marx se enfrentaban de alguna manera a este mismo problema: cómo recuperar una sensibilidad no formal⁶²³ o, dicho de otra manera, cómo aunar forma y materia o, en el caso de Adorno y Krahel, cómo aunar teoría y praxis. Si bien Kant, como vimos, pretende finalmente en el *Opus Postumum* deshacer la aporía entre la forma y la materia desde la subjetividad misma dando con un entendimiento totalmente espontáneo que pudiera dar cuenta de su forma a la vez que la impronta de su materia y, por otro lado, Marx es capaz de confrontar dicha

⁶²¹ «En los conceptos de “sujeto” y “objeto” encuentra Adorno contenida una diferencia sustancial entre el estar mediado del objeto y el del sujeto. Lo primero sería un modo, un cómo (el de ser-cognoscible); el segundo, un qué (AGS, 10, 746). Para pensar, conocer o actuar el sujeto debe concebirse como algo objetivamente mediado, debe ser “algo”. *De ahí que para Adorno el individuo vivo sea el sujeto real. De él habría derivado el idealismo la subjetividad constitutiva.* Una derivación que implica necesariamente (ser constitutivo y ser derivado son antitéticos) el olvido de su origen. Pero el problema no reside sólo en ese olvido». MESA, C., (1996), *Op. Cit.*, p. 211. [Cursiva nuestra]

⁶²² «Diese Hypothesen lassen grundsätzliche Folgerungen für die Strategie revolutionärer Aktionen zu. Durch die globale Eindimensionalisierung aller ökonomischen und sozialen Differenzen ist die damals praktisch berechnete und marxistisch richtige Anarchismuskritik, die des voluntaristischen Subjektivismus, dass Bakunin sich hier auf den revolutionären Willen allein verlasse und die ökonomische Notwendigkeit außer Acht lasse, heute überholt. [...] Demgegenüber stellt sich heute das Problem der Organisation als Problem revolutionärer Existenz» DUTSCHKE, R., y KRAHL, H. J., „Organisationreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes im September 1967“ en: KRAHL, H. J., (1984), *Op. Cit.*, pp. 58-59. [Traducción nuestra].

⁶²³ Ver *supra* pp. 92 y ss.

dualidad entre forma y contenido —impuesta y hecha realidad social por el capital— a través, no ya desde la cárcel misma de la subjetividad —hay que recordar que el sujeto en la metodología marxiana resultaba clave, precisamente y contra Lukács, por su ausencia⁶²⁴—, sino desde la actividad humana sensible misma, es decir, la organización de la praxis, como pretende, en la actualización de este debate, por su parte, Krahel. Asimismo, Adorno en *Dialéctica Negativa*, al no introducir la dimensión de economía política necesaria, como veremos en 5.2.1, para responder a la pregunta que el mismo Krahel, junto con Dutschke, explicitan en su discurso, esto es, «cómo encaja la superestructura, la violencia extraeconómica del Estado, la ley, etc., como sistema institucional de manipulación en la sustancia de la producción de mercancías, el trabajo abstracto en sí mismo»⁶²⁵ simplemente reformula la pregunta —la conocida *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, de calado kantiano⁶²⁶— sobre *cómo es posible* que, de hecho, encajen estructura y superestructura y no, más bien, la pregunta que ya formuló Marx en *El capital* sobre el *por qué* “necesariamente” el trabajo asume la forma valor y sus contenidos sólo pudieran aparecerse, por tanto, mediante esa forma al igual que si fuera una apariencia objetiva, cuasi natural⁶²⁷. Algo que, sin embargo, el joven Krahel empezaba a plantearse en su temprano trabajo *Zur Wesenlogik der Marxschen Warenanalyse* (1966/67) y que acercarán, como veremos en el apartado 7.1. sus intuiciones a los planteamientos desarrollados por la *Wertkritik* más adelante.

⁶²⁴ Ver *supra* pp. 70 y ss.

⁶²⁵ DUTSCHKE, R., y KRAHL, H. J., Organisationreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes im September 1967 en: KRAHL, H. J., (1984), *Op. Cit.*, pp. 56-57. [Traducción nuestra]

⁶²⁶ «En aras de conseguir generalidad y necesidad, Kant habría tenido que elevar la subjetividad a estructura formal, eliminando todo rastro de auténtica espontaneidad. Lo que resulta de ello en opinión de Adorno es que la subjetividad constitutiva se convierte en objetividad sin resto de sujeto. Los atributos de necesidad y generalidad adheridos al concepto de ley cobran “firmeza cósmica y son igual al mundo social con que chocan los sujetos vivos” (AGS, 10, 753). Así, el aire que se respira en la cumbre de la subjetividad constitutiva sería, para Adorno, el de lo objetivo y cósmico, no el del sujeto. Lo que Kant llama “forma” sería más bien “deformación” (AGS, 10, 752). La discusión de Adorno con Kant se apoya, como puede verse, sobre la transición de la validez al de la génesis. Mientras que Kant entiende por objetividad aquello que constituye el carácter necesario y general de una ley, Adorno la interpreta como la realidad social que media coactivamente al sujeto empírico y su experiencia. Un kantiano tendría ahí sin duda razones para protestar, pero no para dictaminar que Adorno no se hace reo de propugnar la cognoscibilidad de la cosa en sí. El propósito de la crítica de Adorno consiste en recordar la mediación objetiva, no en alcanzar una afirmación ingenuamente realista. El recuerdo de la mediación objetiva de lo subjetivo implica un segundo nivel de reflexión —“*intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* reavivada” (AGS, 10, 747)— dentro de la filosofía de la conciencia, que Adorno no se propone abandonar, sino ahondar». MESA, C., (1996), *Op. Cit.*, p. 212

⁶²⁷ Estamos reformulando los trasvases metodológicos que exploramos entre Kant y Marx en el primer capítulo a través de la discusión entre Adorno y Krahel, midiendo, en este sentido, tanto sus límites como sus alcances. Ver *supra* pp. 92 y ss.

Como vemos, al igual que le ocurrió a Kant, quien intentó trascender la subjetividad a través de la exigencia de la misma y la reconvirtió en una presuposición subjetivamente necesaria del juicio para dar cuenta de la génesis misma del conocimiento, Adorno también se quedará encerrado dentro de su propia de subjetividad, donde, a pesar de su génesis burguesa y las ruinas a las que han llevado al individuo en la fase monopolista del Capital, aún ve esperanza en la promesa frustrada de la Ilustración precisamente en tanto que frustrada:

«En este sentido, para Adorno, Kant —aunque de manera excesivamente voluntarista— no perdió de vista el auténtico problema de la Ilustración respecto de lo que hacía que un sujeto fuese tal (más allá de sus determinaciones materiales). Esto es, la posibilidad de su constitución autónoma y libre [...] Si Kant se había preguntado por la posibilidad de la metafísica como ciencia, Adorno se planteaba si aún era posible la experiencia metafísica. Esa experiencia metafísica que defiende, como parte de una experiencia no mutilada, se opone tanto a la ontología como al positivismo craso»⁶²⁸

Ese intento desesperado de Adorno por recuperar la dignidad de la experiencia, en un gesto tal vez demasiado kantiano, le llevará a *considerar al sujeto, en cuanto tal, un límite de la cosificación*. Esto es que, si bien las formas de subjetivación abstractas se apoderan e incluso constituyen al individuo en su manera de relacionarse con la alteridad —bien sean las cosas mismas u otros individuos— imitando, de esta manera, la forma mercancía como mimesis de lo muerto incorporada en el *a priori* de su experiencia, y por tanto, en la conformación de lo posible y, en este sentido, el individuo siempre es *culpable por necesidad*⁶²⁹; por otro lado, el mecanismo de la Industria Cultural como manifestación del capital en su fase fordista avanzada, necesita siempre, por el contrario, apropiarse del sujeto de esta manera para continuar su reproducción social total y, en este sentido, *el sujeto al igual que es la condición de posibilidad de la reproducción*

⁶²⁸ HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 28 y 31.

⁶²⁹ Ver *supra* pp. 268 y ss. Recordamos aquí la cita que analizamos en las páginas señaladas en esta nota: «Lo que en la conciencia reproduce la monstruosidad tenazmente persistente, represiva, de la sociedad es lo contrario de la libertad y se ha de desencantar mediante la demostración de su propia determinación. Por el contrario, la norma universal, que la conciencia se apropia inconscientemente, testimonia lo que en la sociedad apunta más allá de la particularidad en cuanto el principio de su totalidad. Éste es su momento de verdad. [...] En la aspiración socialmente insatisfecha del individuo se ha declarado lo malo de la universalidad. Ése es el contenido supraindividual de verdad en la crítica de la moral. Pero el individuo que, culpable por necesidad, se convierte en lo último y absoluto, con ello incurre por su parte en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña sobre sí. [...] La sociedad, que en su aspiración universal es injusta con el individuo, es también justa con él en la medida en que en el individuo se hipostasia el principio social de la autoafirmación irreflexiva, él mismo el universal malo» ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, pp. 260-261.

capitalista, también puede convertirse en su límite. Al igual que ocurría con la función metodológica de la cosa en sí kantiana —la cual es absorbida por Adorno como lo no idéntico— el sujeto en este respecto es aquello que es condición de posibilidad de la reproducción del ciclo del capital pero también es su límite, en tanto que la forma capitalista de producción de objetividad social siempre necesita apropiarse de los sujetos que la conforman porque, por mucho que el valor se manifieste de forma fetichizada como apariencia objetiva de las cosas, no hay que olvidar que meramente es una relación social históricamente determinada.

«La racionalidad de la adaptación ha llegado hoy a tal punto, que bastaría el más leve impulso para elevar a la conciencia la irracionalidad de tal adaptación. La renuncia a la resistencia es ratificada por la regresión. Las masas sacan las consecuencias de la impotencia social consumada ante el monopolio, en la que hoy se expresa su miseria. En la adaptación a las fuerzas productivas de la técnica, que el sistema les impone como progreso, los hombres se convierten en objetos que se dejan manipular sin protestar, con lo cual quedan siempre por detrás de la potencialidad de esas fuerzas productivas. Pero como *ellos representan siempre, en cuanto sujetos, el límite de la cosificación*, la cultura de masas necesita siempre apoderarse nuevamente de ellos en una mala infinitud: el esfuerzo desesperado de esta repetición es el único signo de la esperanza de que la repetición sea inútil, de que nada podrá nunca apoderarse de los hombres»⁶³⁰

Por tanto, es fácilmente reconocible que la crítica de Krahel en los años sesenta a la nostalgia (negativa) del individuo liberal que paraliza la organización colectiva de la praxis en el fondo podría rastrearse en el apego adorniano a la teoría kantiana —cuyas lecciones sobre el filósofo regiomontano, hay que recordar que comienzan justamente de vuelta a Frankfurt en la década de los años sesenta—, no sólo como intento de salvación de la objetividad a través de la preeminencia del objeto —lo cual estaría situado más bien en el uso teórico de la razón—; sino también en su uso práctico —por mucho que, como viéramos, Adorno criticara ferozmente el mero uso formal y, por tanto, represor eídico del uso de la razón práctica en Kant—. Creemos que es así porque, como vimos, la universalidad ínsita en el intercambio mismo e incluso la autonomía como promesa frustrada de la Ilustración funcionan, al mismo tiempo que como vestigios idealistas en la filosofía adorniana, también como la esperanza de la promesa de la utopía materialista, de realizar en contenido lo que la forma destruyó, pero pudo, al menos, formular. En este sentido, por tanto, la exigencia de libertad cualitativa como ideal regulativo de la praxis

⁶³⁰ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “El esquema de la cultura de masas” en: *Op. Cit.*, p. 312. [Cursiva nuestra]

en solidaridad con el oprimido desde la resistencia libre que implica el sufrimiento objetivo como resto de la socialización capitalista abstracta es, en el fondo, una exigencia de “más sujeto”, esto es, devolver a la Ilustración la dignidad de su promesa, frustrada por su apropiación capitalista en cuya génesis también se ve inmiscuido el idealismo, pero cuyo momento de verdad Adorno cree que es posible salvar aún a través de la utopía materialista:

«Utopía materialista no sólo significa la crítica a lo existente, sino también a la representación de lo que debería existir. Ella es la figura de lo no-idéntico que debe ser recuperado, de ahí que apunte a una forma distinta de teoría y praxis. Por eso el “materialismo sin imágenes” significa un segundo giro copernicano dentro de la filosofía del sujeto; pues la crítica inmanente del idealismo sólo puede ser comprendida a partir de un “más sujeto”. [...] Expresa el deseo de ver las aporías y contradicciones que se generan en la tesis idealista del sujeto absoluto, como también de proponer un concepto de sujeto real al que también le correspondería uno de objeto no subsumido ni reducido. Esa es la exigencia de un “más sujeto”»⁶³¹

Como podemos ver en la anterior cita de Chaxiraxi Escuela, *ad intra* de la filosofía adorniana el canon exegético de esta exigencia de “más sujeto” se ve como un intento de giro copernicano del sujeto copernicano kantiano —o dicho con el propio lenguaje adorniano la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*⁶³²—: es decir, a través del dolor como mecanismo epistemológico que implica la distancia correcta para una crítica inmanente con el objeto, se está contraponiendo el sujeto vivo —ese “excedente” de subjetividad que necesita la Industria Cultural para reproducirse⁶³³ y que nosotros, con ayuda de Krahel, identificamos como lastre idealista— a la forma eidético represiva de reproducción social

⁶³¹ ESCUELA, C., (2013), *Op. Cit.*, p. 234.

⁶³² «Adorno radicaliza las antinomias kantianas cuando elabora su proyecto de una dialéctica negativa. Su materialismo le llevó a realizar un “giro copernicano” sobre el giro copernicano de la filosofía kantiana, lo que denominó pensar la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, que pone de relieve el carácter derivado de la subjetividad, los aspectos condicionados de lo condicionante. El mecanismo subjetivo que preforma los hechos se vincula a la objetividad heterónoma del sujeto. Con ese doble giro copernicano trata, pues, de mostrar que las formas del pensamiento derivan del objeto» HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 37.

⁶³³ «Porque el dominio de la industria cultural no es un hecho consumado, sino un proceso llevado a cabo en y a través de los individuos socializados; en él surgen inevitablemente fricciones y conflictos. De hecho Adorno no sólo había revelado los mecanismos de la industria cultural para captar a los individuos vivientes, sino también cómo los propios individuos, en tanto que sujetos, constituyen el límite de la cosificación. La industria cultural necesita apoderarse siempre nuevamente de ellos, y para eso tiene que contar con ellos como sujetos de necesidades, intereses y expectativas. Si la crítica de la industria cultural no quiere caer en el esnobismo, tiene que saber captar esas necesidades insatisfechas de los sujetos y convertirlas en un campo de disputa. Porque “en las necesidades mismas de los seres humanos atrapados y administrados reacciona un elemento en el que no están totalmente atrapados: el excedente de la participación subjetiva, del que el sistema no pudo adueñarse completamente» MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 148.

del capital. O, dicho de otra forma, se está contraponiendo la subjetividad real empírica a la mera forma sujeto mediada por la objetividad social, al mismo tiempo que se explicita que dicha subjetividad real empírica es un resto superviviente de la propia socialización abstracta, por lo que, según esta lectura, implicaría un giro del giro copernicano en tanto que del objeto realmente se deriva la subjetividad y de ahí que la mayor exigencia de sujeto en la articulación de la utopía negativa, sea girar de nuevo el giro copernicano kantiano, el cual, como vimos, pretendía salvar la objetividad a través de la constitución de la subjetividad —pero, en su caso, únicamente formal—.

Sin embargo, como veremos más pormenorizadamente en el octavo y último capítulo de la presente investigación y ya está siendo aquí indicado de manera tentativa, nosotros creemos que este supuesto giro del giro copernicano en la filosofía adorniana queda centrifugado y atrapado por el mismo, como le criticó Krahel, no pudiendo, por tanto, abandonar los lastres idealistas tanto de la promesa de autonomía —y, por ende, de libertad liberal— de la Ilustración ni, por otro lado —como veremos en los límites de la relación dialéctica con el objeto— tampoco será capaz de abandonar el concepto de totalidad —aunque recordemos que, como vimos, se trataba de la totalidad como proceso y no ontológica⁶³⁴— como escenario en el que la dialéctica negativa o la crítica inmanente se despliegue *a nivel espacial*, y no tanto temporal⁶³⁵, como veremos que puntualizará Walter Benjamin en el siguiente capítulo. Adelantamos en este punto que, por el contrario, creemos que Benjamin sí realizó un *necesario giro del giro copernicano kantiano* en aras siquiera a poder volver a pensar un concepto de experiencia no mediado necesariamente por la modernidad ilustrada en connivencia con la modernidad capitalista, como vimos en los capítulos precedentes y que, a veces por momentos, Adorno parece olvidar. En este sentido, quisiéramos también adelantar de cara al capítulo octavo, cómo este punto de la “nostalgia negativa” del individuo liberal que, como hemos mostrado está anidado en cierta *aversión a la praxis*, está relacionado asimismo la *mirada de la criatura oprimida*⁶³⁶ y el recurso (mitológico) a la *infancia* (influenciado aquí por

⁶³⁴ Ver *supra* pp. 276 y ss.

⁶³⁵ Esta tesis la desarrollaremos en el capítulo octavo al comparar más explícitamente los conceptos de crítica inmanente benjaminiano y adorniano. Sin embargo, aun cuando nosotros pensamos que la crítica inmanente adorniana es eminentemente espacial —siguiendo en este punto especialmente la lectura de Tiedemann y tomando por espacio la totalidad social misma y su funcionalización como proceso—, hay estudios recientes (y realmente interesantes) que inciden en el carácter temporal de la crítica inmanente adorniana: GEML, G., *Adornos Kritische Theorie der Zeit*, Berlín, J.B. Metzler, 2020.

⁶³⁶ A lo largo de todo el apartado 4.1. hemos analizado la cuestión de la rememoración de la naturaleza en el sujeto y a lo largo del próximo apartado 5.1.2. daremos cuenta de su vinculación con una posible antropología dialéctica tal como postulan Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*.

Benjamin)⁶³⁷, resulta ser asimismo el punto ciego de su pensamiento para intentar salir de esa relación transhistórica del sujeto con el trabajo como dominación de la naturaleza, el cual parece recibir luz cuando se circunscribe en los debates con su discípulo Hans-Jürgen Krahel, ya que éste reformula la «relación capitalista [a través la cual] existe un automovimiento del valor —por así decir— automático, que de esta manera se convierte en una *causa sui*, en un sujeto metafísico»⁶³⁸.

Efectivamente, Krahel en un ejercicio prodigioso de prognosis y retomando la crítica de la economía política marxiana (algo de lo que siempre careció, en alguna medida, el propio Adorno y que veremos en el apartado 5.2.1.⁶³⁹), creemos que se deshace de la centralidad del sujeto, propia de la modernidad burguesa en la que pareciera estar atrapado su mentor frankfurtiano, para reactualizar el concepto marxiano de sujeto automático del capital como dinámica autotélica y tautológica, lo cual creemos que le acercaría al posicionamiento tomado por la corriente de la crítica de la escisión del valor [*Wertabstapfungskritik*]⁶⁴⁰. Sin embargo, Adorno quedaría encerrado en una concepción transhistórica del trabajo como relación metabólica del hombre con la naturaleza, como si la dominación se hipostasiara más allá de la categoría de trabajo abstracto asumida de forma específicamente histórica por el capital. Incluso, por momentos, mantiene una postura ambivalente sobre el funcionamiento mismo del capital, bien a veces es tratado como dinámica —textos que analizaremos en el apartado 5.2.1 junto con la reapropiación que hace de ellos Moishe Postone en discusión con la adhesión o no de Adorno a la tesis

⁶³⁷ Bien es sabido de la influencia o apropiación que hubo del pensamiento benjaminiano por parte de Th. W. Adorno. Sin embargo, dejando de lado estas trifulcas casi filológicas, lo que nosotros pretenderemos mostrar a lo largo del próximo capítulo, concretamente en el apartado 6.2., es que si conjugamos las herramientas adornianas y benjamianas a veces se puede conseguir rendimientos simbióticos que se obliteran con la mera exégesis. Ver *infra* pp. 390 y ss.

⁶³⁸ KRAHL, H. J., (2008), “Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse” en: *Op. Cit.*, p. 82. [Traducción nuestra]

⁶³⁹ Ver *infra* pp. 331 y ss.

⁶⁴⁰ Esta pista la ofrece de manera reiterada Jappe en las notas, entre ellas la nota 91 y 94, de *Las aventuras de la mercancía*: «Adorno fue uno de los primeros que abrió el debate sobre la “constitución de las categorías”, pero solo mediante observaciones panorámicas. En general, sus últimas obras se caracterizan por una recuperación de la problemática kantiana. Adorno fue precedido en esa línea por A. Sohn-Rethel que influyó en él, y seguido por su discípulo H. J. Krahel. Este último concibe así la relación que existe entre Kant, Hegel y Marx: la identidad del yo, que Kant localiza en las profundidades del alma humana, en cuanto relación formal a priori con un mundo posible de objetos, es disuelta por Hegel en la relación concreta y social entre sujeto y objeto, y por Marx en las relaciones de producción. El trabajo concreto proporciona el material de la percepción, mientras que “la actividad que pone el valor provee el marco no trascendental de la percepción de un mundo ideologizado de categorías”: constituye la ciencia y los conceptos. *El análisis de las categorías de la socialización en cuanto formas previas a todas las demás cuestiones conduce a una teoría de la mediación social que podría contribuir a superar las teorías objetivistas y subjetivistas tradicionales en lugar de intentar hacer una síntesis superficial entre ellas, como a menudo ocurre*» JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 267. [Cursiva nuestra]

del capitalismo de Estado de Pollock, discutida entre otros por Braunstein⁶⁴¹—; mientras que en otros textos parece referirse al capital meramente como estructura, lo cual estaría más en armonía con el énfasis que hace Adorno de la concentración de capitales en monopolios administrados totalmente por los Estados en un momento de ascensión del fascismo.

En este sentido, creemos que plantear esta hipótesis sobre la funcionalización de la individualidad en la actualidad a través de herramientas adornianas, remasterizadas precisamente por la crítica de su adelantado discípulo Krahel —quien por el contrario pudo llegar a vislumbrar el progresivo cambio de fase del capital que, aún en el quicio sesentayochista, estaba por llegar con toda la fuerza que hemos recibido en la actualidad—, pudiera ser útil para plantear una crítica, en el sentido de indicar —como intentaremos hacer en el octavo y último capítulo— las condiciones de posibilidad de una teoría crítica de la sociedad en la actualidad, cuando la atomización del individuo como mero recurso para el sistema es total, debido a que no resulta posible otra forma de socialización que la abstracción del menguante trabajo entendido como vehiculación de las relaciones sociales fetichizadas para el capital, el cual en tanto que sistema de reproducción social total cada vez da más señales de su progresivo colapso, como se desarrollará en el apartado 7.1.

Para finalizar este apartado, queremos recoger el exergo⁶⁴² a la introducción de la presente tesis —y la razón que subyace, al fin y al cabo, al título y al sentido de la misma—, donde Adorno habla del proceso de apropiación de los sujetos mediante la producción de pseudoindividualidad como una *mala infinitud*. A pesar de la lectura que aquí presentamos sobre el mecanismo del sufrimiento en Adorno como un resto idealista en tanto que implica una resistencia libre que resulta, a su vez, clave metodológica para toda la articulación de su crítica inmanente, Pablo López Álvarez, nuestro codirector también citado en la mencionada introducción, avistó sobre la posibilidad de una lectura como la nuestra —y de la que dio fe, históricamente, el joven Krahel, sin tener que caer en

⁶⁴¹ BRAUNSTEIN, D., “Der Begriff des Staatskapitalismus, der theoretisch nicht brauchbar ist” en: *Adornos kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2016, pp. 131-162.

⁶⁴² Lo recordamos a continuación: «En la adaptación a las fuerzas productivas de la técnica, que el sistema les impone como progreso, los hombres se convierten en objetos que se dejan manipular sin protestar, con lo cual quedan siempre por detrás de la potencialidad de esas fuerzas productivas. Pero como ellos representan siempre, en cuanto sujetos, el límite de la cosificación, la cultura de masas necesita siempre apoderarse nuevamente de ellos en una mala infinitud: el esfuerzo desesperado de esta repetición es el único signo de la esperanza de que la repetición sea inútil, de que nada podrá nunca apoderarse de los hombres» ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., “El esquema de la cultura de masas” en: *Dialéctica de la Ilustración OC3*, Madrid, Akal, 2007, p. 312. [Cursiva nuestra]

acusaciones esteticistas⁶⁴³ ni salvíficas de la naturaleza como hacen los mencionados Sloterdijk⁶⁴⁴ o Habermas contra Adorno—, aun cuando la mención que hace Pablo López no fuera desprovista de reservas⁶⁴⁵. Por ello, a la hora de comenzar el próximo apartado, querríamos ahondar doblemente en estas dos citas —junto con una tercera donde se reconoce la importancia de Freud en la conjugación de ambas— a modo de tránsito entre

⁶⁴³ Aun cuando en la presente investigación no nos haremos cargo de la cara B de la metodología adorniana expuesta en *Dialéctica Negativa*, la cual tendría su lugar en *Teoría Estética* —obra póstuma e incompleta del frankfurtiano—, sí querríamos hacer mención aquí al armazón metodológico que suponen estas dos obras, las cuales habrían de comprender de forma interrelacionada en una lectura exegética de la obra de Th. W. Adorno. En gran medida es así, porque obra de arte sólo actúa como un ejemplo paradigmático —desde luego, por su singularidad— en tanto que relación verdadera entre sujeto y objeto que persiste, sin embargo, en un mundo cosificado. La promesa de felicidad de la obra de arte estriba en el propio concepto de utopía negativa, la cual únicamente niega lo negado por la sociedad, y por eso simplemente se afirma como promesa en la apariencia, pues ella imita lo que no es —negándose, por tanto, a la figuración de la dominación— aunque en esta “imitación” suponga, por tanto, un desfase con respecto a la sociedad, pues emula una relación no dominante con la naturaleza indicando las fracturas capitalistas en la misma, y nos señala en esa negación la posibilidad de cambio social real, ya que es posible, al menos, en apariencia. Sin embargo, contra la lectura de Sloterdijk, la obra de arte no es crítica en sí misma, necesita de la crítica para hacerla hablar —*las obras de arte representan como mónadas sin ventanas lo que ellas no son*—, pues la obra de arte no está condicionada menos por su hecho social, en el que se ha podido utilizar las técnicas desarrolladas socialmente, que por la propia ley autónoma de su forma, esto es, el hecho de remitir a su propio concepto en tanto que mónada que imita lo que ella no es. Por lo tanto, el potencial crítico no es traspasado a un potencial esteticista para con la posibilidad de verdad cualitativa en medio de la sociedad cosificada, que únicamente puede referir al concepto de verdad en tanto cuantitativamente —mediante estadísticas, tratando a los individuos con un indiferenciado número—; sino que en el fondo del contenido especulativo de verdad cualitativa del arte está operando el potencial latente crítico, la tensión social suficiente, la relación verdadera entre sujeto y objeto en una relación dentro-fuera, de la que se tiene hacer cargo el movimiento dialéctico, y por lo tanto el potencial filosófico. Cfr. MAURA, E., (2011), “Fases en la reflexión sobre la idea de verdad no-proposicional...” en: MUÑOZ, J., (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 172-176. También encontramos las resistencias esteticistas, influenciadas precisamente por Horkheimer en Adorno, en una carta del segundo al primero fechada en el 14 de febrero 1965: «Yo desarrollé a tu lado una conciencia intelectual que me impidió olvidar la praxis, la realización del pensamiento, es un momento de la filosofía. El esteticismo no es algo exterior al arte, no es su pecado original: sólo quienes no entienden nada de arte lo consideran así. El esteticismo acompaña al arte mismo, precisamente allí donde éste persevera en su crítica más rigurosa, más pura, del curso del mundo. Tú me libraste de caer en el esteticismo, pero no mediante un cambio de mentalidad, sino mediante la fuerza de una ampliación de la conciencia» CLAUSSEN, D., (2006), *Op. Cit.*, pp. 383-384.

⁶⁴⁴ «Una objeción central es la de que también a mi concepción subyacería un concepto de hombre, un proyecto de existencia; es sólo que por una angustia ciega ante el poder de la historia me asustaría desarrollar clara y consecuentemente esas invariantes y las dejaría en la penumbra; en lugar de lo cual, yo le conferiría a la facticidad histórica o a su ordenación el poder que propiamente les corresponde a las invariantes, a las piezas ontológicas fundamentales, practicaría la idolatría del Ser históricamente producido, privaría a la filosofía de cualquier patrón de medida constante, la haría esfumarse en un juego estético de imágenes, y transformaría la *prima philosophia* en ensayismo filosófico». SLOTERDIJK, P., “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? (notas sobre teoría crítica y teoría hiperbólica)” en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 675.

⁶⁴⁵ Recordamos aquí de nuevo también la cita de Pablo López Álvarez contemplada ya en la introducción de esta investigación donde señala la posible lectura que aquí estamos intentando desarrollar como infructuosa: «Si, por el contrario, se juzga la construcción moderna de la categoría de sujeto, de carácter trascendental a todo individuo, como imposición de un modelo humano, de carácter empírico, la dimensión normativa de la idea de individuo desaparece sin poder ser sustituida por nada. Entendiendo que más que un régimen de mediación colectiva, la noción moderna de sujeto promueve un individuo sustancial, una forma más de lo idéntico a sí, que como tal merece ser deconstruida, la postmodernidad puede abrirse a lo impersonal, pero en ningún caso construir lo colectivo» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2001), *Op. Cit.*, p. 42.

los límites, ya señalados, hacia los alcances de los propios procesos de subjetivación analizados por Adorno —alcances que creemos que sí podemos encontrar tal vez *a pesar* de nuestra lectura a ojos de nuestro codirector⁶⁴⁶—, los cuales podrían proporcionarnos algunos visos —junto con la simbiosis de herramientas benjaminianas que esperamos desarrollar a lo largo de toda esta segunda parte de la investigación— para una posible actualización de la crítica inmanente en la actualidad capitalista que será analizada en el capítulo séptimo.

5.1.2. Alcances adornianos en la relación dialéctica con el sujeto: la categoría del sufrimiento y el apego a la teoría de la libido freudiana

Podría parecer contradictorio que, en el título mismo del apartado en el que pretendemos señalar los alcances adornianos en relación dialéctica con el sujeto de cara a la reactualización de la crítica inmanente en la actualidad capitalista, mencionemos reiteradamente la categoría de sufrimiento en el pensamiento adorniano, cuando, en el apartado anterior, hemos anclado los límites de la metodología adorniana precisamente en la resistencia libre que implica el recurso ontoepistemológico del sufrimiento. Sin embargo, nada más lejos de la realidad: efectivamente, creemos que la categoría de sufrimiento en Adorno mantiene un remanente idealista con relación a su configuración respecto de la libertad cualitativa, como hemos indicado en el apartado anterior; sin embargo, creemos que la categoría de dolor objeto o sufrimiento es *necesaria* —*aunque no sea suficiente*— de cara a poder articular en el presente una crítica inmanente de raigambre, obviamente, materialista. Creemos, por tanto, que es necesaria, porque —aun cuando en el capitalismo posfordista se pretenda superar los límites impuestos por el cuerpo y, en algún sentido, como veremos en el capítulo séptimo, lo ha conseguido—, Adorno fue de los primeros teóricos que enfatizó el carácter de corporalidad inasumible por la máquina y por la forma de valorización del capital en uno de los momentos de mayor auge durante la segunda revolución industrial, esto es, en el capitalismo fordista avanzado.

Aun cuando obtenga un lugar casi marginal dentro de la estructura muy esbozada que podría encontrarse en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer hacen un

⁶⁴⁶ Su lectura respecto a la subjetividad adorniana y sus visos de la libertad, enraizados en la negación fáctica de la realización de la promesa de la Ilustración mediante la apropiación capitalista del principio de identidad, está desarrollada, entre otros textos, en: LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2000), *Op. Cit.*, pp. 131-161.

interesante excursión en dicha obra titulado “Interés por el cuerpo”, el cual se encuentra dentro de un apartado que mencionaron como “Apuntes y esbozos”. Queremos rescatar aquí la importancia de la situación de dicho texto dentro de la obra DI porque los autores indican en el prólogo que esta sección será destinada a un futuro trabajo sobre *antropología dialéctica*⁶⁴⁷. Esto será fundamental para comprender por qué en este apartado vinculamos los alcances metodológicos adornianos en relación al sujeto con la corporalidad más allá de su carácter somático —sin llegar a las resistencias libres del sufrimiento que implicaban un viraje idealista— y, en este sentido, cómo Adorno plantea la teoría de la libido —contra los neorevisionistas freudianos— como una forma de resistencia socializada del cuerpo que implica unas lógicas que van más allá, a su vez, de su mera funcionalización en la sociedad —aunque a partir de ellas, no sea posible, como vimos en el apartado anterior, plantear un concepto de libertad cualitativa que trascienda a la mera resistencia⁶⁴⁸—. Sin embargo, será clave para comprender los visos que plantea Adorno —desarrollando mínimamente esos esbozos de antropología dialéctica que ya plantean en DI y que viene gestándose, como vimos⁶⁴⁹, realmente desde *Idea de historia natural* (1932) en su disputa con Scheller— en el texto *El problema del nuevo tipo de ser humano* (1941)⁶⁵⁰, escrito probablemente en los mismos años en los que ya se estaba planteando DI con Horkheimer.

⁶⁴⁷ «En la última parte se publican apuntes y esbozos que en parte pertenecen al círculo de ideas de los ensayos precedentes, sin poder hallar su puesto en él, y en parte esbozan provisionalmente problemas que serán objeto de futuro trabajo. La mayoría de ellos tiene que ver con una antropología dialéctica» ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Prólogo” en: *Op. Cit.*, p. 17.

⁶⁴⁸ «La dialéctica de la Ilustración presenta, de hecho, un análisis de las relaciones entre subjetividad y dominio cuyos elementos favorecen una lectura aporética del sujeto, apoyada en la certeza de la imposible superación de su sujeción. Ello responde sin duda a la valoración del enfrentamiento entre consciencia y naturaleza [...] por encima del contexto general de la interacción social: la libertad no descansa en un modelo de razón colectiva, sino que busca su lugar en la relación entre el yo y las pulsiones. Se tiende, de esta manera, a situar la imposibilidad de gratificación auténtica como principal resultado de la génesis del yo en detrimento del social. La acentuación de la mirada negativa sobre la subjetividad, que viene a enfrentarse a la espontaneidad de lo viviente, es un resultado obligado. [...] La insistencia en la represión de los instintos como eje interpretativo central oscurece la posibilidad de generar una alternativa no regresiva a la sujeción individual. Si la libertad ha sido negada por la represión de los instintos, sólo podrá ser recuperada liberando esos instintos: pero entonces es difícil comprender qué significa propiamente la libertad, y en qué se distingue de la servidumbre» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2001), *Op. Cit.*, pp. 36-37. Hay que mencionar que, aunque en esta cita Pablo López Álvarez menciona la posibilidad de dicha lectura, en la página siguiente critica dicha postura enfatizando el intento de recuperación de la promesa ilustrada de la libertad y la autonomía, una vez que se ha, digamos, depurado, a través de la crítica inmanente, de la raigambre burguesa-liberal desde la que nació el concepto mismo de autonomía e identidad. Citaremos explícitamente este momento, ya que creemos que justamente ahí radica una de las críticas más fuertes a Freud y los neofreudianos, a pesar de, como veremos, la insistencia adorniana de la consideración libidinal del cuerpo por influencia psicoanalítica incorporada su pensamiento.

⁶⁴⁹ Ver *supra* pp. 255 y ss.

⁶⁵⁰ Para un estudio histórico del proyecto de una antropología dialéctica en la obra de Adorno y Horkheimer, de la cual sólo nos quedan los esbozos y tentativas que plantearon, así como la relación con el texto de 1941 *Sobre el nuevo tipo de ser humano* de Adorno y la crítica ambos plantean a Scheller, recomendamos acudir

«La liberación del individuo europeo se produjo en el contexto de una transformación cultural general que hizo tanto más profunda la escisión del interior de los libertados cuanto más disminuyó la coacción física desde el exterior [...] Este proceso capacitó a Europa para sus más sublimes producciones culturales, pero la sospecha del engaño, notorio desde el principio, reforzó, junto con el control del cuerpo, la maldad obscena, el odio-amor al cuerpo, que ha impregnado el pensamiento de las masas a lo largo de los siglos y que encontró su expresión genuina en el lenguaje de Lutero. En la relación del individuo con el cuerpo, con el suyo y con el ajeno, vuelven la irracionalidad y la injusticia del dominio en forma de crueldad, que están tan lejos de la relación inteligente, de la reflexión feliz, como el dominio lo está de la libertad»⁶⁵¹.

Como vemos en la cita anterior, la cual pertenece a “Interés por el cuerpo” de DI, Adorno reconoce explícitamente la ambivalencia del nacimiento del individuo —del *intérieur* como producto específicamente burgués tal y como desarrolla en su *Kierkegaard* (1933)⁶⁵²— y la relación, por tanto, de sí mismo con su cuerpo y con otros cuerpos en sociedad; pero también reconoce que dicha apertura a la socialización interior de los individuos forzó a reformular el poder no tanto como coacción meramente física sino también cierta producción espiritual⁶⁵³. O, mejor dicho, con dicha transformación se

a: COOMAN, N., “Im Schema: “Caput mortuum”. Adornos Fragmente einer dialektischen Anthropologie, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n°65(1), 2017, pp. 51-66.

⁶⁵¹ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Interés por el cuerpo” en: *Op. Cit.*, pp. 251-252.

⁶⁵² Aunque no nos hemos centrado específicamente en esta obra debido a su carácter más monográfico sobre la figura de Kierkegaard, es cierto que en este momento hay algo de su planteamiento que es fundamental rescatar y destacar: se trata, efectivamente, de cómo en dicha obra Adorno relaciona las formas de dominación abstractas con la apertura del *intérieur* burgués donde la libertad se interioriza en tanto que existencialismo de forma, desde luego, ideológica. En este sentido, como dice Eduardo Maura, «lo salvable de Kierkegaard era, en consecuencia, que *la interioridad y la existencia humanas se convertían en escenario de la ontología, pero no eran ontológicas en sí mismas*. Para Adorno, lo importante está aquí ya sobre la mesa: la verdad no puede caer del lado del sujeto. La verdad no puede ser expresión intencional de la subjetividad. Verdad no-proposicional equivale en el Kierkegaard, por lo tanto, al necesario momento no-intencional de la verdad. El fracaso de Kierkegaard, que tuvo que renunciar a alcanzar la fundamentación del Ser en la subjetividad postulando su célebre salto en la trascendencia, ha puesto a Adorno en dirección hacia la polémica con el idealismo de *Dialéctica negativa* (1966)» MAURA, E., (2011), “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional...” en: MUÑOZ, J., *Op. Cit.*, p. 165. [Cursiva nuestra]. Como se podrá observar, nosotros incidimos en la cuestión de la preeminencia del objeto en nuestro argumento a través de las influencias kantianas en Adorno, más que desde un análisis profundo de la obra de Kierkegaard, la cual hubiera supuesto un meandro considerable para nuestro argumento. Aun así, en el apartado 6.2., en el cual mediremos correspondencias adornianas y benjamianas, de nuevo tendrá protagonismo esta obra, la cual, como se sabe, fue redactada en estrecha “relación y conversación”, digamos, con Benjamin, aun cuando se tratara de la tesis de habilitación del frankfurtiano. Ver *infra* pp. 390 y ss.

⁶⁵³ En el siguiente artículo desarrollamos las convergencias —obliteradas por la historia debido a la poca comunicación establecida entre las tradiciones académicas francesas y alemanas— que pueden mantener una correspondencia conceptual entre Th. W. Adorno y M. Foucault. Este punto, el cual será retomado en el último apartado del capítulo séptimo, será importante en tanto que precisamente elegiremos a Foucault como catalizador del neoliberalismo emergente que Adorno no tuvo tiempo de vivir y, por ende, tampoco de teorizar. Cfr. ACOSTA, L., “Convergencias entre M. Foucault y Th. W. Adorno en torno a la tríada individuo, libertad y cuerpo” en: CHAMORRO, E., (ED.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento*.

empezó a comprender el cuerpo más allá de lo mero somático-mecánico; sino también como algo libidinal de lo que apropiarse, desde el mecanismo de valorización social abstracto, para reproducirse.

En este sentido, como ya hemos indicado en el apartado 4.1.⁶⁵⁴, es cierto que la mecanización del proceso productivo debido al auge de la segunda revolución industrial implantada a través del taylorismo pretendió transformar el cuerpo como algo viviente [*Leib*] al cuerpo como algo mecanizado [*Körper*], precisamente pretendiendo no atender a los límites somáticos y libidinales que la propia corporalidad, en tanto dimensión material de la existencia, impone en su entrega al remolino técnico de la máxima adaptación, como pretendía Henry Ford, intentando traducir todo cuerpo potencialmente a trabajo valorizable. Sin embargo, contra esta tendencia, Adorno insiste en ahondar en la estructura libidinal del ser humano introduciendo la veta del psicoanálisis⁶⁵⁵ en los acercamientos de la teoría crítica.

«Lo que otrora quizá les ocurría a los hombres desde afuera, ahora deben sufrirlo también en sí mismos. Es precisamente por ello que esta “socialización interior” de los individuos no se desarrolla sin desgastes, engendra a su vez conflictos que ponen en duda el nivel de civilización hasta ahora alcanzado y, al mismo tiempo, abren perspectivas más avanzadas. El solo hecho de que la civilización no alcance hoy a los hombres inmediatamente, como seres de la naturaleza, sino que se interponga una situación en la cual habían aprendido desde hacía tiempo a tener conciencia de sí como algo más que simples elementos de la especie biológica, implica necesariamente que la socialización total se les presente acompañada de sacrificios, que no están dispuestos a aceptar sin más trámites ni son capaces de ellos. *No menos importante es la intuición de Freud de que, como las renuncias cada vez mayores en la esfera de los instintos no encuentran equivalente en las compensaciones por las cuales el yo las acepta, los instintos reprimidos se rebelan. La socialización crea el potencial de su propia destrucción, no sólo en la esfera objetiva, sino también en la subjetiva*»⁶⁵⁶

Una mirada histórica, Viña del Mar, Cenaltes, 2017, pp. 283-293. Para la cuestión ulterior de Adorno, Foucault y el neoliberalismo: Ver *infra* pp. 510 y ss.

⁶⁵⁴ Ver *supra* pp. 220 y ss.

⁶⁵⁵ «La propuesta de Adorno para afrontar este proceso de auténtica asimilación del pasado abogaba entonces por desencadenar la autorreflexión en los propios sujetos involucrados. Para lograr ese objetivo, Adorno exhortaba, curiosamente luego de los resultados pesimistas en torno a las ciencias sociales de *Dialéctica de la Ilustración*, a la colaboración de la sociología con la investigación de la propia historia, además de reclamar con mayor insistencia en la profundización en el psicoanálisis» JUÁREZ, E. A., *Op. Cit.*, pp. 98-99.

⁶⁵⁶ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, p. 42.

Esta cita es especialmente interesante por varios motivos: en primer lugar, porque tal como adelantábamos al término del apartado anterior, podría ser perfectamente la continuación de la cita que hace de exergo a la introducción y que da título a la presente tesis, la cual fue recordada entonces⁶⁵⁷. El sentido en el que la Industria Cultural, como forma de manifestación de la fase del capitalismo fordista avanzado, se apropia de los individuos —como hemos pretendido mostrar ya desde la introducción— emula una *mala infinitud*, es decir, un proceso de negaciones indeterminadas de la positividad, sin darse, por tanto, una negación de la negación determinada que asuma realmente lo finito en lo infinito; sino a través meramente de la negación de la negación simple, sin determinaciones, por lo que, como decíamos en la introducción⁶⁵⁸, el capital es una dinámica autotélica y tautológica, tal como la cara negativa —nunca del todo realizada en la Idea— del *Geist* hegeliano, ya que «los individuos representan siempre, en cuanto sujetos, el límite de la cosificación, la cultura de masas necesita siempre apoderarse nuevamente de ellos [y] el esfuerzo desesperado de esta *repetición* es el único signo de la esperanza de que la repetición sea inútil, de que nada podrá nunca apoderarse de los hombres»⁶⁵⁹.

El hecho de que este proceso de producción de falsa subjetividad, el cual funciona como una *mala infinitud* —en tanto que forma de reproducción social del capital que siempre *pretende* incorporar una alteridad—, sea, precisamente, a través de *la forma de la repetición*, enganchará formidablemente con el motivo por el cual Adorno —al tomar el cuerpo como estructura libidinal a partir de Freud— cree, al mismo tiempo, que el cuerpo —tomado desde un punto de vista materialista más allá de lo somático y de la resistencia libre de calado idealista que implicaría—, así como su estructura libidinal en relación a la *compulsión de la repetición* —o, dicho en lenguaje adorniano, la insistencia el no-idéntico frente al mero impulso de la autoconservación⁶⁶⁰— podría suponer un quicio desde donde *el sujeto encuentre uno de sus límites a la socialización abstracta del capital*. Esto es así porque, como comenta en la última cita fuera del cuerpo de texto, el individuo, que sacrifica sus pulsiones por mor de la falsa promesa de felicidad troquelada por la Industria Cultural, no encuentra compensación al sacrificio de sus instintos en tanto

⁶⁵⁷ Ver *supra* p. 301. Concretamente la cita 631.

⁶⁵⁸ Ver *supra* pp. 10 y ss.

⁶⁵⁹ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “El esquema de la cultura de masas” en: *Op. Cit.*, p. 312. [Cursiva nuestra]

⁶⁶⁰ Cfr. FALLAS VARGAS, F., La crítica de Theodor Adorno al revisionismo neofreudiano, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII n° doble (109/110), 2005, p. 70.

que dicha promesa es abstracta e iguala a todos los individuos, mientras que la felicidad, necesariamente, ha de ser concreta —como veremos más detenidamente en la interrelación *destino y carácter*, vinculado éste último explícitamente por Adorno con la dinámica pulsional⁶⁶¹, en la *tragedia* y la *comedia* en el apartado 6.2. comparando dichos conceptos presentes en las obras de Adorno y Benjamin—. Por ello, estos instintos reprimidos que no encuentran, sin embargo, compensación, se rebelan sin adquirir *necesariamente* una forma socialmente asumible por la forma de la valorización⁶⁶²; pero, por otro lado, para ser reconocidos han de estar socialmente mediados, aunque sea *más allá o más acá* de la forma que impone capital.

En este sentido, la cita es aún más interesante para este apartado donde pretendemos señalar los alcances en relación dialéctica con el sujeto: la cita en cuestión es la continuación del párrafo donde Adorno, abriendo el apartado de los límites en relación dialéctica con el sujeto, reconoce la raigambre liberal de los conceptos de individuo, autonomía o autodeterminación⁶⁶³ —al igual que, como vimos, explicita Pablo López Álvarez en la continuación de su cita en la nota 649—. Esto hace que aún sea más interesante porque nos dará el anclaje para dar cuenta, también, de las disidencias de Adorno frente a cierto Freud, digamos, “domesticado socialmente” —como se puede ver en múltiples aforismos de *Mínima Moralia*—, pero, sobre todo, contra el revisionismo

⁶⁶¹ ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, p. 25. El hecho de que la dinámica pulsional, que Adorno enmarca en la teoría de la libido freudiana, entendida como aquellas categorías que conceptualizan el individuo que, sin ser ellas mismas sociológicas, sin embargo, se pueda extraer de ellas la socialización misma a la que está empujada y, desde la que nace, realmente el individuo en cuanto tal, será uno de los puntos clave del argumento que enlazará los alcances metodológicos adornianos en relación al sujeto con la disputa contra los revisionistas neofreudianos —emuladores del mito robinsoniano de los economistas clásicos—, así como con la cuestión de la psicopatología en la nueva organización del trabajo posfordista (apartado 7.3.) y, por último, la verificación —o no— de la aniquilación del individuo en el posfordismo a través del síntoma como resistencia socializada de la libido en la actualidad y su relación con la conquista total —o no— de la intimidad del individuo (capítulo 8). Ver *infra* pp. 509 y pp. 519.

⁶⁶² Estas formas de subjetivación que produce el capital, pero que no son asumidas por el mismo para la reproducción social de la valorización, serán abordadas en el apartado 7.3., donde hablaremos de las formas de resistencia que implica un análisis socio-psicopatológico del trabajo. Con ello, pretenderemos observar cómo dichas subjetividades no funcionales al capital, o dicho de otra manera, las subjetividades neurodivergentes —o, como usualmente se ha venido estigmatizando, los enfermos mentales— que, en principio, no suponen una fuente de fuerza de trabajo al estar aislados, al mismo tiempo, de la socialización —y que, por otro lado, intentan, ser reabsorbidos macabramente hacia la valorización como objeto de procesos de medicalización y violencia psiquiátrica— pueden suponer uno de los puntos ciegos de la dinámica de valorización abstracta del capital y límite, por otro lado, de su dominación social abstracta. Ver *infra* pp. 509 y ss.

⁶⁶³ Ver *supra* p. 286. Concretamente la cita 593.

neofreudiano⁶⁶⁴ que imperaba en posturas como las de Karen Horney y, por otro lado, también de Erich Fromm, al interior mismo del *Institut für Sozialforschung*⁶⁶⁵.

La crítica fundamental que Adorno desarrolla contra los revisionistas neofreudianos obtiene su anclaje desde dos puntos de vista que, en último término, se combinan, como decimos, en una crítica fundamental: por un lado, el aspecto psicologista que mantienen en su concepción del individuo, el cual está conformado por un Yo previo a la socialización misma; y, por otro lado, de forma consecuente, el aspecto sociologizante por el cual necesitan introducir las categorías sociales como *influencias externas* que oprimen al individuo en su forma de socializarse. Como si fueran dos momentos estancos que sólo el revisionismo neofreudiano puede sacar a la luz con sus herramientas teóricas que redundan en lo dado —amplificando con ello, según Adorno, la mera ideología—, éstos comprenden al individuo y a la sociedad de forma separada y, de alguna manera, incomunicable hasta que comienza el individuo —el cual, como decimos, se toma como una categoría dada, surgida como un hongo en la noche, lo cual desde luego refuerza el atomismo al que está sometido— a desplegarse y relacionarse de forma social con los otros, también entendidos, por tanto, como individuos “dados”. Necesariamente esta crítica de Adorno contra el individualismo metodológico del revisionismo neofreudiano ha de recordarnos al método de la crítica de la economía política marxiana, la cual denunciaba —al igual que lo hace aquí Adorno un siglo después— las robinsonadas propias de la economía política, la cual toma al individuo —entendido éste como agente libre en el mercado— como punto de partida para la reproducción del sistema productivo y junto con él, la sociedad misma. El individuo, como hemos comentado reiteradas veces a lo largo de esta investigación, más que el punto de partida de la socialización, es el resultado de la misma. Y esto ya fue dicho por Marx, cuya metodología respira todavía

⁶⁶⁴ El texto donde mayormente se explicitan dicha crítica al revisionismo neofreudiano que representaban, sobre todo, Karen Horney y Erich Fromm, es una conferencia de Adorno del año 1946 que dio en la *Sociedad Psicoanalítica* de San Francisco durante su exilio: Cfr. ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, pp. 19-38. También encontramos señaladas, diez años más tarde, las críticas al revisionismo neofreudiano en el prólogo, realizado por Adorno junto con Horkheimer, en el libro de actas del *Congreso Freud en la actualidad* organizado por el Instituto de Investigación Social en Frankfurt y la Universidad de Heidelberg en el año 1956 con motivo del centenario del nacimiento de Freud: ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M., “Prólogo” en: ADORNO, TH. W., y DIRKS, W., (Eds.), *Freud en la actualidad. Ciclo de Conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 7-11.

⁶⁶⁵ Para un estudio más pormenorizado, a nivel histórico, de las relaciones entre los distintos autores de la órbita del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, entre ellos Horkheimer, Adorno, Marcuse o Fromm y sus discusiones respecto a la pertinencia del revisionismo neofreudiano o no y su vinculación con una posición materialista o sociologista recomendamos acudir a: JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 151-191 y MAISO, J., (2013), *Op. Cit.*, pp. 133-139

en la forma que tiene Adorno de acercarse a Freud —al menos después, como veremos, de su fallida tesis de habilitación de 1927—.

«Tan cuestionable como el aspecto psicológico de este constructo, que necesariamente ha de reformular el yo como algo previamente dado, al menos en un cierto grado, sobre lo que el mundo exterior imprime sus huellas, lo es también el aspecto sociológico, y en concreto y de forma especial la representación acrítica de la “influencia” [...] Los revisionistas conciben acríticamente la separación entre individuo y sociedad, que se encuentra entre sus temas principales, según el estilo de una teoría del conocimiento primitivamente realista. Mientras que hablan de forma incesante de la influencia de la sociedad sobre el individuo, olvidan que no sólo el individuo, sino que ya la categoría misma de la individualidad es un producto de la sociedad. En lugar de recortar y separar primero al individuo de los procesos sociales, para luego describir la influencia formadora de éstos, una psicología social analítica tendría que descubrir fuerzas sociales determinantes en los mecanismos más íntimos del ser individual. Hablar en general de influencias sociales resulta problemático: mera repetición de la representación ideológica que la sociedad individualista se hace de sí misma»⁶⁶⁶

Este nuevo acercamiento, de calado marxiano, a Freud —ya en los años de su exilio en Norteamérica⁶⁶⁷, esto es, después de 1933— le permitirá a Adorno criticar, cómo hemos señalado, a los revisionistas neofreudianos, al mismo tiempo que será capaz de criticar —o, mejor dicho, explicitar— las contradicciones instaladas en la obra de Freud dada su condición social burguesa sintomatizada, según Adorno, también su propio pensamiento⁶⁶⁸. Sin embargo, aquello que rotundamente Adorno incorporará del

⁶⁶⁶ ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, pp. 25-26.

⁶⁶⁷ Se puede observar claramente la influencia de su exilio en los EE. UU. para con la cuestión de la incorporación del psicoanálisis a la teoría crítica en el texto *Scientific Experiences of a European Scholar in America* publicado en 1968 en la revista *Perspectives in American History*: «Aunque sé que la individualidad espiritual no se forma más que a través de procesos de adaptación y socialización, pienso que la obligación y la prueba de la individuación es ir más allá de la adaptación. Mediante los mecanismos de identificación con ideales de yo, la individuación tiene que emanciparse de esta identificación. Esta relación entre autonomía y adaptación la captó Freud muy pronto y ya es conocida por la consistencia científica americana. Pero hace treinta años no era así [teniendo en cuenta que el texto es de 1968, Adorno está haciendo referencia a los años en los que llegó por primera vez a Norteamérica]. La palabra *adjustment* todavía era mágica, en especial para quien huía de Europa como un perseguido y del que esperaba que en su nuevo país se cualificara y no insistiera con arrogancia en lo que había sido» ADORNO, TH. W., (2009), *Op. Cit.*, p. 625. [Apostilla entre corchetes nuestra]

⁶⁶⁸ «El ataque de Adorno [contra los revisionistas neofreudianos] sostiene la idoneidad de la explicación de Freud del carácter histórico de la personalidad, a través de la articulación conflictiva del yo y el ello, frente a los intentos de los revisionistas que postulan un yo caído del cielo que interacciona con la sociedad. Asimismo, al haber señalado el carácter traumático de la civilización contemporánea, Freud se encuentra muy por delante de la creencia de armonía que se sigue de las pretensiones del revisionismo. Por eso, los “nuevos psicoanalistas” hacen méritos en el conformismo, lo cual ha de matizarse respecto de Freud, quien pese a ser un pensador burgués, no termina resolviendo falsamente las contradicciones del orden establecido» FALLAS VARGAS, F., *Op. Cit.*, p. 70.

pensamiento de Freud a su metodología crítica en estos años será la teoría de la libido, esto es, la estructura económica libidinal compuesta por el ello, el Yo y el Súper-yo administrada por la pulsión de muerte, el principio de placer y el impulso de autoconservación —lo cual, será por primera vez tematizado como tal por Freud sólo a partir de 1920 en *Más allá del principio del placer*⁶⁶⁹—. Esta incorporación irrenunciable para Adorno jugara un papel importantísimo a la hora de conformar los límites de la socialización abstracta del capital y, de hecho, la imposibilidad de su renuncia en este sentido será el motivo por el cual Adorno mantiene un debate contra los revisionistas neofreudianos durante los años cuarenta, ya que éstos pretenden destruir la teoría de la libido —la cual hace énfasis en la conformación psicosocial del individuo en la combinación tanto de la pulsión de muerte así como el principio del placer en el campo de la autoconversación— por mor de una teoría de las emociones, pasiones e identidades que una vez dadas en el individuo son socializadas —o, mejor dicho, asaltadas por la socialización—⁶⁷⁰. De esta manera, el revisionismo neofreudiano pretende, al mismo tiempo, presentar al individuo como un átomo clave que, en su adhesión con otros átomos —al igual que en la economía política liberal— conforma la sociedad; mientras que, por otro lado, su socialización tiende hacia la disgregación y desaparición misma de su individualidad supuestamente constitutiva⁶⁷¹.

Sin embargo, la teoría de la libido incorpora una dimensión social, subterránea, pero sostenida al mismo tiempo por las categorías que articulan los procesos de subjetivación señalados por Freud⁶⁷² que —aunque a él mismo le cueste, por momentos, reconocer, debido a su enclave claramente burguesa— sí que se pueden contemplar en

⁶⁶⁹ Cfr. MAISO, J., (2013), *Op. Cit.*, pp. 141 y ss.

⁶⁷⁰ Esta crítica de Adorno está más enfocada a la obra *Nuevos métodos en psicoanálisis* (1939) de Karen Horney Cfr. ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, p. 21

⁶⁷¹ «Es en la atomística de la existencia individual de donde Freud extrae la verdad de la socialización no accesible a los revisionistas y su mirada epidérmica respecto de las circunstancias sociales. La añoranza de totalidad (abstracta) en contraposición al impulso singular y fragmentario (base del síntoma —fenómeno propiamente crítico de la psicología— y la compulsión de repetición en que se manifiesta) responde a una creencia armonizadora en la unidad de la persona cuya realización se torna imposible en la sociedad administrada, con lo que los revisionistas hacen méritos en un entusiasmo conformista no atribuible si quiera a Freud que sin dejar de ser burgués, al menos nunca resolvió falsamente las contradicciones del orden existente, sino a pulverizar tal unidad mistificada» FALLAS VARGAS, F., *Op. Cit.*, p. 68.

⁶⁷² «Al contrario que el propio Freud, quien en cada paso de la teoría tenía presente que es violencia lo que interioriza el individuo, la escuela revisionista ha colocado el domesticado concepto de la competencia en lugar de las amenazas no sublimadas que dimanan de la sociedad actual no en menor medida que de la arcaica. Freud, no que no partía de categorías sociológicas, comprendió la presión de la sociedad sobre el individuo en sus formas concretas, al menos tan adecuadamente como sus sociologizantes sucesores» ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, p. 30.

muchos momentos de la obra de Freud⁶⁷³. En esa ambivalencia⁶⁷⁴ se encuentra Adorno cuando, por un lado, en el ya citado texto *El psicoanálisis revisado* (1946) o, incluso más tarde en *Sobre la relación entre sociología y psicología* (1955), pretende salvar a Freud de los revisionistas señalándole incluso como un crítico social *in nuce*⁶⁷⁵; mientras que en aforismos de *Mínima Moralia* —publicada en 1951, así que escrita presumiblemente en los mismos años cuarenta cuando se está produciendo el giro exegético de la obra de Freud en su propio pensamiento—, podríamos decir que prácticamente se ensaña y acusa al psicoanalista austríaco por mantener inequívocamente una veta burguesa en su pensamiento.

Este énfasis burgués se observa, según Adorno, en que Freud jamás denuncia el carácter represor de la cultura, sino que más bien lo contempla como un sistema sofisticado de civilización donde se refina el deseo y da pie a la formación de la personalidad en conjugación con las tres instancias psíquicas ya mencionadas:

«Lo fatal [de Freud] radica más bien en que él siguió de un modo materialista, y con la ideología burguesa, la acción consciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó. Él se pliega expresamente, en palabras de sus lectores, “a la estimación general..., que coloca los objetivos sociales por encima de los sexuales, en el fondo egoístas”. Como especialista de la psicología acepta en bloque, sin análisis, la contraposición de social a egoísta. Tan poco capaz es de reconocer en ella la obra de la sociedad progresiva como la huella de los fatales mecanismos que él mismo señaló. O, mejor dicho, vacila falto de teoría y ajustándose al prejuicio

⁶⁷³ Un contraejemplo clarísimo que refutaría la ausencia —supuesta ausencia que Adorno denuncia, como decimos, de forma reiterada en la obra de Freud debido al carácter “excesivamente” burgués de su análisis— de una comprensión del impulso de autoconservación como represión social y no meramente como sublimación sería la siguiente cita de Las resistencias contra el psicoanálisis escrito entre 1924 y 1925 (es decir, posterior a *Más allá del principio del placer* de 1920): «La cultura humana reposa sobre dos pilares: uno, la dominación de las fuerzas naturales; el otro, la coerción de nuestros instintos. Esclavos encadenados son los que soportan el trono de la soberana. Entre los elementos instintuales así sometidos a su servicio, descuellan por su fuerza y su salvajez los instintos sexuales en sentido más estricto. ¡Ay si quedasen en libertad! el trono sería derribado estrepitosamente, y la soberana, pisoteada sin conmiseración. Bien lo sabe la sociedad, y no quiere que de ello se hable» FREUD, S., “Las resistencias contra el psicoanálisis (1924-1925)” en: *Obras completas. Tomo III (1916-1938 [1945])*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 2804-2805.

⁶⁷⁴ Más adelante veremos que no se trata de una casual ambivalencia de la postura intelectual del frankfurtiano frente al psicoanálisis de Freud; sino que según Adorno es una aporía ínsita misma en la teoría psicoanalítica la que da cuenta de dichas ambivalencias. Ver *infra* pp. 310 y ss.

⁶⁷⁵ «La grandeza de Freud consiste, como la de todo pensador burgués radical, en dejar sin resolver tales contradicciones y en rehusar a la pretensión de una armonía sistemática allí donde la cosa misma se encuentra esencialmente desgarrada. Freud pone de manifiesto el carácter antagónico de la realidad social, en la medida que lo permite teoría y praxis en el marco de una división del trabajo prefijada. La incertidumbre del objetivo propio de la adaptación, la irracionalidad de la actividad racional por tanto, que el psicoanálisis pone al descubierto, refleja algo de la irracionalidad objetiva. Se convierte en denuncia de la civilización» ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, p. 38.

entre negar la renuncia al instinto como represión contraria a la realidad o alabarla como sublimación estimulante de la cultura»⁶⁷⁶

Si uno atiende a las palabras que acabamos de leer de *Mínima Moralia* acerca de Freud, realmente sería muy difícil deducir por qué Adorno implementó la teoría de la libido freudiana para completar el análisis que habían hecho él y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Sin embargo, si recordamos el tránsito argumental del apartado 5.1.2 al 5.2.1.⁶⁷⁷, uno de los motivos por los que la categoría de sufrimiento, tal como la habíamos articulado hasta ese momento, resultaba insuficiente a la hora de articular la crítica inmanente es porque implicaba una resistencia libre —de calado idealista según la crítica de Krahel— frente al objeto, la cual sólo era otorgaba por la distancia que implementaba el dolor como *síntoma objetivo*. Adorno fue acercándose al psicoanálisis precisamente para entender qué significa eso de un síntoma objetivo, cuya mejor respuesta, desde luego, sólo la podía dar en ese momento Freud. Este giro argumentativo respecto de Freud en la obra de Adorno —que hasta entonces sólo había mantenido protagonismo, como ya hemos mencionado, en su fallida tesis de habilitación de 1927— sólo se puede entender a través del interés —forzado históricamente y ya presente en DI— hacia la comprensión sociológica del fascismo, la personalidad autoritaria y el antisemitismo⁶⁷⁸.

Para comprender el giro argumentativo que obtuvo la figura de Freud en el pensamiento adorniano nos permitiremos hacer aquí un pequeño excursus sobre la mencionada fallida tesis de habilitación *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma* (1927). En esta obra, Adorno se fija en las posibles correspondencias entre el concepto de inconsciente y el sujeto trascendental, intentando

⁶⁷⁶ ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, pp. 65-66.

⁶⁷⁷ Ver *supra* pp. 326 y ss.

⁶⁷⁸ «In their analysis of the contradiction within the subject, Adorno and the Frankfurt School tended to minimize the subjective capacity to resist the imposition of social imperatives: in their writings this resistance appears mostly as an expression of subjective damage, articulated in desperate reactions or helpless grimaces. But their sociological analysis of phenomena such as authoritarianism, anti-Semitism and guilt had sharpened their awareness of the subtle dangers of an adaptation which injured the subject's self-regard and was a great potential source of resentment» MAISO, J., "Remembrance of Nature within the Subject: Critical Theory, Psychoanalysis and the limits of Subjection" en: MARTINEGO, A., (Hg.), *Beyond Deconstruction. From Hermeneutics to Reconstruction*, Berlín, De Gruyter, 2012, pp. 207. [<https://doi.org/10.1515/9783110273328.197>] «En su análisis de la contradicción dentro del sujeto, Adorno y la Escuela de Frankfurt tendían a minimizar la capacidad subjetiva de resistirse a la imposición de los imperativos sociales: en sus escritos esta resistencia aparece sobre todo como una expresión de daño subjetivo, articulada en reacciones desesperadas o muecas de impotencia. Pero su análisis sociológico de fenómenos como el autoritarismo, el antisemitismo y la culpa había agudizado su conciencia de los sutiles peligros de una adaptación que lesionaba la autoestima del sujeto y era una gran fuente potencial de resentimiento» [Traducción nuestra].

deshacerse de los psicologismos que habían invadido la lectura neokantiana —muy al hilo del *motto* que conformará toda la obra de Sohn-Rethel, aun cuando el frankfurtiano tuviera en mente en ese momento a su mentor kantiano Cornelius y “sistemática trascendental”—. Como resulta obvio, a pesar de que no podamos ahondar demasiado en esta temprana obra⁶⁷⁹, la tesis fue rechazada precisamente por su carácter excesivamente idealista, el cual el propio Adorno reconoció años después. Sin embargo, abrió tentativamente la puerta a la tesis principal de lo que sí fue finalmente su tesis de habilitación —también ya mencionada, aunque, por el mismo motivo, no del todo analizada—, esto es, *Kierkegaard. La construcción de lo estético* (1933): nos referimos a la doblez que supone la apertura al interior del sujeto cuando éste es objeto de las relaciones de dominación abstractas, *síntoma objetivo* al que estuvo expuesta la propia filosofía kierkegaardiana en los albores del capitalismo según Adorno en dicha obra monográfica. Esta crítica a la irracionalidad social *ad intra* de la formación de subjetividad misma será la que, junto con el análisis de intervención social propuesto en el ejercicio teórico de DI, Adorno conseguirá una progresiva fusión metodológica, esta vez sí de raigambre materialista, entre las posturas marxianas y freudianas⁶⁸⁰ —más allá de Kant, aunque, como vimos al término del 4.4.⁶⁸¹, repitiendo, en cierto sentido, sus propias aporías o antinomias: las kantianas y las freudianas⁶⁸², como veremos—.

Intentemos aclarar, en este punto, la aporía propia del psicoanálisis que detecta Adorno y que le lleva a una posición ambivalente —la cual se observa, como hemos hecho, en las diferentes tomas de perspectiva de la obra de Freud dependiendo de si, en

⁶⁷⁹ De hecho, remitimos a los siguientes estudios que nos han sido de gran ayuda de cara a conocer cuál había sido, hasta la década de los cuarenta aproximadamente, la relación intelectual de Adorno con la obra de Freud: CABOT, M., Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº73, 2018, pp. 55-66 y OLIVARES, C., Lo inconsciente ante la crítica trascendental en la obra del joven Adorno, *REFP. Pensamiento e ideas*, nº6, 2014, pp. 47-58.

⁶⁸⁰ «Adorno consigue desplegar una superación en la estrategia teórica que había adoptado para leer a Freud. No era ya el neokantismo corneliano el referente para tener a Freud como modelo cognoscitivo, sino que había de abordárselo, con recuperación de la dialéctica que había sido tachada en la lectura tradicional de Kant, y sin la cual se perdía necesariamente el vínculo con la tradición filosófica que sigue hacia Fichte, Hegel y Marx, mostrando la tensión existente en el individuo y sociedad, entre el deseo y su represión, la somatización de la renuncia y la configuración de la neurosis» FALLAS VARGAS, F., (2005), *Op. Cit.*, p. 67.

⁶⁸¹ Ver *supra* pp. 298 y ss.

⁶⁸² «Inciden en que la razón siempre piensa desde un material sensible, pero cuestionan la idea kantiana de salvar el abismo entre el sujeto y el objeto desde la proyección de una subjetividad abstracta. También asumen del psicoanálisis freudiano la necesidad de controlar y sacar a la luz los elementos inconscientes y afectivos que forman parte del pensamiento. Esos vínculos que establecieron entre Kant y Freud podrían resumirse en esta sentencia de Adorno: “El psicoanálisis reduce a condicionamiento psicológicos lo que Kant apriorizó como imponente majestad” (GSA 6, 231)» HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZAN TRUJILLO, C., (2018), *Op. Cit.*, p. 25.

último término, el enemigo a combatir fuera finalmente el sociologismo impuesto por el revisionismo neofreudiano— respecto a su incorporación de la veta psicoanalítica en la crítica immanente de la sociedad capitalista. La aporía, como hemos adelantado tentativamente, reside que la teoría de la libido a partir de la cual se estructura la personalidad —la realidad psíquica del individuo— busca a través de la mediación entre el principio de placer y la pulsión de muerte la propia realización de sus deseos mientras que la civilización niega, sistemáticamente, dicha realización imponiendo, desde el interior del individuo entregado constantemente en sacrificio, un impulso de autoconservación que nivele sus deseos con el principio de realidad⁶⁸³. Por tanto, lo que tanto le reclama Adorno a Freud es que, si bien la teoría de la libido constituye ontológicamente de forma positiva el material al que están sometidos los procesos de subjetivación; sea capaz, al mismo tiempo, de reconocer el sacrificio impuesto por la civilización como renuncia y privación, como la promesa de felicidad que siempre se posterga por mor de la reproducción de la sociedad y la liquidación del individuo, ya éste entendido como mero engranaje.

«La aporía se retrotrae al psicoanálisis en cuanto tal. Por un lado considera a la libido como la realidad propiamente psíquica; la satisfacción como positiva, la privación, dado que lleva a la enfermedad, como negativa. Por otro lado, sin embargo, acepta, sino acriticamente, sí de forma resignada, la civilización que fuerza la privación. En nombre del principio de realidad justifica los sacrificios mentales del individuo sin someter a un examen racional al principio de realidad mismo. Una doble inferioridad en la apreciación de la libido se ve necesariamente arrastrada por esa doble inferioridad que apunta a la problemática de la educación. Como método de tratamiento médico en el seno de relaciones sociales dadas debe fomentar la adaptación social del paciente, animarlo al trabajo y la alegría dentro de estas relaciones. En ello no puede evitar la aceptación de ciertos modos de conducta y formas de satisfacción o incluso su refuerzo, los cuales, medidos por el rasero del núcleo de la doctrina psicoanalítica, son sustitutos inciertos de la teoría de la libido. El mismo Freud se vio a menudo empujado a formulaciones que dejan traslucir de forma pregnante esta discrepancia⁶⁸⁴

⁶⁸³ «Cuando Freud pretendió que la sociología no era en su totalidad más que una psicología aplicada, no debemos olvidar que las leyes de la sociedad no son las mismas que predominan en la pura interioridad del hombre. Estas leyes se han estancado. Dividen al hombre y a la psique individual, enfrentándolos y oponiéndolos en lo más decisivo. Cuanto más se demuestra esto, tanto más se transforma la función de lo que abarca la expresión “psicología social”. Si hace veinticinco años ésta pretendía seguir como la coacción social [refiriéndose a las posturas neofreudianas cuyo auge fue en los años veinte-treinta], llegando hasta las más finas ramificaciones anímicas del individuo, haciéndole creer que él era para sí mismo y que se pertenecía a sí mismo, la reflexión actual sobre los mecanismos psicológicos-sociales se aprovecha más bien para apartar al hombre de esa coacción de la sociedad». ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M., “Prólogo” en: ADORNO, TH. W., y DIRKS, W., (Eds.), (1971), *Op. Cit.*, pp. 8-9.

⁶⁸⁴ ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, p. 37.

No deja de ser curioso que, aunque Adorno reconozca tímidamente, como se puede leer en esta cita⁶⁸⁵, que sí se puede llegar a observar vacilaciones respecto a la consideración de la cultura y de la civilización meramente como represión en Freud, no llegue a citar pasajes explícitos donde esto es así⁶⁸⁶. Pasajes donde Freud, efectivamente, al igual que hará Adorno en los años cuarenta, reconoce que la promesa de la Ilustración no es suficiente y que el principio de realidad basado en la supuesta racionalidad y sofisticación de la cultura muchas veces es meramente barbarie⁶⁸⁷, al igual que denuncia Adorno en su programa filosófico de forma reiterada.

Es más, antes de continuar con nuestro argumento sobre en qué sentido el psicoanálisis y, fundamentalmente, su concepto de inconsciente, supuso para Adorno el

⁶⁸⁵ «La inaclorada claridad del elemento crítico de Freud sigue el juego a la ilusión burguesa. Como posterior enemigo de la hipocresía se sitúa ambigüamente entre la voluntad de una total emancipación del oprimido y la apología de la total opresión. La razón es para él mera superestructura, no tanto debido, como le reprocha la filosofía oficial, a su psicologismo, el cual penetra bastante profundamente en la verdad del momento histórico, como a causa de su rechazo de la finalidad lejana al significado y carente de razón en la que el medio que es la razón podría mostrarse racional: el placer. Tan pronto como éste es desdeñosamente colocado entre las artimañas para la conversación de la especie y, por así decirlo, disuelto en la astuta razón sin nombrar el momento que trasciende el círculo de la caducidad natural, la ratio queda degradada a racionalización. La verdad es entregada a la relatividad, y los hombres al poder. Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de la verdad que se mantuviera inalterada. Pero en la obra de Freud se reproduce inintencionadamente la doble hostilidad hacia el espíritu y hacia el placer, cuya común raíz pudo conocerse precisamente gracias a los medios que aportó el psicoanálisis» ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 66.

⁶⁸⁶ Encontramos afirmaciones de Freud explícitamente en la línea que Adorno reclama hasta en 1908, antes del giro fundamental en *Más allá del principio del placer* (1920): «Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales. La vida misma, y quizá también muy principalmente los sentimientos familiares, derivados del erotismo, han sido los factores que han motivado al hombre a tal renuncia, la cual ha ido haciéndose cada vez más amplia en el curso del desarrollo de la cultura. Por su parte, la religión se ha apresurado a sancionar inmediatamente tales limitaciones progresivas, ofrendando a la divinidad como un sacrificio cada nueva renuncia a la satisfacción de los instintos y declarando “sagrado” el nuevo provecho así aportado a la colectividad. Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como “delincuente” y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social o sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como “grandes hombres” o como “héroes”» FREUD, S., “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908)” en: *Obras completas. Tomo II (1905-1915 [1917])*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 1252.

⁶⁸⁷ «El yo racional no basta, evidentemente, de acuerdo con el principio de economía psíquica establecido por Freud. El yo ha de tornarse incluso inconsciente, ha de convertirse en una pieza de la dinámica pulsional, sobre la que sin embargo ha de alzarse a su vez. La realización cognoscitiva que el yo ha de llevar a cabo por mor de la autoconservación, la tiene que suspender al mismo tiempo por mor de la autoconservación, la autoconciencia ha de desdecirse. La contradicción conceptual que tan elegantemente puede demostrarse contra Freud no es por tanto debida a una carencia de limpia lógica, sino a la necesidad vital. El yo se ve predispuesto a su doble papel, en tanto que soporta de la realidad es siempre a la vez no-yo, por su propia estructura. En la medida en que ha de representar tanto las necesidades libidinosas como las de autoconservación real que no son compatibles con éstas, se ve exigido en demasía de forma continua». ADORNO, TH. W., (2004), “Sobre la relación entre sociología y psicología” en: *Op. Cit.*, p. 66.

reverso de la civilización burguesa⁶⁸⁸ —y no ya sólo del sujeto trascendental kantiano como defendió, de forma tal vez excesivamente idealista, en su tesis frustrada de habilitación de 1927—, quisiéramos llamar la atención sobre el largo recorrido que tendría la aporía que él propio Adorno critica a Freud y que, a nuestro modo de ver —al igual que ocurría con las antinomias kantianas⁶⁸⁹—, Adorno acaba reproduciendo también en su versión final metodológica en *Dialéctica Negativa* (1966).

Para poder comprender bien dicha aporía debemos remontarnos, a nuestro modo de ver, al paralelismo del que partíamos en la presente investigación entre la forma-sueño, la forma-mercancía y la forma-experiencia⁶⁹⁰. Si bien es cierto que no pudimos desarrollar, en aquel momento, de forma decente el paralelismo entre la forma-sueño y la forma-mercancía que Žižek toma también como su punto de partida en *El sublime objeto de la ideología* a partir de las aseveraciones lacanianas que señalan a Marx como el verdadero inventor del “síntoma”⁶⁹¹, sí queremos trazar ahora los paralelismos indicados por Žižek entre *sueño* y *mercancía* por dos motivos fundamentales: el primero será, como hemos adelantado, intentar observar el largo recorrido de la aporía que el propio Adorno reclama en Freud —y que él resuelve tildándolo de burgués— como una aporía ínsita no sólo en el pensamiento freudiano, sino también en el pensamiento marxiano y que llegará a calar incluso, como decimos, en la metodología acaba de DN en Adorno⁶⁹². El segundo

⁶⁸⁸ «Lo que la teoría freudiana revelaba era precisamente “el reverso oculto de la historia”, consistente en “el destino de los instintos y las pasiones humanas reprimidos y deformados por la civilización”. Para los teóricos críticos, el descubrimiento de esta “historia subterránea” marcada por los destinos de la libido permitía descifrar las huellas materiales de la dominación en la constitución psíquica de los sujetos. En efecto, aunque se centrara preferentemente en la psicología individual, el psicoanálisis freudiano permitía comprender la violencia con la que se imponían los procesos de socialización mejor que cualquier revisionismo sociologizante; su teoría revelaba que la negatividad no era la excepción, sino la norma básica de un modelo civilizatorio que sólo es capaz de garantizar la conversación individual al precio del sacrificio» MAISO, J., (2013), *Op. Cit.*, p. 139.

⁶⁸⁹ Ver *supra* pp. 298 y ss.

⁶⁹⁰ Ver *supra* pp. 31 y ss.

⁶⁹¹ Cfr. ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, pp. 35 y 47.

⁶⁹² Esta intuición fue incorporada en la presente investigación gracias a la asistencia a la ponencia del compañero y amigo Ignacio Planes titulada *Educación, curar, filosofar: lo imposible y lo social de Freud a Lacan* en el Seminario de Doctorado *El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades* organizado por el Proyecto de Investigación —del que conjuntamente formábamos parte como equipo de trabajo del mismo— *Naturaleza y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI* [FFI2017-83155-P] del Grupo de Investigación *Metafísica, crítica y política* de la Facultad de Filosofía UCM con fecha 8 de mayo de 2018:

https://www.youtube.com/watch?v=VTlyDojS7P8&feature=emb_title [Última consulta: 10 enero 2022]. Tenemos la suerte de contar con el manuscrito inédito de dicha ponencia, la cual fue trabajada y convertida en un texto para un libro colectivo que saldrá próximamente publicado por ISSUE-UNAM. Aquí transcribimos el planteamiento clave que nos indujo a trasladar lo imposible en las profesiones de profesor, psicoanalista y gobernante en Freud-Lacan que identificaba Ignacio Planes a lo no-idéntico adorniano: «Ahora bien, tan pronto como atendemos a las referencias de Lacan al asunto de la enseñanza, descubrimos en Freud un problema de proporciones más metafísicas que sociológicas: ese “imposible” como adjetivo no sólo apela a un resto, sino también a un cierto carácter aporético de la profesión en cuestión. La imagen

motivo radicaré, por tanto, en implementar un nuevo elemento —en este caso, el concepto de inconsciente— no sólo en el pensamiento adorniano, sino asentar las bases para desarrollar esta veta psicoanalítica también compartida por Benjamin en el capítulo sexto y que, incluso, podríamos a llegar a decir que será una influencia aún más determinante en el caso del berlinés, como veremos⁶⁹³.

De esta manera, gracias a Žižek —quien hace el camino contrario a nosotros, esto es, de la forma-sueño a la forma-mercancía—, ahora podemos comenzar trasladando todo aquello que ya abordamos en el capítulo primero respecto del fetichismo de la mercancía y la ideología en relación con la predominancia con la forma en la que aparece, más que el contenido que supuestamente oculta como apariencia. Muy rápidamente, recordaremos aquí⁶⁹⁴ que el fetichismo de la mercancía funcionaba, precisamente, mediante una *doble inversión real autónoma* —debido a su mistificación— entre lo abstracto y lo concreto, esto es, entre la categoría simple-abstracta que regía lo real en su forma de aparición y los procesos concretos sociales que habían dado lugar a ella y que estaban, por tanto, a su base. Así ocurre, paralelamente, respecto del pensamiento latente en tanto que contenido manifiesto del sueño —es decir, los contenidos fenoménicos que aparecen realmente en el sueño— y, por otro lado, la forma por la cual el inconsciente se condensa, a través de sus mecanismos, para aparecer en la forma-sueño. Realmente, la verdad del proceso psicoanalítico no se extrae, al igual que ocurría con la ideología, tras el velo del contenido manifiesto del sueño que oculta el inconsciente, sino que más bien lo desvela *tras* su forma misma de sueño:

«La relación entre el “pensamiento latente” y lo que se denomina el “contenido manifiesto” de un sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre)consciente totalmente “normal” y la traducción de éste al “jeroglífico” del sueño.

de un médico tiene algo de paradójica por cuanto modelamos una suerte de esencia alrededor de una negatividad radical —la muerte. Podemos decir lo mismo del profesorado y de los gobernantes, que son figuras borrosas cuyo modelo ideal no siempre es fácil de establecer, y con las que intentamos reificar dos impases estructurales bastante cotidianos: la ignorancia y la insatisfacción, respectivamente» PLANES, I., ““Cacofonía de la enseñanza”: el síntoma y la autonomía en el conjunto de los saberes” en: ASENSI, M., y ZABALGOITA, M., (Coords.), *Psicoanálisis, educación y cultura*, México, IISUE-UNAM, 2022. [EN PRENSA]

⁶⁹³ Una de las discusiones fundamentales que mantuvieron Adorno y Benjamin fue con relación a la concepción de la ideología como inconsciente en el primer *exposé* de 1935 titulado *París, capital del Siglo XIX*. Tras dicha ardua discusión epistolar mantenida entre los años 1937-38, Benjamin decidirá finalmente, en el segundo *exposé* de 1939, trastocar la clásica relación entre estructura y superestructura como una forma de expresión de la primera en la segunda, no ya de ocultación tras el velo —como pretendía el marxismo ortodoxo tradicional anterior a Lukács, como vimos— ni como formas de aparición —tal como aparece dicha relación estructurada en la obra de Adorno—. Ver *infra* pp. 461 y ss.

⁶⁹⁴ Ver *supra* pp. 44 y ss.

La constitución esencial del sueño no es, así pues, su “pensamiento latente” [su contenido], sino este trabajo (los mecanismos de desplazamiento y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confiere la forma sueño. En ello reside, pues, el malentendido básico: si buscamos el “secreto del sueño” en el contenido latente, oculto tras el texto manifiesto, estamos abocados a la decepción: [...] el deseo no tiene nada que ver con el “pensamiento latente del sueño”. [...] Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a “un curso normal del pensamiento” porque está, desde el comienzo mismo, constitutivamente reprimido (*Urverdrängung* de Freud), porque no tiene “original” en el lenguaje “normal” de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconscious/consciente»⁶⁹⁵

Justamente, en el sentido indicado —tal como un paralelismo de la forma-mercancía que señala astutamente Žižek— puede entenderse, por tanto, el *síntoma objetivo* del que hablábamos y que a Adorno le interesaba incorporar a su pensamiento como límite de la cosificación social abstracta capitalista desde el individuo entendido como estructuras irrenunciables de economías libidinales. Ya que el síntoma, al igual que fetichismo de la mercancía, pretende subvertir un elemento particular como fundamento universal de toda forma de aparición. De igual manera, el método de la crítica de la economía política marxiana funciona mostrando lo heterogéneo —en tanto que histórico— del proceso de formación de esa categoría simple con la que funciona el fetiche capitalista y, por ende, necesario para su pretendida conformación como universal-concreto. Así funciona, también, la metodología psicoanalítica, esto es, proponiendo una disrupción del discurso formado por el paciente en torno al síntoma, el cual apoya y afianza al mismo, para sacar a la luz una desubjetivación del analizado en tanto que identificación con su propio síntoma, ya que, en tanto que el inconsciente no comparte lenguaje con la realidad psíquica consciente estructurada en Yo, éste sólo puede aparecer como disrupción del discurso en torno a la personalidad de uno.

«El “síntoma” es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de “crítica de la ideología” es ya un “sintomático”: consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada»⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, pp. 36-37.

⁶⁹⁶ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 47.

Específicamente respecto a la necesidad de la disrupción como forma de mostrar lo no-idéntico incorporado y asumido en cualquier forma de representación —también en la identidad misma del individuo— a través del principio de identidad que comparte tanto el concepto (idealismo) como el principio de valorización (capitalismo) es donde creemos que Adorno, al igual que la aporía que denuncia propia del psicoanálisis, acaba repitiendo dicha aporía en su metodología de la crítica inmanente tal como es abordada en DN. Así funciona exactamente el planteamiento de la utopía negativa en el pensamiento adorniano: como no hay reconciliación posible en lo concreto ni tan siquiera en la representación de su posibilidad, aporéticamente la utopía sólo resulta posible, en tanto reclamación del contenido olvidado, esto es, tan sólo es posible mediante la negación de toda representación ya que ésta siempre lleva impresa su nota represivo-eidética⁶⁹⁷.

Como decíamos, en los años cuarenta ocurre algo en la biografía intelectual de Adorno que le hará reconsiderar, de forma materialista y contra los sociologismos del revisionismo neofreudiano, la figura de Freud con relación a una tentativa de *antropología dialéctica* que esboza también en *Dialéctica de la Ilustración* y que llevará a cabo paralelamente, sin mucha rigurosidad, en el texto *El problema del nuevo tipo de ser humano* (1941)⁶⁹⁸. Este suceso será la participación en el *Radio Research Project* dirigido por el sociólogo Paul Lazarsfeld y financiado por la Fundación Rockefeller⁶⁹⁹ durante los años 1938 y 1940 en su exilio en EE.UU., donde Adorno investiga sobre la constitución de este *nuevo tipo de ser humano* en relación al oyente de radio y cómo con él no sólo se han trastocado las mutaciones respecto del concepto de experiencia

⁶⁹⁷ Esta crítica es la que recoge Miguel Vedda en su estudio sobre Benjamin y Kracauer, la cual es realizada por éste último contra Adorno, ya que Kracauer, con una inspiración más blochiana, no quiere renunciar a la dimensión concreta de la utopía. Cfr. VEDDA, M., *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Buenos Aires, Gorla, 2011, pp. 51-60.

⁶⁹⁸ «En este escrito de 1941, surgido en el contexto de sus estudios sobre la radio, el análisis de socialización del capitalismo post-liberal llevaba a Adorno a esbozar el diagnóstico de un “nuevo tipo humano”. Frente a las asunciones de una psicología moderna que había comprendido a los seres humanos en base a patrones constantes e invariables, Adorno constataba que las transformaciones de la realidad social habían incidido en la constitución del Yo, calando incluso en fases muy tempranas del desarrollo infantil. Con este diagnóstico pretendía evidenciar transformaciones de amplia magnitud que afectaban a todos los niveles de la vida social y anímica. El texto intentaba recoger un primer esbozo de este nuevo tipo antropológico, sin ninguna pretensión de exhaustividad. El resultado ofrece algunas claves para entender lo que implica para la constitución de los seres humanos vivir en un entorno social completamente mediado por los imperativos de la socialización capitalista. *Adorno detectaba aquí una creciente distancia de los individuos respecto de su sustrato somático-libidinal y una asimilación a lo inerte bajo el peso de los imperativos sociales, y consideraba que eso entrañaba una amenaza para la capacidad de la experiencia y para la espontaneidad*». MAISO, J., Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros, *Con-ciencia social*, n°2, 2019, p. 71. [Cursiva nuestra]

⁶⁹⁹ Cfr. MARZÁN, C., y ESCUELA, E., “Reflexiones sobre las mutaciones en el ser humano. Notas sobre una traducción” en: ADORNO, TH. W., *El problema del nuevo tipo de ser humano*, *Revista Laguna*, n°48, 2021, pp. 9-10.

moderno; sino también sobre la renuncia, como sacrificio, del individuo a su estructura libidinal por mor de las promesas, ya no de la Ilustración, sino de la Industria Cultural —o, recordemos, Ilustración como engaño de masas—. Efectivamente, si recordamos el funcionamiento de la Industria Cultural como ontología de desfase temporal⁷⁰⁰, ésta funciona precisamente apropiándose, como objeto, de la economía libidinal de los individuos para aprovechar su movilización social de cara únicamente a la valorización del valor, bien sea como fuerza de trabajo humana a implementar en el proceso productivo o, por otro lado, como formas de consumo masivo de la superproducción de mercancías que se ha dado en el fordismo después de la implementación tecnológica en los sistemas productivos tayloristas. Esto significa, por tanto, que la recompensa a las pulsiones de los individuos se ve constantemente aplazada (de ahí que tildáramos la Industria Cultural como ontología de desfase temporal) por la promesa de felicidad —siempre frustrada en tanto que los objetos culturales responden al troquelado mercantil más que a la posibilidad de mantener experiencias de libertad con el objeto— de la Industria Cultural e incluso reprimidas por el código moral burgués que todavía alimenta las ilusiones y falsas identificaciones por las que funciona la Industria Cultural.

«La idea de la síntesis superadora de la antinomia entre lo universal y lo particular es mera ideología mientras la renuncia pulsional exigida socialmente al individuo no se legitime objetivamente en su verdad y necesidad, ni le procure más tarde al sujeto la meta pulsional aplazada. Semejante irracionalidad se ve acallada por la instancia de la conciencia moral. Los deseos de la economía psíquica y los del proceso vital de la sociedad no pueden expresarse en modo alguno con una fórmula común. Lo que la sociedad reclama con razón de cada individuo para mantenerse con vida es siempre a la vez sinrazón para todo individuo y al final incluso para la sociedad; lo que a la Psicología se le antoja mera racionalización, es algo socialmente necesario en múltiples aspectos. En la sociedad antagónica, los seres humanos son, cada individuo, desigual a sí mismo, carácter social y carácter psicológico en uno, y dañado a priori en virtud de semejante escisión»⁷⁰¹

Justamente de esto comienza a darse cuenta Adorno en los años cuarenta: no sólo la promesa de la Ilustración no ha sido realizada, sino que ha sido desplazada como ilusión trascendental —de ahí el título de *Dialéctica de la Ilustración*— a la lógica en la que la Industria Cultural del capitalismo fordista en su fase avanzada pretende apropiarse

⁷⁰⁰ Ver *supra* pp. 241 y ss.

⁷⁰¹ ADORNO, TH. W., (2004), “Sobre la relación entre sociología y psicología” en: *Op. Cit.*, pp. 63-64.

libidinalmente de los individuos. Todo este desarrollo hace que la dimensión de sufrimiento, que metodológicamente en relación a la crítica inmanente estaba teñida de idealismo como vimos en el 5.1.1., tome en este punto otro matiz: la estructura libidinal del individuo, a partir de la cual el sufrimiento como *síntoma objetivo* de la socialización abstracta capitalista vuelve a tomar un cariz materialista. Es decir, se torna *de facto* un límite de la misma en tanto que el impulso de autoconservación como imperativo social que impone la Industria Cultural conlleva tan reiteradamente el sacrificio que, al no compensarse jamás dicha economía libidinal del individuo, éste tiende a resquebrajarse psíquicamente y no poder ser funcional a dicha sociabilización social abstracta⁷⁰², como ocurre con las mencionadas subjetividades neurodivergentes no funcionales al capital, como veremos en el apartado 7.2. cuando abordemos la psicopatología del trabajo después de las transformaciones posfordistas en la organización del mismo⁷⁰³.

«El cambio en nuestro entorno, ilustrado con algunos ejemplos que no han sido separados de sus implicaciones psicológicas, apunta al desarrollo continuado de un nuevo tipo de ser humano que de manera acertada ha sido descrito como la “generación de la radio”. Se trata de un tipo de persona cuyo ser reside en el hecho de que ya no experimenta nada por sí mismo, sino que deja que el aparato social todopoderoso y opaco le dicte todas las experiencias, algo que precisamente impide la formación de un ego, incluso de una “persona”. Desde un punto de vista analítico ortodoxo, un tipo de ser humano incapaz de constituir un ego sería descrito como un neurótico. Pero el concepto de neurosis incluye determinados conflictos con la realidad. Sin embargo, puesto que la *Radio Generation* se retira de la formación del ego precisamente al adaptarse a la realidad y convirtiéndose aparentemente sin conflicto a través de una naturaleza sin ego, el concepto de neurosis no resulta directamente aplicable aquí. Si todas esas personas están enfermas —y hay razones para suponerlo, al menos no lo están más que la sociedad en la que viven. Al mismo tiempo, la naturaleza de esta sociedad posee un punto de partida para cualquier intento de cambio. Hay razones para suponer que la pérdida de algunas habilidades está acompañada de la

⁷⁰² «In a highly rationalized society, the ego, which had to take care of its own libidinal needs and self-preservation, was incessantly under the pressure of excessive demands. The social weakening of individuals reinforced their “narcissistic need”: the inner equilibrium depended more than ever on the social environment, its recognition and gratification. Living subjects tend to abandon their capacities of experience, judgment and dissent, reinforcing authoritarian and infantile patterns of behavior. As highly rationalized society could neither sublimate subjective needs nor satisfy them, the weakened subjects searched for compensations to alleviate their very antagonism toward the social apparatus and facilitate the introjection of social constraint» MAISO, J., (2012), *Op. Cit.*, p. 208.

⁷⁰³ Cuando recojamos esta cuestión que aborda la relación de la estructura libidinal de la psique humana y sus efectos sintomatizados a través de la forma de socialización que impone el capital después de las transformaciones del mismo en su fase posfordista, señalaremos tímidamente algunas posibles correspondencias —a modo de nota a pie de página que nos gustaría desarrollar en una investigación ulterior— entre Adorno y Lacan a este respecto: sobre todo en relación a las formas de desubjetivación como resistencia capitalista contra la conformación yoica que refuerzan los revisionistas neofreudianos. Ver *infra* pp. 530 y ss.

liberación de otras. Estas son, precisamente, lo que las impulsa a realizar cambios que nunca habrían sido posibles por los viejos “individuos”. Romper el muro monadológico que encierra a cada individuo dentro de sí mismo en la era liberal constituye la mayor fuente de esperanza»⁷⁰⁴.

Al final de esta cita se puede observar, aunque sea de una manera muy tentativa, el sentido de límite de la cosificación que puede verse *in nuce* a partir del análisis sociopsicopatológico de las subjetividades neurodivergentes o enfermas de normalidad capitalista⁷⁰⁵, que nosotros enmarcaremos después del análisis de las transformaciones del trabajo inmaterial y los demás sucesos históricos que han ido conformando el paradigma posfordista —entre ellos, la caída del patrón oro de 1971, la crisis del petróleo de 1973, la revolución microelectrónica de los años noventa, la crisis financiera del 2008 o, incluso, más recientemente, la pandemia de la COVID-19 en 2020—. Además, este nuevo tipo de ser humano que esboza aquí Adorno estará estrechamente ligado, como veremos en el apartado 6.3.⁷⁰⁶, con el concepto de pobreza de experiencia benjaminiano en connivencias con la atomización —supuestamente total— de la experiencia del individuo que Adorno ya despliega en DI. A su vez, este será el hilo conductor con mayor recorrido en nuestro argumento de cara a poder comparar críticamente en el octavo y último capítulo de la presente investigación los límites de la socialización abstracta capitalista en el posfordismo y sus visos para articular una posible crítica inmanente en la actualidad como conjugación de las herramientas que nos legaron Adorno y Benjamin, fundamentalmente.

Para terminar el presente apartado, queremos llamar la atención sobre la disimulada mención que hace Adorno en la última cita en el cuerpo de texto sobre los procesos de objetivación. Efectivamente, en esa cita Adorno también está situando el momento histórico con relación a la conformación dialéctica con el objeto como un momento de oportunidad para *cualquier intento de cambio de cara a romper el muro*

⁷⁰⁴ ADORNO, TH. W., (2021), *Op. Cit.*, pp. 14-15. [Cursiva nuestra]

⁷⁰⁵ «Somos un cuerpo que vive entre la implosión y el estallido. La locura posee un poder de revelación. En la fatiga, este poder de revelación se muta en crítica efectiva y generalizada. La verdad de la fatiga no dice simplemente la verdad de lo que hay, sino que lo corroe imposibilitando su marcha. *Porque este es el auténtico cambio respecto a las enfermedades del siglo XIX. Nosotros, los enfermos de normalidad, somos una anomalía. Un error del sistema. Y lo que más deseamos, por encima de todo, es que este lo pague caro. Nuestra verdad es la verdad del mundo. De su funcionamiento.* El cuerpo enfermo de fatiga se inscribe en el interior de un nuevo tipo de politización más existencial que, por un lado, instituye una verdad capaz de producir un desplazamiento y, por otro lado, converge con la práctica política de la fuerza del anonimato». LÓPEZ PETIT, S., *Hijos de la noche*, Barcelona, Bellaterra, 2014, p. 81. [Cursiva nuestra] Este punto de vista de Santiago López Petit será desarrollado y convergerá con mayor fuerza con nuestro argumento a partir del apartado 7.3. y finalmente en el último capítulo octavo.

⁷⁰⁶ Ver *infra* pp. 409 y ss.

monadológico que encierra a cada individuo —muy en la línea de lo que luego le reprochará Krahel en los años sesenta debido a su progresiva aversión a la praxis, como vimos en el anterior apartado—. Y es que, tendiendo ya hacia el tránsito de los límites y alcances metodológicos adornianos en relación dialéctica con el objeto, no es casual que justamente en el mayor momento de concentración de capitales en monopolios y su organización administrativa desde los Estados haya paralelamente un aumento los fascismos en toda Europa⁷⁰⁷. Así lo relaciona Adorno al menos en *La personalidad autoritaria* (1950), donde, como bien explica J. A. Zamora, «vincula la evolución de la sociedad capitalista hacia formas monopolistas de economía y burocráticas de organización social y el debilitamiento de la figura paterna que presidía la pequeña familia patriarcal y sobre la que pivotaba hasta entonces el mecanismo de identificación en la socialización temprana»⁷⁰⁸.

«Este síndrome es en muchos respectos el equivalente del puntador alto “Autoritario”. Sus factores determinantes son psicológicos más que racionales. Se basa en un desenlace específico del complejo de Edipo que ha afectado profundamente a los individuos en cuestión. Aunque están enfrentados a la autoridad paterna, han internalizado al mismo tiempo la imagen del padre en alto grado. Puede decir que en ellos el superyó están fuerte que se vuelve en contra de su propio “modelo”, el padre y todas las autoridades externas. Éstos se encuentran totalmente guiados por la conciencia, que parece ser, en muchos casos evidencian este patrón, una secularización de la autoridad religiosa. Esta conciencia es, sin embargo, bastante autónoma e independiente de los códigos externos. [...] A veces muestran ciertos rasgos compulsivos, y su reacción contra el prejuicio tiene también el aspecto de habérseles impuesto por las rígidas exigencias del superyó. [...] Es como si la internalización de la conciencia se hubiera conseguido tan bien que estuvieran severamente inhibidos o incluso psicológicamente “paralizados”»⁷⁰⁹

En este sentido, no resulta tampoco casual que, debido al debilitamiento de la figura paterna de la familia tradicional por suplantación de la concentración de capitales en monopolios que arrancan a la familia su lugar privilegiado como núcleo de la socialización tradicional, el modelo edípico de formación del yo se haya debilitado

⁷⁰⁷ Para un estudio más detenido sobre la relación entre psicoanálisis y personalidad autoritaria —tal como abordaron realmente Adorno y Horkheimer— y que nosotros nos vemos obligados a obliterar aquí para no desviarnos demasiado de nuestro cometido argumental, recomendamos acudir a: ZAMORA, J. A., “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno” en: CABOT, M., (Eds.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balances y perspectivas*, Illes Balears, Universitat de les Illes Balears, 2007, pp. 27-42.

⁷⁰⁸ ZAMORA, J. A., Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis, *Veritas*, vol. 63, nº3, 2018, p. 1017-1018.

⁷⁰⁹ ADORNO, TH. W., *Escritos sociológicos II, Vol. I.*, OC9/1, Madrid, Akal, 2009, pp. 510-511.

paralelamente, como incide Zamora⁷¹⁰, y, por tanto, haya consecuentemente una debilitación de la formación del Yo como instancia psíquica reguladora. De esta manera, como vemos de nuevo y ya indicamos al comienzo de este apartado 5.1., los procesos de subjetivación están intrínsecamente relacionados de forma dialéctica con los procesos de objetivación, los cuales, como veremos a continuación, también están sujetos a alcances y límites históricos.

5.2. Th. W. Adorno a través de la relación dialéctica con el objeto

Como adelantamos en el preámbulo del apartado 5.1., la relación dialéctica entre sujeto y objeto, metodológicamente hablando, es imposible de captar de una manera unilateral y estanca, como si se trataran de procesos independientes que, después de su conformación autónoma, pudieran entrar en relación. Este, como vimos, sería el punto de vista de la economía política clásica, del idealismo e, incluso, como acabamos de ver en el anterior apartado, el revisionismo neofreudiano de los años veinte y treinta. Sin embargo, recordamos de nuevo aquí⁷¹¹ que, de cara a abordar los procesos de objetivación en su aspecto metodológico —y poder así, señalar sus límites y alcances históricos respecto de las transformaciones posfordistas que comenzaron en los años setenta hasta la actualidad—, es imprescindible tener en cuenta dicha interrelación dialéctica con el sujeto para que el objeto, en tanto que determinado, llegue a ser realmente “algo”:

«El objeto también está mediado, pero en su concepto no está tan remitido al sujeto como como el sujeto a la objetividad. [...] Si queremos obtener el objeto, no debemos eliminar sus determinaciones o cualidades subjetivas: esto iría contra la primacía del objeto. Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, las cualidades subjetivas del objeto son un momento de lo objetivo. Pues sólo una vez determinado el objeto llega a ser algo»⁷¹²

⁷¹⁰ «Una de las diferencias más importantes de la Teoría Crítica respecto a la teoría de Marx quizás sea la consideración de la mediación psíquica de la dominación social como un elemento constitutivo de la teoría de la sociedad. La interiorización de la dominación social incapacita a los individuos para conocer las condiciones sociales de su reproducción individual mediada por el proceso de reproducción del capital» ZAMORA, J. A., “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno” en: CABOT, M., (Eds.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balances y perspectivas*, Illes Balears, Universitat de les Illes Balears, 2007, p. 35.

⁷¹¹ Ver *supra* pp. 277 y ss.

⁷¹² ADORNO, TH. W., (2009), “Sobre sujeto y objeto” en: *Op. Cit.*, p. 664.

En este sentido, la determinación del objeto viene siempre dada por la interrelación con la subjetividad, no en un sentido unilateral idealista como hemos venido indicando desde el capítulo cuarto; sino de conjugación material de ambos procesos de conformación, tanto subjetivos como objetivos. De esta manera, parecería en último término que la determinación objetiva, si viene dada por un momento de mediación subjetiva pareciera que necesariamente ésta ha de ser constitutiva del objeto en un sentido unilateral y, de esta forma, tendría una predominancia ontoepistemológica la subjetividad frente a la objetividad —como históricamente ha pretendido la teoría tradicional o, digamos, el idealismo mediante la *intentio recta*—. Sin embargo, como hemos visto desde el capítulo cuarto, Adorno pretende rescatar el gesto kantiano de salvar la objetividad mediante lo que el denomina *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*⁷¹³, esto es, reconocer la objetividad mediada por la subjetividad al mismo tiempo que se reconozca con dicho movimiento, el momento subjetivo que corresponde a la determinación del objeto y, de esta manera, salvar ontoepistemológicamente la predominancia del objeto para dar una metodología de raigambre materialista —sin tener que ser ésta una teoría del conocimiento materialista como alternativa al idealismo y, de esta manera, caer burdamente en la teoría del reflejo de índole claramente idealista, como le ocurría a Sohn-Rethel⁷¹⁴—.

Por todo ello, pretenderemos comenzar el siguiente apartado 5.2.1 sobre los *límites* dialécticos en relación con la determinación de la objetividad social en la obra adorniana relacionando, asimismo —como se podrá ver en la siguiente cita en el cuerpo de texto—, los *alcances* dialécticos en relación con los procesos de subjetivación que hemos recorrido en el anterior apartado:

«Si en el liberalismo la individuación de una parte de la población era necesaria para la adaptación de la sociedad entera al estado de la técnica, hoy el funcionamiento del aparato económico exige una dirección de las masas no perturbada por la individuación. Hoy, la tendencia económicamente determinada de la sociedad entera, que desde siempre se ha impuesto en la constitución mental y

⁷¹³ «Lo conocido mediante la consciencia tiene que ser algo, la mediación se dirige a lo mediado. Y el sujeto, el *súmmun* de la mediación, es el “cómo”, nunca el “qué” contrastado con el objeto que toda noción clara de sujeto postula. El sujeto se puede eliminar de la objetividad potencialmente, pero no actualmente; no sucede lo mismo con la subjetividad respecto del objeto. Del sujeto no se puede escamotear lo existente [por ello, precisamente, decidimos comenzar este capítulo quinto con la determinación dialéctica del sujeto]. Si el sujeto no es algo (y “algo” indica un momento irreduciblemente objetivo), no es nada; hasta como *actus purus* necesita la referencia a algo que actúa. La primacía del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* resucitada; el correctivo de la reducción subjetiva, no la negación de una participación subjetiva» ADORNO, TH. W., (2009), “Sobre sujeto y objeto” en: *Op. Cit.*, p. 664.

⁷¹⁴ Ver *supra* pp. 259 y ss.

física de los hombres, hace que se atrofien los órganos del individuo que antes permitían a éste ordenar autónomamente su existencia. Desde que el pensamiento se ha convertido en un simple sector de la división del trabajo, los planes de los expertos y los jefes competentes han hecho superfluos a los individuos que planifican su propia felicidad»⁷¹⁵

Como se puede ver en esta última cita de DI, los procesos de subjetivación que van desde la invención del individuo en la época del capitalismo liberal —con sus preconizaciones en el capitalismo emergente ya en la Ilustración— hasta su aniquilación en el capitalismo monopolista de Estado están intrínsecamente relacionados con el momento histórico de la dinámica del capital y su forma de subsunción real tanto geográfica como políticamente hablando. Por ello, en el próximo apartado veremos los límites dialécticos respecto de la determinación de la objetividad social en la obra de Adorno desde la ausencia, como hueco gravitacional de su teoría crítica de la sociedad⁷¹⁶, de una crítica de la economía política, suplida mediante la adhesión —por momentos acrítica y ciega, tal como también le pasará a Sohn-Rethel— al diagnóstico del capitalismo de Estado de Friedrich Pollock.

5.2.1. Límites adornianos en la relación dialéctica con el objeto: el hueco gravitacional de la crítica de la economía política ante la dinámica del capital

⁷¹⁵ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Elementos del antisemitismo” en: *Op. Cit.*, p. 218.

⁷¹⁶ A pesar de que nuestro próximo apartado sí reclamará a Adorno la necesidad de una crítica de la economía política que vemos ausente en tu *corpus* teórico y que sí sería necesaria para historizar la dinámica del capital y no únicamente comprender los fenómenos sociales desde la preeminencia de un capitalismo de Estado que ahora, claramente, nos separa de la actualidad sociocapitalista, nos parece interesante las razones que aduce en la siguiente cita Jordi Maiso para argumentar el porqué de la ausencia de dicha crítica de la economía política en la metodología de una obra como la de Adorno: «Las categorías de análisis marxianas subyacen a toda la teoría social de Adorno [como veremos sobre todo en *Terminología filosófica I*, de una manera, a veces, incluso, tal vez demasiado heterodoxa], así como a su comprensión del entramado social de interdependencias, y solo eso le permite dar cuenta de las mediaciones sociales de los fenómenos sociales, filosóficos y culturales que estudia. Eso no significa que la crítica de la economía política esté en primer plano, pues eso entraría en contradicción con una epistemología basada en la primacía del objeto y en la imposibilidad de deducir la realidad en su singularidad concreta a partir de entidades conceptuales» MAISO, J., “El centro ausente. La crítica de la economía política en Theodor W. Adorno” en: VILLACANAS, J. L., NAVARRETE, R. y BASILI, C., (Eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2021, p. 113.

Bien conocido es que Adorno, a pesar de ser un marxista —heterodoxo⁷¹⁷— reconocido, jamás dedicó como tal una monografía a Marx⁷¹⁸; sino que la presencia de éste está diseminada por toda la obra del frankfurtiano a modo de apropiación, despliegue y desarrollo metodológico del filósofo renano aplicado a la realidad social y cultural del capitalismo avanzado coetáneo al propio Adorno como manera de elevar a concepto su propia época histórica. Sin embargo, gracias a los apuntes que tomó el mismo Hans-Georg Backhaus⁷¹⁹ en el seminario de verano que impartió Adorno en el año 1962⁷²⁰, encontramos recogidas todas las notas importantes y explícitas que dio el frankfurtiano en torno a la figura intelectual de Marx y, fundamentalmente, en torno a los conceptos de *totalidad social* y *sociología dialéctica* que extrae del renano para, como decimos, apropiarse de su época cultural —y tal vez, como veremos, omitir deliberadamente a través de dichos conceptos una necesaria crítica de la economía política a la altura, también, de sus tiempos culturales—.

«En especial, en las disputas sobre Marx se ha hecho mucho ruido acerca de las diferencias existentes entre los llamados rasgos mecanicistas y los no mecanicistas o espontáneos de su filosofía [...] Quisiera decir que en esta contradicción del materialismo [que es heredera, como vimos en el capítulo primero, de la filosofía kantiana y que se repite en la aporía propia del psicoanálisis como vimos en el apartado anterior] se expresa una contradicción real, a saber, que el mundo, incluido el mundo social en que vivimos, es en sí un complejo de determinación cerrado, pero que la posibilidad de una vida humana depende propiamente de la salida de este complejo. Una de las esenciales interpretaciones falsas del materialismo consiste en creer que, puesto que en él se enseña la preponderancia de la materia o de las condiciones materiales de la vida, tal

⁷¹⁷ Aun cuando no deja de curioso que una figura intelectual como Adorno propusiera a Horkheimer en 1956 hacer «una nueva redacción del Manifiesto Comunista que sea *rigurosamente leninista*. En el interior del instituto, a puerta cerrada, Adorno no quiere volver a Marx, sino ir más allá de Marx. En 1956 insiste a Horkheimer: Siempre quise recuperar esto, una teoría que sea fiel a Marx, Engels y Lenin, pero que al mismo tiempo no quede por detrás de la cultura más avanzada» CLAUSSEN, D., (2006), *Op. Cit.*, p. 258. Para un estudio riguroso de esta “llamativa” cuestión —dada la progresiva *aversión a la praxis* que vimos que fue impregnando el pensamiento adorniano en el 5.1.1.— recomendamos acudir a: VÉLEZ, M., A la praxis por el retorno a la dialéctica (o sobre el “leninismo” de Th. W. Adorno), *Bajo Palabra*, nº21, 2019, pp. 239-252. [<https://doi.org/10.15366/bp2019.21.014>]

⁷¹⁸ Para un análisis pormenorizado de la recepción de la filosofía marxiana en la obra de Adorno recomendamos acudir a: ESCUELA, C., (2018c), *Op. Cit.*, pp. 111-119.

⁷¹⁹ ADORNO, TH. W., Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9 (2016-2017), ISSN: 2127-9506, pp. 419-430. Este texto se encuentra publicado originalmente en el apéndice de BACKHAUS, H., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, Freiburg: ça ira, 2011, pp. 501-513.

⁷²⁰ También la profesora Chaxiraxi Escuela nos llama la atención sobre la importancia que tiene Marx en dicho seminario de 1962, el cual está recogido íntegramente —más allá de los apuntes condensados en torno a Marx que tomó Backhaus y que serán mayormente utilizados en esta investigación— como *Terminología Filosófica I y II* en la Editorial Taurus. Cfr. ESCUELA, C., (2018c), *Op. Cit.*, p. 118.

preponderancia exige que la materia sea lo auténticamente positivo. Sólo podemos en este curso ocuparnos de Marx desde el estricto aspecto del concepto de materialismo que ha determinado efectivamente como dialéctico. El *télos*, la idea del materialismo marxiano, consiste en la negación del materialismo, es decir, la procura de una situación en la que se rompa la fuerza ciega de las condiciones materiales sobre los hombres, y en la que verdaderamente tenga sentido la pregunta por la libertad»⁷²¹

Como se ve en la cita anterior, el interés primordial de Adorno en la obra marxiana se centra casi exclusivamente en el carácter metodológico de la misma —incluso casi podríamos decir como actualización materialista de las antinomias kantianas o la aporía del psicoanálisis—, lo cual hace que la presencia de Marx en la obra de Adorno esté presente constantemente como interlocutor pero, como decíamos, al mismo tiempo está ausente como dedicación monográfica explícita como si hizo, por ejemplo, con Kierkegaard, Hegel o Husserl, entre otros.

Más allá de explorar paralelamente ejercicio exegético de Adorno sobre la obra marxiana, el propósito final del presente apartado⁷²² será apropiarnos de la lectura marxiana de la crítica de la escisión del valor [*Wertkritik*], mezclando principalmente elementos de Robert Kurz, Anselm Jappe, Moishe Postone y Helmut Reichelt⁷²³, de cara

⁷²¹ ADORNO, TH. W., *Terminología Filosófica Vol. II*, Madrid, Taurus, 1977, p. 147. [Apostilla entre corchetes nuestra]

⁷²² Este argumento está señalado en el siguiente artículo: ACOSTA, L., "Marx as a critic of the critical theory of society" en: PEJNOVIĆ, STANKOVIĆ VESNA and MATIĆ IVAN (Ed.), *New Understanding of Capital in the Twenty-First Century*, Belgrade: Institute for Political Studies, 2020, pp. 388-406. [<https://doi.org/10.22182/nuctfc>]

⁷²³ Como decimos, este planteamiento que pone en relación la ausencia de una crítica de la economía política en Adorno con las *Nuevas Lecturas de Marx* y la *Wertkritik* ya fue explorado, de una manera más laxa que en la presente tesis doctoral, en nuestro artículo que ha sido citado anteriormente; concretamente se explicita en la página indicada: ACOSTA, L., (2020), "Marx as a Critic of the Critical Theory of Society" en: *Op. Cit.* p. 390. Pero, además, hemos encontrado un planteamiento similar en el artículo del profesor Jordi Maiso que, al menos en este punto, refuerza nuestra lectura, aunque, como desarrollaremos paralelamente al presente apartado, las conclusiones a las que llega su artículo son divergentes —casi podríamos decir opuestas en algunos puntos— a las que aquí planteamos: MAISO, J., (2021), *Op. Cit.*, p. 117. De hecho, ya se pueden observar las disidencias que existen entre ambos artículos mencionados a través de los títulos mismos tanto del artículo del profesor Jordi Maiso, esto es, *El centro ausente. La crítica de la economía política en Theodor W. Adorno* [el cual, hace referencia a un texto homónimo al suyo de Rolf Johannes en el que defiende la existencia de dicha crítica de la economía política en Adorno como ampliación en su teoría crítica de la sociedad, tesis que defenderá también Maiso], y el título del presente apartado *Límites adornianos en la relación dialéctica con el objeto: el hueco gravitacional de la crítica de la economía política ante la dinámica del capital*, donde más bien se defenderá que las categorías sociológicas adornianas, como totalidad social, extraídas de su lectura de Marx no son suficientes para deshacerse completamente de su comprensión estructural del capital, tal y como se ve claramente en DI —aunque más tarde habrá alguna ambivalencia al respecto, que Postone, con quien compartimos esta tesis que enmarca a Adorno más bien dentro de cierto "marxismo tradicional", también rescata y pone de relieve—. De ahí que nosotros hablemos más bien de un "hueco gravitacional", esto es, un agujero negro en la teoría adorniana que, como ausencia, hace funcionar toda la metodología del frankfurtiano, más que meramente "centro ausente".

a poder medir distancias de carácter metodológico con el concepto de sociología dialéctica y totalidad social que Adorno introduce, a partir de su lectura de Marx, como conceptos-guía para la formación del programa de una teoría crítica de la sociedad. Estas distancias —producidas precisamente por los límites históricos, que nos proponemos explorar en este apartado, de la determinación dialéctica de los procesos de objetivación en la metodología adorniana— vendrán dadas, en primera instancia, por la altura histórica de los tiempos, habiéndose producido, desde la época de Adorno, un cambio de fase del capital hacia el posfordismo a través de la organización social del trabajo vivo como trabajo inmaterial y el desplazamiento de la esfera del intercambio por la economía financiarizada debido a la revolución microelectrónica, la caída del patrón oro y la crisis financiera del 2008 —transformaciones que exploraremos más detenidamente a lo largo del capítulo séptimo—; pero también, siguiendo en este punto a Reichelt, «queremos abordar la pregunta de si Adorno en sus realizaciones ulteriores precisó este programa o si quedó por detrás de él»⁷²⁴

Este escepticismo sobre el programa adorniano de una teoría crítica de la sociedad que diera con la *dimensión real de la abstracción social del capital*, esto es, lo que el propio Adorno llamaba «lo incomprensible»⁷²⁵ en sus lecciones de sociología de los años 63 y 64, se funda bajo la sospecha de que Adorno se adscribió, tal vez demasiado pronto⁷²⁶, al diagnóstico de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock, lo cual le habría influido, tal como él mismo decía de Hegel, en que detuviera la dialéctica marxiana cuando ésta le lleva más lejos de lo que puede asumir y, por ello, se aferrara a la concepción estructural del capitalismo monopolista administrado burocráticamente por las instituciones del Estado, lo cual desde luego, dista mucho del panorama actual, donde los Estados se han convertido en mero atractivo fiscal para el movimiento del capital

⁷²⁴ REICHELT, H., La teoría crítica como programa de una nueva lectura de Marx, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9 (2016-2017), ISSN: 2127-9506, p. 150. El artículo es una traducción del primer capítulo de REICHELT, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Freiburg: ça ira, pp. 22-39.

⁷²⁵ «En esa medida, la reflexión sobre la sociedad comienza allí donde termina la comprensibilidad. En Durkheim, el método de las ciencias naturales que él defiende registra la “segunda naturaleza” hegeliana, en la que acabó por convertirse la sociedad frente a los seres vivos. La antítesis a Weber resulta, no obstante, tan particular como su tesis, ya que se conforma con la no-comprensibilidad. En su lugar, habría que derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos. *Hoy finalmente tendría la sociología que comprender lo incomprensible, la incursión de la humanidad en la inhumanidad*». ADORNO, TH. W., (2004), “Sociedad” en: *Op. Cit.*, p. 12. [Cursiva nuestra]

⁷²⁶ «Es probable que Horkheimer y Adorno al decantarse por la teoría de F. Pollock sobre el capitalismo de Estado no fueran capaces de captar hasta qué punto la formación de monopolios sigue estando sujeta a la ley de la acumulación, y lejos de eliminar la competitividad y el mercado, resultan su reverso dialéctico» ZAMORA, J. A., (2001), *Op. Cit.*, p. 242. Nota 8.

global⁷²⁷. Sin embargo, emulando de nuevo el comienzo de *Aspectos en Tres Estudios sobre Hegel*, no quisiéramos promover con esta hipótesis «la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al muerto su puesto y así colocarse en cierto sentido por encima de él»⁷²⁸, sino más bien preguntar qué significa el presente frente a Adorno —y los límites de su diagnóstico con relación al objeto que se derivan de él—, y tras su sombra, el gigante en el que éste se apoyaba: Karl Marx.

Por tanto, nos proponemos, en primer lugar, rastrear las categorías adornianas de sociología dialéctica y totalidad social, centradas en el principio de identidad universal que rige la socialización abstracta que propaga la esfera del intercambio mediante la homogeneización administrada por los monopolios, como *síntomas del diagnóstico paralizador* de capitalismo de Estado de Pollock.

«Definimos el "capitalismo de Estado" en sus dos variantes más típicas, su forma totalitaria y su forma democrática, como un orden social que difiere en los siguientes puntos del "capitalismo privado" del que procede históricamente: (1) El mercado es desposeído de su función de control para coordinar la producción y la distribución. Esta función ha sido asumida por un sistema de controles directos. La libertad de comercio, de empresa y de trabajo está sujeta a una interferencia gubernamental de tal grado que queda prácticamente abolida. Con el mercado autónomo desaparecen las llamadas leyes económicas. (2) Estos controles recaen en el Estado, que utiliza una combinación de dispositivos antiguos y nuevos, incluido un "pseudomercado", para regular y ampliar la producción y coordinarla con el consumo. El pleno empleo de todos los recursos se proclama como el principal logro en el ámbito económico. El Estado transgrede todos los límites establecidos para las actividades estatales en tiempos de paz»⁷²⁹

⁷²⁷ En este punto estamos anticipando la tesis de Kurz sobre la funcionalización de la soberanía de los Estados-nación como efecto óptico de los flujos globalizados del capital financiero, lo cual, ya adelantó, por otro lado, Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica* (1979) —y será uno de los motivos por los que el nekeynesianismo en el siglo XXI no será más que una “nostalgia de izquierdas”—. Veremos esto más detenidamente a lo largo del capítulo séptimo, sobre todo en la relación argumental desarrollada entre los apartados 7.1. y 7.2. Ver *infra* pp. 473 y ss.

⁷²⁸ ADORNO, TH. W., (2012), “Aspectos” en: *Op. Cit.*, p. 328

⁷²⁹ «We define “state capitalism” in its two most typical varieties, its totalitarian and its democratic form, as a social order differing on the following points from “private capitalism” from which it stems historically: (1) The market is deposed from its controlling function to coordinate production and distribution. This function has been taken over a system of direct controls. Freedom of trade, enterprise and labor are subject or governmental interference of such a degree that they are practically abolished. With the autonomous market the so-called economic laws disappear. (2) These controls are vested in the state which uses a combination of old and new devices, including a “pseudo-market”, for regulating and expanding production and coordinating it with consumption. Full employment of all resources is claimed as the main achievement in the economic field. The state transgresses all the limits drawn for peacetime state activities» POLLOCK, F., “State capitalism: its possibilities and limitations” en: ARATO, A., GEBHARDT, E., (Eds.) *The essential Frankfurt School reader*, Oxford: Basil blackwell, 1978, pp. 72-73.

Esta definición que da Pollock aquí sobre lo que entiende como “capitalismo de Estado” ha de recordarnos necesariamente a la definición del concepto de Industria Cultural que exploramos en el capítulo 4.2. en correspondencia con su diagnóstico localizado en el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopolista de estado en el apartado 4.3.: efectivamente, Adorno allí entiende que el concepto de Industria Cultural en tanto que ontología de desfase temporal ha de entenderse como manifestación fenoménica del capitalismo en el tránsito de su fase liberal al monopolista de Estado. Como dijimos entonces⁷³⁰, el fordismo del capitalismo avanzado al que responde el concepto de Industria Cultural se corresponde a un momento de superproducción de mercancías debido a la incorporación masiva de capital fijo en el proceso productivo taylorista, el cual debe ser administrado mediante las instituciones sosteniendo un momento histórico a su vez de cierta “democracia política”, y por otro lado, una reproducción de la subjetividad atomizada cristalizando falsas necesidades como la única manera de interrelación social posible. 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 dicha sobreproducción de mercancías, el aumento de dichos gastos ya inasumibles por parte del Estado, junto con el aumento 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* (dicho proceso afectó tanto a la versión democrática como totalitaria de lo que Pollock pensó que podía abarcar su diagnóstico de capitalismo de Estado), como veremos más detalladamente a lo largo del capítulo séptimo.

En este sentido, se vislumbra el diagnóstico de la Industria Cultural como síntoma de la concentración de capital en el capitalismo de Estado, diagnóstico al cual se adscribió Adorno no sin reticencias⁷³¹. Sin embargo, hay que reconocer que Adorno no analizó los

⁷³⁰ Ver *supra* pp. 248 y ss.

⁷³¹ Como veremos más tarde algo más detenidamente, la reticencia fundamental de Adorno frente al diagnóstico de Pollock —que, a pesar de todo, implementan él y Horkheimer en DI— radicaba precisamente en la ambivalencia —que señala Postone en la próxima cita en cuerpo de texto— sobre la posibilidad de una economía no contradictoria como correlato de una sociedad claramente antagonista: Cfr. WIGGERSHAUS, R., (2011), *Op. Cit.*, pp. 282 y 283. Entre otras reticencias que rescata Jordi Maiso en el artículo al que paralelamente estamos posicionando el presente desarrollo en nuestra tesis, se encuentra la obliteración “obligada” de Marx —y su comprensión dinámica del capital como sujeto automático trasladada en Adorno meramente como “estructura social”— en la última etapa del pensamiento de Adorno por evitar, con ello, referencias asumidas a una adhesión intelectual ciega por su parte bloque soviético, en un momento donde marxismo era inmediatamente asociado al socialismo real, el cual, por otro lado —a

modos históricos concretos del movimiento del capital y su mediación a través de la relación de las fuerzas sociales, políticas y culturales en sus antagonismos y contradicciones; sino que se centró, por el contrario, en la contradicción fundamental que él veía en el núcleo de la ley de la intercambiabilidad general y su efecto totalizador, lo cual tal vez le hizo hipostasiar, por momentos, el concepto de trabajo abstracto como relación humana transhistórica con la naturaleza e, incluso, debido a la centralidad de la aparición de la mercancía, su análisis de la reificación recayó únicamente del lado de la esfera del intercambio⁷³². Esto hará que acabe repitiendo —en último término— el mismo error de Sohn-Rethel⁷³³: aun cuando Adorno llegó a comprender el principio de intercambio como principio de valorización de la sociedad —yendo en este sentido más

diferencia de Lukács, como vimos— fue duramente criticado por Adorno. Cfr. MAISO, J., (2021), *Op. Cit.*, p. 112. Sin embargo, nos gustaría llamar la atención aquí que, tal como vimos en el apartado 5.1.1., su discípulo Hans-Jürgen Krahl, exactamente en la misma época histórica, pareció no tener problema en acudir explícita y monográficamente a Marx al mismo tiempo que rechazaba las formas burócratas y fascistas del socialismo real del bloque soviético, como veremos en el apartado 7.1. en las correspondencias entre el joven Krahl, quien escribió fundamentalmente en los años 60, y la *Wertkritik*, la cual surgió como tal después de la caída del muro en 1989. Ver *infra* pp. 473 y ss.

⁷³² Sin embargo, la tesis opuesta a la nuestra, esto es, que en los conceptos sociológicos se encuentran implícita una crítica de la economía política y que éstos a su vez son la guía metodológica fundamental de la obra adorniana será la tesis que mantendrá Werner Bonefeld o Dirk Braunstein y, con él, como vimos también Jordi Maiso: BONEFELD, W., Negative dialectics and the critique of economic objectivity, *History of the Human Sciences*, Vol. 29 (2), pp. 60-76 y BRAUNSTEIN, D., (2016), *Op. Cit.*

⁷³³ Como se puede ver en la siguiente cita, Sohn-Rethel alinea posiciones con Pollock incluso en un texto tan tardío como es *Trabajo manual y trabajo intelectual* (1972): «La economía de mercado, fundamental para la producción de mercancías, debe contenerse para que el capitalismo sobreviva mientras la economía productiva debe estar forjada para existir dentro de la economía de mercado. Ahora bien, estas limitaciones que el capitalismo ha de imponer a sus mecanismos económicos para poder seguir existiendo, no nos eximen de analizar la estructura formal de la producción y del taylorismo. Hasta ahora hemos considerado esta nueva economía sólo como una parte del capitalismo en su tercera etapa; sin embargo, es posible que albergue potencialidades que podrían asumir una significación vital cuando la sociedad ya no esté al servicio del capitalismo» SOHN-RETHEL, A., (2017), *Op. Cit.*, p. 280. Y no sólo eso, sino que, en su libro del año 1973, más centrado temáticamente en la economía del nacionalsocialismo —al igual que hace Pollock con su vertiente totalitaria del capitalismo de Estado— será prácticamente un desarrollo del mismo. Aun cuando Sohn-Rethel comienza afirmando que su libro está en completa armonía con el *Behemoth* de Neuman —quien como veremos, sostiene una tesis diametralmente opuesta a la de Pollock—; sin embargo, se encuentran citas como ésta: «Capital is only in possession of its private initiative to dispose freely over its means of production while it keeps to the market rules. But only if one sees the crisis as an economic catastrophe which shatters all these rules can one get the measure of its immense dangers. In this case capitalism can survive in the paradoxical shape of the ‘corporate state’ in which the contradiction between the social character of production and the private appropriation of capital assumes the form of a state-run economy on private account». SOHN-RETHEL, A., *The economy and class structure of German fascism*, London, Free Association Books, 1987, p. 129. «El capital sólo está en posesión de su iniciativa privada para disponer libremente de sus medios de producción mientras se atenga a las reglas del mercado. Pero sólo si se ve la crisis como una catástrofe económica que hace añicos todas estas reglas, se pueden medir sus inmensos peligros. En este caso, el capitalismo puede sobrevivir bajo la forma paradójica del "Estado corporativo", en el que la contradicción entre el carácter social de la producción y la apropiación privada del capital asume la forma de una economía dirigida por el Estado por cuenta privada». [Traducción nuestra]. Para un desarrollo más completo de esta cuestión que aquí sólo indicamos, remitimos a: ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., (2018), “Alfred Sohn-Rethel: Real Abstraction and the Unity of Commodity- Form and Thought Form” en: BEST, B., BONEFELD, W. y O’KANE, C., (Ed.) *Op. Cit.*, pp. 291-292

allá del diagnóstico sohn-retheliano—; nunca llegó a desencajar⁷³⁴ —movido en este punto, insistimos, por la tesis de Pollock— dicho principio de la esfera del intercambio, igualando, por tanto y por momentos, la sociedad misma con la esfera de la circulación de mercancías, lo cual como vimos con Postone —pero también recordamos aquí— es uno de las insignias —y lastres— propios del marxismo tradicional.

«A través de su análisis de esa naturaleza históricamente específica [del trabajo abstracto], Marx busca aclarar y fundamentar una forma abstracta de las relaciones sociales y de la dominación como forma característica del capitalismo. Su crítica muestra cómo el capitalismo es una totalidad intrínsecamente contradictoria y, por tanto, inmanentemente dinámica. Desde este punto de vista, podría considerarse que la crítica de las instituciones políticas o de la razón instrumental sustituye (más que extiende o complementa) la crítica de la Economía política de Marx, únicamente si también fuera capaz de dar cuenta del dinamismo histórico de la formación social -indicando, por ejemplo, una contradicción intrínseca a la naturaleza de su objeto de investigación [como hace especialmente Adorno, aunque no llega nunca a explicitar del todo dicha dinámica implícita en la contradicción, como veremos al final del presente apartado]. En mi opinión, ésta es una proposición extremadamente improbable. Además, el cambio operado en el foco de la Teoría Crítica, que anteriormente hemos señalado, tenía que ver precisamente con la asunción de que, si bien la totalidad social postliberal se ha vuelto no contradictoria, esto ha ocurrido en ausencia de dinámica histórica intrínseca alguna»⁷³⁵

Creemos, por tanto, que el resultado de la paralización de las herramientas adornianas en la determinación dialéctica de la objetivación social vienen, precisamente, de esta asunción de la postura de Pollock, provocada en gran medida por la influencia decisiva de Horkheimer —junto con el entusiasmo compartido con Sohn-Rethel por dar con la reificación de la socialización abstracta en la universalidad del intercambio—, provocará en Adorno no tener suficientemente en cuenta algunos aspectos teóricos cruciales de la obra de Marx como son, precisamente, la consideración del capitalismo como dinámica histórica inmanente, autotélica y tautológica, lo cual es la pieza hermeneútica clave tanto de las *Nuevas Lecturas de Marx*, centrándonos en Reichelt y

⁷³⁴ En este punto, estamos de nuevo en desacuerdo —y de nuevo lo estamos por continuar la tesis de Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993), concretamente el capítulo tercero titulado *Los límites del marxismo tradicional y el giro pesimista de la teoría crítica*— con el mencionado artículo de Jordi Maiso que aborda la “ausente pero existente” crítica de la economía política en Adorno. Así Maiso afirma: «La totalidad no es aquí una categoría puramente especulativa, pero tampoco mera suma de las partes que la integran; más bien se entiende como el resultado de un modo específico de mediación social: *el intercambio universal bajo la égida de la maximización del valor, de la acumulación de capital*» MAISO, J., (2021), *Op. Cit.*, p. 120. [Cursiva nuestra]

⁷³⁵ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 163. [Apostillas entre corchetes nuestras]

Backhaus, como de la *Wertkritik* (o su órbita), es decir, en nuestro caso, Kurz, Postone y Jappe.

En este punto, nos reapropiaremos especialmente de la interpretación marxiana de la crítica del valor [*Wertkritik*] para mostrar cómo el alcance del análisis marxiano llega hasta nuestros días —superando con ello el propio proyecto adorniano—, ya que Marx, contra la gran corriente del marxismo tradicional y sus coletazos en el enfoque adorniano, no centró su análisis sociocapitalista ni en la contradicción (externa) entre capital-trabajo ni en los antagonismos de la luchas de clases, siendo éstos contradicciones immanentes al sistema de reproducción social total. Es más, si para Marx el trabajo no deja de ser central en su análisis de la sociedad capitalista, no es porque crea fundamental la producción material para el sostenimiento de la vida social ni, por otro lado, porque sea el trabajo el *locus* de la realización de la libertad social —esto no dejaría de ser una reiteración de la robinsonada ricardiano-hegeliana—. La cuestión es, más bien, que Marx ha sido capaz de considerar el trabajo en su especificidad abstracta, así como el carácter dinámico, immanente y contradictorio de la sociedad capitalista como características *históricamente determinadas* del capitalismo como relación social:

«En otras palabras, considerar la diferencia entre la crítica de la economía política y la crítica de la razón instrumental (y de todo lo demás) como simplemente una cuestión de importancia relativa atribuida a ámbitos particulares de la vida social constituye un error. El trabajo es central para el análisis de Marx no porque asuma que la producción material como tal sea el aspecto más importante de la vida social, o la esencia de la sociedad humana, sino porque considera que el carácter peculiarmente abstracto y direccionalmente dinámico de la sociedad capitalista es su característica fundamental, y sostiene que esos elementos básicos podrían aprehenderse y clarificarse en función de la naturaleza históricamente específica del trabajo en esa sociedad»⁷³⁶

Sin embargo, tras el concepto adorniano de totalidad social se desliza la comprensión de la sociedad burguesa como estructuralmente objetiva en torno a la autonomización de la ley de intercambiabilidad general —al igual que le pasaba a Sohn-Rethel, aun cuando Adorno vaya más allá a través de la identificación del principio de identidad que rige el principio de intercambiabilidad y su autonomización progresiva en el capitalismo avanzado, como vimos⁷³⁷—. Esto es, pareciera que Adorno acaba cristalizando un momento del capital, concretamente el paso del capitalismo liberal al

⁷³⁶ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 162 y 163.

⁷³⁷ Ver *supra* pp. 250 y ss.

capitalismo monopolista de Estado, como *estructura íntima del capital*. Este lastre producido por la ausencia de crítica de la economía política en el proyecto adorniano, por otro lado, no hace más que subsumir la potente concepción adorniana de ideología como realidad social material, esto es, donde las formas abstractas de socialización del capital conforman la totalidad de la vida social —tanto en sus dimensiones objetivas como subjetivas— en el campo de juego de la sociedad del intercambio, y por tanto, acaba supeditando la verdadera contradicción del capital —la cual, como vimos en el primer capítulo, reside en la inversión entre lo abstracto y lo concreto en la transformación de trabajo en valor— a la mera esfera de la circulación.

«Lo que constituye a la sociedad en algo social, aquello a través de lo que, en sentido específico, es constituida conceptualmente y asimismo de manera real, es la relación de intercambio, aquello que hace participar a todos los seres humanos en ese concepto»⁷³⁸

Cierto es que Adorno, cuando se refiere al concepto de totalidad social, no está cayendo en una mera ontologización de la sociedad en el acto de intercambio, sino que hace referencia a la pretensión hermética del proceso de valorización como conquista del capital de la socialización, esto es, se trata de un concepto de mediación que denuncia lo ideológico del proceso productivo⁷³⁹. A pesar de que Adorno resulta consciente de la necesidad de historización concretando la tarea de la crítica —tal y como hace su colega Sohn-Rethel— como *anamnesis de la génesis* ante la progresiva apariencia de segunda naturaleza que ha tomado el proceso productivo, por otro lado, parece no tener reservas dialécticas al ontologizar el concepto de trabajo como relación transhistórica con la naturaleza, como se puede ver en el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* donde se toma el trabajo al mismo tiempo como metabolismo con la naturaleza y, por otro lado, como intrínseca forma de dominación mítica.

Sin embargo, en otros momentos, Adorno parece llegar a apuntar implícitamente a la verdadera contradicción del capital, aun cuando de nuevo se repliega enseguida en la universalidad del intercambio como esfera antagónica y donde, al fin y al cabo, se evidencian la lucha de clases en los procesos de subjetivación —aun cuando es bien sabido que Adorno no subsume, como hacía Lukács, la reificación a la estructura de clase—. Un ejemplo de estas ambivalencias teóricas sería la siguiente cita:

⁷³⁸ ADORNO, TH. W., (1981), *Op. Cit.*, p. 267.

⁷³⁹ Cfr. ZAMORA, J. A., (2011), “Th. W. Adorno: crítica immanente del capitalismo” en: MUÑOZ, J., (Ed.), *Op. Cit.*, p. 89.

«Como saben, en la sociedad desarrollada el intercambio se realiza por lo general según la forma de equivalencia del dinero; y ya la ciencia económica clásica y Marx siguiendo sus pasos probaron que la verdadera unidad que se oculta tras la forma de equivalencia del dinero es el tiempo de trabajo socialmente invertido en promedio... En este intercambio siguiendo el tiempo de trabajo, siguiendo el tiempo de trabajo social en promedio, se abstrae necesariamente del tipo específico de objetos que se intercambian, que en vez de ello son reducidos a una unidad universal. La abstracción no se encuentra aquí en el pensamiento del sociólogo que la produce, sino que tal abstracción se halla en la sociedad misma o, si me permiten otra vez recurrir a esa palabra, en la sociedad en cuanto objetividad ya se encuentra algo que podemos considerar “concepto”. Y creo que la diferencia decisiva de una doctrina positivista de la sociedad respecto de una dialéctica es que una doctrina dialéctica de la sociedad recurre a esa objetividad del concepto que se encuentra en la cosa, mientras que la sociología positivista niega este procedimiento»⁷⁴⁰

Como hemos adelantado, creemos que estas ambivalencias teóricas sedimentan en la asunción teórica del diagnóstico de capitalismo de Estado que Pollock exploró en su artículo *Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones*⁷⁴¹ (1941). Pollock interpreta la creciente concentración de capital en monopolios en la fase fordista como mecanismos de compensación coagulados en la regulación Estatal, en tanto que el propio capital intenta resolver “automáticamente” la contradicción progresiva entre las fuerzas productivas, ya desatadas mediante la especialización técnica y la introducción masiva de maquinaria en el proceso productivo llegando a crisis periódicas a través del desempleo estructural, y por otro lado, la apropiación privada mediada socialmente por el mercado que se pretendía “autorregulado”.⁷⁴² Esto señalaría el final de la fase de libre mercado del capitalismo liberal, en la que el mercado incontrolado era incapaz de autorregularse para redundar en el beneficio social, pasando a una fase en la que es posible la regulación de una economía de planificación centralizada. De esta manera, Pollock no está identificando, implícitamente, el *laissez faire* con la estructura íntima del capital, sino que sostiene que el corazón de ésta es perfectamente compatible con la intervención continua y masiva del Estado, obteniendo así una primacía de lo político respecto de lo económico que bien pudiera acercarse al programa socialista. Ciertamente es que el propio Pollock advierte el peligro de aproximar tanto conceptualmente la fase fordista del capital de la concepción

⁷⁴⁰ ADORNO, TH. W., (1972), “Introducción” en: VV.AA., *Op. Cit.*, p. 58.

⁷⁴¹ POLLOCK, F., “State capitalism: its possibilities and limitations” en: ARATO, A., GEBHARDT, E., (Eds.) *The essential Frankfurt School reader*, Oxford: Basil blackwell, 1978, pp. 71-94.

⁷⁴² En las siguientes líneas seguimos a Cfr. POSTONE, M., *Op. Cit.*, pp. 146-152.

del socialismo y por ello, diferencia entre dos posibles sistemas económicos planificados: uno basado en la propiedad privada de los medios de producción y por tanto, supeditado a la sociedad de clases, como ocurre en el fordismo manteniendo el espíritu, según Pollock, de la sociedad capitalista intacto, y otro caracterizado por la propiedad social de los medios de producción en el marco de la sociedad sin clases, como ocurriría en el socialismo.

«La creación de una esfera económica en la cual el Estado no deba entrometerse, característica de la era del capitalismo privado, es radicalmente rechazada. El reemplazamiento de los mecanismos de *laissez faire* por el comando gubernamental no implica el final de la iniciativa privada y la responsabilidad personal, que incluso se podría establecer sobre una base más amplia, pero se integrará en el marco del plan general. Durante la fase no monopolística del capitalismo privado, el capitalista (ya sea un individuo o un grupo de accionistas representado por su gerente) tenía poder sobre su propiedad dentro de los límites de las leyes del mercado. Bajo el capitalismo estatal, este poder ha sido transferido al gobierno, que todavía está limitado por ciertas restricciones "naturales" pero está libre de la tiranía de un mercado incontrolado. La sustitución de los medios económicos por medios políticos como la última garantía para la reproducción de la vida económica, cambia el carácter de todo el período histórico. Significa la transición de una era económica predominantemente a una era esencialmente política.»⁷⁴³

Pollock asume este diagnóstico de capital de Estado para dar con la ascensión del totalitarismo en Europa, concretamente en el caso del nacionalsocialismo y, por otro lado, la Unión Soviética. Siendo así, las jerarquías burocráticas de mando reemplazan las relaciones de mercado consiguiendo una racionalidad técnica unilateral, donde la mayor parte de la población se convierte, a efectos prácticos, en empleados remunerados del Estado sin derechos políticos ni sindicales. Al fin y al cabo, reina la homogeneización social bajo la barra de medida del Estado administrado, donde el individuo queda supeditado al conjunto debido al derrumbe de la barrera entre sociedad civil y Estado.

⁷⁴³ «Creation of an economic sphere into which the state should not intrude, essential for the era of private capitalism, is radically repudiated. Replacement of the mechanics of *laissez faire* by governmental command does not imply the end of private initiative and personal responsibility, which might even be put on a broader basis but will be integrated within the framework of the general plan. During the non-monopolistic phase of private capitalism, the capitalist (whether an individual or a group of shareholders represented by its manager) had power over his property within the limits of the market laws. Under state capitalism, this power has been transferred to the government which is still limited by certain "natural" restrictions but free from the tyranny of an uncontrolled market. The replacement of the economic means by political means as the last guarantee for the reproduction of economic life, changes the character of the whole historic period. It signifies the transition from a predominantly economic to an essentially political era» POLLOCK, F., *Ibid.*, pp. 77 y 78. [Traducción nuestra]

Como decíamos, quien conozca mínimamente la obra de Theodor Adorno, este escenario descrito por Pollock le resultará cuanto menos familiar: precisamente el concepto de Industria Cultural que desarrollan Adorno y Horkheimer en 1944 en *Dialéctica de la Ilustración* responde indudablemente a este diagnóstico económico-político. De manera sucinta, recordamos de nuevo aquí que la Industria Cultural es un concepto filósofo —con una carga irónica sin precedentes para aquel momento cuando la subsunción del capital todavía no había conquistado totalmente la vida social y podía señalar el paroxismo al juntar los sintagmas industria y cultura— que pretende ser una ontología del ser social, donde las concentraciones de capital de los monopolios administrados mediante una red burocrática, relegan al individuo a la mera función social de rol, reproduciendo la totalidad social gracias a la autonomización de la ley de intercambiabilidad general y la progresiva dialéctica entre valor de uso y valor de cambio.

Efectivamente, en el universo obnubilización total [*Verblendungszusammenhang*] que describe Adorno, la libertad del individuo-monada se ve relegada al *a priori* de la producción de la objetividad social, claudicando en su realización como estándar en el consumo de los objetos culturales producidos y reproducidos por el sistema de la Industria Cultural. En esta falsa subjetivación del individuo-mónada adorniano se respira todavía, mediante su negación —nunca mediante una identificación directa—, el anclaje a la sociedad de clases⁷⁴⁴, en tanto pertenencia a un grupo social que otorga cierto *estatus social* al consumir falsamente objetos culturales,

⁷⁴⁴ «En la economía de mercado, la falsedad del concepto de clase estaba latente: bajo el monopolio se ha hecho tan visible como invisible su verdad, la supervivencia de las clases. Con la competencia y su lucha ha desaparecido también mucho de la unidad de clase, como lo que concentra a los competidores en tanto que reglas de juego de la lucha en tanto que intereses generales. A la burguesía le resulta tan fácil negar su carácter de clase frente al proletariado porque, de hecho, su organización descarta la forma del consenso de los que comparten intereses, que en los siglos XVIII y XIX los había constituido como clase, y sustituido por el mando no mediado, económico y político, de los grandes, que carga a los partidarios y trabajadores con la misma amenaza policial, les impone la misma función y la misma necesidad y con ello casi imposibilita a los trabajadores comprender la relación de clases. Se cumple el pronóstico de la teoría sobre los pocos propietarios y la desproporcionada masa de los que no poseen nada, pero, en lugar de que con ello se pusiera de manifiesto la esencia de la sociedad de clases, se ve hechizada por la sociedad de masas en la que se contempla la sociedad de clases. La clase dominante desaparece tras la concentración de capital. Esta ha alcanzado una magnitud, obtenido un peso específico a través del cual se exhibe el capital como institución, como expresión de la sociedad en su conjunto. Lo particular usurpa la totalidad en virtud de la omnipotencia de su imposición: en el aspecto social global del capital termina el viejo carácter fetichista de la mercancía, de las relaciones de los hombres en cuanto tales reflejadas por las cosas. El orden total de la existencia se ha convertido hoy en semejantes cosas. En este orden, al proletariado se le cierra objetivamente, con el mercado libre que para los trabajadores fue siempre mentira, la posibilidad de la formación de clases y al final se les dificulta, mediante la voluntad consciente de quienes dominan en nombre del gran todo que ellos mismos son, mediante medidas. Pero los proletarios tienen que asimilarse si quieren vivir. [...] Con semejante abolición de las clases se recupera el dominio de clases» ADORNO, TH.W., (2004), “Reflexiones sobre la teoría de clases” en: *Op. Cit.*, pp. 353 y 354.

de lo cual se desliza, de nuevo, una concepción, al fin y al cabo, estructural —y no dinámica, como le reclama directamente Postone e, incluso, le critica duramente Kurz⁷⁴⁵—del capital.

Por otro lado, hay que asumir que Adorno también tenía reticencias respecto al diagnóstico de Pollock ya que, mientras éste celebraba con cierto optimismo el avance que suponía el capitalismo de Estado respecto del capitalismo liberal al haber paliado las crisis económicas cíclicas mediante la planificación económica y Horkheimer incluso desarrollaba su artículo *El Estado autoritario* asumiendo sin prácticamente reservas la celebración teórica de Pollock, Adorno andaba con ojo avizor respecto al capitalismo de Estado pues no creía que precisamente la homogeneización social a través de la jerarquía de mando administrada fuera a dar con un avance en materia de libertad en un capitalismo democrático.

«Adorno, a quien Pollock entre tanto le había dado a leer las primeras tres docenas de páginas de su artículo [*Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones* (1941), pero discutido y escrito en la década de los treinta], le comunicó a Horkheimer sus preocupaciones: “Puedo resumir de la mejor manera mi opinión sobre este artículo, diciendo que representa una inversión de Kafka. Kafka representaba la jerarquía de las oficinas como un infierno. Aquí, el infierno se convierte en una jerarquía de oficinas. Además, todo está formulado en forma de tesis y, en un sentido husserliano, tan “desde arriba”, que se escapa por completo a la penetración, muy aparte del supuesto no dialéctico de que en una sociedad antagonista fuera posible una economía no antagonista”»⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ «Wertkritik rückt die Überwindung dieser modernen Gesellschaftsform in den Bereich der Denkmöglichkeit. Eine Scharnier- oder Transit-Theorie in dieser Hinsicht bildet insbesondere die kritische Theorie Adornos. Dessen Reflexion stellt die bürgerliche Subjektform (jenseits der klassensoziologisch beschränkten Theorie des Arbeiterbewegungsmarxismus) in zwei Momenten grundsätzlich in Frage: Zum einen als Verkehrsform des Warentauschs, zum andern als die - damit zusammenhängend gedachte-Denkform der Identitätslogik, in der die Welt abstrakt gleichnamig gemacht und damit vergewaltigt, letzten Endes zerstört wird». KURZ, R., *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Berlín, Horlemann, 2004, p. 39. «La crítica del valor traslada la superación de esta forma moderna de sociedad al ámbito de la posibilidad del pensamiento. La teoría crítica de Adorno, en particular, constituye una bisagra o teoría de tránsito en este sentido. Su reflexión cuestiona fundamentalmente la forma del sujeto burgués (más allá de la teoría clasista-sociológica del marxismo del movimiento obrero) en dos momentos: por un lado, como la forma de tráfico del intercambio de mercancías, y por otro, como la forma de pensamiento -concebida en conexión con ésta- de la lógica de la identidad, en la que el mundo se hace abstractamente homogéneo y, por tanto, se violenta, en última instancia, se destruye». [Traducción nuestra]. Esta crítica de Kurz a Adorno, así como sus posibles continuaciones, las desarrolla Clara Navarro Ruiz en la primera parte del siguiente artículo: NAVARRO RUIZ, C., “El todo es lo falso”. Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política, Bajo Palabra, nº21, 2019, pp. 321-332.

⁷⁴⁶ WIGGERSHAUS, R., (2011), *Op. Cit.*, pp. 282 y 283. [La carta que transcribe Wiggershaus en la cita mencionada está dirigida de Adorno a Horkheimer el 8 de diciembre de 1936] [Apostilla entre corchetes nuestra]

Es más, existía un miembro “periférico” de la Escuela de Frankfurt, Frank Neumann, que manejaba una tesis diametralmente opuesta a la de Pollock, con quien se disputó la hegemonía teórica en materia económico-política dentro del *Instituto de Investigación Social de Frankfurt*⁷⁴⁷. Efectivamente, Neumann⁷⁴⁸ comprende la ascensión del nacionalsocialismo como correlato a una economía monopolista totalitaria que, más que prologar la razón de Estado, resulta su opuesto como dominio jurídico y administrativo del capital privado sobre la gestión pública: por ello, frente al Leviatán, él habla de la figura mítica contraria en la escatología hebrea titulado a su libro *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*.

«Si suponemos que el sistema social del nacional-socialismo se basa en la ocupación plena, a fin de estar a cubierto de toda oposición por parte de las clases trabajadoras, entonces una contracción de la demanda oficial ha de compensarse por una expansión del industria privada; además, la capacidad adquisitiva del estado está limitada por el volumen de producción y por la velocidad con que las mercancías pasan de mano en mano. En una economía en que se hallen empleados todos los factores productivos, la emisión de dinero no incrementará la producción; lo único que puede hacer es alterar su distribución. ¿Se altera el cuadro que hemos pintado con el control de las ganancias y las inversiones? Si éstas estuvieras sujetas a un control rígido, si un organismo planificador dirigiera la corriente de inversiones ajustándose a principios sociales, si las ganancias se sometieran a impuestos de tal magnitud que quedaran eliminadas, entonces es posible que ya no fuera un sistema capitalista. Pero nunca ha habido, ni hay en la actualidad, un control de las ganancias»⁷⁴⁹

Si uno atiende el curso de los acontecimientos históricos posteriores a esta discusión teórica entre Neumann y Pollock en los años cuarenta, resulta fácilmente

⁷⁴⁷ De hecho, como es casi *vox populi*, hubo un fuerte debate en los años 1941-1942 en el IfS donde, como decimos, se estuvo disputando la hegemonía de la línea económico-política del *Institut*. Por la vertiente más política-institucional, pero en la línea de Neumann, se encontraba —y creemos que merece la pena mencionarlo aquí— Otto Kirchheimer, discípulo de izquierdas del famoso jurista Carl Schmitt. De hecho, aunque por motivos de desvío argumental evidente, no podemos desarrollar aquí la disputa que mantuvo fundamentalmente Kirchheimer con Horkheimer —aunque tenga que ver con los motivos de la adhesión de este último a la tesis pollockiana—, recomendamos acudir al estudio de Hubertus Buchstein que reconstruye dicha discusión entre ambos miembros del IfS, definiendo, a su vez, ambas posturas: BUCHSTEIN, H., Otto Kirchheimer and the Frankfurt School: Failed Collaborations in the Search for a Critical Theory of Politics, *New German Critique* 140, Vol. 47, nº 2, 2020, pp. 81-106. [10.1215/0094033X-8288139]

⁷⁴⁸ En las siguientes páginas seguimos a LÓPEZ, P., *Behemoth o la Ilustración devastada*. Reconsiderando a Franz Neumann, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº3, 2010, pp. 207-214.

⁷⁴⁹ NEUMANN, F., *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 224.

observable que quien más se acercó al devenir histórico real fue Neumann: efectivamente, la interpretación de Neumann apuntaba a la funcionalización de aparato estatal a los flujos de capital para la consolidación de éste, si bien es cierto que ya nunca más replegándose a la esfera del mercado que dejó atrás el capitalismo liberal, pero, por otro lado, acercándose mucho a lo que ocurrirá con la emergencia de la biopolítica neoliberal en los años setenta y ochenta mediante la continua intervención estatal en el marco de competencia en la retraducción del trabajo como capital humano y la dislocación de la razón de Estado, tal y como desarrollará mucho años más tarde Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica (1978-79)*⁷⁵⁰.

Además, la posición de Pollock no sólo se pone en evidencia a través del curso mismo de la historia de la subsunción real del capital; sino que a un nivel conceptual trasluce muchos de los *mottos* que han lastrado al marxismo tradicional en su acompañamiento del desarrollo de la sociedad capitalista. A primera vista, lo más llamativo de la postura de Pollock es, sin duda, la confianza en la autonomía de lo político frente a la esfera del desarrollo económico⁷⁵¹, crítica que ya adelantó en su momento Franz Neumann.⁷⁵² Pero esta confianza, por otro lado, se deriva de algunos presupuestos

⁷⁵⁰ Encontramos esta preciada pista en: Cfr. LÓPEZ, P., (2010), *Op. Cit.*, p. 214. También hemos de mencionar aquí que Alex Álvarez Taylor ha publicado recientemente un artículo sumamente interesante sobre las posibles continuaciones de la discusión Estado-Capital tras la muerte del liberalismo en el ámbito de la teoría crítica junto con los debates de la Escuela Ordoliberal de Friburgo, lo cual también está relacionando de manera indirecta la pertinencia del tema abordado con los estudios de Foucault sobre el neoliberalismo: ÁLVAREZ TAYLOR, A., Critical Theory and The Capitalist State, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº13, 2021, pp. 118-166. Como ya adelantamos en una nota anterior, esta pista que nos ofrece Pablo López Álvarez será desarrollada con mayor detenimiento en el apartado 7.3. donde exploraremos la forma de falsa subjetivación en la biopolítica neoliberal, conocida como “empresario de sí”, como un mecanismo de compensación ante el progresivo colapso del capitalismo en tanto sistema reproducción social total en el momento histórico de su alcance del límite interno de valorización —como desarrollaremos con Kurz y Jappe en el apartado 7.1.—. Dicho límite interno de valorización ha sido alcanzado debido al progresivo reemplazamiento de la fuerza humana del trabajo —la verdadera fuente de producción del valor, en tanto que éste no es más que una relación social “petrificada” en las mercancías— por la microelectrónica, en tanto que el capitalismo como dinámica autotélica y tautológica de reproducción del valor necesita incrementar la productividad en cada ciclo productivo incorporando incesantemente —como veremos con la dialéctica de la transformación y la reconstitución que tematiza Postone— capital fijo al proceso productivo. También se refiere a ello Eduardo Maura en la siguiente cita: «Pollock todavía pudo pensar en 1941 el modo de dominación capitalista-monopolista como ejercicio explícito del control social, a saber, como modo de dominación social directo (técnico y administrativo). La influente tesis de que el capitalismo monopolista, con su lógica de control y gestión estatal de las crisis económicas, habría encontrado una manera de cancelar su inestabilidad económica fundante, no se hace cargo hoy de la experiencia real que ha alcanzado el capitalismo. La crisis económica no ha hecho sino hacer más acuciante esa extensión y su condición de prácticamente incontrolable por los estados nacionales. Por el contrario, el capitalismo ha concentrado su actividad, más allá del diagnóstico de Pollock, no tanto en la administración política, que también, como en la tradicional categoría valor, de aplicación aquí en el marco de modernas sociedades civiles» MAURA, E., (2011a), *Op. Cit.*, p. 250.

⁷⁵¹ En las siguientes líneas seguimos de nuevo a: Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 152-162.

⁷⁵² «La expresión misma “capitalismo de Estado” es una *contradictio in adiecto*. El concepto de “capitalismo de Estado” no resiste un análisis desde el punto de vista económico. Una vez que el estado ha

teóricos que, como decimos, bien podrían ser herederos de cierta visión del marxismo tradicional: por ejemplo, toda la interpretación de Pollock se centra en el progresivo desplazamiento de la esfera del mercado y las consecuencias que esto tiene de cara a la autorregulación del capital, lo cual denota que Pollock entiende las categorías marxianas únicamente desde el plano del modo de distribución:

«Según esto, Pollock interpreta la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como una contradicción entre la producción industrial y el modo de distribución burgués (el mercado, la propiedad privada). Así, sostiene que la creciente concentración y centralización de la producción convierte la propiedad privada en algo crecientemente disfuncional y anacrónico, mientras que las crisis periódicas indican que el modo de regulación “automático” no es armónico y que las anárquicas operaciones de las leyes económicas se han vuelto más y más destructivas. Por consiguiente, esta contradicción da pie a una dinámica que, a la par, requiere y posibilita la suplantación del modo de distribución burgués por uno caracterizado por la planificación y la ausencia efectiva de la propiedad privada»⁷⁵³

Por tanto, según Pollock la propia deriva del desarrollo del sistema capitalista demanda, como mecanismo de compensación, el control consciente de regulación estatal como sustitución de las leyes incontrolables y no conscientes del mercado en el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo de Estado. Esto, por otro lado, denota la concepción estructural y estática que tiene Pollock del capitalismo, en tanto que, si éste fuera caracterizado como dinámica inmanentemente contradictoria, su lógica no consciente en el desarrollo de las fuerzas productivas y el proceso de valorización quedarían más allá

llegado a ser el único propietario de los medios de producción, impide el funcionamiento de una economía capitalista, destruye el mecanismo que mantiene en existencia activa el proceso mismo de la circulación económica. Por consiguiente, semejante estado ya no es capitalista. Se le puede llamar estado esclavo o dictadura de gerentes o sistema de colectivismo burocrático —es decir, hay que describirlo valiéndose de categorías políticas y no económicas—. [...] En nuestra opinión, esos teóricos han de admitir que su sistema bien pudiera ser el milenio. El mantenimiento de la sociedad no se basa sólo en la política. Los obstáculos con que ésta se enfrenta son exclusivamente naturales, no ya económicos. Los recursos humanos y los naturales son los únicos factores que tendrían alguna posibilidad de estorbar la dilatación de semejante sociedad. Ya no existe ningún antagonismo entre las fuerzas productivas y las condiciones sociales de la producción. El aliciente de las ganancias no dificulta más la productividad del trabajo. Ninguna planta industrial puede negarse a crecer, pues no la detiene ninguna mira de ganancia. El progreso técnico, que en el sistema capitalista surge del incentivo de las ganancias, ahora proviene de la decisión de un órgano del gobierno central. La viabilidad política, y no la ley de acumulación, determina si se adopta esa decisión, si se han de producir bienes de consumo o de producción. Semejante sistema bien puede dar a todo el mundo una casa, un automóvil, seis trajes y diez pares de zapatos por un año. Puede hacer subir ininterrumpidamente el nivel de vida; podría reducir las horas de trabajo mediante la instalación de métodos que lo ahorren; en consecuencia, podría realizar el sueño de la humanidad» NEUMANN, F., *Op. Cit.*, p. 159 y 160.

⁷⁵³ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 153 y 154.

de la planificación estatal, siendo lo que efectivamente ocurrirá años más tarde con el surgimiento del neoliberalismo, como hemos señalado anteriormente.

Pollock, al tomar en consideración las categorías marxianas únicamente desde el punto de vista de la distribución, no alcanza a comprender la contradicción fundamental del capital en la inversión entre lo abstracto y lo concreto en la transformación del trabajo en valor. Esto implica que tanto la identificación de espacios de falta de libertad como la propia limitación de las categorías fetichistas se escapan a su concepción estructural del capital basado en la preeminencia de la dinámica del mercado muerta por éxito en su deriva de la planificación estatal como autorregulación consciente del capitalismo.

Tal vez la causa de que Adorno condujera su crítica inmanente, en cierto sentido, a un callejón sin salida en *Dialéctica Negativa* no fuera directamente su asunción de la postura en materia económico-política de Friedrich Pollock, sino la causa compartida con dicha postura y e incluso el motivo teórico de su asunción: esto es, comprender las categorías marxianas únicamente en el modo de su distribución, otorgando a la esfera del intercambio un lugar privilegiado para el proceso de abstracción real que realmente nunca tuvo a un nivel más profundo del análisis de la valorización, sino solamente como síntoma epocal de la fase del capitalismo liberal⁷⁵⁴. Es cierto, por otro lado, como hemos reiterado en varias ocasiones, que la autonomización de la ley de intercambiabilidad general en Adorno no sólo hace referencia a la esfera de circulación de mercancías; sino que, a través de la reconsideración del concepto de totalidad social en su apropiación marxiana, pretende abarcar e identificar la lógica del capital como lógica de la sociedad. Sin embargo, la cuestión clave aquí reside precisamente en esto: por mucho que el capital quiera empeñarse, mediante el proceso de subsunción real, en mimetizarse con la forma de reproducción social única y posible; *de facto*, no lo es y, es más —como veremos en el capítulo séptimo y ya empieza a avistar Adorno en textos como *¿Capitalismo tardío o*

⁷⁵⁴ «Die Aporie von Subjekt und Objekt im Aufklärungsdenken wird weitgehend ins Objekt zurückgenommen, wobei letzteres gegenüber dem abstrakten Naturalismus der Aufklärung sich zu einer Struktur- und Systembewegung gewissermaßen verfeinert, die an die Stelle des vormaligen Subjekts der Geschichte tritt. Der vermeintliche strukturalistische und systemtheoretische Triumph über die Metaphysik und Subjektideologie. des „alteuropäischen Denkens" erweist sich als bloße Vollendung von dessen positivistischer Vulgarisierungsgeschichte, in der es zu sich kommt». KURZ, R., (2004), *Op. Cit.*, pp. 42-43. «La aporía del sujeto y el objeto en el pensamiento de la Ilustración se retoma en gran medida en el objeto, por lo que éste, en contraste con el naturalismo abstracto de la Ilustración, se refina hasta cierto punto en una estructura y un movimiento del sistema que ocupa el lugar del antiguo sujeto de la historia. El presunto triunfo estructuralista y de la teoría de sistemas sobre la metafísica y la ideología del sujeto del "viejo pensamiento europeo" resulta ser la mera culminación de su historia de vulgarización positivista, en la que llega a sí mismo». [Traducción nuestra]

sociedad industrial? (1942)⁷⁵⁵—, ni siquiera es su último fin, sino que reproducir las necesidades y satisfacerlas, al igual que el valor de uso, acaba siendo para el capital meramente un “mal necesario”⁷⁵⁶.

En este punto, podríamos decir que la función de aprisionamiento eidético-represivo de las categorías universalistas en *Dialéctica Negativa* son la cristalización de la universalidad del intercambio basado en su principio de identidad que, en palabras de Adorno, *relacional igual con igual refiriéndolo a lo igual*. Por lo tanto, sería un error metodológico desplazado precisamente desde ese agujero negro que supone la ausencia de crítica de la economía política en Adorno:

«Si los sujetos no realizaran la mencionada abstracción, esto es, si, en cuanto sujetos, no fueran asimismo sujetos pensantes, no se produciría la conceptualidad objetiva. Los objetos no son sujetos de manera directa, pero en los objetos se encuentra ciertamente algo subjetivo, en el sentido de algo necesario para la abstracción. El objeto no es nada autárquico. [...] Cuando decimos que en la cosa se halla una dimensión conceptual, esto no significa que el fundamento de la sociedad sea

⁷⁵⁵ «Más allá de todo lo previsible en tiempos de Marx, las necesidades, que existían potencialmente desde hacía tiempo, se han convertido por completo en funciones del aparato de producción, no al revés. Están totalmente controladas. Ciertamente que, en esta transformación, fijada y adaptada al interés del aparato, se ven arrastradas, conjuntamente las necesidades de los hombres, a las cuales se puede remitir luego con efecto el aparato en cada caso. Pero el aspecto del valor de uso de las mercancías ha sacrificado, no obstante, su última evidencia “natural”. Las necesidades no sólo se ven satisfechas de forma meramente indirecta, a través del valor de cambio, sino que primero se las produce en sectores económicamente relevantes del interés del beneficio mismo, y ello a expensas de las necesidades objetivas de los consumidores, como las de vivienda suficientes, al final de acuerdo con la formación e información sobre los procesos más importantes que les conciernen. En el ámbito de lo no estrictamente necesario para el simple sustento vital, los valores de cambio en cuanto tales se ven amortizados de forma tendencial, aprovechados; fenómeno que aparece en la sociología empírica bajo términos tales como símbolos de *status* y prestigio, sin ser con ello concebidos de forma objetiva. [...] El hechizo [o lo incomprensible que mencionábamos al principio del presente apartado], sin embargo, que ejerce el sistema sobre los hombres se ha reforzado mediante la integración, en la medida en que tales comparaciones se puedan realizar con sentido. Resulta innegable en ello que en la satisfacción creciente de las necesidades materiales se perfila, también, a pesar de la forma que les ha dado el aparato, de un modo incomparablemente más concreto, la posibilidad de la vida sin necesidad» ADORNO, TH. W., (2004), “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?” en: *Op. Cit.*, pp. 336 y 337. No queremos dejar de llamar la atención sobre el hecho de que este texto está escrito en 1942, esto es, paralelamente a la redacción de DI. Por lo tanto, las ambivalencias a este respecto en Adorno son claras y denotan que él mismo dudaba —y, como vimos que denuncia el propio Postone, creemos que esas dudas son infundadas en gran medida por Horkheimer— por momentos hacia decantarse por una estructura o dinámica a la hora de hablar de la lógica del capital, por mucho que, dada su condición de crítico cultural, lo identificada con la lógica de la sociedad misma.

⁷⁵⁶ «La teoría del fetichismo de Marx es idéntica a su teoría del valor [...] El fetichismo de la mercancía existe dondequiera que el valor mercantil, que es creado por la faceta abstracta del trabajo y representada por el dinero, forme el vínculo social y decida, por consiguiente, el destino de los productos y de los hombres, mientras que la producción de valores de uso no es más que una especie de consecuencia secundaria, casi un mal necesario» JAPPE, A., (2015), *Op. Cit.*, p.12. Por otro lado, justamente en este punto disintimos profundamente de la lectura que hace Jordi Maiso de ese “centro ausente, pero presente” de la crítica de la economía política adorniana, en donde, como adelantábamos en la nota X del presente apartado, Maiso ve incipiente —aunque no desarrollada explícitamente, porque lo cual iría en contra de la metodología adorniana basada en la “preeminencia del objeto”— una crítica de la economía política en la crítica immanente de la sociedad adorniana. Cfr. MAISO, J., (2021), *Op. Cit.*, p. 113.

lo conceptual. *No se puede llegar hasta la relación de intercambio sin que se incorpore una dimensión conceptual. Se trata de un proceso de abstracción que relaciona igual con igual refiriéndolo a lo igual [...] En el intercambio, algo es igual y algo no lo es, se desarrolla correctamente y al mismo tiempo no. La teoría satisface su propio concepto, y al satisfacerlo contradice su propio concepto.* En realidad, la relación del intercambio está configurada de antemano por las relaciones de clases: el núcleo de la teoría es que se da una disposición desigual de los medios de producción»⁷⁵⁷

La respuesta a esta hipótesis la podríamos encontrar, de nuevo, en la —tal vez desafortunada de cara a su posible retraducción en la actualidad como veremos en el último capítulo octavo de la presente tesis— interpretación adorniana del trabajo abstracto. Efectivamente, Adorno parece entender el trabajo como relación transhistórica del hombre con la naturaleza, cayendo así en una crítica al sistema de reproducción social total del capital ontologizando el concepto mismo de trabajo abstracto y, por tanto, quedándose en sus limitaciones abstractas como segunda naturaleza.

⁷⁵⁷ ADORNO, TH. W., (2016-2017), *Op. Cit.*, p. 421 y 423. [Cursiva nuestra] La cursiva de esta cita está seleccionada sobre todo para remarcar los paralelismos que mantiene en este punto Adorno con Sohn-Rethel, que se pueden ver más directamente en la siguiente: «*El intercambio mismo es un proceso de abstracción. Tanto si los seres humanos los saben, como si no, cuando participan en una relación de intercambio y reducen diferentes valores de uso a valor de cambio, realizan de manera socialmente real una operación conceptual.* En esto consiste la objetividad del concepto en la praxis. Se pone de manifiesto que lo conceptual no solo se halla en las cabezas de los filósofos, sino en la realidad de la cosa, de modo que, cuando hablamos de esencia, designamos aquello que la sociedad, sin saberlo, tiene en sí misma. Si nos atenemos a los hechos, entonces nosotros mismos nos topamos con el concepto» *Ibid.*, pp. 420 y 421. Como podemos ver en la cita anterior, a veces parece que Adorno insiste en que es justamente en la esfera del intercambio donde se da el proceso de abstracción. Pero, por otro lado, Adorno insiste en que la dominación capitalista no es de carácter personal de un grupo social sobre otros, esto es, no hunde sus raíces en la lucha de clases, sino que ésta sería más bien el efecto de la dominación abstracta del capital, donde la sociedad es gobernada por conceptos fetiche como el dinero o la mercancía. ¿Por qué entonces, en citas como éstas, Adorno parece cifrar el proceso de abstracción justamente en la esfera del intercambio? Esto es, al igual que con Sohn-Rethel, ¿sería el intercambio el lugar donde se produce la reificación (y no en la actividad productiva misma, es decir, el trabajo) y es justamente en el acto de vender o comprar el que transforma “inocentemente” productos en mercancías, como ya le reprochaba Jappe a Sohn-Rethel? Ver *supra* pp. 188 y ss. Nosotros no llegamos a aseverar esto último de Adorno precisamente porque tenemos en cuenta los otros muchos lugares donde Adorno apunta hacia lo contrario, sin embargo, sí queremos llamar la atención sobre las ambivalencias metodológicas que supone la ausencia de una crítica de la economía política en Adorno. En este sentido, nuestra tesis es diametralmente opuesta a la que presenta el compañero Guillermo Hernández Porras en su artículo *Diálogo silencioso: Adorno, Postone y Kurz*, donde señala aquí una insuperable contradicción entre sujeto y objeto en Adorno que Kurz deshacía unilateralmente hacia la subjetividad automática del capital y, por otro lado, Postone conservaría. Cfr. HERNÁNDEZ PORRAS, G., *Diálogo silencioso: Adorno, Kurz y Postone, Bajo el volcán*, nº4, 2021, pp. 225 y 226.

«El ser humano es el ser vivo que se reproduce a sí mismo. Solo ser convierte en ser humano por medio de sí mismo, a través del trabajo social; el ser humano solo se aproxima al concepto de hombre, es decir, al hombre real y libre, a través de las fases del trabajo social»⁷⁵⁸

Sin embargo, para Marx, como hemos comentado al comienzo, el trabajo es central para el análisis social capitalista *sólo y únicamente* por su especificidad abstracta históricamente determinada, por lo que Marx identificaría el proceso de abstracción real del capital justamente en su íntima raíz: el trabajo abstracto como fuente de valorización, y no en la esfera del intercambio, como parecer hacer por momentos Adorno. Esto, como hemos visto en la cita anterior, parece inducir a Adorno a creer, al menos en algunos pasajes, que el trabajo resulta fundamental para la realización de la libertad social y, por tanto, en la dimensión de producción material para el sostenimiento de la vida social⁷⁵⁹, aun cuando en el momento en el que escribía Adorno el sistema de necesidades ya se estaba viendo desplazado totalmente⁷⁶⁰.

«Pero aquí se muestran también los límites de Adorno [respecto a la identificación de procesión de abstracción y universalidad del intercambio]. La cuestión es si Adorno puede “aprovechar” completamente la programática dialéctica [...] de su concepto de objetividad en vistas a su crítica de la ciencia social. El hecho de que Adorno vincule su concepto de objetividad a las categorías de la economía política, pero que solo pueda desarrollar someramente la objetividad de las categorías reales, le hace pasar por alto que las conceptualidades de Durkheim que él caracteriza de “monstruosas” también se encuentran en ámbitos de teorización de las ciencias sociales donde no se sospechaban. De este modo se llega a una dialéctica de la Teoría crítica misma: la confrontación con la forma valor y dinero, que Adorno calificara poco antes de su muerte como los “bienes más sagrados” de la Teoría Crítica y cuyo “análisis enciclopédico” recomendara, conduce a un concepto de teoría que ya no coincide con la interpretación de Marx realizada por Adorno y con su autocomprensión»⁷⁶¹

⁷⁵⁸ ADORNO, TH. W., (2016-2017), *Op. Cit.*, p. 422.

⁷⁵⁹ Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 162 y 163.

⁷⁶⁰ De nuevo, otra de las ambivalencias de Adorno a este respecto. Claramente, el concepto mismo de Industria Cultural responde a este progresivo desplazamiento e incluso inversión, como vimos, entre autoconservación del individuo y reproducción social del capital y, a veces, hasta parece señalar —de la misma manera que parece hacerlo Krahel y lo explicitaremos más aún en el 7.1.— hacia la tesis del límite interno de valorización de Kurz, como se puede ver en la siguiente cita: «El ejército de reserva, la superpoblación, el pauperismo crecen de forma proporcional al “capital circulante” y rebajan a la vez el jornal. La depauperización es la negatividad del juego libre de fuerzas dentro del sistema liberal, cuyo concepto reduce *ad absurdum* el análisis marxista: con la riqueza social se incrementa, bajo relaciones de producción capitalistas, en virtud de la coerción immanente del sistema, la pobreza social» ADORNO, TH. W., (2004), “Reflexiones sobre la teoría de clases” en: *Op. Cit.*, pp. 357-358.

⁷⁶¹ REICHEL, H., (2017), *Op. Cit.*, p. 161.

Desde luego, existen, como decimos, ambivalencias en Adorno respecto a esta interpretación del trabajo como relación transhistórica, siendo la más notable, creemos, aquella que se explicita en el texto *Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas*⁷⁶² (1961), donde Adorno señala una incipiente concepción del capitalismo como dinámica histórica inmanentemente contradictoria, algo que prefigura⁷⁶³ lo que Moishe Postone llamará “la dialéctica de la transformación y la reconstitución” y que será desarrollada en el apartado 7.1.

Como en todo pensador de grandes alturas, como lo fue, sin duda, Theodor Adorno, hay contradicciones y ambivalencias que hacen aún más rico su pensamiento y a partir de las cuales, como brechas, esperamos podemos seguir pensando nosotros en la actualidad bajo el influjo del potencial de la concepción adorniana de la abstracción real como realidad social material y de la crítica inmanente como anamnesis de la génesis, como se intentará en el capítulo octavo en tándem con el aparato metodológico benjaminiano. En cualquier caso, creemos que, si algo hemos reconsiderado a lo largo de este apartado sobre los límites de la determinación dialéctica adorniana de los procesos de la objetividad social, es que, si no se quiere volver a cometer el reiterado error del marxismo tradicional criticando al sistema de socialización capitalista *desde el punto de vista del trabajo abstracto*, como si se tratara de una vaca sagrada⁷⁶⁴ —y ontologizándolo, por tanto, como hace la misma economía política de Smith o Ricardo—, el marxismo

⁷⁶² «El espectro de una humanidad sin memoria no es, sin embargo, un simple producto de la decadencia, una forma subjetiva de reacción de quienes, según se dice, estarían desbordados por los estímulos y ya no los controlarían. Sino que la ahistoricidad de la conciencia está conectada necesariamente, en tanto que mensajero de una situación estática de la realidad, con la ratio, con el carácter progresivo del principio burgués y su propia dinámica. Se trata del principio de intercambio universal, del ajuste de las cuentas que salen bien, en las que no queda propiamente ningún fleco; todo lo histórico sería, sin embargo, un resto. El intercambio es en tanto que revocación de un acta por otra, él mismo intemporal de acuerdo con el sentido de su ejecución, por mucho que tenga lugar en el tiempo: del mismo modo que la ratio, en las operaciones matemáticas, elimina de sí, según su forma pura, el tiempo. El tiempo concreto desaparece entonces también de la producción industrial. Ésta transcurre cada vez más en ciclos idénticos e intermitentes, potencialmente simultáneos. [...] Si la humanidad se desprende en la fase actual del recuerdo para agotarse disneica en la adaptación a lo dado en cada caso, en ello se refleja un rasgo objetivo del desarrollo. Del mismo modo que la estática es condición social de lo dinámico, así la dinámica de la progresiva dominación racional de la naturaleza desemboca teleológicamente en la estática. [...] La estática inmanente a la dinámica social es indicio de su falsedad, de su irracionalidad persistente. La ratio misma, la razón dominadora de la naturaleza, es a la vez una pieza de esa ideología que critica a la razón. Se convierte para ello en absolutamente cosificadora, falsificadora» ADORNO, TH. W., “Sobre dinámica y estática como categorías sociológicas” en: *Escritos sociológicos I OC8*, Madrid: Akal, 2004, pp. 214 y 215.

⁷⁶³ «It is, then, in following the logic of Moishe’s work, his analysis of a society as totally mediated by labor, that we are brought to consider philosophy’s uttermost concern as the question of totality: What is all of what there is? Or, to restate this question, as does Adorno, and as it has been handed back to us from antiquity drastically reconstrued by the experience of the twentieth century: Is this all of what there is?» HULLOT-KENTOR, R., (2020), *Op. Cit.*, p. 15. En general, a lo largo de todo el artículo Hullot-Kentor desarrolla las prefiguraciones de la teoría crítica de la sociedad de Adorno que sí continúa Postone.

⁷⁶⁴ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 43-85.

tendrá que volver una y otra vez a reconsiderar *la crítica de la economía política*, tal como de hecho, ha ocurrido con las tesis defendidas por la *Wertkritik* y las *Neue Marx-Lektüre*, desarrolladas en el 7.1. En este sentido, no querríamos dejar de poder terminar con las últimas palabras de Adorno en ese seminario sobre Marx de año 62 —en las que se reconoce veladamente su propia relación con el agujero negro de la crítica de la economía política de su teoría— explicitando que «la genialidad de Marx consistió precisamente en que, lleno de asco, abordó justamente aquello que le repugnaba: la economía»⁷⁶⁵

5.2.2. *Alcances adornianos en la relación dialéctica con el objeto: la Industria Cultural 2.0. y la estetización-virtualización de la vida como urdimbre inaugural de la experiencia contemporánea*

Como vimos en el apartado anterior, dada la comprensión mayoritariamente estática y estructural del capital en la forma de abordar los procesos de objetivación social —en su aspecto económico-político—, en Adorno todavía existe un remanente de la grilla de inteligibilidad de la clase social en las formas de subjetivación —al menos como su negación determinada en la falsa promesa con la que se manifiesta e iguala falsamente la Industria Cultural a todos los individuos— en forma de *estatus social*⁷⁶⁶. Para poder aclarar esta ambivalencia que transita los límites adornianos en relación a la determinación de los procesos de objetivación social a sus alcances —fundamentalmente en términos crítico- culturales—, hemos de acudir a un ejemplo de forma de falsa subjetivación —que, como vimos, se interrelaciona dialécticamente con las formas de objetivación— con el fin de comprender realmente los alcances que pudiera tener un concepto como Industria Cultural —que, por otro lado, está íntimamente relacionado con el momento histórico del capital monopolístico, como vimos⁷⁶⁷—; al mismo tiempo, que reconocer las transformaciones necesarias en dicho concepto, entendido más bien como Industria Cultural 2.0., cuando se deslocaliza del momento histórico del capitalismo avanzado y pretende dar cuenta, no sólo de la estetización de la vida cotidiana, sino de su progresiva

⁷⁶⁵ ADORNO, TH. W., (2016-2017), *Op. Cit.*, p. 429.

⁷⁶⁶ Ver *supra* pp. 343 y ss.

⁷⁶⁷ Ver *supra* pp. 226 y ss.

virtualización a partir de la revolución microelectrónica y sus formas de integración social y cultural con Internet.

Los ejemplos de forma de falsa subjetivación que elegiremos para comprender una de las mayores transformaciones del Industria Cultural —en las que también radica su alcance precisamente⁷⁶⁸— después de la irrupción de la virtualización progresiva de la vida cotidiana a través de Internet y su correspondencia económico-política con el surgimiento del capitalismo de plataformas⁷⁶⁹, pertenecerán los dos a la primera mitad de cada siglo respectivamente. En el siglo pasado, los “dorados” años treinta-cuarenta de Hollywood, cuyo estrellato fue tematizado por Adorno, la forma de falsa subjetivación pasaba por la identificación —e incluso, incorporación a la Hegel, de ahí la *mala infinitud* de dicho proceso— del objeto, esto es, se trataba de un proceso en el que las masas eran tomadas por objeto por el mecanismo de la Industria Cultural, por lo que se trataba de un *proceso pasivo* de identificación con el objeto que únicamente necesitaba de la colaboración del individuo en tanto engranaje de la reproducción social misma. Por ejemplo, en el caso paradigmático de unos cigarrillos Marlboro, promocionados por James Dean con el eslogan publicitario *You get a lot to like -filter -flavor -flip-flop box* que irradiaba la radio o, incluso, años más tarde la televisión como “voz unidireccional” en relación con el público: la atomización de la experiencia del consumidor de dichos cigarrillos, además de pasiva, esto es, de basarse en la abstracción troquelada de la identificación con James Dean como el prototipo masculino exitoso en dicha época;

⁷⁶⁸ «Sin duda el análisis adorniano de la industria cultural no puede aplicarse sin más al presente. Tenía su anclaje en una fase del capitalismo marcada por la centralidad del poder estatal, la creciente organización de la vida según criterios industriales y la emergencia del mundo administrado. Era la era de la “automovilización total” fordista, que imponía la adaptación al “ritmo de acero” marcado por la burocracia y la gran industria, con sus correlativas formas de personalidad. Hoy las formas de poder y dominación han cambiado, y la posición social de la subjetividad también» MAISO, J., (2019b), *Op. Cit.*, p. 70.

⁷⁶⁹ «El capitalismo del siglo XXI ha encontrado una significativa materia prima de la cual apoderarse: los datos. Mediante una serie de desarrollos, la plataforma se ha convertido en una manera cada vez más dominante de organizar negocios de modo tal de monopolizar estos datos, luego extraerlos, analizarlos, usarlos y venderlos. Los viejos modelos de negocio de la era fordista tenían solo una capacidad rudimentaria de extraer datos del proceso de producción o del uso de los clientes. La era de la producción austera [o de la crisis financiera de 2008, por no decirlo de una forma tan sutil, como veremos en el apartado 7.1. tuvo un gran impacto en la transformación que está señalando aquí Srnicek] modificó esto levemente, dado que las cadenas de suministro “justo a tiempo” demandaban datos acerca de los estados de los inventarios y de la ubicación de los suministros. Pero los datos por fuera de la compañía siguieron siendo casi imposibles de obtener; e incluso dentro de la compañía la mayor parte de las actividades no quedaban registradas. La plataforma, por otro lado, lleva la extracción de datos en su ADN, como un modelo que permite que otros servicios, bienes y tecnologías se construyan sobre la plataforma, como un modelo que demanda más usuarios para obtener más efectos de red, y como un medio de base digital que simplifica el almacenamiento y el registro. Todas estas características hacen de las plataformas un modelo central para la extracción de datos como materia prima a ser utilizada de distintas formas» SRNICEK, N., *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja negra, 2018, pp. 83-84. [Apostilla entre corchetes nuestra]

también, como decíamos, resumaba cierto anclaje en la clase social, al menos como su negación, es decir, al consumir dichos cigarrillos en ese nuevo formato cajetilla —no precisamente baratos, ni antes ni ahora— también se identificaba uno con una clase social capaz de poder consumir dichos cigarrillos. Así ocurría más claramente con el fenómeno de la ópera: como comenta Adorno, a la clase social alta se preocupaba más bien poco por la relación estética con la obra de arte; sino que se trataba más bien de un acto social —casi un rito social— por el que uno podía todavía ser representante, a través de la participación en la cultura, de cierta clase social.

Sin embargo, en los años veinte del pandémico presente siglo, las formas de falsa subjetivación han cambiado mucho frente al escenario que planteábamos antes y, en gran medida, dicho cambio ha sido determinado por las transformaciones de los procesos de objetivación social, en concreto, la organización del trabajo inmaterial y la revolución microelectrónica que exploraremos en el capítulo 7.1.

«Creo que los diez años que han transcurrido desde entonces [desde los primeros textos de la *Wertkritik* en los albores de la década de los 90] han confirmado decididamente la naturaleza “nihilista” de la sociedad capitalista en general y de su fase más reciente en particular. La indiferencia hacia cualquier contenido, subordinado a la mera cantidad de valor —y, por tanto, de dinero—, no solo explica por qué este sistema tiene que devastar necesariamente a la naturaleza y al hombre, arrojándolo todo a la gran hoguera de la valorización; esta indiferencia constitutiva plasma también la propia vida anímica de quienes viven en una sociedad de la mercancía. El fetichismo de la mercancía es precisamente es: una forma *a priori*, un código simbólico inconsciente, previo a toda forma posible de acción y de pensamiento. El capitalismo ya no es un sistema que oprime desde el exterior a unos sujetos humanos sustancialmente distintos del sistema mismo. Hoy en día, el capitalismo crea unos sujetos que ven en el mundo entero unos simples medios para realizar sus propios intereses. Semejante incapacidad de reconocer la autonomía del mundo exterior al Yo caracteriza, por un lado, a la filosofía moderna de Descartes y de Kant; por otra parte, en la época de la “cultura del narcisismo” (Christopher Lasch) se ha convertido en un fenómeno de masas. Esta relación puramente instrumental con el mundo —con los otros seres humanos, con la naturaleza y, finalmente, con cualquier cosa dada fuera de la abstracta voluntad del Yo, empezando por el propio cuerpo de uno— ya no se puede reducir a ninguna estructura de clase social»⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ JAPPE, A., “Introducción” en: VV.AA., *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, pepitas de calabaza, 2009, p. 14-15.

En este sentido, la diferencia fundamental radica en que dicho proceso no es unilateral ni pasivo, sino que el *individuo participa activamente*⁷⁷¹ en los procesos de falsa subjetivación más allá de ser mero engranaje social de la reproducción de capital a través de las falsas necesidades. Se comporta, más bien, como lubricante —a través de la escapatización de sí y exposición de sus datos gratis en dichas *App*— para que el capital poco existente y cada vez más menguante dado el alcance del límite interno de valorización, como veremos con Kurz en el 7.1.⁷⁷²— circule y las mercancías tengan mayor y más fácil salida al mercado: a esta exigencia, responde, al fin y al cabo, la figura del *influencer* derivada del *YouTuber*.

Todavía en los albores de los dos mil existía una época dorada, digamos, de la Plataforma audiovisual *YouTube*, donde de *forma totalmente horizontal*, los usuarios de dicha plataforma podían colgar videos sin monetizar aún —esto es, se trataba

⁷⁷¹ «Muchos han celebrado el paso de una industria cultural que trataba a los individuos meros receptores pasivos a una industria cultural “interactiva”. Esto parecía abrir la vía a una lectura más positiva de la industria cultural, que habría perdido su estructura vertical para adquirir un carácter más horizontal y “democrático”, abriendo nuevas posibilidades de intervención. Sin embargo la capacidad de “réplica”, de participación, tiene lugar únicamente a nivel de los aparatos, pero no está organizada a nivel social. De hecho, resulta difícil hacer creer que las llamadas “redes sociales” hayan supuesto un obstáculo al progreso de la lógica de la atomización y la competencia; más bien al contrario: parece revelarse perfectamente funcionales a la misma» MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 145. Esta idea de una Industria Cultural “interactiva” se encuentra —como señala también Maiso— en Kurz, concretamente en el texto que mayormente estamos analizando en el presente apartado: Cfr. KURZ, R., (2012), *Op. Cit.*, pp. 77-82

⁷⁷² El propio Kurz vincula las nuevas formas de autoexplotación y autoexposición de la pseudoindividualidad de la progresiva virtualización de la vida cotidiana con su diagnóstico del límite interno de valorización: «Die kulturlistische Virtualisierung der Lebenswelt entspricht der ökonomischen Virtualisierung des Kapitals. Beide Momente stellen keine neue Entwicklungsstufe der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise dar, sondern einen Prozess ihrer Entwirklichung und damit ihrer realen Selbstzerstörung. Die Entsubstantialisierung des Kapitals durch das überproportionale Ausdünnen der regulären, allein wertsetzenden Arbeitskraft hat jene berüchtigte globale Finanzblasen-Ökonomie hervorgerufen, in der das Kapital von der realen zu einer nur noch simulativen Akkumulation übergegangen ist. [...] Das Internet als hybrider kulturindustrieller Komplex produziert keine realen Waren, sondern nur virtuelle. Es bringt noch nicht einmal in einem nennenswerten Umfang immaterielle geistige oder künstlerische Produkte hervor, die in der Warenform an der gesellschaftlichen Substanzmasse des Wert teilhaben könnten, sondern es verbreitet solche mit sachlichen Aufwand verbundenen Inhalte nur elektronisch, während die genuin im Netz unmittelbar entstandenen Inhalte sowohl sachlich als auch ökonomisch größtenteils wertlos sind, weder zur realen Substanzmasse des Werts beitragen noch an dieser partizipieren, soweit in jener unwahren Weise “gratis” bleiben» KURZ, R., (2012), *Op. Cit.*, p. 89. «La virtualización cultural del mundo de la vida se corresponde con la virtualización económica del capital. Ambos momentos no representan una nueva etapa de desarrollo del modo de producción y de vida capitalista, sino un proceso de su desrealización y, por tanto, de su verdadera autodestrucción. La desustancialización del capital a través del descenso desproporcionado de la fuerza de trabajo regular y únicamente generadora de valor ha producido esa conocida economía global de burbuja financiera en la que el capital ha pasado de la acumulación real a la meramente simulada. [...] Internet, como complejo cultural-industrial híbrido, no produce mercancías reales, sino sólo virtuales. Ni siquiera produce productos intelectuales o artísticos inmateriales en una medida apreciable que puedan participar en la sustancia social del valor en forma de mercancías, sino que sólo distribuye esos contenidos por vía electrónica, mientras que los contenidos que se crean realmente de forma directa en la red carecen en gran medida de valor, tanto fáctico como económico, y no contribuyen ni participan en la sustancia real del valor, en la medida en que siguen siendo “gratuitos” en esa forma falsa». [Traducción nuestra]

simplemente de un intercambio global de vídeos, en su gran mayoría caseros con los pocos dispositivos que en los albores de los dos mil permitían grabar vídeos y tener accesos a Internet al mismo tiempo—. Sin embargo, con el progresivo refinamiento de los dispositivos móviles y definitivamente, con el surgimiento del *Smartphone* —el cual permite una geolocalización permanente del usuario, así como un registro algorítmico de todas las preferencias en compras y usos del dispositivo, tal como si se tratara de una extensión corporal del mismo individuo— y su paralelo aumento de redes sociales en formato de aplicaciones web —como ocurrió con la transformación de *Facebook* y su absorción de *Snapchat*, *Instagram* y más recientemente *TikTok*—, implica un cambio cualitativo de lo que hace diez años se entendía por *YouTuber*, esto es, persona que sube vídeos a *Youtube* con un formato más extenso que los cinco minutos que permiten un *Reels* en *Instagram* —formato más extenso que permiten las mencionadas *App*— y éste definitivamente se ha convertido en un *Influencer* —aun cuando siga usando la plataforma *YouTube*, en tanto que ésta ya permite una monetarización de los vídeos—.

¿Qué es exactamente un *Influencer* —y no nos referimos a la acepción que pudiera dar un organismo como la RAE—? Se trata, literalmente, de un *escaparate en movimiento*, que interactúa y recomienda a los individuos personalmente, para dar salida a un producto de una forma publicitaria que poco tiene que ver con los *spots* publicitarios de la televisión —los cuales sólo podían moldear la franja horaria en la que salir para captar o no la atención del individuo—. Yendo más allá de Benjamin, como veremos en el capítulo siguiente, los escaparates no sólo asaltan al flâneur, sino que realmente los lleva en el bolsillo: están literalmente incorporados en el *gadget* indispensable en el capitalismo fordista para interactuar socialmente con cualquiera. El porqué el capitalismo de plataformas como manifestación actual del capitalismo posfordista necesita de las figuras del *Influencer* —que asimilaremos a las formas de subjetivación del *empresario de sí* foucaultianas en el apartado 7.3.— y la imbricación de las redes sociales como forma de interacción social a veces más real que la vida misma, lo veremos en el capítulo séptimo, como resultado de la progresiva falta de valorización del trabajo humano abstracto debido a la incorporación de dicha tecnología que hace el proceso productivo casi instantáneo en algunos aspectos. De esta forma, *esta conquista —pretendidamente total⁷⁷³— de la espontaneidad y de la experiencia en el capitalismo*

⁷⁷³ En el último apartado, a través de los posibles alcances de los procesos de subjetivación adornianos en relación con la teoría de la libido y el concepto de intimidad, tal y como lo desarrolla José Luis Pardo en su

posfordista funcionaria, como veremos en el apartado 7.3., como un *mecanismo de compensación ante la progresiva falta de mediación social del trabajo menguante ante el diagnóstico del límite interno de valorización*⁷⁷⁴, que veremos con Kurz en el 7.1, en tanto que uno debe de presentarse constantemente como recurso disponible al capital para poder siquiera alcanzar la precariedad que nos socializa como individuos en la actualidad⁷⁷⁵.

«El nuevo rostro de la industria cultural actual viene marcado por el hecho de que, en los residuos de la sociedad de consumo actual, cualquiera puede disfrutar —aparentemente gratis— de la “riqueza cultural de la sociedad”: en forma de audios, videos, extractos de películas, que en principio pueden ser consumidos, enlazados y compartidos de forma prácticamente ilimitada. En cambio, el acceso a la riqueza material de una sociedad que no conoce otro medio de integración que el trabajo asalariado se revela cada vez más difícil. La tendencia a una integración mediática total de productos y consumidores coincide con una creciente exclusión de amplios extractos de la población de los bienes más esenciales. Parece que estamos ante el comienzo de un proceso de flexibilización, precarización y miedo de quedar excluidos del sistema social de trabajo y consumo. La industria cultural contemporánea y sus compensaciones deben ser analizadas en relación con estas transformaciones».⁷⁷⁶

libro homónimo, intentaremos dar cuenta de algunos de los límites de la socialización abstracta del capitalismo posfordista actual. Ver *infra* pp. 539 y ss.

⁷⁷⁴ Encontramos esta pista totalmente clave para nuestra investigación en la siguiente cita del —hay que reconocerlo— magnífico artículo de Alex Demirović: «Las nuevas estrategias de gerencia empresarial buscan, por el contrario, explotar ese saber experiencial y las competencias subjetivas como *reserva no agotada de productividad*. La subjetividad de los asalariados se pone al servicio de la empresa haciendo que los individuos adquieran una relación consigo mismos basada en la competitividad por medio de nuevos mecanismos de dirección afines al mercado. Han de convertirse en empresarios de sí mismos y controlar de manera autónoma sus rendimientos. Para ello se revalorizan las capacidades creativas, comunicativas y sociales, la motivación y el compromiso de los individuos. Se fuerza a los asalariados a asumir la responsabilidad del mejoramiento de su fuerza de trabajo y su productividad, así como del cuidado de su existencia. Ya no se acepta una actitud distanciada de los trabajadores o una mera mentalidad de cumplir con la tarea asignada, sino que se las considera una especie de capitulación anímica» DEMIROVIĆ, A., Crisis del sujeto – Perspectivas de la capacidad de acción. Preguntas a la teoría crítica del sujeto, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2013, p. 23. [Cursiva nuestra]

⁷⁷⁵ «16. En un entorno agresivamente dinámico, el individuo entiende su libertad como capacidad de multiplicar y amplificar su presencia. Accede en solitario a la totalidad del mundo, pero su fragilidad es la misma fragilidad de sus mediaciones. Carece de la capacidad de producir efectos: se despliega en un plano en el que compite con un infinito caudal de agentes, muchos de ellos automáticos. Hasta este punto se ha devaluado: para participar, el sujeto ha de demostrar a cada momento que es humano, y no uno de los incontables *bots* que han sido diseñados también para expresarse. Un último fetichismo transmuta la importancia en omnipotencia: no es el poder sino la capacidad de emitir señales lo que da sentido a la libertad. El nuevo imperativo de mostrarse, producir y desear al ritmo de la maquinaria de valorización no se percibe como una forma de dominación. Resultan mucho más asfixiantes los potenciales espacios de libertad, decisión y organización colectiva, que interponen un tiempo lento entre el sujeto y la acción» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 365-366.

⁷⁷⁶ MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 144.

Este proceso de integración mayor de las masas en las formas de interacción social con el objeto, y con ello, una mayor individualización en la identificación con el objeto —no ya mediada como tal por el objeto cultural y su funcionalización en la totalidad social, como pretende hacer la crítica inmanente adorniana, y de ahí sus limitaciones más explícitas que veremos en el capítulo octavo en relación a Benjamin—, sino en la *identificación inmediata* con el objeto mismo, esto es, presentándose uno mismo como recurso valorizable para el menguante mercado de trabajo en la presente fase del capital, da cuenta de uno de los fenómenos que ya comentó Jordi Maiso⁷⁷⁷ en nuestro primer abordaje del concepto de Industria Cultural, es decir, el fenómeno de las *Industrias Culturales*, en plural⁷⁷⁸. Creemos que es así porque dicha extraña e irónica homonimia entre ambos fenómenos no es ni mucho menos casual: responde al aumento del grado de subsunción real del capital que se ha producido desde los años cuarenta del pasado siglo hasta la actualidad, radicada fundamental y paradigmáticamente con Internet como globalización de los flujos de capital financiero. Es decir, el capital en su proceso de valorización ha ido conquistando cada vez más espacios: no sólo geográficamente como ocurrió en el S.XIX a través del colonialismo, o como ocurrió en el capitalismo fordista avanzado —desde donde escribe Adorno—, que conquistó la imaginación productiva kantiana —entendida como entrecruzamiento en la imagen pura de las intuiciones sensibles espacio-tiempo y, por lo tanto, de la posibilidad de la posibilidad— a través de la apertura masiva de nuevos nichos de mercados y su mimetización en nuevas falsas necesidades; sino que en la actualidad directamente no es necesaria siquiera la mediación por el objeto a la hora de la producción de falsa subjetivación, porque el presentarse como recurso capitalista se le exige como *imperativo social* siquiera para entrar en la espiral de socialización capitalista y poder mantener mínimamente las condiciones habitables en

⁷⁷⁷ Ver *supra* pp. 226 y ss.

⁷⁷⁸ «Y aunque dicha entrada afirmaría que ambos términos están históricamente entrelazados y que comparten las percepciones engarzadas de una única dinámica histórica, una entrada consecuentemente exhaustiva pondría especial cuidado en negar la fácil presunción de que la homofonía del término industria cultural de los filósofos alemanes con nuestra lengua vernácula contemporánea responde a un único desarrollo histórico de un concepto. A pesar del muy sabido hecho de que fueron Adorno y Horkheimer quienes acuñaron la expresión, el término contemporáneo con sonido similar no vino al mundo como fruto de un término alemán precedente, adaptándose luego a los propósitos actuales mediante una evolución etimológica. Por el contrario, ese término debe su existencia a un acto enteramente independiente de generación espontánea. Proviene de esa acumulación y fusión de entidades comerciales ocultas bajo la masa de la que, un día, hace algunas décadas, una gran multitud de conceptos comenzaron a emerger, totalmente maduros» HULLOT-KENTOR, R., (2011), *Op. Cit.*, p. 6.

este mundo⁷⁷⁹ —al menos *ad intra* de los países considerados como “primer mundo” o ejes hegemónicos políticos y económicos de la globalización—.

«El capital, el “sujeto automático” de la valorización, es ahora la forma inmediata, sin filtros y endemoniadamente trastornada de autorreferencia de los sujetos: cada uno es su propio capitalista, cada uno es su propio trabajador. El individuo humano ya no tiene historia, sino que como mero “uno” abstracto se reduce a un punto de intersección entre las tendencias de los mercados, una máquina de autovalorización, o, como se dice en el capítulo de industria cultural: “Cada uno es ya sólo aquello en lo que puede sustituir a los otros: fungible, un ejemplar. El mismo, el individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada»⁷⁸⁰

Así lo desarrolla, al menos, Kurz en su artículo *Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer* (2012), como podemos ver en la anterior cita. Lo cual, como vimos en el apartado 5.1.1.⁷⁸¹, está muy en sintonía con lo que empezaba a señalar Krahel respecto a las formas de subjetivación en su relación a la mediación objetiva del capital entendido éste como dinámica del verdadero sujeto automático: es cierto que Krahel comprende, como Marx, las formas de subjetivación como mero suboficiales de la dinámica capitalista; sin embargo, va más allá de él⁷⁸² —manteniendo, sin embargo, firmemente la concepción de objetividad social

⁷⁷⁹ «En la metafísica de la incertidumbre se exagera lo que constituye la estrategia de dominación del bando burgués: arrojar a los individuos a situaciones de vida precarias, a la competitividad y a las incertidumbres de horizontes vitales cada vez más fugaces y que se vuelven continuamente obsoletos, para descargar así sobre ellos las consecuencias negativas de la apropiación de la riqueza y de la crisis y dominarlos por medio de la contingencia. Los derechos conquistados en la lucha política son recortados o eliminados. Se exige de los individuos que asumen su responsabilidad y planifiquen su vida, aunque dispongan cada vez menos de los medios para ello. Eso es bien conocido, pero no queda otra alternativa que intentarlo. De lo contrario amenaza con cumplirse la ley de la *self fulfilling prophecy*: si no intentas tomar las riendas de tu vida, crearás aquellas condiciones que harán que se produzca aquello que debes temer. Los individuos sólo pueden contar con el apoyo de la sociedad bajo el supuesto de que se trate de un ayuda para la autoayuda. La autonomía pasa de ser un deseo y una esperanza a convertirse en una exigencia y una coacción provenientes de fuera. El estímulo a ser autónomo, a atreverse a pensar, a tener la esperanza de actuar de manera independiente, se convierte en un imperativo autoritario: si tú no te ayudas a ti mismo no te va a ayudar nadie» DEMIROVIĆ, A., (2013), *Op. Cit.*, p. 20.

⁷⁸⁰ «Das Kapital, das “automatische Subjekt” der Verwertung, ist jetzt der unmittelbare, ungefilterte, dämonisch-wahnhafte Selbstbezug der Subjekte: Jeder sein eigener Kapitalist, jede sein eigener Arbeiter. Der einzelne Mensch hat keine Geschichte mehr, sondern ist als jene abstrakte “Eins” nur noch ein Schnittpunkt von Tendenzen der Märkte, eine Maschine der Selbstverwertung, oder, wie es im Kulturindustrie-Kapitel ahnungsvoll heißt: “Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, das Individuum, ist das absolut Ersetzbare, das reine Nichts» KURZ, R., (2012), *Op. Cit.*, p. 79. [Traducción nuestra]

⁷⁸¹ Ver *supra* pp. 304 y ss.

⁷⁸² «Marx verweist nicht die Welt der Erscheinungen in die des bloßen Scheins, die am Objekt selbst sich ausweisende kritische Subjektivität zeigt vielmehr auf, dass das Ding an sich bloßer Schein ist, nur für uns gesellschaftlicher Wert. Doch dieser muss erscheinen; und daher setzt eine handfeste Naturalform zum Wertding herab. Das heißt: keineswegs löst Marx das Ding an sich völlig im Laugenbad der kritischen Subjektivität auf (wie Nietzsche schließlich). Nur das reine Ding an sich, das völlig erfahrungsjenseitig ist,

como proceso automático, dinámico, autotélico y tautológico que por momentos, como vimos en el 5.2.1, abandona Adorno— ya que, al mismo tiempo, reconoce en la subjetividad cosificada un pliegue, como resultado de la mediación objetiva de la valorización, en la que ésta podría implementar, críticamente, otras nuevas formas de praxis organizativas —ya vimos en el 5.1.1. que esto era síntoma, a su vez, de la progresiva estabilización del capitalismo y de los visos de libertad del común que Krahll observaba en el 68 alemán, teniendo en cuenta, también, que falleció prematuramente en 1970—.

Sin embargo, este espacio intermedio que abre Krahll respecto del diagnóstico, mucho más resignado, de Kurz, con relación a los visos de la praxis de la *subjetividad entendida como pliegue*⁷⁸³ de los procesos sociales que impone y moldea la objetividad social, otorga un punto de vista que, de cara a las transformaciones fundamentales en la Industria Cultural 2.0.⁷⁸⁴ debido al surgimiento de Internet y el capitalismo de plataformas

ist eben deshalb ein bloßer Schein, bloß für uns. Doch die Gebrauchswerte, Gegenstände für uns, zum Konsum bestimmt, sind eben deshalb auch an sich, vermittelte Natur. Nur im Für uns vermag -darin schließt Marx sich Hegel an- das Ansicht zu erscheinen. Konkret verzehrbar ist nur das objektiv Begründete, was ein *fundamentum in re* hat». KRAHLL, H. J., (2008), “Zum Wesenlogik der Marxschen Warenanalyse” en: *Op. Cit.*, p. 60. «Marx no remite el mundo de las apariencias al de la mera apariencia, sino que la subjetividad crítica, que se manifiesta en el objeto mismo, demuestra más bien que la cosa en sí es mera apariencia, sólo valor social para nosotros. Pero esto debe aparecer; y por lo tanto una forma natural tangible se degrada a una cosa del valor. Es decir: de ninguna manera Marx disuelve completamente la cosa-en-sí en el baño alcalino de la subjetividad crítica (como finalmente hizo Nietzsche). Sólo la cosa pura en sí misma, que está completamente más allá de la experiencia, es por esta misma razón una mera apariencia, meramente para nosotros. Pero los valores de uso, los objetos para nosotros, destinados al consumo, son por eso mismo también en sí mismos, naturaleza mediada. Sólo en el para nosotros es posible -en esto Marx coincide con Hegel- que aparezca la aparición. Sólo lo que está objetivamente fundamentado, lo que tiene un *fundamentum in re*, es concretamente consumible». [Traducción nuestra].

⁷⁸³ Como adelantábamos en una nota anterior, este concepto, de claras resonancias deleuzianas en connivencia con la propia diagnosis adorniana del sujeto-monada leibniziano en los procesos de subjetivación abstracta capitalista, será explorado tentativamente en el último capítulo de la presente tesis doctoral, donde —en connivencia con la crítica immanente benjaminiana declinada en dos tiempos (y no respecto una totalidad social como hace Adorno), como veremos en el capítulo 6.5.— propondremos el concepto de intimidad que analiza José Luis Pardo en su libro homónimo (1996) como límite a la socialización abstracta del capital en tanto diferenciación de la vida privada/pública sino pliegue intersticial de las mismas, donde todavía el individuo podría relacionarse consigo mismo, a través de la rememoración del trauma que ya señala Benjamin, de una manera todavía no del todo conquistada por el capital. Ver *infra* pp. 539 y ss. Por adelantar algo del argumento que aquí señalamos, en la siguiente cita se podrá ver como Pardo identifica la vida privada con aquello que es “atomizado” en la Industria Cultural: «De modo que, según nos instruyen, habría que abandonar los viejos moldes teóricos que nos hacían imaginar la comunicación de masas (verdadero o falso, monstruoso o trivial) de fuera y empezar a concebir la relación del destinatario con los medios como un circuito cerrado mediante el cual cada individuo se comunica consigo mismo, como una gigantesca escenificación de la intimidad: cada vez que oprimo el mando a distancia, doy una orden, expreso un deseo, manifiesto mis gustos y preferencias; no soy muy consciente de hacerlo así; pero no tengo más que observar la pantalla para contemplar cuáles son mis gustos, mis preferencias, mis deseos y mis órdenes: ése soy yo» PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, p. 25

⁷⁸⁴ «En este cuadro, en el que la mutación tecnológica de la industria cultural permitió una mayor aproximación de las agencias productoras y difusoras a su público masivo y, por ende, un perfeccionamiento en la “manipulación retroactiva”, también el segundo operador que extraje de la crítica de Horkheimer y Adorno a la cultura de masas clásica, la “usurpación del esquematismo”, pasa por

como nueva forma de manifestación del capital posfordista —cada vez más abstracta e inmediatamente identificada con el proceso mismo de valorización—, podría ser una de las tentativas intermedias —intermedia respecto de la tríada Adorno, Benjamin y *Wertkritik-Neue Marx-Lektüre*⁷⁸⁵— para el desarrollo de una crítica inmanente en la actualidad, como señalaremos, tentativamente, en el último capítulo octavo.

Retomando los límites de la determinación dialéctica del objeto en Adorno, en el que se circunscribirán también sus alcances en tanto que, como avisamos al comenzar, el concepto de Industria Cultural es síntoma epocal del momento de gran concentración de capitales en el fordismo avanzado administrado por las grandes corporaciones y por el Estado⁷⁸⁶ y, al mismo tiempo, sus alcances históricos estarán determinados por las transformaciones de administración de la cultura fundamentalmente a través del fenómeno de Internet. En este sentido, la Industria Cultural —como manifestación fenoménica de la fase del capitalismo monopolista de Estado— respondía a la administración de dichas concentraciones de capital que, a través de la apertura de nuevos nichos de mercados que cooptaban la imaginación tomando a los individuos, también, como sus objetos en su atomización de la experiencia, pudo disimular la crisis de 1929 mediante la sobreproducción inmensa de mercancías, principalmente, como explicamos,

alteraciones importantes, sin -naturalmente- dejar de existir, ya que es una piedra de toque de la dominación en el capitalismo monopolista. Considerando que, en la industria cultural “clásica” tenía lugar el procedimiento de intentar guiar la percepción de sus consumidores mediante la internalización de procedimientos cognitivos de hechos ajenos a ellos, en la versión actual, la emulación del proceso de esquematismo descrito por Kant parece haberse vuelto más perfecta en virtud de las características técnicas que le son peculiares» DUARTE, R., (2011), *Op. Cit.*, pp. 111-112. Esta cita resultará clave para observar los visos que pudiera existir en la crítica inmanente adorniana y los límites de la socialización abstracta del individuo en el capitalismo posfordista desde sus herramientas en el capítulo octavo en comparación con Benjamin. Ver *infra* pp. 519 y ss.

⁷⁸⁵ Somos conscientes que no se pueden igualar —al menos sin una determinación crítica pormenorizada de ambas posturas intelectuales— las posiciones de la *Neue Marx-Lektüre*, las cuales empezaron en los años sesenta como herederos reconocidos de la teoría crítica frankfurtiana y teniendo por exponentes a Backhaus, Reichelt o Heinrich, y, por otro lado, los diagnósticos de la *Wertkritik*, la cual comenzó a través de la gestación del grupo *Krisis* en la segunda mitad de los años 80 y que incluso ha estado sometido a varias escisiones debido a discusiones teóricas internas —entre ellas debido a la introducción o no del corte género, veta incluida en gran medida por Roswitha Scholz—. Aunque haremos una breve nota al pie dando algunas notas para la diferenciación significativa —pero también muy a vuela pluma— de ambas corrientes, hemos tendido a igualar —por momentos— sus posiciones teóricas según conveniencia del argumento, de cara a ahorrarnos un debate exegético de posturas intelectuales en la órbita marxiana que sobrepasarían los límites del argumento que planteamos en esta tesis, aunque desde luego, hay que reconocer que completarían muy satisfactoriamente la presente investigación. Por este motivo, nos permitimos recomendar aquí un estudio a continuación muy competente para esta cuestión, concretamente nos referimos a la segunda parte titulada *Límites y posibilidades de la teoría marxista. La crítica valor-escisión y la disputa Heinrich-Kurz*: NAVARRO RUIZ, C., *Mientras caemos. Fundamentos para una crítica interseccional del capitalismo a partir de sus límites como sistema civilizado*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2020, pp. 23-311. Disponible electrónicamente en: [<https://eprints.ucm.es/id/eprint/59437/1/T41813.pdf>]

⁷⁸⁶ Ver *supra* pp. 248 y ss.

bienes de consumo que plagaron mediante una estetización la vida cotidiana —y, de ahí, el nacimiento de la *pseudocultura*, esto es, de una cultura que respondía al principio de la forma mercancía, como también comentamos en su momento— y la progresiva financiarización de los gastos públicos de los que se hacía cargo el Estado de Bienestar que empezaba a surgir por esos años. En este sentido, existió cierta “democratización” de la cultura y, sobre todo, la barrera entre baja y alta cultura empezó a emborronarse precisamente por la ontología gris de la forma mercancía que las iguala como un troquel. Esta diferenciación, que ya empezaba a emborronarse en los años 40-50 del siglo pasado, pasó a convertirse totalmente oscura con el nacimiento de Internet en los años noventa y el agotamiento del ciclo keynesiano-fordista a mediados de los años setenta, debido fundamentalmente a la crisis del petróleo y la caída del patrón oro. En este sentido, para Kurz, Adorno quedaría atrapado —no sólo en la nostalgia (negativa) del individuo liberal que señalamos en el apartado 5.1.1—; sino según él, también, en la distribución baja/alta cultura propia de la burguesía:

«La teoría crítica de Adorno y Horkheimer apenas se preocupó de la historia contradictoria y de la apropiación capitalista de los antiguos patrones de la cultura de clase baja y de la cultura cotidiana, sino que, de hecho, había interiorizado más o menos la alta cultura clásica-burguesa de una determinada etapa de desarrollo como modelo positivo, que debía salir de un estatus particular de privilegio burgués y generalizarse para las masas -de lo que, por supuesto, se derivan todas las oblicuidades de una cultura museística pedagógica y elitista, especialmente en Adorno. Esto correspondía a una comprensión truncada del desarrollo capitalista, que en su análisis compartía los prejuicios teóricos del marxismo del movimiento obrero contemporáneo: a saber, la caracterización meramente sociológica y, por tanto, superficial, de la historia interna capitalista como una transición de un supuesto capitalismo monopolista moderado por la economía de Estado».⁷⁸⁷

⁷⁸⁷ «Die kritische Theorie von Adorno und Horkheimer kümmerte sich um die widersprüchliche Geschichte und die kapitalistische Anverwandlung der älteren Muster von Unterschichts- und Alltagskultur kaum, sondern hatte tatsächlich die klassisch-bürgerliche Hochkultur einer bestimmten Entwicklungsstufe mehr oder weniger als positives Leitbild verinnerlicht, das aus einem partikularen Status der bürgerlichen Privilegierung herausgehoben und für die Massen verallgemeinert werden sollte —woraus natürlich alle Schrägheiten einer pädagogisierenden und elitären Museumkultur vor allem bei Adorno resultieren. Dem entsprach ein verkürztes Verständnis der kapitalistischen Entwicklung, das in seiner Analyse die theoretischen Vorurteile des zeitgenössischen Arbeiterbewegungs-Marxismus teilte: nämlich die bloß herrschafts- bzw. organisationssoziologische und damit oberflächliche Kennzeichnung der kapitalistischen Binnengeschichte als Übergang von einem staatsökonomisch moderierten sogenannten Monopolkapitalismus» KURZ, R., *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise*, Berlin, Tiamat, 2013, pp. 125. [Traducción nuestra].

Estos límites históricos⁷⁸⁸ como síntomas de su época son los que señalan los críticos del valor, fundamentalmente Jappe⁷⁸⁹ y Kurz⁷⁹⁰. Los cuales retomamos aquí a la hora de poder reconsiderar las herramientas adornianas en sus alcances para con la relación determinada dialécticamente con el objeto de cara a poder pensar, tentativamente, el presente, ya que se ha evidenciado que ese diagnóstico de capitalismo monopolista de Estado⁷⁹¹ al que parecía tenderse en los años 40, ha tomado otro rumbo en la actualidad. Por todo todo ello, como comenta Hullot-Kentor, nuestra misión en el presente apartado es encontrar formas de pervivencia de la Industria Cultural justamente donde pareciera que dicho concepto es anacrónico si se lo encierra —o mejor dicho, si se transhistoriza— en su momento histórico como universal, como vimos que parecía hacer Adorno por momentos con el concepto de trabajo abstracto en el apartado 5.2.1.⁷⁹²:

«Sólo si se encuentran modos de evidenciar que hoy los conceptos de Adorno sirven para atrincherarse frente a su propio significado, puede entenderse por qué hoy su trabajo está tan perentoriamente muerto como es apremiantemente actual»⁷⁹³

Estas formas de pervivencia en la actualidad han de tenerse en cuenta, como hemos adelantado, a partir de la crisis de los 70⁷⁹⁴ y la revolución microelectrónica, ya

⁷⁸⁸ Parte del presente argumento está desarrollado en: ACOSTA, L., (2018), “¿Industria cultural hoy? Entre la estetización y la virtualización de la vida cotidiana ante la progresiva descomposición del capitalismo”, en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 208-218.

⁷⁸⁹ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, pp. 100-102.

⁷⁹⁰ KURZ, R., (2012), *Op. Cit.*, pp. 67-71

⁷⁹¹ «El compromiso fordista en torno al Estado de Bienestar tuvo como fundamento una regulación previa de los hábitos de buen número de personas agrupadas en grandes colectivos. La economía y la política se basaban en que los hábitos colectivos eran estables, predecibles y uniformes. Para que permanecieran uniformes se desarrollaron los correspondientes modelos económicos, políticos y culturales: en la fábrica el trabajador masificado, en los sistemas sociales la comunidad solidaria de individuos con hábitos cotidianos semejantes [todavía la familia era un núcleo esencial para la reproducción social] y en la industria cultural las formas de residencia y los patrones de tiempo libre. Se privatizó a los individuos y se los sometió al consumismo. La libertad consistía en elegir entre diferentes ofertas que sólo diferían mínimamente entre sí: diferentes automóviles, frigoríficos o lavadoras. Esto iba de la mano con un disciplinamiento de la vida cotidiana [en este sentido, en el 7.3. explicitaremos el cambio de régimen fordista disciplinario a la forma de gubernamentalidad biopolítica propia del posfordismo en connivencias con los diagnósticos de Foucault]. Los individuos debían someterse a una norma disciplinadora, hacia la que debían orientar el perfeccionamiento de su vida. También la sociedad se interpretó en este sentido como una unidad políticamente planificable y programable [de ahí, como vimos en el 5.2.1., la concepción estructural del capital que acompaña al capitalismo monopolista de Estado] con la ayuda de las ciencias sociales: el control socio-técnico del comportamiento, el progreso tecnológico, el crecimiento, el pleno empleo, la igualdad de oportunidades de los individuos y la equivalencia de las circunstancias vitales se convirtieron en objetivos políticos del gobierno» DEMIROVIĆ, A., (2013), *Op. Cit.*, p. 19. [Apostillas entre corchetes nuestras]

⁷⁹² Ver *supra* pp. 302 y ss.

⁷⁹³ HULLOT-KENTOR, R., (2011), *Op. Cit.*, p. 7.

⁷⁹⁴ «La crisis de los años 70 revela, entre otras cosas, los límites que la economía fordista de producción termina establecimiento a la revalorización del capital y pone sobre la mesa de las élites económicas, empresariales y políticas la necesidad de revolucionar las bases técnicas y organizativas del sistema

que, como dice Jappe, «la ciencia en cuanto fuerza productiva ha abolido la identificación entre “trabajo” y “metabolismo con la naturaleza” porque ha creado un proceso productivo en el que el “productor” a menudo se encuentra “al lado” de los medios de producción, limitándose a controlarlos y a dirigirlos. Estas nuevas fuerzas productivas son obra de la sociedad entera; una vez que se ha inventado un nuevo procedimiento (un programa informático, pongamos por caso), su “valor” ya no se encuentra en los productos (o sólo en dosis homeopáticas). Determinar el trabajo gastado de cada productor individual se convierte entonces en algo tan imposible como inútil».⁷⁹⁵

La revolución microinformática ha agravado considerablemente la presente 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».⁷⁹⁶ 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 futuro⁷⁹⁷.

productivo con ayuda de la informatización y la reestructuración del uso de la fuerza de trabajo. El sistema de comando se había convertido un obstáculo para el desarrollo de la productividad de las empresas y debía dejar paso a la refuncionalización de la propia voluntad para el objetivo de la organización. En buena medida, ya el movimiento de humanización del trabajo había captado la necesidad de introducir elementos motivacionales, compensaciones individuales y reconocimientos no dinerarios para complementar el sometimiento de la propia voluntad por medio de la internalización de la voluntad exterior que encarna la dirección de la empresa.» ZAMORA, J. A., Subjetivación del trabajo: dominación del trabajo y sufrimiento, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº5, 2013, p. 156.

⁷⁹⁵ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 123.

⁷⁹⁶ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, pp. 130 y 131.

⁷⁹⁷ Como veremos, ésta es la concepción de la “crisis” para Kurz: es decir, el capitalismo financiero, más que la causa de dicha crisis, sería más bien su forma de supervivencia “simulando” valor en el futuro, que no sea trabajo muerto acumulado: «Lo que se pretende, sin embargo, no es tanto clarificar los conceptos de sustancia y trabajo, como protegerse de cualquier teoría sustancialista de la crisis basada en la idea de un desustancialización, de una disminución histórica en la sustancia del trabajo como sustancia del valor del capital. En este sentido, se entiende el trabajo abstracto como una relación cuantitativa, como un concepto de sustancia en el sentido cuantitativo. Y, de hecho, para que algo aumente o disminuya, es necesario que sea sustancial, que posea una realidad material y un contenido; si la sustancia es una forma simple, no puede

El problema fundamental para la crítica en la actualidad es que el trabajo no está, al menos solamente, “apresado” en las manos de ningún capitalista opresor⁷⁹⁸. Más bien, el trabajo está apresado por la misma dinámica autotélica y tautológica del D-D’, la cual en la época del fordismo aún pasaba necesariamente por la inundación de mercancías en la estetización de la vida cotidiana, y por lo tanto, la crítica inmanente aún podía seguir el movimiento de su objeto en la totalidad social para denunciar las resistencias del sujeto desde su dolor objetivo incapaz de integrarse totalmente en la malla de la socialización capitalista que, como promesa falsa de felicidad, siempre es frustrada.

El trabajo abstracto como categoría de mediación social total tuvo un nacimiento histórico cruento y violento, sembrando exclusión, expropiación y pobreza, no sólo en la periferia sino también en los márgenes sociales del propio núcleo de la mera valorización con el fin precisamente de que sólo se tengan en cuenta —desde el punto de vista socialización capitalista que ya se ha vuelto total— como “verdaderamente sujetos” aquellos individuos que hacen de espejo al capital, esto es, aquellos que asumen como *a priori* “inconsciente” la competencia, la racionalidad, la flexibilidad, etc. que requiere hoy la dinámica capitalista para seguir alimentándose y que cristaliza sintomáticamente en la forma de (des)subjetivación del “empresario de sí mismo”, ya que el capital es el único verdadero sujeto automático. De esta manera, se convierte así el proceso histórico-social violento e irracional de implantación del trabajo abstracto como forma de socialización fetichista en algo natural, presentándose como la única forma de socialización posible.

De esta manera, los críticos del valor radicalizan o, mejor dicho, la actualidad ha radicalizado, de alguna manera, las tesis de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Efectivamente, ya ni siquiera es necesario para la integración de individuos en la malla inconsciente y reificante del capital una “Ilustración” como engaño de masas que, a través la empatización con la mercancía, tenga forma de falsa promesa de

entrar en una relación cuantitativa. Por ello, la crítica del carácter material de la sustancia “trabajo abstracto” se utiliza para bloquear la teoría sustancialista de la crisis, al mismo tiempo que niega al proceso de valorización del capital cualquier límite interno absoluto. La crisis, cuando no desaparece por completo de los debates teóricos fundamentales, se queda entonces en la superficie del mercado y se considera un simple “error de conducción” de un mecanismo de mercado susceptible de regulación política» KURZ, R., *La sustancia del capital*, Madrid, Enclave Editores, 2021, pp. 66-67. Hay que decir aquí también que la concepción de la crisis y el aspecto “concreto” del trabajo abstracto será uno de los puntos de confrontación entre Kurz y Postone que veremos con más detenimiento en el apartado 7.1.

⁷⁹⁸ Así, al menos, descartamos posibles teorías de la conspiración, lo cual ya fue desestimado, como advertimos, por el propio Adorno entendiendo la Industria Cultural, no como un crítico de la cultura que venera elitistamente la alta cultura para denostar la baja cultura, sino viendo qué tipo de procesos culturales de integración capitalista subsumían en un universal limitante la espontaneidad de los individuos.

autonomía y libertad del individuo. Si en la época dorada del fordismo la producción de subjetividad abstracta aún se vinculaba a la primacía de la estandarización de productos homogeneizados y su correspondencia, tal como una armonía preestablecida, con la producción de falsas necesidades como forma abstracta de socialización para dar salida a la sobreproducción de mercancías como mecanismo de compensación fordista-keynesiano a la crisis del 29; por otro lado, en la época del capitalismo posfordista, el cual en tanto que sistema de reproducción social no para de dar señales de su inminente colapso al alcanzar el límite interno de valorización, donde gran cantidad de la población resulta superflua debido a la pérdida sustancial de masa de valor total que ha provocado la alta productividad a partir de la revolución microelectrónica, la grilla de la socialización abstracta ya no pasa por la necesidad de un "engaño" —que ya se presentaba como manifiesto a la vez que necesario en el capitalismo monopolista—, sino que no necesita de ideología, manifiesta ya o no, para exhortar a la integración social abstracta a través de la disponibilidad ilimitada a la par que inmediata de tiempo de individuos dispuestos a la explotación, e incluso, a la extenuación, pues la socialización abstracta a través del trabajo resulta ser ya la única manera de no resultar excluido socialmente, significando esto nada tan banal como no poder acceder a ningún tipo de riqueza social.

En este sentido, como ya avanzábamos al final del apartado anterior, aun cuando en Adorno no existe un concepto fuerte de clase en la forma de subjetivación falsa de la Industria Cultural, precisamente porque ésta funcionaliza toda individualidad en la administración total, sin embargo, el propio Adorno reconoce que, en esa falsa promesa de felicidad, frustrada necesariamente pues iguala abstractamente a todo individuo condensado en la etiqueta *american way of life*, resiste aún el dominio de clase.⁷⁹⁹ A pesar de que esto ya no parece ser así y, además, Adorno y Horkheimer no podían siquiera imaginar el fenómeno de integración social capitalista que ha supuesto Internet, se mantienen formas de manifestación contemporáneas de la Industria Cultural 2.0. Estas manifestaciones han sobrevivido hasta la actualidad a través del progresivo desplazamiento del contenido cultural respecto del dispositivo tecnológico —el ejemplo

⁷⁹⁹ Recordamos, de nuevo, parte de una cita que ya se ha señalado anteriormente: «La clase dominante desaparece tras la concentración de capital. Esta ha alcanzado una magnitud, obtenido un peso específico a través del cual se exhibe el capital como institución, como expresión de la sociedad en su conjunto. [...] En este orden, al proletariado se le cierra objetivamente, con el mercado libre que para los trabajadores fue siempre mentira, la posibilidad de la formación de clases y al final se les dificulta, mediante la voluntad consciente de quienes dominan en nombre del gran todo que ellos mismos son, mediante medidas. Pero los proletarios tienen que asimilarse si quieren vivir. [...] Con semejante abolición de las clases se recupera el dominio de clases.» ADORNO, TH. W., (2004), *Op. Cit.*, pp. 353 y 354.

más claro que se nos viene a la mente es Apple y el discurso de Steve Jobs en la *Universidad de Stanford* en 2005⁸⁰⁰—conviviendo asimismo con formas de dominación abstracta a través del tiempo como gestión del *sí-mismo* en el sujeto empresario de sí.

«El actor, que ya no puede distraerse con ninguna otra cosa y consigue así un perfecto ajuste a la realidad, es aquel al que la objetividad —aunque sea su propia corporalidad— le incitaría de modo preconsciente a añorar algo más hermoso y gratificante, y su única respuesta posible es integrar este anhelo en lo único que puede someter a su control: su fuerza de trabajo. Llevar este anhelo al mercado se convierte para él y para el potencial inversor en una promesa de que en algún lugar todavía será posible extraer plusvalía. Los individuos, que en tanto que “usuarios” de la industria cultural digital se han convertido en verdaderas “máquinas de obnubilación”, en relación al trabajo pasan a ser “máquinas de valorización”. En la crisis del capitalismo neoliberal, la desaparición simultánea de una capacidad de consumo solvente y de la necesidad del trabajo coinciden en la creciente relevancia de la apariencia en el respectivo resultado buscado: el consumo se convierte en un medio para cerciorarse de la belleza del propio mundo, al igual que el trabajo se dirige a generar la apariencia de una producción real de plusvalía»⁸⁰¹

Internet es la tecnología característica de la tercera revolución industrial, gracias a ella ha sido posible la progresiva virtualización de la vida cotidiana, la expansión del capital financiero como uno de los últimos subterfugios del capital y la progresiva desmaterialización de la cultura. Efectivamente, siguiendo en este punto a Jordi Maiso en su artículo *Continuar con la crítica de la Industria Cultural*⁸⁰², mientras la Industria

⁸⁰⁰ De nuevo, este ejemplo tan oportuno se lo debemos a las lecciones de *Perspectiva de la estética contemporánea* del profesor Eduardo Maura que tuvieron lugar en el curso académico 2012-2013 en el grado de Filosofía de la UCM.

⁸⁰¹ KELLERMANN, A., El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº3, 2013, pp. 115-116.

⁸⁰² «La transformación fundamental de la industria cultural contemporánea es que permite a los sujetos participar activamente. Si antes el mito del éxito llevaba a rendir culto a celebridades y superestrellas, hoy lleva a los sujetos a estilizarse y modelarse activamente según los patrones del éxito social. La vida misma se convierte en objeto de la industria cultural, y los individuos hacen generosa entrega de ella. Redes sociales como Facebook ya no se alimentan de productos culturales, sino de la necesidad difusa de interactuar, curiosear, expresarse y hacerse visible. De este modo la vida se convierte en imagen para ser proyectada, y el “valor de exhibición” del que hablara Benjamin es aplicado a los actos más banales de la cotidianeidad. La pulsión de exhibirse responde al deseo de huir de la insignificancia, y culmina en la reproducción de pseudo-individualidad a escala industrial: en la frenética actividad de posts no sólo se exhiben fotos, videos y todo tipo de comentarios, sino también el ingenio, el estar a la última y el número de amigos. Esto afecta también a los contenidos, ya que desde el punto de vista objetivo todo se reduce a información, y desde el subjetivo a mera opinión o “credo”, y cualquier fenómeno —desde el video musical hasta la protesta política— es potencialmente reducido a pretexto para perfilar la propia “identidad”. En estas formas de auto-espectacularización, rigurosamente sometidas al control social de *likes and dislikes*, los límites entre trabajo y tiempo libre se desdibujan, y la industria cultural se revela de nuevo “*training* para la vida”⁵: la planificación estratégica de la existencia y el marketing de uno mismo son dos de los grandes mandamientos del nuevo mercado laboral» MAISO, J., Continuar la crítica de la Industria Cultural, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº3, 2011, pp. 327-328.

Cultural se alimentaba de los productos culturales que inundaban la esfera del intercambio como mecanismo de compensación por el aumento repentino de productividad debido del taylorismo, en la Industria Cultural 2.0. no hay mediación por el objeto, se alimenta de la vida misma, del último exhalo del individuo que, extenuado ante la exigencia de continua flexibilidad y formación, debe estar preparado, en cualquier momento, a dar todo de sí mismo para optar a un mercado de trabajo cada día más menguante.

A través del dispositivo tecnológico que desplaza el contenido cultural mismo, el individuo sustituye la comunicación por la interactividad⁸⁰³, de tal manera que pasa de ser un consumidor pasivo en el fordismo, instalado en última instancia en el dominio de clases como indicamos, a ser un consumidor activo, esto es, que él mismo en un clic es capaz de producir “contenidos culturales” que se identifican con su mera expresión, como si sintomatizara la reacción de su superfluidad para el sistema a través de su propio narcisismo herido⁸⁰⁴. Este último punto es desarrollado por Anselm Jappe, tanto en *Crédito a muerte* (2011) —de una manera preliminar⁸⁰⁵— como en *La sociedad autófaga* (2017) de forma mucho más profusa —dedicándole un capítulo entero a dicha cuestión titulado *Narcisismo y capitalismo*⁸⁰⁶—. Dicha cuestión, como resulta obvio, conecta a la perfección con el apartado de los alcances de la determinación dialéctica de los procesos de subjetivación indicados en el apartado 5.1.2. Efectivamente, hay dos procesos solapados en la Industria Cultural 2.0. que fomentan la estructura psíquica del narcisismo⁸⁰⁷, al mismo tiempo, que lo niegan ontológicamente —de ahí su profunda herida en su estructura libidinal—: por un lado, la proliferación de redes sociales y plataformas vinculadas al Yo como *personality* —las cuales se encargan del mencionado desplazamiento del contenido cultural hacia la hegemonía del dispositivo— promueven

⁸⁰³ KURZ, R., (2012), *Op. Cit.*, p. 81

⁸⁰⁴ Cfr. MAISO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 146 y MAURA, E., De la “reproductibilidad técnica” al “retweet”. Estética y política en la era de su RT, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, nº1, 2014, pp. 481-485.

⁸⁰⁵ Concretamente el apartado titulado *El gato, el ratón, la cultura y la economía*: JAPPE, A., *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2011, pp. 223-248.

⁸⁰⁶ JAPPE, A., *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018, pp. 85-182.

⁸⁰⁷ «En una sociedad que no solamente se basa en la producción de mercancías, sino que además tiene como vínculo social principal el trabajo que las produce, era inevitable, a la larga, que el narcisismo se convirtiese en la forma psíquica más típica. El enorme desarrollo de la industria del entretenimiento es al mismo tiempo causa y consecuencia de la proliferación del narcisismo. Así, dicha industria es una de las principales responsables de la verdadera “regresión antropológica” [recordemos el texto de Adorno el *Nuevo tipo de ser humano* (1941) que ya señalaba esta tendencia] a la cual nos arrastra ya el capitalismo. El narcisismo constituye, en efecto, tal regresión tanto a nivel colectivo como a nivel individual» JAPPE, A., (2011), *Op. Cit.*, p. 232. [Apostilla entre corchetes nuestra]

la identificación de la mera expresión del Yo con la forma de productos culturales⁸⁰⁸. Un ejemplo clave es cuando los *influencers* exclaman: *story time!* relatando una vivencia personal en *Reels* de *Instagram* donde se camufla, e identifica, su propia vivencia con la promoción de un producto, cuya marca normalmente le suele pagar al *influencer* meramente en “especias”, esto es, su propio producto para que siga usándolo incorporándolo en su vida cotidiana y, por tanto, a su vez, más aún en sus redes. Pero, además, como se puede intuir en la última frase, el Yo se convierte, al mismo tiempo que aparentemente indispensable y único —qué diría si no Aida Domènech, a.k.a. *Dulceida*, de sí misma—, en un escaparate donde, como capital circulante, ayude a dar salida a dicha mercancía y, por tanto, se presenta de forma desesperada como recurso valioso para el capital que, como decimos, debido a la revolución microelectrónica, necesita menor cantidad de fuerza de trabajo para valorizarse⁸⁰⁹.

Esta regresión antropológica descrita por Jappe nos recordará al programa de la antropología dialéctica de Adorno y Horkheimer, siendo el primero el que llevó cierta tentativa, a modo de notas, sobre ese *Nuevo tipo de ser humano* (1941), como vimos en el apartado 5.1.2.⁸¹⁰ Recordemos aquí, de nuevo, la siguiente cita:

«Se trata de un tipo de persona cuyo ser reside en el hecho de que ya no experimenta nada por sí mismo, sino que deja que el aparato social todopoderoso y opaco le dicte todas las experiencias, algo que precisamente impide la formación de un ego, incluso de una “persona”. Desde un punto

⁸⁰⁸ «De vuelta en las redes sociales, ¿en qué sentido es narcisista la relación entre el sujeto y el hecho social que comparece ante él? Podría decirse que la forma de la experiencia del objeto es narcisista en tanto que: (a) la relación de objeto “se haya cumplido sobre una base narcisista, de tal suerte que la investidura de objeto pueda regresar al narcisismo si tropieza con dificultades”, esto es, al decir de algo que “me gusta” establezco con el objeto una relación tan poco mediada, y necesito tan poco tiempo y tan poco objeto para decir que “me gusta”, que podría decirse que no es que el objeto “me guste”, sino que “me gusto” o me “disgusto” (yo) a través del objeto: el objeto es compatible con mi mirada, con las cosas que habitualmente “me gustan” y que definen mi campo de acción en red (mi personalidad, mis gustos, mi condición humana) y el de mis amistades. [...] Esto significa (b) que el conocimiento que adquirimos en red no tiene habitualmente la forma de una adquisición de saberes, sino de un reconocimiento de algo que ya sabíamos (y que de hecho hemos llegado a reencontrarnos en la red gracias a un conjunto de algoritmos que operan precisamente con nuestras interacciones pasadas, con nuestras búsquedas, con nuestros contactos de correo electrónico, etc.)» MAURA, E., (2014), *Op. Cit.*, pp. 483-484.

⁸⁰⁹ «Esta resumida descripción de la lógica del valor permite captar la semejanza con la lógica narcisista. El narcisista (secundario) reproduce esta lógica en su relación con el mundo. La única realidad es su yo, un yo que (casi) no tiene cualidades propias, porque no se ha enriquecido a través de las relaciones objetuales, de las relaciones con el otro. Al mismo tiempo, ese yo trata de extenderse al mundo entero, de englobarlo y reducirlo a una simple representación de sí mismo, una representación cuyas figuras son inensenciales, pasajeras e intercambiables. El mundo exterior —a partir de su propio cuerpo orgánico— no tiene más consistencia para el narcisista de la que el valor de uso tiene para el valor. En ninguno de los dos casos puede existir una relación pacificada, sino solo dominación y explotación para alimentar un apetito voraz» JAPPE, A., (2018), *Op. Cit.*, p. 162.

⁸¹⁰ Ver supra pp. 322 y ss.

de vista analítico ortodoxo, un tipo de ser humano incapaz de constituir un ego sería descrito como un neurótico. Pero el concepto de neurosis incluye determinados conflictos con la realidad»⁸¹¹.

Como podemos ver, Adorno ya en 1941 tenía la intuición de que el “nuevo tipo de ser humano” se trataba de una estructura libidinal dañada e, incluso, descartaba la neurosis por incluir cierto conflicto con la realidad que la personalidad narcisista herida de la Industria Cultural 2.0. no reconoce y desvía aglutinando la realidad como una extensión de su yo. Sin embargo, años más tarde, en las lecciones de Sociología que compartió con Horkheimer en 1969, parece que ambos van inclinándose más hacia catalogar dicha subjetividad herida propia del fordismo avanzado como una forma narcisista, aunque no lleguen como tal a explicitarlo, y como se puede ver, aún siguen anclando dicho diagnóstico con alcances a la actualidad capitalista al síntoma epocal de concentraciones de capital de su momento histórico:

«Así, para el individuo totalmente interiorizado, la realidad se convierte en apariencia y la apariencia en realidad. Al postular y proclamar como absoluta su existencia solitaria, dependiente de la sociedad, e inclusive tolerada y revocable por ésta, se hace “frase absoluta”, “única”, al modo de Stirner. *El terreno ideal de la individualización, el arte, la religión, la ciencia, se restringe y empobrece como posesión privada de algunos individuos, cuya subsistencia sólo a veces es asegurada por la sociedad.* La sociedad, que llevó al desarrollo del individuo, se desarrolla ahora a sí misma alejando de sí al individuo y destronándolo; pero el individuo desconoce a ese mundo, del cual sin embargo *depende en lo íntimo*, hasta creerlo todo suyo»⁸¹²

Esta imagen que nos relatan ambos filósofos, hemos de reconocer, no dista demasiado del individuo atomizado de la actualidad que, a golpe de clic, sutura la misma herida de narcisismo que produce la exigencia de superposición de su individualidad al dispositivo, tomando la permanente educación como flexibilidad mercantil, para poder sobrevivirse hoy a modo de claudicación constante para presentarse como recurso a un sistema que cada vez necesita menos fuerza de trabajo para morir de éxito. En este punto

⁸¹¹ ADORNO, TH. W., (2021), *Op. Cit.*, p. 14.

⁸¹² ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, p. 58. Como decimos, en cursiva (nuestra) se encuentra implícito, por otro lado, los límites de los procesos de objetivación social en la obra de Adorno que indicamos en el apartado anterior 5.2.1. Por otro lado, en esta cita se hace mención a la conquista de la intimidad del individuo, lo cual, como hemos anticipado en una nota anterior, será discutido en el capítulo octavo, entendiendo por intimidad, gracias a José Luis Pardo —y digámoslo, de cierta inspiración lacaniana-deleuziana—, no tanto la conformación de la personalidad, sino la estructura misma —cual estructura y en tanto que tal— que necesita el ser humano para insertarse en el lenguaje y poder, contemplar, por tanto, la intimidad como propia de ser humano y, tal vez, como veremos, un pliegue todavía no —y presumiblemente— imposible de conquistar. Ver *infra* pp. 527 y ss.

se juega el papel del “prosumidor”, es decir, un consumidor que, como decimos, es activo y produce, al mismo tiempo que consume, el producto: un ejemplo claro de esto podría ser la transformación del *reality show* *Gran Hermano* o *Supervivientes* de la cadena *Mediaset* en sus últimas ediciones. Efectivamente, en este formato televisivo —siendo la televisión, recordemos, el medio de comunicación de masas por excelencia del fordismo, el cual estaba basado en la centralidad del poder de la publicidad y su encanto pasivo que embauca a los televidentes⁸¹³— se ha empezado a incorporar las decisiones de la audiencia a través de las redes sociales —fundamentalmente *Twitter*, pero también *Facebook* o *Instagram*— a la hora de encauzar la dirección que tomará el propio *reality show*, lo cual además de evidenciar la falsa promesa de *realidad* —sin guiones— a la que remite su formato, es capaz de reintroducir dicha dimensión sin ambages de otra manera aún más seductora al tomar al televidente como un jugador más en la conformación de la experiencia activa de formar parte del programa.

Por lo tanto, se desplazaría la importancia de la cuña publicitaria en televisión gracias a toda esa información que uno proporciona “gratuitamente”⁸¹⁴ en redes sociales

⁸¹³ «Lo mismo pasa con la televisión: apagarla exige un coraje atroz de practicar la eutanasia a un pariente o, peor, a uno mismo. Pero la televisión está dejando paso también, muy deprisa, a este formato pantallístico integrado, multifuncional, que se ajusta e impone un nuevo tipo de poder y un nuevo tipo de resistencia. La televisión se correspondía a un tipo de poder centralizado, de autoridad oral fiduciaria, en que la saturación de visibilidad desprendía una personalidad estable y carismática: no en vano la televisión fue inventada por el nazismo y su uso está muy limitado a la propaganda o —lo que es lo mismo— a la publicidad. Las nuevas tecnologías, en cambio, producen un nuevo tipo de autoridad rapsódica y fluida, tan deslocalizada como las nuevas fábricas, tan zigzagueantes como los mercados financieros, y producen también un nuevo sujeto resistente, joven, transfronterizo y volátil» ALBA RICO, S., “Declive prometeico y miseria simbólica (Anders y Stiegler)”, ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2018), *Op. Cit.*, pp. 183-184.

⁸¹⁴ «¿Qué son las plataformas? En el nivel más general las plataformas son estructuras digitales que permiten que dos o más grupos interactúen. De esta manera se posicionan como intermediarias que reúnen a diferentes usuarios: clientes, anunciantes, proveedores de servicios, productores, distribuidores e incluso objetos físicos. [...] Si limitamos nuestra atención a los datos generados por usuarios, ¿es correcto denominar "trabajo" a esta actividad? Dentro de un marco marxista, "trabajo" tiene un significado muy particular [...] Al examinar las actividades online de los usuarios, es difícil argumentar que lo que hacen es trabajo, hablando apropiadamente. Más allá de la duda intuitiva que genera pensar que mandar mensajes a amigo es trabajo, falta la idea del tiempo de trabajo socialmente necesario -el estándar implícito contra el que se fijan los procesos de producción-. [...] En términos más generales, si nuestras interacciones online son trabajo gratis, entonces estas compañías deben ser una importante bendición para el capitalismo -se ha abierto un nuevo panorama de explotación laboral-. Por el otro lado, si no son trabajo gratis, entonces estas empresas son parasitarias de otras industrias productoras de valor y el capitalismo global se encuentra en una posición más complicada. Una rápida mirada a la estancada economía global sugiere que lo último es más probable. Más que explotar trabajo gratis, la postura que se adopta aquí es que las plataformas publicitarias se apropian de datos como materia prima. Las actividades de los usuarios y de las instituciones, si se graban y se transforman en datos, se convierten en una materia prima que puede ser refinada y utilizada por las plataformas de distintas maneras. [...] En la economía digital hay una convergencia de vigilancia y actividad lucrativa, lo que lleva a que se hable de "capitalismo de vigilancia". Para obtener ingresos, sin embargo, es clave no sólo la recolección de datos, sino también el análisis de datos. Los anunciantes están menos interesados en datos desorganizados y más en datos que les otorguen conocimiento interno o que los conecten con consumidores potenciales» SRNICEK, N., (2018), *Op. Cit.*, p. 45 y 54-56

a las empresas que, como capital circulante⁸¹⁵, es capaz de dar salida en el mercado, personificando el producto a los deseos de cada individuo “único”, al excedente productivo debido a la revolución microelectrónica y su impacto en el proceso productivo. En este sentido, dicha tecnología permite actualizarse, no sólo como capital constante introducido en los procesos productivos, sino como mecanismo de compensación de las fallas de la parte tocante a la reproducción social del capital —o más bien, mecanismo transgresor, en tanto que ofrece soluciones precarias a la absoluta precarización social, esto es, ganando algo de tiempo ante la falta generalizada de tiempo⁸¹⁶, como paradigmáticamente funciona *Deliveroo* o *Glovo* ante la capitalización de una de las necesidades más básicas desde tiempos ancestrales: alimentarse, para lo cual el posfordismo no permite el tiempo necesario para tal cuidado fundamental—. De esta manera, consigue parchear así la paradoja por la cual la tecnología tiene una alta tasa de productividad, casi inimaginable; pero, sin embargo, no produce realmente valor, precarizando con ello el mercado laboral al expulsar la única fuente real de valorización, esto es, el trabajo abstracto, el cual funciona a su vez como piedra angular de la socialización (fetichista) en condiciones capitalistas⁸¹⁷.

⁸¹⁵ Cfr. ARENAS, L., Capitalismo de plataforma y trabajo digital, ¿una anomalía en la teoría del valor-trabajo?, Conferencia en el Congreso Marx contemporáneo (Biblioteca María Moliner, UNIZAR), 14 diciembre 2018. Disponible online en el canal de YouTube de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza: https://www.youtube.com/watch?v=quGqFn_ODyA [Última consulta: 22 abril 2022] También se puede encontrar esta referencia en relación a por qué la única fuente de valorización real es la fuerza de trabajo humana —y en ningún caso, por tanto, la máquina ni la tecnología, como parecen apostar teorías de corte deleuziano como el aceleracionismo— en un trabajo posterior de Luis Arenas, concretamente en el capítulo *Capitalismo de plataforma y trabajo digital* del siguiente libro: «El papel de esa “información” que se sirve en el proceso [de uso de una plataforma] se asemeja más en terminología marxista al del *capital circulante*, un poco al modo como la función que la energía y los materiales auxiliares cumplían en la producción industrial: no entran materialmente en el producto, aunque *contribuyen a crear* el producto nuevo. De igual modo, la información que *fenoménicamente* es el centro del proceso, en realidad ha de circular y renovarse permanentemente, pues está al servicio de lo que verdaderamente se vende a terceros y *que no es otra que nuestra atención y, por tanto, parte de nuestra subjetividad*» ARENAS, L., *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*, Madrid, Trotta, 2021, p. 75.

⁸¹⁶ Esta es la tesis principal del siguiente libro: MORUNO, J., *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal, 2018. Para un acercamiento crítico de la superficie sociológica de la gestión del tiempo y su imbricación en la constitución de la subjetividad como vector central de la organización del trabajo vivo en la actualidad a través del surgimiento de trabajos inmateriales y la consolidación del “capitalismo de plataforma” recomendamos este clarificador y magnífico trabajo de Jorge Moruno, que abordaremos más concretamente en el apartado 7.2., en relación con los demás diagnóstico psicopsicopatológicos de la actualidad posfordista del trabajo inmaterial.

⁸¹⁷ «Una crítica radical del trabajo abstracto determina una teoría radical de la crisis y viceversa. Porque si el trabajo abstracto forma la sustancia del capital y si, por lo tanto, se excluye cualquier ontología del trabajo, ya que la abstracción del trabajo como “universal social” solo es válida para una y solamente una forma históricamente específica de sociedad, entonces la crisis y el límite histórico absoluto del capital solo puede provenir de un mecanismo de contradicción internas del proceso de valorización capitalista, por el cual este último hace del trabajo algo “superfluo” y lo expulsa fuera de sí. En resumen, el capital se “desustancializa”, el valor se desvaloriza, y esto establece un límite interno absoluto que no solo interviene

De esta forma, creemos haber podido cerrar el presente capítulo quinto, de nuevo, remitiendo —y dando cuenta con ello de la interrelación dialéctica entre sujeto y objeto que metodológicamente jamás renunciará Adorno— a los límites —y alcances— de los procesos de subjetivación en el capitalismo fordista avanzado explorados en el apartado 5.1. precisamente en tanto conectados por la mediación social de la objetividad social anclada en los límites históricos que exploramos en el 5.2.1. Sin embargo, como hemos señalado, creemos que podemos salvar dichas herramientas para nuestro presente que, aun cuando no nos hagan salir del atolladero de la praxis⁸¹⁸ que ya mismo señaló Adorno en los años 50-60 con mayor ahínco, tal vez sí que nos permita *pensar si podemos seguir pensando*, al menos, en la actualidad —como pretenderemos retomar dicha cuestión en el capítulo octavo en tándem con Walter Benjamin—.

a nivel lógico sino que debe aparecer necesariamente en el plano histórico-empírico» KURZ, R., (2021), *Op. Cit.*, 181. Esta idea del límite interno de valorización, como veremos muy sumariamente en el 7.1., es duramente criticada por Michael Heinrich y existió, de hecho, un acalorado debate entre ambos dos en torno a esta cuestión del progresivo “colapso” del capital como sistema de reproducción social.

⁸¹⁸ «En la medida en que hoy los individuos no sólo son activados por la industria cultural, sino también por la situación laboral, por la participación en comunicaciones y en relaciones sociales, por los temas continuamente cambiantes de la discusión pública, así como, finalmente, también por la relación consigo mismos, posiblemente resulte más difícil disponer de recursos de acción» DEMIROVIĆ, A., (2013), *Op. Cit.*, p. 26.

Capítulo 6. La dialéctica *en suspenso* y la experiencia *sin sujeto* de Walter Benjamin como tensor reactivo ante las paralizaciones adornianas

Somos conscientes de que el título del presente capítulo⁸¹⁹ podría hacer pensar al lector que enmarcaremos a Benjamin en el lugar común de aquel que superó en todos los aspectos las contradicciones adornianas, o que incluso podría haberse dado el caso de que éste último llegara a plagiar —o *imitar*, en algunos aspectos, valga la broma siendo Adorno un crítico feroz de la mimesis— al primero. No es exactamente así. Como pretendemos mostrar en el primer apartado 6.1., no es que Adorno fuera el filósofo canónico enmarcado como tal en una tradición de pensamiento sin prestarse a pensar su actualidad histórica en sus retos más profundos que le hacían bajar de la torre de marfil ni, por otro lado, Benjamin fuera el *pensador* —jamás filósofo: ya se sabe la connotación negativa escolástica que dicho palabra conlleva— ecléctico entregado al aforismo y a la virtualidad de los aspectos incipientes de una nueva época que supo detectar dado su carácter visionario y progresista. A pesar de que el título del presente capítulo parezca indicar hacia dichos cánones de lectura tipificados, lo que pretendemos es justamente lo contrario: dar cuenta de la interrelación progresiva de la formación del pensamiento de ambos amigos y filósofos⁸²⁰, intentando sacar a ambos de sus lugares comunes y pudiendo observar, en ambos, vetas de lo contrario de lo que se les suele acusar, tanto al berlinés como al frankfurtiano⁸²¹.

«La filosofía de Benjamin provoca el malentendido de consumirla y enromarla como una serie de apreciaciones inconexas o bien obedientes al azar del día y la inspiración. A esto hay que oponer no meramente el carácter incesantemente espiritual de sus ideas, totalmente contrario a toda reacción de molusco incluso con respecto a los objetos más sensibles. Sino que cada una de ellas tiene su lugar en el seno de una extraordinaria unidad de la consciencia filosófica. Sólo que la

⁸¹⁹ A lo largo del presente capítulo dedicado a Walter Benjamin se hará uso de algunos materiales de nuestro TFM titulado *El pasado que no cabe en la Historia. La progresiva conformación de la crítica inmanente como rememoración de lo vivo en Walter Benjamin* del Máster de Filosofía de la Historia: democracia y orden mundial de la Universidad Autónoma de Madrid, 2015. Sin embargo, muchas de las tesis allí defendidas en 2015, serán punto de discusión a lo largo de la exposición del presente capítulo y, en algunos casos, claramente confrontadas y rebatidas.

⁸²⁰ Este punto será desarrollado a través del lugar y función crítica —en gran medida compartidos a la hora de dar cuenta de los procesos de subjetivación— que tienen los conceptos *destino* y *carácter*, por un lado, y por otro, *tragedia* y *comedia*, en las obras de ambos pensadores en el apartado 6.2.

⁸²¹ Este es el ánimo que recorre todo el ensayo de Eduardo Maura en torno a la figura de Walter Benjamin que tanto nos ha marcado e influenciado a la hora de redactar el presente capítulo de la tesis. Como decimos, será prolijamente citado a lo largo de este capítulo, pero referenciamos aquí el libro dada su importancia fundamental a la hora de confeccionar la presente parte del argumento principal de la tesis doctoral: MAURA, E., *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

esencia de esta unidad consiste en un ir hacia afuera, ganarse entregándose a lo múltiple. La medida de la experiencia en que se apoya cada una de las frases de Benjamin es la fuerza para establecer incesantemente el centro en la periferia en lugar de desarrollar lo periférico desde el centro, como exige la práctica de los filósofos y de la teoría tradicional»⁸²²

A pesar de que las últimas palabras de Adorno traslucen algo del lugar común donde históricamente la Academia ha encajonado a cada uno, hemos de reconocer que una de las líneas que traza el presente capítulo sí hará referencia a la diferencia que señala en dicha cita Adorno respecto de la metodología benjaminiana. En este sentido, dejando bien claro nuestra posición dislocada respecto a dichos lugares comunes en los que se tienden a enmarcar a ambos autores, en esta breve introducción al capítulo sexto quisiéramos explicar brevemente las indicaciones a las intenciones hermenéuticas del título del presente capítulo. Como vimos durante el capítulo quinto, se ha pretendido desarrollar tanto alcances como límites respecto de la interrelación dialéctica de los procesos de subjetivación y objetivación en el pensamiento de Adorno en relación, por una parte, (1) a los enroques sociohistóricos, propios de cierto marxismo del movimiento obrero o tradicional a ojos de Kurz y Postone, de las herramientas forjadas por Adorno en el contexto de la fase monopolista del capitalismo de Estado en el fordismo avanzado y, por otro, (2) al diagnóstico de determinados puntos de la actualidad capitalista, la cual será más exhaustivamente desarrollada en el capítulo séptimo a través de las herramientas escogidas: la teoría de la crisis como colapso del capital como sistema de reproducción social total por alcance del límite interno de valorización de Kurz y la dominación social abstracta a través del tiempo desarrollada por Postone, ambos en la órbita de la *Wertkritik*, diagnósticos de determinados teóricos socio y psicopatólogos de la nueva organización social del trabajo inmaterial y, por último, connivencias metodológica-históricas del tándem Adorno-Foucault como forma de reconceptualizar el neoliberalismo en tanto manifestación fenoménica-discursiva del capitalismo posfordista más allá del cajón desastre que usualmente viene siendo en términos estrictamente sociológicos conjurado por el término *neoliberalismo*.

En este sentido, en el presente capítulo no pretenderemos —ni mucho menos— hacer una exégesis del pensamiento benjaminiano que respete sus contradicciones y coherencias respecto a su tiempo histórico; sino que, en relación al capítulo quinto e intentando con ello también desmitificar la figura benjaminiana como visionaria, explorar

⁸²² ADORNO, TH. W., *Notas sobre literatura OC II*, Madrid, Akal, 2003, p. 550.

algunos aspectos y elementos del pensamiento benjaminiano que, o bien como productos de deslices hermenéuticos dado su excesivo “fervor lukacsiano”, el cual eclipsó hasta bien tarde el estudio riguroso de Marx⁸²³, o bien por el influjo de su excesiva formación académica, sistemática y ortodoxa, centrada en el kantismo⁸²⁴, son capaces —o al menos esta es nuestra hipótesis—, por el contrario, de entresacar el atolladero sociohistórico en el que Adorno se enrocó por momentos debido a su escrupuloso imperativo sociológico que guía las investigaciones que realizaba —significando para nosotros la figura intelectual de Adorno más bien, contra la gran acusación, ya hasta canonizada, de intelectual burgués mero producto de su tiempo, por el contrario, el “pensador” excéntrico que intentaba bajar al barro social la supuesta elevación de los conceptos tradicionales en filosofía—.

En este sentido, finalmente en el apartado 6.5. pretenderemos rescatar, a través de la figura del *historiador dialéctico* desarrollada intermitentemente a lo largo de los *Passagen-Werk* —obra, como se sabe, inacabada y póstuma de Benjamin—, el concepto de la crítica inmanente benjaminiana como conjugación en dos planos de tiempo⁸²⁵: por un lado, (1.1) el tiempo-moda como manifestación fenoménica del tiempo cíclico vacío del capital y (1.2) su contrapartida en el tiempo vacío y homogéneo en el tiempo histórico de la *Historie*⁸²⁶; y, por otro lado, (2) el tiempo como rememoración de lo sido —lo acontecido— no reconocido por la Historia —teniendo en cuenta, como decíamos con Adorno, que *toda cosificación es un olvido*—, lo cual implicará un giro copernicano del giro copernicano kantiano y, por tanto, una crítica inmanente que implosiona la categoría de experiencia kantiana, la cual, como vimos a lo largo de la primera parte de la presente investigación, es el origen —o el punto de llegada— del fenómeno de la cosificación en la progresiva subsunción real de la socialización capitalista.

⁸²³ Esta será la tesis que, resumidamente, defiende Tiedemann y que desarrollaremos en el apartado 6.5. Cfr. TIEDEMANN, R., “Dialéctica en reposo. Una introducción al Libro de los Pasajes” en: USLENGHI, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina, Eterna cadencia, 2010, pp. 305.

⁸²⁴ Esta será la tesis que, resumidamente, defiende Caygill y que desarrollaremos en el apartado 6.4. Cfr. CAYGILL, H., *Walter Benjamin. The color of experience*, London, Routledge, 2005, pp. 1-33.

⁸²⁵ Otra de las contribuciones que han influenciado abismalmente esta parte argumental de la tesis será, como citaremos en varias ocasiones, el siguiente artículo también de Eduardo Maura: MAURA, E., Benjamin y el tiempo, *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, n° 57, 2012, pp. 137-149. Además, en este caso, tuvimos la ocasión de presenciar el interesante debate posterior y la ponencia a partir de la cual más tarde desarrolló Maura el citado artículo: MAURA, E., *Benjamin y el tiempo*, Conferencia invitada de la Jornada *Pasajes de la Revolución. Aspectos críticos de Walter Benjamin* organizado por la Facultad de Filosofía de la UCM y la asociación estudiantil *La Caverna*, 19 abril de 2012: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/15163/> [Última consulta: 3 abril 2022]

⁸²⁶ Es decir, el concepto moderno de Historia, recogiendo en este punto la útil diferenciación de Koselleck entre historia como acontecimiento (*Geschichte*) y la historia como relato omniabarcante heredera de la Modernidad (*Historie*). Cfr. KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2016.

Con ello, pretendemos poner a punto la posibilidad de recuperar, en cierto sentido, a lo largo del octavo y último capítulo dicho concepto de crítica inmanente benjaminiano como conjugación de dos planos de tiempo a través de una *experiencia sin sujeto* y una *suspensión del concepto de totalidad social*, todavía remanente en el concepto de dialéctica negativa —aunque sea como proceso— adorniana, a través de la puesta en juego de un método micrológico que realmente respeta la *muerte de la intentio* y, de ahí, la experiencia sin sujeto. Por ende, este método micrológico, según nuestra hipótesis, sí respetaría la preeminencia del objeto, la cual desarticula, a través de la mediación dialéctica como rememoración de una experiencia [*Erlebnis*] —traumática pero todavía no del todo mediada por el capital—propiciada por el rastro de las huellas de los objetos que han salido del torbellino de la moda, esto es, la basura —por lo que, como es conocido, la misión del filósofo será precisamente la de ser trapero—.

Por último, avanzaremos muy someramente en este punto que, después de tener en cuenta pormenorizadamente las transformaciones histórico-sociales de la presente fase del capitalismo posfordista a través de la teoría de la crisis de Kurz y la dominación social a través del tiempo de Postone, así como los efectos sociopsicopatológicos radicados en una nueva subjetividad autodisciplinada y empresaria de sí como fruto de ambas determinaciones claves de nuestro tiempo en la organización del trabajo inmaterial, pretendemos discutir en el octavo y último capítulo de la presente tesis en qué sentido la crítica inmanente benjaminiana comprendida como conjugación en dos planos de tiempo podría seguir resultando, en algún sentido, útil de cara a la pervivencia de algunas herramientas de la teoría crítica en la actualidad capitalista.

6.1. Walter Benjamin ¿un pensador *rara avis* y ecléctico o un filósofo canónico subrepticamente sistemático?

Quisiéramos comenzar este breve apartado, como decíamos, exponiendo un doble motivo fundamental que haga las veces de aviso o forma preliminar de acercarse a los elementos y aspectos que intentaremos recoger del pensamiento benjaminiano para conjugarlo con los límites y alcances adornianos que, hasta ahora, hemos recorrido. Por una parte, intentaremos abordar la obra benjaminiana eludiendo en un primer momento el canon exegético, precisamente porque éste en gran medida ha estado marcado por la supuesta ductilidad del pensamiento de Benjamin, cuajado en fragmentos que bien

podrían obedecer a cierto impulso irracionalista o esteticista, relegado siempre a un *estatus* más o menos inclasificable, situado, como critica Eduardo Maura en su ensayo *Las teorías críticas de Walter Benjamin* (2013), entre crítico de la cultura, místico judío y comunista infiltrado, debido a la variedad de las fuentes de las que bebe su obra⁸²⁷.

Entre ellas bien pudiéramos encontrar elementos tan dispares como el misticismo judío al mismo tiempo que elementos clásicos de la tradición crítica —fundamentalmente enarbolados por Kant y Marx, aunque este último casi siempre fue mediado por la lectura lukacsiana, pocas veces como fuente directa—. Por otro lado, encontraríamos también elementos transfigurados de la crítica al capitalismo y del judaísmo de sus propios interlocutores, fruto del supuesto “sincretismo” entre sus amistades —principalmente entre Adorno, Brecht y Scholem— y, por último, una especie de *pseudocrítica* literaria y estética que, de manera consabida, tiene por tótems a Baudelaire, Kafka, Walser, Kraus, Gide, entre otros.

En un primer acercamiento, esta alquimia caleidoscópica de elementos, algunos de ellos incluso antagónicos, puede prevalecer en la imagen configurada que se tiene del pensador berlinés, sin intentar disolver esa interpolación en lo pequeño propia de Benjamin en el influjo del inmanente ideal que le sostiene. Por otro lado, intentaremos descifrar este inmanente ideal que podría guiar el pensamiento benjaminiano, a través de las *correspondencias* entre algunos de sus interlocutores o herencias (a veces no reconocidas —como haremos, por momentos, con Adorno, Lukács, Freud, Marx, Scholem y, por supuesto, Kant— que contribuyeron al influjo del pensamiento benjaminiano con el fin de intentar inferir la compleja relación entre esos dos elementos mayormente conformadores del “aura” de la obra benjaminiana que parece en muchas ocasiones mostrar: la aparente disyuntiva entre teología y marxismo.

De esta manera, intentaremos urdir esa poliédrica relación a través de una somera genealogía de la conformación progresiva del concepto benjaminiano de crítica inmanente en distintas etapas de su pensamiento que, como hitos metodológicos, sean capaces de tejer la compleja relación que mantiene con el mesianismo y el marxismo, cuya tensión se declina de diversas maneras a través de la obra del berlinés, dependiendo del marco de producción teórica en el que se instale. De esta forma, transitaremos algunos de los lemas a través de los cuales se sustenta el pensamiento benjaminiano, observando que no son meros pastiches monolíticos que señalen discontinuidades en el pensador

⁸²⁷ MAURA, E., (2013), *Op. Cit.*, pp. 17-21.

—por excelencia e incluso míticamente fragmentario—, sino que pretenden instaurar determinadas formas de hacer filosófico, en las cuales, la postración del intento va subsumiendo unas a otras —si bien no otorgándole un sentido unitario, tal vez sí una dirección (y probablemente, en este caso sí, *dirección única*)—. Por todo ello, este capítulo pretenderá recoger, si bien no de una forma exhaustiva, cierto *ethos* de esta práctica filosófica para transitar —mostrando tal vez el carácter del pensamiento benjaminiano, no tanto fragmentario, sino evocador de cierta estructura de fractal— al plano estético con el fin de poder observar con ello las correspondencias con vetas de su pensamiento más teológico-políticas o críticas de la modernidad capitalista de la cultura de masas, más en consonancia con lo que hasta ahora hemos venido desarrollando del pensamiento de Adorno.

Por todo ello, en este primer apartado, daremos algunas notas para mostrar la influencia decisiva del marxismo —fundamentalmente, como decimos, de Lukács— en el pensamiento del joven Benjamin para dar con la formulación acabada que tomará la conformación problemática de la estructura mítica del concepto de Historicismo, cuyo tótem es el concepto de progreso, y cómo esta estructura mítica obtiene su reproducción ideológica en la conformación del espacio-tiempo de la mercancía en el capitalismo avanzado, tematizado por Benjamin en los pasajes de París. Con ello, pretendemos mostrar cómo el concepto de crítica inmanente que utiliza Benjamin necesita de la irrupción del tiempo mítico de la moda que instaura la modernidad capitalista y su mimetización en el concepto de Historia —con mayúsculas— que empieza a operar en la modernidad filosófica para dar con la forma acabada que tomará su método micrológico y, no sólo, por tanto, de la estructura mesiánica de la herencia del pensamiento judío, como pretenderá apropiarse unilateralmente y reiteradamente su amigo Scholem.

En este punto, con el propósito preliminar de disolver la aparente disyuntiva entre teología y marxismo que resultaría inherente al método benjaminiano, quisiéramos sacar a colación como referente polémico, de nuevo, un texto de Jürgen Habermas en el que apunta hacia esa dirección que señala estas dos partes irreconciliables en el seno mismo del pensamiento de Walter Benjamin. El texto al que hacemos referencia se encuentra, de nuevo, en *Perfiles filosófico-políticos* y su título es *Crítica concienciadora o crítica salvadora*, el cual ya evidencia la tesis que adoptará Habermas defendiendo el carácter intrínseco de antagonismo inherente al propio Benjamin.

«Sólo como escena surrealista podría uno imaginarse a Scholem, Adorno y Brecht en amigable coloquio en torno a una mesa camilla, bajo la que se acurrucan Breton y Aragon, mientras que Wynecken espera a la puerta, reunidos para una disputa sobre el “espíritu de la utopía” o, no digamos ya, sobre “el espíritu como contradictor del alma”. [...] La existencia intelectual de Benjamin tuvo tanto de surrealista que no se la puede confrontar con unas exigencias de consistencia que resulten injustas. [...] Benjamin es uno de esos autores inabarcables cuya obra está destinada a producir efectos contradictorios; con esta clase de autores sólo nos topamos en la relampagueante actualidad de un pensamiento que ocupa la escena por unos segundos históricos»⁸²⁸

Como se puede observar en la anterior cita, pareciera que Habermas no se resiste a hipostasiar la confusión a la que parecen estar postradas las distintas mediaciones a partir de las cuales se modula el pensamiento de Benjamin, sino que tornando como hegemónica la influencia surrealista, la hace extensiva a toda la producción benjaminiana, arrastrando con ello al propio Benjamin a un callejón sin salida respecto de la praxis política que Habermas plantea incluso en los siguientes términos:

«Este es el transfondo de la recepción del materialismo histórico, que Benjamin tenía, empero, que reconciliar con la concepción mesiánica de la historia, desarrollada según el modelo de la crítica salvadora. Este materialismo histórico domesticado tenía que dar una respuesta materialista, y compatible a la vez con la propia teoría de la experiencia de Benjamin, a la pregunta aún pendiente por el sujeto de la historia del arte y de la cultura. El error de Benjamin —y la ilusión de sus amigos marxistas— fue creer que había logrado tal cosa. [...] Mi tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico. Esto, a mi entender, hay que admitírselo a Scholem»⁸²⁹

Por lo que podría decirse que Benjamin, según Habermas, quedó oscilando entre la expresión y la política ya que «la crítica salvadora, a diferencia de lo que ocurre con la crítica concienciadora, en modo alguno puede obtenerse una relación inmanente con la praxis política»⁸³⁰. De esta manera, Habermas introduce la conocida discusión entre Adorno y Benjamin en torno al primer *exposé* de 1935 —que nosotros exploraremos, de mano de Susan Buck-Morss al final del presente capítulo y retomaremos en el último capítulo de la presente investigación con otros fines distintos a los habermasianos— con

⁸²⁸ HABERMAS, J., (2000), *Op. Cit.*, p. 299

⁸²⁹ HABERMAS, J., *Ibid.*, p. 321.

⁸³⁰ HABERMAS, J., *Ibid.*, p. 325.

el fin de evidenciar, según él, un malentendido entre ambos en el que radica la especificidad de la crítica benjaminiana respecto de la adorniana. Efectivamente, según Habermas, Benjamin nunca trató de hacer crítica de la ideología —ni siquiera en los *Pasajes* donde explícitamente toma por tema el fetichismo de la mercancía, tal y como le adelanta en una carta a Scholem⁸³¹—, sino que esta intención fue impostada en la manera en la que Adorno quiso leer los textos benjaminianos hipostasiando su propio trabajo en el de su amigo. Sin embargo, podríamos aducir que eso y no otra cosa es precisamente lo que pretende hacer el albacea de la Escuela de Frankfurt: precisamente Habermas se permite plantear una absoluta dicotomía entre los aspectos teológicos y marxistas en Benjamin porque no está dispuesto a aceptar como núcleo fundamental benjaminiano la crítica de la ideología, entendida ésta como la tarea del historiador dialéctico. Esto es, una crítica de la ideología, no en el sentido del marxismo tradicional, sino como una crítica del presente que radica en una construcción que es, realmente, una destrucción de lo existente como lo único posible a partir de mostrar el agotamiento cultural y la desnaturalización de su ser histórico a través de la arqueología de su origen social que, como un instante impredecible, mesiánico, consiga trascender el marco de lo posible existente para hacer posible lo imposible, esto es, el cambio social.

De esta manera, remarcamos, como es obvio, que Benjamin no entiende la ideología en el sentido del marxismo tradicional, esto es, como regresión individual a nivel de la consciencia, como si le subyaciera una relación causal entre estructura y superestructura —algo que, como vimos, ya el propio Adorno criticó duramente, e incluso Lukács transformaba respecto de las posiciones deterministas del marxismo de la II Internacional, a pesar de recaer a través de su concepto de la consciencia del proletariado como sujeto-objeto en HCC, como vimos—. Sin embargo, así parece Habermas que entiende el problema del fetichismo de la mercancía cuando dice: «Pero Benjamin no necesita exponerse a esta demanda de la crítica de la ideología: Benjamin no pretende remontarse por detrás de las formaciones de la conciencia para llegar a la objetividad de un proceso de valorización por el que el fetiche de la mercancía adquiere poder sobre la conciencia de los individuos»⁸³²

De hecho, como adelantábamos, parecería claro que al ir acercándose al final del mencionado texto de Habermas sobre Benjamin, uno se va percatando de que la acusación que ha adjudicado a Adorno sobre la intención hipostasiada de sus propios trabajos en los

⁸³¹ Cfr. TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, 305.

⁸³² HABERMAS, J., (2000), *Op. Cit.*, p. 324.

de Benjamin, bien podría reconocerse como propia para Habermas. Efectivamente, creemos que no es inocente que Habermas hubiera extendido a toda la obra benjaminiana la influencia surrealista en sus escritos: Habermas necesita darle una prioridad absoluta a la teoría mimética del lenguaje con el fin de arrastrar a nuestro filósofo berlinés a los confines del giro lingüístico y poder encontrar en Benjamin, por tanto, un aliado para afianzar sus tesis sobre la teoría de la acción comunicativa. En este sentido, Habermas necesitaría partir de la teoría mimética del lenguaje y no de una crítica de la ideología, ya que esta acción comunicativa en su pensamiento ha de estar a resguardo de la dinámica capitalista⁸³³. Así, podríamos decir que, por esta razón, parece que Habermas tiene tanto recelo en intentar pensar conjuntamente —tal como sí intentó, por el contrario, Benjamin— teología y marxismo, ya que en ese caso parece que tendría que admitir que la crítica salvadora —tal y como lo llama Habermas— está directamente relacionada con una crítica de la ideología en tanto que supone una crítica de las formas de sociabilización fetichistas en el capitalismo avanzado a través de una rememoración de lo vivo en el sujeto o una salvación de lo muerto en los objetos —estando ambos momentos insertados en la reproducción social capitalista—. Dicha socialización abstracta capitalista únicamente consigue la perpetuación de una forma de *pobreza de experiencia* a través de la cual se interrelacionan dialécticamente, como veremos a lo largo del presente capítulo, ambos aspectos, tanto teológicos como marxistas, en el pensamiento de Benjamin.

En este sentido, para terminar este apartado preliminar que nos introducirá a los paralelismos entre el pensamiento benjaminiano y adorniano que exploraremos en el siguiente apartado, intentaremos dar cuenta de algunas notas por las que mostrar cómo, poco a poco, en la etapa del pensamiento temprano de Benjamin, el cual parte sobre una reflexión de la naturaleza a través de una teoría del conocimiento en la que las cosas y sus relaciones, inmanentemente, suponen el potencial cognitivo —el cual, al igual que en el joven Adorno, va tomando forma incipiente de una teoría del conocimiento más materialista⁸³⁴— que parte de la preeminencia del objeto sin caer en la superstición del

⁸³³ Naturalmente, no podemos adentrarnos con mayor profundidad en el pensamiento habermasiano en el contexto de este apartado, el cual está más bien pensado para deshacerse de las ideas preconcebidas e instauradas como canon en la Academia, en gran medida, por la introducción en España del pensamiento de la teoría crítica por mediación de Habermas. Cfr. GÓMEZ, V., La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción, *Anales del Seminario de Metafísica*, n°30, 1996, pp. 11-41. Sin embargo, nos permitimos remitir a un artículo que trata temáticamente este asunto, así como las supuestas “superaciones” del cambio de paradigma en la teoría crítica entre las llamadas primera y segunda generación: MAISO, J., ¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez?, *Revista Arxius de ciències socials*, núm. 22, juny 2010, pp. 61-70.

⁸³⁴ «Benjamin habló varias veces del “veneno materialista” que tenía que añadir a su pensamiento para que sobreviviera» ADORNO, Th. W., (2009), “Caracterización de Walter Benjamin” en: *Op. Cit.*, p. 215

empirismo, a quien critica vivamente.

Comenzaremos⁸³⁵ por el texto que media entre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* y el *Trauerspielbuch*. Se trata de la influencia decisiva que tuvo Goethe en el pensamiento del joven Benjamin y que éste plasmó en el texto *Las afinidades electivas de Goethe*. En efecto, si Benjamin critica el empirismo, es en gran medida por la influencia metodológica de Goethe en el joven filósofo. Goethe comprendía la ciencia como un saber integral, en la que existía una relación activa entre sujeto y objeto.⁸³⁶ De esta manera, Goethe se distanciaba de la ciencia baconiana de la dominación técnica *more geometrico* de la naturaleza y, por lo tanto, todo conocimiento debería transformar el objeto y viceversa. De esta manera, en el *prólogo epistemo-crítico* del *Trauerspielbuch*, Benjamin advierte la necesidad de entender la ciencia como el arte, esto es, poniendo en juego alguna clase de totalidad⁸³⁷ —de la cual se separará totalmente en su madurez filosófica—.

Por ello, todavía en este momento, el concepto de naturaleza —heredado en gran medida de Goethe— será para Benjamin una forma de objetividad viva que interactúa con el sujeto en forma de reflexión en tanto ciencia del origen de la propia naturaleza por parte del hombre. De aquí inferimos que la categoría central para el joven Benjamin de *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* es el concepto de reflexión, en el cual se comprende la crítica en tanto que es un momento cognoscitivo.

«Una definición del concepto de crítica de arte no se podrá pensar sin premisas epistemológicas como tampoco sin premisas estéticas; no sólo porque las últimas implican a las primeras, sino ante todo porque la crítica contiene un momento cognoscitivo, se la tome por lo demás por conocimiento puro o ligado a valoraciones»⁸³⁸

Ya que emparenta el concepto de arte con la totalidad, la crítica asimismo está emparentada con el arte en tanto que accede a su estructura objetiva, esto es, la misma

⁸³⁵ Parte de este argumento está previamente desarrollado en el siguiente artículo: Cfr. ACOSTA, L., Walter Benjamin en torno a la constelación crítica: entre el veneno materialista y el mesianismo político, *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, nº5, 2015, pp. 15-30.

⁸³⁶ Cfr. DUQUE, F., *Elogio del sistema pendular. Hegel y Goethe*, Daimon. Revista de filosofía, nº31, 2004, pp. 7-22.

⁸³⁷ Cfr. MAURA, E., *Romanticismo y crítica inmanente en la teoría crítica del joven Walter Benjamin*, Actas del congreso El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones, Madrid, 2010, p. 107. En general, estas últimas páginas del presente apartado están muy influenciadas por la lectura del profesor Eduardo Maura de la obra *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1919) de Benjamin.

⁸³⁸ BENJAMIN, W., “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en: *Obras I/1*, Madrid, Abada, 2006, p. 14.

idea de arte como totalidad, y con ello consigue dar cuenta, al mismo tiempo, de sus productos singulares como obras de arte. Con esta adherencia por parte de Benjamin al concepto de reflexión consigue garantizar tanto la inmediatez del conocimiento como su potencial infinitud. En este punto, opera la discusión que reconstruye Benjamin entre la teoría romántica del arte de F. Schlegel y una crítica por parte de éste a la intuición intelectual de Fichte, en tanto que esa inmediatez que defiende Benjamin trata de ser un mero autoconocimiento del método, esto es, algo formal; mientras que reconoce en la intuición, como momento inmediato del conocimiento, una erradicación de todos los objetos posibles, ya que éstos sólo pueden ser objetos de la propia intuición en su modo reificado.

Por tanto, para Benjamin inmediatez e infinitud supone los dos polos en los cuales se puede entender la teoría de la reflexión como *médium* de lo absoluto —y esto tendrá que ver muchísimo con la forma en la que comprenderá el concepto de dialéctica y su relación con la totalidad social en contraposición con Adorno⁸³⁹—. En este punto de la formación del pensamiento benjaminiano, tendrá especial importancia el problema de la expresión, el cual empezará a tematizar en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* y se mantendrá hasta los *Passagen Werk*. De esta manera, podemos advertir que en el concepto benjaminiano de expresión se sintetiza el problema estructura-superestructura al que se enfrentan Adorno y Horkheimer a través de una totalidad inmanente reflejada en lo pequeño —ya que la realidad posee ya un lenguaje, aunque sea a modo de jeroglífico, a través del cual se comunica—, punto clave para comprender asimismo la teoría del montaje como método micrológico propio de Benjamin, como veremos más adelante.

Por tanto, podemos observar que la centralidad de la teoría de la reflexión, en cuyo centro está engarzada la idea de crítica filosófica, apunta a una todavía no materialista⁸⁴⁰ —aún está muy impregnada de motivos metafísicos, influjo al mismo tiempo del romanticismo temprano— noción de *dialéctica*: esto es, que la crítica sea una indagación sobre el origen no significa que ella misma sea originaria, sino que identifica sus objetos como punto central de intersección⁸⁴¹. Por tanto, se trata del *médium* absoluto de la reflexión, que tensa las concepciones infinitud e inmediatez en la relación arte y verdad.

⁸³⁹ Ver *infra* pp. 519 y ss.

⁸⁴⁰ «Es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar la plenitud de una filosofía concreta» ADORNO, Th. W., (2011a), *Op. Cit.*, pp. 9 y 10 Adorno saca a colación, en el prólogo a *Dialéctica negativa*, estas palabras que Benjamin le dirigió después de leer en 1937 su *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. Cfr. CLAUSSEN, D., (2006), *Op. Cit.*, p. 269.

⁸⁴¹ Cfr. MAURA, E., (2010), *Op. Cit.*, p. 110.

En ningún caso se trata, pues, del conocimiento como una relación unilateral en la que el objeto sea asimilado por el sujeto —postura propia del idealismo, como vimos con Adorno, a la que también se resiste Benjamin de forma reiterada y crítica poderosamente hasta en el prólogo epistemo-crítico del *Trauerspielbuch*, como vimos—.

«No se da, por tanto, un mero ser conocido de una cosa, pero tampoco se limita la cosa o esencia a un mero ser conocido a través únicamente de sí. La intensificación de la reflexión suprime más bien en ella el límite entre el ser conocido por sí mismo y por otro en la cosa, y en el medio de la reflexión la cosa y la esencia cognitiva se interpretan. Ambas no son más que unidades relativas de la reflexión. No hay, pues, de hecho, conocimiento de un objeto por un sujeto. Todo conocimiento es una conexión inmanente en lo absoluto o, si se quiere, en el sujeto»⁸⁴²

Por tanto, Benjamin consigue mediante la teoría de la reflexión evitar la polarización entre sujeto y objeto y, al mismo tiempo, considerar la infinitud y lo absoluto como mediación de todo lo real. Por esto mismo, la noción de crítica en este momento sólo puede ser entendida, en tanto que momento cognoscente, como condición de posibilidad del “juicio” —con claras resonancias polémicas kantianas, como veremos en el 6.3.⁸⁴³—. Esto es así ya que la obra de arte es omniabarcante y el propio sujeto cognoscente no es más que producto del propio arte en tanto despliegue de la teoría de la reflexión como dialéctica no polarizada entre sujeto y objeto.

Especificamos, en este punto, que la crítica no da exactamente tanto con la condición de posibilidad del juicio —entendido éste ‘hegelianamente’ como mero gusto, esto es, como incorporación del objeto en el sujeto, como vimos que también finalmente critica Hegel a Kant en la disolución última de la potencia del entendimiento como mala infinitud—, sino que la crítica supone el método de la consumación de la obra, es decir, la obra exige de la crítica para desplegar su apariencia infinita. La crítica es la *expresión* de la obra de arte⁸⁴⁴. Es justamente aquí donde juega un papel el concepto de inmanente que los románticos tipifican como “criticabilidad” [*Kritisierbarkeit*], el cual, como bien sintetiza Eduardo Maura en el estudio mencionado⁸⁴⁵, tiene dos sentidos principalmente: en primer lugar, en un sentido intrínseco a la obra de arte, esto es, respetando la primacía de objeto artístico y sus cualidades objetivas y, así mismo, desplazando el sentido tradicional de juicio en el sujeto. En segundo lugar, como proceso inmanente de

⁸⁴² BENJAMIN, W., (2006), *Op. Cit.*, p. 58.

⁸⁴³ Ver *infra* pp. 409 y ss.

⁸⁴⁴ Cfr. MAURA, E., (2010), *Op. Cit.*, p. 112.

⁸⁴⁵ Cfr. MAURA, E., (2010), *Op. Cit.*, pp. 112 y 113.

construcción de la obra, lo que implica que esta inmanencia sea capaz de salvaguardar la pretensión objetiva de la obra.

«La crítica comprende a lo prosaico por tanto en sus dos significados: por su forma de expresión en el que es propio suyo, tal como se expresa en el discurso carente de ataduras; y en el impropio suyo por su objeto, que queda constituido en la consistencia eternamente sobria de la obra. Y en cuanto proceso tanto como en cuanto producto, esta crítica es necesaria función de la obra clásica»⁸⁴⁶

Por tanto, el concepto de crítica romántica, del cual se apropia Benjamin en este momento, pasa por la teoría de la reflexión como una proyección espiritual sobre el objeto para extraer su contenido objetivo y, de esta manera, la crítica estimula la reflexión de la obra.⁸⁴⁷ Sin embargo, sacando en la reflexión este contenido implícito en la obra de arte, la destruye. Ésta es la gran antinomia de la crítica inmanente: si bien la obra de arte incompleta necesita de la crítica para sacar su contenido a la luz y así reconciliarse consigo misma, esta construcción es, en el fondo, una destrucción: *la obra de arte exige su propia ruina*⁸⁴⁸. Esta estructura nos llevará al planteamiento que Benjamin desarrollará en el *Trauerspielbuch* con la teoría de la alegoría.

«Aquí está [la tesis] que ha llegado a ser lo que debería ser: una visión de la verdadera naturaleza del Romanticismo, desconocida más que en ninguna parte en la literatura, pero esta indicación sólo es indirecta; en efecto, no podía yo abordar el mesianismo, corazón del Romanticismo —sólo traté la concepción del arte—, ni ninguna otra cosa que se me presentase al espíritu con intensidad, sin que me lo vedara la posibilidad de la actitud científica consagrada, complicada, convencional y, a mis ojos, distinta de la auténtica.»⁸⁴⁹

Efectivamente, creemos que, a partir de la cita anterior, se pueden tender puentes entre la tesis doctoral del joven Benjamin, aquí someramente expuesta, y su tesis de habilitación. De esta manera, se puede entender que abordó de modo indirecto la cuestión

⁸⁴⁶ BENJAMIN, W., (2006), “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en: *Ibid.*, p. 108.

⁸⁴⁷ « [...] El término “crítico” significaba algo así como objetivamente productivo, creativo desde la prudencia. Ser crítico quería decir impulsar la elevación del pensamiento sobre todas las ataduras hasta el punto en que, como por encanto, a partir de la inteligencia de esas ataduras vibre el conocimiento de la verdad. En virtud de ese significado positivo adquiere el proceder crítico una afinidad estrechísima con el reflexivo.» BENJAMIN, W., “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en: *Ibid.* p. 81-82.

⁸⁴⁸ Cfr. MAURA, E., (2010), *Op. Cit.*, p. 113.

⁸⁴⁹ BENJAMIN, W., *Gesammelte Briefe II*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 23. Citado por WITTE, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 54. [Énfasis nuestro]

del mesianismo mediante la mediación de la *Kritisierbarkeit* romántica⁸⁵⁰: la crítica de arte cumple la función redentora de las obras. Mediante el procedimiento inmanente, la crítica es capaz de redimir a la obra de arte particular en la idea total de arte, llevando con ello, como hemos comentado, una dialéctica inmediatez-infinitud. Una vez que la crítica recorre las obras de arte y las redime, éstas son disueltas —destruidas, cual ruina— en la idea de arte total.

«También la ironía realiza una operación similar a la de la crítica, ya que así como esta última *destruye completamente la obra*, la ironía destruye la ilusión artística, aunque conservando la obra; en ambas la obra singular se ve desplazada hacia la idea de arte.»⁸⁵¹

Por tanto, el concepto de redención implica un reclamo procedente del objeto y, al mismo tiempo, consiste en una operación de rescate, de intervención de la realidad. El *Jetzt der Erkenntnisbarkeit* reclama la necesidad de la redención en un nuevo concepto de historia, mediante una construcción que es, en sí misma, una destrucción como reconfiguración de lo pequeño. Así como la *Kritisierbarkeit* reclama la necesidad de redención de las obras, mediante una construcción que destruye, en apariencia, la autonomía de la obra con respecto al concepto arte total.⁸⁵² Esto último será ligeramente transformado en el *Trauerspielbuch*, debido a un distanciamiento del romanticismo, que acoge tesis más goethianas: las obras de arte son *de iure* fragmentos que no pueden ser recogidos mediante el *continuum* de la reflexión. Se dejará de lado, por tanto, la preeminencia de la forma en la obra de arte, y se dará más protagonismo al contenido. De esta manera, la legitimidad de la crítica no podrá estar fundada en un proceso reflexivo que fundiría la crítica con la obra de arte, sino que empieza a ser relevante el carácter lingüístico de la verdad y el problema de la expresión.

Ya en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Benjamin se distancia del romanticismo aduciendo la compleja relación histórica que estaba

⁸⁵⁰ ABADI, F., El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, nº1, 2009, pp. 124-125. En estas últimas páginas está muy presente la lectura de Florencia Abadi sobre las vinculaciones entre la *Kritisierbarkeit* de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* y el método explorado más tarde en el prólogo epistemo-crítico del *Trauerspielbuch*.

⁸⁵¹ BENJAMIN, W., (2006), “Las afinidades electivas de Goethe” en: *Op. Cit.*, p. 126 y 127. [Énfasis nuestro]

⁸⁵² Cfr. «El objeto de la crítica filosófica consiste en mostrar que la función de la forma artística es [...] convertir en contenidos de verdad, de carácter filosófico, los contenidos factuales, de carácter histórico, que constituyen el fundamento de toda obra significativa» BENJAMIN, W., *Ibid.*, “El origen del Trauerspiel” en: *Ibid.*, p. 225.

empezando a existir entre autonomía del arte y la inmanencia de la crítica:

«El principio cardinal de la actividad crítica posterior al Romanticismo, la valoración de las obras según criterios immanentes, ha sido obtenido en razón de las teorías románticas, las cuales, por cierto, *ya no satisfacen plenamente en su forma pura a ningún pensador actual.*»⁸⁵³

Por tanto, en el *Trauerspielbuch*, Benjamin no ve el entramado de obras de arte articuladas según un movimiento vivo que las acoge —entiéndase, el concepto de arte total—. Más bien se trata ahora de ver la obra de arte como una ruina y la crítica, por tanto, tratará de ser un proceso de mortificación. Esto hará que traslade el concepto de *Kritisierbarkeit* al concepto de contenido objetivo, lo cual hará que la condición de posibilidad de la crítica no se encuentre tanto en una disposición “metafísica” ínsita en el arte mismo, sino en el proceso histórico que ha comprendido y producido la obra de arte. Por tanto, la crítica de la obra de arte se aúna, en cierta manera, con una crítica de la historia, en tanto que lo que se tiene en cuenta es la recepción de la obra. Esto es así en la medida en que la crítica consiste en la búsqueda del contenido de verdad de la obra de arte a partir de su contenido objetivo, el cual es la cristalización —de ahí la centralidad que obtendrá posteriormente la imagen dialéctica— de su movimiento históricamente producido, siendo así la obra de arte la manifestación sensible de la verdad de una época histórica.

Por otra parte, en *Las afinidades electivas de Goethe*, Benjamin desarrolla esto último y elabora un concepto complementario al de mortificación de la ruina: *das Ausdrucklose*. Éste reconoce una fuerza crítica ínsita en la obra de arte que paraliza su vida y la muestra como detenida en un instante. Así se produce una cesura en lo expresado que es el propio aparecer de la obra como fenómeno cristalizado. Lo *Ausdrucklose* también tiene su papel en el concepto de tragedia que maneja Hölderlin en su Edipo y asimismo funciona como enmudecimiento del héroe en el concepto de destino que Benjamin maneja en el pequeño escrito que abordaremos más adelante titulado *Destino y carácter*. Se trata de la interrupción del mito que sobreviene como destino sobre el individuo. Y es que, en efecto, en la figura de la interrupción —el instante mesiánico que hace posible lo imposible— convergen la tarea del crítico y del historiador: ambos mediante la interrupción hacen saltar el *continuum* de la historia. De esta manera se

⁸⁵³ BENJAMIN, W., “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en: *Ibid.*, p. 108. [Énfasis nuestro]

vinculan tanto la tarea teórica como la tarea del historiador dialéctico con la idea de redención. Se trata de redimir la obra de arte que, como ruina, es fragmento de algo que tuvo su función como parte de un todo en algún tiempo —de ahí la función cultural del arte que Benjamin comenta en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*—, pero que a nosotros siempre se nos ha entregado con apariencia de totalidad monádica —en la cual consiste su bella apariencia—. Destruir esa apariencia es denunciarla como totalidad engañosa que muestra su historicidad, arrancándole el aura, esto es, desacralizando la obra de arte. De esta manera, Benjamin rechaza la autonomía del arte como una ilusión burguesa⁸⁵⁴, rechazando con ello, al mismo tiempo, el momento anterior a la ruina del arte postaurático. Este punto lo desarrollaremos en el último apartado del presente capítulo en discusión con Th. W. Adorno en torno al concepto de fantasmagoría e imagen dialéctica a través de comparación funcional de los dos conceptos de crítica inmanente y dialéctica que manejan ambos autores, tanto Adorno como Benjamin.

6.2. Destino y carácter como dialéctica apariencia-esencia. Correspondencias históricas entre Benjamin y Adorno respecto de la conformación de la subjetividad abstracta

Con el fin de poder leer la crítica a la modernidad capitalista de raigambre benjaminiana, creemos —como hemos indicado en la somera introducción del presente capítulo sexto— que resultaría mucho más fructífero poder leer ese proceso de manera conjunta a uno de los grandes interlocutores y amigos intelectuales de Benjamin como lo era Th. W. Adorno. Y es que, en gran medida, nos puede parecer fructífero este ejercicio porque de manera efectiva tuvo lugar una estrecha colaboración y amistad que le unió no solamente a Adorno, sino en general al ámbito del *Institut für Sozialforschung*. Efectivamente, por otro lado, son bien conocidas las acusaciones por las que ha estado marcada la recepción *mainstream* del pensamiento benjaminiano y que tachan a Adorno de “su primer y único discípulo” en relación a Benjamin, quien en muchas ocasiones ha sido beatificado debido a su trágica muerte. De esta manera, a partir de los tópicos que anteriormente hemos mencionado, se ha reproducido *ad nauseam* que Adorno fue un saboteador del pensamiento de Benjamin, incluyendo también, como es de sobra

⁸⁵⁴ Cfr. ABADI, F., (2009), *Op. Cit.*, pp. 128 y 129.

conocido, alguna que otra situación desagradable en torno a la primera edición de las obras completas de Benjamin, la cual fue responsabilidad en gran medida de Adorno. Al mismo tiempo, las difamaciones en torno al *Institut für Sozialforschung* debido al “maltrato” que recibió de su parte Walter Benjamin muchas veces han emborronado el tipo de trasvases intelectuales que Benjamin acogió de esos llamados “sus amigos materialistas dialécticos”.⁸⁵⁵

En este sentido, intentaremos, en un primer momento, cifrar la influencia decisiva —negar esto sería negar lo evidente— que tuvo Benjamin sobre el joven Adorno, algo del todo insondable en textos como *La actualidad de la filosofía*, como analizamos en el apartado 4.1. Pero al mismo tiempo mostraremos que esta influencia necesariamente tuvo que ser recíproca —por otra parte, cierto es que esto nadie lo niega como tal: la diferencia cualitativa reside en que unilateralmente se considera que la influencia recibida por Benjamin por parte de “sus amigos materialistas dialécticos” fue cuanto menos malintencionada y, en gran medida, malograda⁸⁵⁶—. Esta reciprocidad se basa

⁸⁵⁵ Si el episodio con la famosa (escueta) carta (jamás devuelta) que Benjamin le dirige a Schmitt y que destapó Taubes, ya da derecho a acusar a Adorno de saboteador del pensamiento benjaminiano, también se ha dicho que el *IfS* trató de manera poco acertada a Benjamin en el exilio debido a su “poco interés” en financiar su delicada situación (otros le llamarían dificultad económica de un Instituto que ya nació gracias al mecenazgo casi altruista de Felix Weil en 1923). Cfr. MAURA, E., (2013), *Op. Cit.*, p. 154 y MAURA, E., (2010), “Introducción” en: *Op. Cit.*, pp. 53-54. Se puede inducir el motivo (nunca justificación) por el cual Adorno no incluyó esa carta en la primera edición de las obras completas de Benjamin en esta cita con la cual comienza la *Introducción a los Escritos de Benjamin*: «La publicación de una extensa edición de escritos de Walter Benjamin debe hacer justicia a su importancia objetiva. El propósito no es meramente reunir las obras completas de un filósofo o erudito ni que se haga justicia a alguien que murió como consecuencia de la persecución nacionalsocialista y cuyo nombre ha sido borrado de la conciencia pública alemana desde 1933. El concepto de obra completa tal como se empleaba en el siglo XIX es inadecuado para Benjamin; es discutible que hoy en día se le conceda a nadie tal obra, que exige la consumación sin interrupciones de una vida a partir de sus propias condiciones; pero es cierto que las catástrofes históricas de su tiempo impidieron a Benjamin redondear la unidad formal de su obra y condenaron toda su filosofía, no sólo al gran proyecto de sus últimos años al que lo apostó todo, a lo fragmentario. El intento de, precisamente por ello, salvarlo del olvido que lo amenaza sería, por supuesto, bastante legítimo.» ADORNO, TH. W., (2003), *Op. Cit.*, p. 548. Para encontrar otra versión del conocido desencuentro entre Taubes y Adorno respecto a la famosa carta remitimos a: NAVARRETE, R., *La psyché judeoalemana ante el derecho y el Estado: Walter Benjamin y Franz Rosenzweig*, *Revista de Filosofía*, nº44 (1), pp. 63-65. [<http://dx.doi.org/10.5209/RESF.64271>]

⁸⁵⁶ Ejemplo de ello podría ser la siguiente carta de Scholem a Benjamin, quien, como veremos en el apartado 6.4., fue una influencia ineludible en la conformación del concepto de crítica inmanente benjaminiano en su veta más mesiánica; pero quien, por otro lado, como se puede ver en la cita, no escatimaba en intentar separar, por todos los medios, a su amigo de las “malas influencias marxistas”: «Es decir, no que tú luches, sino que luches bajo un disfraz, que expongas en tus escritos, en una medida siempre creciente, un viraje materialista que eres absolutamente incapaz de soportar, y ello, por cierto, merced precisamente a lo más auténtico y substancial que posees o que eres. No critico, desde luego, que se pueda eventualmente escribir como Lenin, pero sí ataco la ficción de actuar como si fuese esto lo que se hace mientras que justamente se hace otra cosa por completo diferente. [...] Escribes: hazme una contrapropuesta. No podría ser sino ésta: reconoce tu propio genio, ese genio del que de tanto en tanto, tan desesperadamente, te afanas en renegar. Con demasiada facilidad se trueca el autoengaño en suicidio, y el tuyo, bien lo sabe Dios, sería pagado a un precio demasiado alto con el honor de la ortodoxia revolucionaria. Tu peligro es más bien el anhelo de comunidad, aunque se trate de la comunidad apocalíptica de la revolución, que el horro de la soledad que

simplemente en el hecho de que ambos dos han bebido en gran medida de fuentes compartidas, las cuales han marcado profundamente el modo de hacer filosofía en cada uno. Una de esas fuentes ha sido sin lugar a dudas el concepto de segunda naturaleza que pone en juego Lukács y que ha marcado a los dos amigos de manera radical tal y como se puede ver sintomáticamente en textos como *La idea de una historia natural* de Adorno o *Calle de dirección única* de Benjamin, pero que se hace extensivo a toda su obra como intento de recorrer un problema que, en buena parte —y también en disputa como es de sobra conocido— les dejó en herencia los planteamientos lukacsianos y, con éstos, en el fondo, como veremos, las propias antinomias kantianas jamás resueltas reformuladas en el método de un materialismo heterodoxo⁸⁵⁷.

Entre los conceptos benjaminianos que obtienen gran influencia en el pensamiento del joven Adorno, se encuentran el concepto de *constelación* o *imagen dialéctica* que en la conferencia de *La actualidad de la filosofía* tienen gran protagonismo de manera encubierta, pero cuyo procedimiento es prácticamente asimilable al de dichos conceptos benjaminianos. Efectivamente, cuando Adorno habla de «una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta»⁸⁵⁸, bien pudiera referirse al concepto benjaminiano de constelación, el cual en el prólogo del *Trauerspiel* es definido como: «Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. [...] Pues las ideas son constelaciones eternas, y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados»⁸⁵⁹

De manera similar podría decirse que influyó notoriamente en Adorno el concepto de alegoría benjaminiano, en el cual «la naturaleza asimila el elemento histórico a la manera de un ser vivo que da cobijo a un germen, abriendo un campo filosófico de mucho interés, a saber, la posibilidad de desafiar el carácter estático de los contenidos míticos y su traducción ontológica. Adorno se compromete con esta forma filosófica precisamente porque hace saltar la pregunta por el ser, invirtiéndola en una investigación sobre el objeto

tanto de tus escritos expresan, y por la que yo estoy sin duda dispuesto a arriesgar una apuesta mayor que por esas metáforas con las que defraudas tu propia vocación» SCHOLEM, G., (1987) “Carta a Walter Benjamin, 6 mayo 1931” en: *Op. Cit.*, p. 238.

⁸⁵⁷ Cfr. MAURA, E., (2013) *Op. Cit.*, pp. 95 y ss.

⁸⁵⁸ ADORNO, TH. W., *Op. Cit.*, pp. 99. Asimismo, encontramos su mención explícita en *La idea de historia natural*: «¿Qué pueden significar aquí el discurso sobre lo transitorio, y qué quiere decir protohistoria del significado? No puedo desarrollar esos conceptos a la manera tradicional, uno a partir del otro. [...] Es la de la *constelación*. No se trata de explicar unos conceptos a partir de otros, sino de una constelación de ideas, y desde luego de la idea de transitoriedad, de la de significar, de la idea de naturaleza y de la idea de historia» ADORNO, TH. W., (1999), *Ibid.*, p. 124. [Cursiva nuestra].

⁸⁵⁹ BENJAMIN, W., “El origen del *Trauerspiel* alemán” en: *Obras I/I* Madrid, Abada, 2006, p. 230.

histórico-natural»⁸⁶⁰. Así, el propio Adorno en *La idea de historia natural* reivindica, como vimos, el concepto de transitoriedad que, a su vez, el propio Benjamin menciona para afrontar el concepto mítico de Historia y, por otro lado, Adorno hace referencia incluso explícita al concepto de alegoría de Benjamin.

«Los planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta. Benjamin parte de que la alegoría no es una relación casual, meramente secundaria; [...] la alegoría es expresión, y lo que se representa en ese espacio, lo que expresa, no es otra cosa que una relación histórica. El tema de lo alegórico es historia sin más. Que se trata de una relación histórica entre lo que aparece, la naturaleza manifiesta, y lo significado, a saber, la transitoriedad.»⁸⁶¹

Por otra parte, la objetividad social muerta que se reproduce por infinitud de interrupciones en el tiempo vacío y homogéneo de la moda también encontró su influencia en el pensamiento temprano adorniano, precisamente en el concepto de *Kitsch* de la etapa de producción más musicológica de Adorno, el cual funciona como ideología precisamente en la trasmutación y transfiguración vacía del modelo como receptáculo de materiales míticos⁸⁶².

No menos importante es, por otro lado, la influencia que tuvo el acogimiento del concepto de fantasmagoría benjaminiano en la obra de Adorno, especialmente en su *Ensayo sobre Wagner*⁸⁶³, pero que se hace extensivo a toda su obra, sobre todo al concepto

⁸⁶⁰ MAURA, E., (2013), *Op. Cit.*, p. 117.

⁸⁶¹ ADORNO, TH. W., (1999), *Op. Cit.*, pp. 122 y 123.

⁸⁶² «En música, en todo caso, todo *kitsch* propiamente dicho tiene carácter de modelo: ofrece marco y proyecto de configuraciones formales objetivamente perentorias, preestablecidas, que en la historia han perdido su contenido y para las que el artista generoso, desprendido, no puede producir de por sí e contenido. [...] El *kitsch* es, por así decir, un receptáculo de materiales míticos básicos de la música, tal como, por lo demás, sólo en ella aparecen, transformados como los resultados más progresistas de su dialéctica, pero de lo contrario se pierden. [...] Pues, al hacer pasar por presentes a los hombres esencias formales pasadas, el *kitsch* tiene una función social: engañarles sobre su verdadera situación, transfigurar su existencia [...] Todo *kitsch* es esencialmente ideología.» ADORNO, TH. W., *Escritos musicales IV OC 18*, Madrid, Akal, 2011, pp. 824, 825 y 826.

⁸⁶³ «En ésta la apariencia estética adopta el carácter de mercancía. En cuanto mercancía, es ilusionista; la realidad absoluta de lo irreal no es otra que la del fenómeno, el cual no meramente trata de disimular mágicamente su propia génesis del trabajo, sino que al mismo tiempo, dominado por el valor de cambio, debe subrayar expresamente su valor de uso como realidad auténtica, como “no imitación”, sólo a fin de imponer el valor de cambio. Así como los bienes de consumo expuestos en la época de Wagner ya no vuelven seductoramente hacia la masa de compradores más que su lado fenoménico, y con ello hacen olvidar su carácter meramente fenoménico, es decir, su inaccesibilidad, así las óperas wagnerianas tienden a la mercancía en la fantasmagoría. [...] Cuanto más elevado el sueño, más próxima la mercancía. La fantasmagoría tiende al sueño no meramente en cuanto cumplimiento engañoso del deseo del comprador, sino precisamente por mor de la ocultación del trabajo; refleja la subjetividad al poner ante los ojos de ésta el producto del propio trabajo, sin que el trabajo sea identificable. El soñador se encuentra impotente con la imagen de sí mismo como un milagro y se queda en el inevitable círculo de su propio trabajo, como si

de Industria Cultural, en el cual la ideología toma esa dimensión estética de inmediatez sensible —de realidad social material a la par que ensoñación— trabada en la empatización con la mercancía, lo cual permitió a Adorno diagnosticar una segunda subsunción real del capital en su etapa fordista, como vimos en el apartado 4.2. y 5.2.1.

Asimismo, sería incalculable cuánto influyó el ensayo *Kierkegaard. Construcción de lo estético* de Adorno en Benjamin: el *Libro de los pasajes* está plagado de referencias de este texto y, efectivamente, como el propio Adorno reconoce en su amigo, el concepto de imagen dialéctica está directamente conectado con la dialéctica paralizada que ya conceptualizó el filósofo danés.⁸⁶⁴

En general, para concluir estas huellas que leemos recíprocamente en estos dos compañeros intelectuales, hay que admitir que el método micrológico benjaminiano, el cual descubre «en el análisis del pequeño momento singular el cristal del total acontecer»⁸⁶⁵, ha tenido su continuación teórica como práctica filosófica esencial en libros de Adorno como *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, el cual termina casi como un homenaje a su amigo y como resumen de su propia filosofía de la siguiente manera:

«El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fija perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica»⁸⁶⁶

Estas meras indicaciones de algunos trasvases benjaminianos al pensamiento de Adorno sólo han pretendido mostrar cómo, en gran medida, ambos dos conformaron un pensamiento conjunto que, probablemente, estuvo trabado por problemas filosóficos en común que estaban supeditados al diagnóstico de una nueva época que se cernía sobre ellos y que determinó en un nivel fundamental tanto su amistad como su sello filosófico.

En consecución, quisiéramos continuar este tipo de ejercicio de comparación y trasvases entre dos modelos de pensamiento que se fraguaron a la par y en estrecha

este círculo fuese eterno; la cosa, de la que se ha olvidado que él es el autor, aparece ante él como fenómeno absoluto». ADORNO, TH. W., *Monografías musicales OC 13*, Madrid, Akal, 2008, pp. 86 y 87.

⁸⁶⁴ Cfr. ADORNO, TH. W., (2003), *Op. Cit.*, p. 557.

⁸⁶⁵ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 740.

⁸⁶⁶ ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 257.

colaboración para intentar hacer una lectura que saque de los límites biográficos e históricos a los que su propia muerte postró a W. Benjamin. De esta manera, intentaremos mostrar la continuidad histórica en la conformación de la subjetividad abstracta en el capitalismo avanzado —que Benjamin no llegó a vivir en todo su esplendor, dejando esa herencia a sus compañeros Adorno y Horkheimer tal y como acuñaron en *Dialéctica de la Ilustración*— entre estos tres colaboradores y amigos con el fin de poder sopesar sus disidencias teóricas que marcaron una época histórica —no exageraba Benjamin cuando llamaba “conversaciones históricas” a aquellas que mantuvo con Adorno durante 1937— y al mismo tiempo qué herramientas conceptuales nos legaron para poder afrontar hoy las formas de sociabilización capitalista.

Por tanto, para comenzar este ejercicio especificaremos que la clave hermenéutica que entresacaremos del libro *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer para poder leer *Destino y carácter* de Walter Benjamin conjuntamente en tanto relación dialéctica entre apariencia y esencia se centrará en el concepto, ya analizado, de *Industria Cultural*. Recordamos aquí que este es un concepto filosófico: se trata concretamente de una ontología que pone en juego un determinado espacio-tiempo de producción cultural, el cual es indiscernible, a su vez, del espacio-tiempo de la mercancía.

De cara a ser capaz de entresacar el papel de los conceptos de *destino* y *carácter* que juegan como reformulación de la interrelación dialéctica entre apariencia y esencia en la Industria Cultural implícita en la aseveración —la cual fue ya analizada en el apartado 5.1.1.⁸⁶⁷— en la que Adorno y Horkheimer afirmaban que «la liquidación de la tragedia confirma la liquidación del individuo»⁸⁶⁸, recordaremos puntualmente algunos de los rasgos que la determinan: en primer lugar, para intentar diferenciar Industria Cultural del fenómeno de la cultura de masas, recordaremos que ésta última —que ya se desarrolló en el S.XIX con exponentes como Baudelaire y Flaubert, entre otros— consistía en la *ampliación* del espacio cultural al espacio de la mercancía; pero no una *identificación* o asimilación total del espacio cultural al espacio de la mercancía. Esta *ratio* ya pertenece al paradigma de la Industria Cultural que empezó a desarrollarse a principios del S.XX con el cambio de fase del capitalismo que puso en marcha la forma de producción característica del fordismo y la autonomización de la ley de intercambiabilidad general.

⁸⁶⁷ Ver *supra* pp. 283 y ss.

⁸⁶⁸ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 168.

Por ello, otra de las características del funcionamiento de la Industria Cultural radica en que está regido por un principio unívoco de integración y asimilación de estos productos culturales por parte de los monopolios, esto es, desde arriba, lo que promueve a su vez, como su última tarea, el mantenimiento del *statu quo*. Éste no sólo se perpetúa debido a la asimilación de productos culturales a la *ratio* instrumental del capitalismo, sino que las propias masas son su objeto, esto es, los sujetos modernos están caracterizados por la incapacidad de tener experiencia en el sentido kantiano clásico, debido a que se encuentran ya siempre marcados por la experiencia de la incapacidad de tener experiencias o, por lo que es lo mismo, por la incapacidad de desarrollar una personalidad propia capaz de trascender el límite del horizonte de la experiencia —la cual es reproducida por el principio de la Industria Cultural en tanto que, como hemos dicho, toma a las masas como su objeto—. Al fin y al cabo, como vimos, el individuo se siente impotente al intentar recuperar la libertad subjetiva en tanto que cualitativa (y no meramente formal, esto es, como mera elección entre los objetos culturales producidos y reproducidos en la industria cultural). Este sujeto que ha perdido la capacidad de experimentar sólo tiene como vía accesible una *praxis* cada vez más barbarizada —imitadora de lo ya existente—, sin intentar recuperar siquiera el horizonte de *posibilidad* del cambio social. Esto es debido a que, como ya explicamos más pormenorizadamente, la Industria Cultural es capaz de producir una apariencia de libertad e igualdad y desplazar, con ello, el conflicto social como campo de fuerzas donde se pugna por la reconciliación del individuo con la totalidad social.

En este punto, intentaremos ir recordando paralelamente las notas por las que se caracteriza esta subjetividad abstracta en el marco indicado de la Industria Cultural —en el que se encuentra de alguna manera articulada la atomización de la experiencia del individuo, y por ende, su muerte, como bisagra sujeto/objeto— respecto de la relación dialéctica que creemos cifrar entre los conceptos de destino y carácter —y, con ellos, también el de tragedia y comedia— tal y como está expuesto en el texto homónimo de Benjamin y que, por otro lado, están implícitos en la aseveración de DI —guía hermenéutica clave en nuestra propuesta—: “la liquidación de la tragedia confirma la liquidación del individuo”.

El texto benjaminiano *Destino y Carácter* —publicado en 1921, aun cuando fue escrito entre septiembre y noviembre de 1919— empieza advirtiéndonos sobre la problemática relación que mantienen ambos conceptos. No puede tratarse de una relación causal porque ello supondría la presencia y cognoscibilidad absoluta de uno de ellos

—principalmente del carácter— como para poder derivar de él su destino. Esto no es ni mucho menos así, uno no depende del otro unilateralmente al igual que vimos que ocurría en la metodología adorniana respecto de la determinación sujeto-objeto. El carácter y el destino son presentes-ausentes que todavía no se han hecho patentes en el presente, pero que sí lo están en el modo del signo. Benjamin se percata de nuevo de lo prolijo que sería descifrar tal sistema de signos: en cualquier caso, no le interesa desarrollar esta idea, sino desistir de la posibilidad de que el lazo entre carácter y destino esté basado en una relación causal y a su vez asumir que la separación entre ambos es teóricamente irrealizable. El nexo de unión entre esta dialéctica de la interioridad y de la exterioridad, es decir, el lazo teórico que ata conceptualmente carácter y destino —de manera que sólo pueden ser definidos correferencialmente entre ellos— es el concepto de *experiencia* —y, en este sentido, pretenderemos continuar la presente lectura de *Destino y carácter* con el texto *Experiencia y pobreza* (1933) en el apartado 6.3⁸⁶⁹—.

«No sólo no se puede indicar en ningún caso qué es en última instancia función del carácter y qué es a su vez función del destino durante la vida de una persona (esto aquí no tendría mayor importancia si ambos se confundieran tan sólo en la experiencia, sino que además el exterior con el que se encuentra la persona activa se puede derivar de su interior en medida que se quiera, y viceversa, e incluso el uno puede ser considerado como el otro. Desde este punto de vista, destino y carácter no quedan teóricamente separados, sino que coinciden.»⁸⁷⁰

El concepto de destino está interrelacionado con el modo en el que se suceden los acontecimientos en la tragedia. Así como el carácter está interrelacionado a su vez con el concepto de comedia. En ambos opera a su vez cierta conformación alegórica⁸⁷¹ de la

⁸⁶⁹ La propuesta de este ejercicio hermenéutico se la debemos a las lecciones de *Corrientes Actuales de Filosofía I* del profesor y director de la presente tesis José Luis Pardo Torío que tuvieron lugar en el curso académico 2013-2014 en el grado de Filosofía de la UCM.

⁸⁷⁰ BENJAMIN, W., “Destino y carácter” en: *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007, p. 177.

⁸⁷¹ Aunque nosotros en la presente tesis nos hemos visto totalmente incapacitados de llevar a cabo la exégesis que merece un concepto como el de alegoría en el pensamiento de Benjamin, centrándonos, por el contrario, únicamente en los puntos en común con Adorno, creemos que en la siguiente cita del estudio sobre el Barroco y su subjetividad de Ángel Álvarez Solís se observa a la perfección las connivencias, que iremos desarrollando, entre el concepto de alegoría como *Theatrum Mundi* y la escenificación de los personajes a través del *ethos* dramático con la estetización de la vida cotidiana en la Industria Cultural y su falsa subjetividad como rol de la *personality*: «El último tópico determinante de la subjetividad barroca está condensado en la alegoría del *Theatrum Mundi*. Como intuía acertadamente Walter Benjamin, la alegoría constituye el signo estético que mejor sintetiza la visión barroca del mundo. Esta síntesis inclusiva permite conjugar constelación filosófica y representación estética. La insistencia en el carácter alegórico del barroco es una comprobación de que las formas de representación barroca tienden a teatralizar las acciones en el mundo y, con ello, generar un *ethos* dramático [...] En primer lugar, la alegoría del *Theatrum Mundi* supone que el mundo es un escenario teatral. Si el mundo es un meta espacio donde existen actores y espectadores, el papel actuado por cada individuo es transitorio y, en consecuencia, tiene la opción de

experiencia del individuo respecto de la dialéctica exterioridad-interioridad de sus actos: «La idea de la comedia es el ser humano en calidad de sujeto lógico. El ser humano en tanto que sujeto de la tragedia es irónico. La máscara trágica: el rostro que carece de expresión. La cómica: el rostro puro»⁸⁷²

Aunque la cita anterior no pertenece al texto de *Destino y carácter*, podría funcionar perfectamente como síntesis del mismo, y por ello nos servirá de guía para explicar la conformación de la subjetividad tanto en la comedia, en relación con la preponderancia del carácter, como en la tragedia en relación con la preponderancia del destino. La articulación en la que se cifra dicha preeminencia reside en la relación que mantenga el individuo con la culpa. El individuo de la tragedia reconoce la culpa que adviene de las acciones que acometió, pero no su responsabilidad (ya que su vida se presentó primero como algo que *a priori* fue ya siempre condenado y que sólo posteriormente, se hizo culpable⁸⁷³). Corresponde al momento que Aristóteles llamó en la *Poética* *Ἀναγνώρισις*⁸⁷⁴ y le otorga a su vez al individuo de la tragedia el estatuto de sujeto irónico, tal y como comenta Benjamin en la cita anterior.

No se trata de que el individuo de la tragedia sea un individuo sin carácter, sino que su carácter es «aquello que manifiesta la decisión, esto es, aquello que uno prefiere o evita, en las situaciones en las que no queda claro»⁸⁷⁵. Por lo tanto, la acción en la que se exterioriza el carácter del individuo de la tragedia está marcada por un ajustado marco de acción en el que *nada queda claro*.⁸⁷⁶ Esto es importante puesto que desde aquí trazaremos posteriormente uno de los puntos de fuga de los que viene a dar con la subjetividad abstracta, entre los que también consideramos como constitutivos la nota de la ironía, aquella que se daba con el reconocimiento de culpa, pero no de responsabilidad por parte del individuo de la tragedia.

sufrir con el personaje —vivir con humor melancólico—o gozar lo mayormente posible la breve estadia que significa el mundo —utilizar el ingenio para sacar provecho del personaje. En segundo lugar, la alegoría implica que el reparto del mundo es transitorio. Si el reparto en la obra del mundo es cambiante e irregular, ello implica que existe una contingencia radical del mundo social» ÁLVAREZ SOLÍS, A., *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el barroco*, Adrogué, Ediciones La cebra, 2015, pp. 41 y 42.

⁸⁷² BENJAMIN, W., “Aforismos” en: *Obras II/2*, Madrid, Abada, 2009, p.209. Estos aforismos están escritos presumiblemente en la segunda mitad de 1916, jamás fueron publicados en vida de Benjamin.

⁸⁷³ Cfr. BENJAMIN, W., (2007), “Destino y carácter” en: *Op. Cit.*, p. 179.

⁸⁷⁴ «Reconocimiento [*Ἀναγνώρισις*], como su propio nombre indica, es un cambio de la ignorancia al conocimiento, que conduce a la amistad o al odio, de las personas destinadas a la dicha o al infortunio». ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Alianza, 2010, p. 60.

⁸⁷⁵ ARISTÓTELES (2010), *Op. Cit.*, p. 51.

⁸⁷⁶ «Goethe resume ambas fases en las palabras siguientes: «Hacéis que los pobres devengan culpables.» [...] Y el destino es con ello el plexo de culpa de todo lo vivo.» BENJAMIN, W., (2007), “Destino y carácter” en: *Op. Cit.*, p. 179.

En cualquier caso, este individuo de la tragedia es aquel que se queda *sin palabras*, enmudecido ante el *shock* que le provoca reconocer que lo pagano es mejor que sus Dioses. Este reconocimiento, como decimos, no le libera de la culpa, pero sí de la responsabilidad. Por lo tanto, el destino nunca se relaciona con la inocencia: de esto se haría cargo más bien la lógica burguesa del mérito para con la felicidad, por la que a uno le es entregado aquello que se *merece*. Esto para los griegos no supondría más que la tentación para la mayor culpa, que es la ὕβρις. Ésta consistiría en la creencia de que los Dioses han otorgado a un individuo la felicidad por ser precisamente *él*, y que ha sido entregada, por tanto, porque se lo merece como individuo, más que por una donación de la providencia. El burgués toma la felicidad con derecho de propiedad: lo que precisamente para los griegos no sería sino el mayor pecado mortal.

Esta ὕβρις por la que el burgués se conoce como *soberano* de su felicidad también constituiría el momento irónico por el que la subjetividad abstracta se cree superior a la realidad a través de la sintomatización de su narcisismo herido, como vimos en el apartado anterior con Adorno, por lo que, de manera paralela, como vemos, se constituye también la subjetividad abstracta enmarcada en la Industria Cultural.

De hecho, quisiéramos hacer un breve excursus para vincular, tal como hace Adorno, la cuestión del carácter en su obra no sólo a aquello que es aparentemente conquistado de forma total por la Industria Cultural a través de la *personality*, sino también al concepto de herida o trauma que, a su vez, vincula Freud con el carácter y la infancia como resistencia socializada por la homogeneidad del capital, como vimos en el apartado 5.1.2.⁸⁷⁷ En este sentido, el carácter es *resto* al mismo tiempo que *producto*, el cual, en este caso —al igual que el carácter benjaminiano no puede definirse estancamente respecto al destino—, no puede relacionarse de forma unilateral, como pretenden los revisionistas neofreudianos, con las leyes pseudonaturales del capital.

«Lo que propiamente motiva a Freud a atribuir un peso especial a acontecimientos concretos de la niñez es, si bien de forma tácita, el concepto de herida. Una totalidad del carácter, al modo en que la presuponen los revisionistas como dada, es un ideal que sólo resultaría realizable en una sociedad no traumática. Quien, como la mayoría de los revisionistas, critica la sociedad presente, no puede cerrarse al hecho de que se la experimente mediante shocks, en choques repentinos y bruscos que están condicionados precisamente por el extrañamiento de la sociedad por parte del individuo, extrañamiento que han acentuado con razón algunos revisionistas cuando hablan desde

⁸⁷⁷ Ver *supra* pp. 324 y ss.

la sociología. El carácter que hipostasian es en mucha mayor medida el efecto de semejantes shocks que el resultado de una experiencia continuada. Su totalidad es ficticia: casi se lo podría denominar sistema de cicatrices que sólo se integran padeciendo, y jamás de un modo completo. La agregación de estas cicatrices es propiamente la forma en la que la sociedad se impone en el individuo, no es esa continuidad ilusoria, en favor de la cual prescinden los revisionistas de la chocante estructura de la experiencia individual. Más que la rápida mirada de soslayo de éstos a las estructuras sociales, Freud ha salvaguardado la esencia de la socialización deteniéndose firmemente justo en la existencia atomizada del individuo»⁸⁷⁸

Volviendo a la existencia atomizada del individuo entendido como sujeto mónada de la Industria Cultural —primer sentido del carácter en la obra adorniana—: éste funciona en tanto que reflejo⁸⁷⁹, el cual reproduce con su *acción* al consumir los objetos culturales el esquema preestablecido —recordemos: el principio unívoco y a su vez integrador por el que se caracteriza la Industria Cultural como forma fenoménica del imperativo social forma-mercancía en el fordismo avanzado— por el que se han producido dichos objetos —modo de producción que, aunando con el espíritu de Benjamin en su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, es ya siempre el modo de su reproducción en tanto lógica de producción mercantil y esquematismo trascendental—. Obviamente, como hemos comentado con más detenimiento anteriormente, este cambio en el modo de producción produce grandes cambios en el propio objeto, pero también produce cambios en el modo de relacionarse *epistemológicamente* con esos objetos por parte de la subjetividad, lo que hace que a su vez quede constituida *ontológicamente* de una determinada manera, modulando así, un *nuevo tipo de experiencia* que, al estilo kantiano, hace membrana entre la exterioridad e interioridad como forma de todo lo posible-real. Ésta se refiere a la que anteriormente hemos caracterizado por la imposibilidad de adquirir *nuevas* experiencias —o, mejor dicho, a la imposibilidad de la espontaneidad, relegando la novedad a mera reproducción de lo existente, al igual que ya problematizaba Lukács, como vimos en el 2.4⁸⁸⁰ y retomaremos en el 6.4. tal como recupera, así como renueva, esta problemática Benjamin— y que, por otro lado, vinculamos a través del esquematismo trascendental kantiano con relación a ese *nuevo* tiempo que queda conformado como el espacio-tiempo de la mercancía con Adorno en el apartado 4.2.

⁸⁷⁸ ADORNO, TH. W., (2004), “El psicoanálisis revisado” en: *Op. Cit.*, pp. 22-23.

⁸⁷⁹ Las siguientes páginas recogen parte de un argumento ya analizado en: ACOSTA, L., (2020), *Op. Cit.*, pp. 148-153.

⁸⁸⁰ Ver *supra* pp. 143 y ss.

Por tanto, recordamos aquí que, al igual que con Adorno, el método micrológico de la crítica inmanente benjaminiana no tratará de concebir unilateralmente la clave del objeto en el sujeto, sino el modo por el cual la objetividad se constituye a través del sujeto sin poder posteriormente reducirse a él⁸⁸¹. Esta sería la operación que se pretende cuando se intenta simplemente traducir la clave del objeto en el sujeto, es decir, intentar que el concepto dé la regla de construcción de los objetos, como vimos que Adorno criticaba en tanto que *modus operandi* propio del idealismo. Opción que, desde luego, desestima inmediatamente Benjamin situado en una radical posición antisubjetivista —más incluso que la de Adorno, ya que, como veremos, Benjamin carece de una teoría de la individualidad— y, por ello, la verdad es precisamente «la muerte de la *intentio*»⁸⁸² —posición desde la cual acusa a Proust, aunque la cuestión de la rememoración ínsita en la crítica inmanente sea de raigambre proustiana, por querer encerrarse en la interioridad del sujeto a través de la llamada *mémoire involontaire*—. Pero, por otro lado, tampoco se tratará de trascender la tensión sujeto-objeto, como pretende el fenómeno del fetichismo de la mercancía, naturalizando los procesos sociales e históricos.

Se trata, por tanto, como ya señalábamos a lo largo del capítulo uno —siendo éste nuestro punto de partida para la presente investigación— de considerar los objetos en el modo de su aparición, y no en tanto que mera apariencia⁸⁸³, puesto que el modo de producción capitalista no remite a la conservación del valor de uso como esencia de la cosa, sino que remite a la intercambiabilidad del valor como condición de posibilidad del aparecer de la mercancía tal y como aparece, y a su vez conforma, el fenómeno de estetización de la vida cotidiana: la apariencia ya *es* esencia, como vimos con el proceso de autonomización de la ley de intercambiabilidad general a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio en Adorno⁸⁸⁴.

Mediante la Industria Cultural, la cotidianidad deviene espectáculo⁸⁸⁵ para el individuo a través de la sobreexposición de objetos que salen al encuentro del sujeto, del que él es copartícipe en su producción y reproducción subjetiva, la cual radica en la *exteriorización* de sus *acciones* en el consumo de objetos, y que devienen, al mismo

⁸⁸¹ «Para Benjamin la clave de la constitución del objeto no es el sujeto, sino la manera en que la objetividad, inseparable del sujeto, se constituye a través de él sin ser reducible a él, sin estar dentro de él, sin tampoco por ello trascenderlo» MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 144.

⁸⁸² BENJAMIN, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago, Ediciones LOM, 2009, p. 96.

⁸⁸³ Cfr. MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, pp. 137-149.

⁸⁸⁴ Ver *supra* pp. 247 y ss.

⁸⁸⁵ O, dicho de otra manera: «Hoy, ideología significa: la sociedad como fenómeno.» ADORNO, TH.W., (2008), *Op. Cit.*, p. 21

tiempo, en *interioridad* falsa. El sujeto mónada acepta esta falsa reconciliación con la realidad administrada que bloquea la posibilidad de nuevas experiencias y que se cierne sobre él tal como un *destino*, pues ésta observa su vida como algo condenado *a priori*: la cooparticipación del individuo en la reproducción del todo social está cifrada en su condena *a priori* —como vimos, *culpable por necesidad*⁸⁸⁶— por parte de dicha estructura social, la cual no se conforma con modificar las distintas potencialidades del sujeto a través de mecanismos de dominación, sino que consigue *la entera autorrealización del sujeto a su imagen y semejanza*.

Como si el sueño leibniziano se hubiera convertido en la realidad del proceso social: el individuo alienado acepta *jovialmente* en su reproducción subjetiva el reflejo perfecto del todo social y consigue, con ello, la incapacidad por parte del propio sujeto para adquirir experiencia genuina o, lo que es lo mismo, la incapacidad para abrir la posibilidad de entenderse como individuo no atomizado y liberarse de esta *pobreza de experiencia* —o la experiencia de la incapacidad de tener experiencias— para poder recuperar la libertad cualitativa, en orden a siquiera poder volver a pensar el modo de una existencia que no esté ya siempre condenada por este *a priori de la experiencia* que, en términos de dialéctica exterioridad-interioridad consigue, a través de la consecuente culpabilidad que conlleva cualquier espontaneidad del individuo en su ánimo de realizarse como tal, la perpetuación del todo falso debido a su reproducción subjetiva.

En este punto estamos intentando equiparar la función que toma en el proceso de subjetivación del sujeto atomizado el concepto benjaminiano de *pobreza de experiencia*, expuesto en el texto *Experiencia y pobreza*, con la consideración adorniana de DI en la que, como vimos, toma la concepción del *a priori de la experiencia* en el sentido más kantiano posible —tan sólo que, recordemos, este sujeto trascendental, al ser también sujeto social, sólo puede ser resultado de los susodichos procesos sociales, esto es, debidamente *a posteriori*, y que sólo se presenta como *a priori* en el modo de su alienación—. Este esquematismo de la producción en el que se modela la experiencia en la modernidad capitalista da cuenta de ese atomismo de la experiencia en el que la subjetividad se ve impelida de conseguir espontaneidad en sus experiencias subjetivas, en las que el sujeto que conforma el objeto, sin embargo, se objetiva con él y reclama, a su vez, irónica e ideológicamente, para sí sus derechos de falsa autonomía sobre dicho objeto.

⁸⁸⁶ Ver *supra* pp. 266 y ss.

«Entonces, el objeto es kantianamente lo «puesto» por el sujeto, la red de formas subjetivas que caen sobre el algo sin cualificación; finalmente, la ley que reúne en el objeto los fenómenos desintegrados mediante su retro-referencia subjetiva. Los atributos de necesidad y generalidad que Kant adhiere al concepto enfático de ley poseen la solidez de las cosas y son impenetrables, igual que el mundo social con que los vivos colisionan. *Esa ley que según Kant el sujeto prescribe a la naturaleza, la elevación máxima de la objetividad en su concepción, es la expresión perfecta del sujeto y de su autoextrañamiento: el sujeto se suplanta a sí mismo como objeto en la cumbre de su pretensión formadora.* Esto tiene una justificación paradójica: el sujeto es de hecho también el objeto, pero al independizarse como forma olvida cómo se constituye. El giro copernicano de Kant da exactamente con la objetivación del sujeto, con la realidad de la cosificación»⁸⁸⁷

La actitud irónica que caracteriza este sujeto alienado se cifra justamente en este reclamo ideológico de autonomía sobre el proceso social de producción de objetos que, al ser precisamente ideológico, se manifiesta como un sentimiento de superioridad respecto de la realidad en el proceso narcisista que hemos descrito en el apartado 5.1.2. y que acabamos de ver que es relacionado por Adorno con el concepto mismo de carácter. Dicho sentimiento acaba siendo resguardado en una interioridad atomizada que, al creerse producto de una verdadera autonomía del sujeto, cuando actúa exteriorizando sus elecciones respecto de su falsa libertad subjetiva, no hace, sin embargo, más que reflejar lo ya existente, esto es, promover el *statu quo* a través de lo pequeño-existente, siendo así que la cotidianidad deviene espectáculo, como anteriormente hemos comentado.

De la misma manera, en la famosa tragedia griega *Edipo rey* de Sófocles, el personaje Edipo que se consideraba el sabio, el que había conseguido resolver el enigma de la esfinge, es, al mismo tiempo, el ignorante: aquel que no conoce a su padre y lo acaba matando.⁸⁸⁸ Él no lo sabe —al igual que no lo sabe el sujeto alienado, aunque empiece a sospecharlo cuando dicha *pobreza de experiencia* empieza a doler en una asociada pobreza material⁸⁸⁹ —de la misma manera también empieza Edipo a sospechar sobre su

⁸⁸⁷ ADORNO, TH.W., (2009), *Op. Cit.*, p. 669 [Cursiva nuestra]

⁸⁸⁸ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*, Madrid, Abada, 2006, p. 535.

⁸⁸⁹ «Pobreza no es vileza.» Está muy bien. Pero ellos sin duda envilecen al pobre. Lo hacen, y lo consuelan con ese refrán. Uno de esos refranes que se podían aceptar en otros tiempos, pero cuya fecha de caducidad llegó hace mucho. Igual que aquella frase tan brutal: «El que no trabaje que no coma.» Cuando había trabajo para dar de comer a la gente, existía también una pobreza que no envilecía a quien la padecía si su causa había sido una mala cosecha y otra desgracia. Pero sí que envilece esa miseria en la que nacen millones de seres humanos y en la que acaban cayendo centenares de miles de personas. Hoy la suciedad y la miseria crecen en torno a ellos como muros contruidos por manos invisibles. [...] Pero ahora y aquí no hay esperanza mientras cada destino aterrador, cada destino oscuro, sea discutido en sus detalles una hora tras otra por la prensa analizando en sus causas más ficticias y sus más ficticias consecuencias, lo cual no nos ayuda a *conocer las oscuras fuerzas a que nuestra vida está sujeta.*» BENJAMIN, W., (2011), *Op. Cit.*

crimen a través de ciertos indicios *objetivos*— pero finalmente reconoce ese crimen como su acción, y acepta la culpa. En resumen: la subjetividad conformada a través de la tragedia opera según el mismo mecanismo que la conformación del sujeto mónada a través del mecanismo de la Industria Cultural: «se trata de ver luchar con el destino a una gran individualidad, que afirma incluso en la caída su libertad interna»⁸⁹⁰ Esta libertad interna es falsa, unilateral, que termina en caída porque no es capaz de hacerse efectiva. Su caída se cifra en la mera reproducción de lo ya existente.

«Pero la fuerza muda e invisible frente a la que hoy se encuentra Europa central no negocia. De manera que el único remedio, en espera de que llegue el asalto final, es volver la mirada a lo extraordinario, lo único que todavía nos puede salvar. Este estado de máxima atención y carente de queja es lo que podría producir realmente el milagro, de hallarnos en contacto misterioso con esas mismas fuerzas que nos asedian. Por el contrario, quien espere que las cosas no sigan así se enterará más tarde o más temprano de que el sufrimiento del individuo y de las distintas comunidades tan sólo tienen un límite más allá del cual nada se sigue: a saber, la aniquilación»⁸⁹¹

Se trata de una astucia de la razón demoníaca, por la que el todo ofrece una falsa reconciliación en la que el individuo queda relegado a un *carácter prefabricado monolítico* radicado, como vimos, en el esquematismo trascendental de la producción —dicho con palabras de Adorno— o por la pobreza de experiencia heredera de Kant —dicho con palabras de Benjamin—, cuya expresividad queda reducida a la mera *risa* que celebra la desesperada postergación de la concreción en la que el todo promete *su* felicidad. La *mala infinitud* otorga un falso encantamiento a la subjetividad alienada a la que espera la *prosa del mundo*, como la cara B del imperio de la razón, *conditio sine qua non* a su vez del mundo como fantasmagoría.

Edipo, por tanto, acepta su culpa: es prácticamente *mudo*, desolado ante el reconocimiento de lo existente, sin dar cabida a la reflexión en sus discursos pues no hay distancia posible con el objeto, lo que implica, a su vez, que no haya posibilidad para la reproducción del orden establecido: existe poca tentación para la ὕβρις.

Madrid, Abada, p. 24. [Cursiva nuestra]. Recordemos la metodología adorniana también como herramienta contra el individualismo metodológico propio de la economía política clásica, la cual tomaba como punto de partida el individuo atomizado —sin tener en cuenta que es resultado del proceso de socialización— y caía, por ende, en las famosas “robinsonadas”.

⁸⁹⁰ HEGEL, G.W.F., (2006), *Op. Cit.*, p. 533.

⁸⁹¹ BENJAMIN, W., *Calle de dirección única*, Madrid, Abada, 2011, p. 22.

«El Edipo de Sófocles es mudo, o es casi mudo. Es un perro de presa que persigue su rastro, alguien que se queja del maltrato que sus manos le infligen: el pensamiento y la reflexión no pueden tener sitio en sus discursos. Ciertamente que Edipo resulta insaciable a la hora de repetir lo terrible sin cesar, una y otra vez. [...] *Pero este discurso es lo que hace enmudecer a su interior, pues Edipo quiere parecerse a la noche*: «Si me fuera posible todavía la completa obstrucción del canal auditivo que corre a través de los oídos, sin duda no me habría contenido en cerrar a cal y canto esta mi persona desgraciada; me quedaría ciego y sin oír». ¿Cómo no iba Edipo a enmudecer?, ¿cómo iba el pensamiento a deshacer el nudo que hace imposible saber qué es eso que destruye a Edipo: eso, es decir, el crimen mismo, ¿la sentencia de Apolo o la maldición que él mismo lanza sobre el asesino de Layo? Más, por lo demás, esta mudez no caracteriza sólo a Edipo, sino al héroe de la tragedia griega en tanto que tal»⁸⁹²

Edipo se queda mudo: sólo le queda *el gesto* mudo de arrancarse los ojos. Su subjetividad, que estaba anidada en la creencia de esa libertad interna, se ve deshilachada por el reconocimiento de su caída ante la irrupción del dolor que conlleva la imposición de la realidad propia del héroe trágico. Pues bien, el cambio sustancial de la subjetividad abstracta característica del capitalismo monopolista respecto de la subjetividad que hemos descrito, característica del héroe de la tragedia, reside en que ahora a este Edipo-burgués *le queda todavía voz*. Edipo comienza *de nuevo* a hablar —y sobre todo a escribir, más adelante profundizaremos en este sentido en el fenómeno de la prensa y de la novela de masas— y con ello a reproducir el orden de lo existente, esto es, la inmediatez administrada en la que se ven enredadas sus experiencias íntimas.⁸⁹³

Cuando este Edipo-burgués comienza a hablar de nuevo, aniquila el momento de aceptación de la culpa propio de la lógica poética de la tragedia griega: este Edipo del S.XX corrobora la lógica del mérito del burgués denunciando que esa desdicha no le pertenece, porque en tanto que individuo no la merece. De nuevo se puede cifrar en este desprecio de la realidad una actitud irónica que pone en relación cierta superioridad propia del héroe trágico con la superioridad engreída, en la que, en apariencia, el sujeto abstracto es portador de una inocencia pura que no comparte con la realidad. Se trataría de un caso inverso de ὕβρις —ya que a Sófocles no se le hubiera podido ocurrir que la tragedia pudiera tener que ver con la aparente inocencia— pero que, en el fondo, reproduce su mismo efecto: «Es como si en la inextricable situación de su casa Edipo

⁸⁹² BENJAMIN, W., (2007), “Edipo o el mito racional” en: *Op. Cit.*, p. 411. [Cursiva nuestra]

⁸⁹³ «Una extraña paradoja: la gente sólo piensa en su interés egoísta y privado cuando actúa, pero al tiempo su comportamiento está determinado más que nunca por los fuertes instintos de la masa. Y más que nunca los instintos de la masa se han descarriado por completo y se han vuelto ajenos a la vida» BENJAMIN, W. (2011), *Op. Cit.*, p. 22.

tuviera de repente ante sí, amplificadas de manera completa y monstruosa, las miserias domésticas propias de la pequeña burguesía»⁸⁹⁴

En cualquier caso, esta forma de expresividad —ahogada de sufrimiento, al fin y al cabo— sólo introduce mayor alienación en el sujeto incapaz de proveerse de experiencias. De esta manera, se ve impedido para *narrar* su experiencia íntima constitutiva, por lo que, en el intento ahogado de expresarla, acaba derivando su interioridad en la mayor exterioridad: «La libertad de hablar se está perdiendo. Antes era evidente que las personas que mantenían una conversación se interesaban por su interlocutor, pero eso ha sido hoy sustituido por la pregunta por el precio de sus zapatos o de sus paraguas»⁸⁹⁵ La validez ideológica del dicho popular “*Una imagen vale más que mil palabras*” se perpetúa en la asimilación abstracta, en tanto que aparentemente inmediata, por parte del sujeto de un espacio cada vez más homogeneizado y un tiempo cada vez más acelerado —miméticos ambos, a su vez, del proceso de valorización— que no consigue necesariamente una mejora de la comunicación intersubjetiva. Ejemplos que aducen la incorregible actualidad de este refrán como lema de los diagnósticos de la Industria Cultural, podrían ser, como ya analizamos en el apartado 5.2.2, los crecientes medios de comunicación de masas, entre los que tomamos en este punto como modelo actual *Whatsapp* o *Facebook*, mediante los cuales el individuo reduce sus vínculos intersubjetivos a través de *emoticonos* o un click sobre “*Me gusta*” o plataformas como *Tumblr* o *Instagram*, que son los herederos de los antiguos *blogs* en los que la imagen ha desplazado al texto y ha usurpado su lugar: «Las relaciones humanas más estrechas se ven hoy afectadas por una claridad insoportable en la que apenas pueden sobrevivir»⁸⁹⁶

Benjamin, por su parte, identifica este fenómeno en el auge del periódico como mecanismo de “literalización” de la vida y asimilación arbitraria de los hechos por parte del lector aburrido de prosa, el cual, por tanto, también toma una posición arbitraria respecto del autor, y por ello, a su vez, el material del que se hace cargo la “forma periódica” es rebelde a toda organización: es un escenario de confusión en el que *nada queda claro* —como hemos comentado anteriormente en el marco de la tragedia— pero que, a su vez, parece un esquema férreo que no deja escapar al lector fácilmente de su actitud de espera e impaciencia que le atrapa (al igual que el individuo que constantemente actualiza la página de *Facebook* o mira el *Smartphone* a la espera de

⁸⁹⁴ BENJAMIN, W. (2007), “Edipo o el mito racional” en: *Op. Cit.*, p. 413.

⁸⁹⁵ BENJAMIN, W. (2011), “Calle de dirección única” en: *Op. Cit.*, p. 25.

⁸⁹⁶ BENJAMIN, W. (2011), “Calle de dirección única” en: *Ibid.*, p. 23

alguna “nueva” notificación)⁸⁹⁷

Al mismo tiempo esta subjetividad abstracta, que se reconcilia con lo existente en el modo de su expresividad alienada, tiene en apariencia *la forma* de toda una verdadera *personality*, como analizamos en el apartado 4.2. Una de las formas expresivas que consiguen conformar el paradigma de la irreflexión que conduce a una praxis barbarizada, debido a su carácter inmediato, es la forma expresiva de la *risa como reconciliación inmediata con la realidad*.

«La risa, reconciliada o terrible, acompaña siempre al momento en que se desvanece un miedo. Ella anuncia la liberación, ya sea del peligro físico, ya de las redes de la lógica. La risa reconciliada resuena como el eco de haber logrado escapar al poder; *la terrible vence al miedo pasándose a las instancias que hay que temer*. Es el eco del poder como fuerza ineluctable. La broma es un baño reconfortante. La industria de la diversión lo recomienda continuamente. En ella, *la risa se convierte en instrumento de engaño a la felicidad*»⁸⁹⁸

La risa es la cresta de la ola con que la Industria Cultural inunda el mundo otorgándole el brillo propio de la fantasmagoría. Es el broche de oro a la promesa de felicidad que posterga la Industria Cultural. Se comporta como el antídoto mortal del veneno materialista que posee el acercamiento crítico⁸⁹⁹, pues la risa busca fusionarse con el objeto “a la manera hegeliana” en su crítica al gusto, esto es, desea su deseo de entretenimiento, en el que el sujeto incorpora como tal el objeto operando según un consumo pasivo instalado en la inmediatez; pero que, al mismo tiempo, consigue, a la manera marxiana, crear el objeto en tanto que teleología que él no tiene y que constituye su segunda naturaleza.

El tiempo del ocio reproduce el tiempo del trabajo. La máxima aristotélica por la cual uno trabaja para descansar es invertida en condiciones de Industria Cultural en pro de tributo al principio tautológico y autotélico de valorización: uno tiene la obligación de divertirse, nos enseña bajo qué condición uno podrá soportar su vida insoportable⁹⁰⁰, de manera que el individuo acabe rendido ante el universal que le coacciona y que ya no puede soportar, pues le promete felicidad en un continuo diferido a cambio de la renuncia

⁸⁹⁷ Cfr. BENJAMIN, W. (2009), “El periódico” en: *Op. Cit.*, p. 239.

⁸⁹⁸ ADORNO, TH. W. Y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 153. [Cursiva nuestra]

⁸⁹⁹ «Porque el valor de un pensamiento se mide por su distancia de lo conocido. Objetivamente pierde con la disminución de esa distancia; cuanto más se aproxima al *standard* preestablecido, mayor merma su función antitética, y sólo en ella, en la relación explícita con su antítesis, y no en su existencia aislada, se funda su pretensión.» ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p.85.

⁹⁰⁰ Cfr. MAURA, E., (2013), *Op. Cit.*, p. 75.

a su propia felicidad. Y, sin embargo, aquellos sujetos reasumidos a través la pobreza de experiencia que implica la renuncia a su propia felicidad por mor del destino prometido que acaece en diferido, irónicamente se piensan a sí mismos constituyendo su propia individualidad a través de la libertad formal que permite dicha elección entre A o B de los productos culturales dados, cuando estas son diferencias que no responden a ningún criterio que posea el individuo mediante la espontaneidad, sino que se trata de mediaciones preparadas para él en tanto tomado como un número más propio de la vida administrada como destino⁹⁰¹.

El carácter que es resultado del destino en el orden de la esencia, sin embargo, en apariencia, se piensa como resorte desde el cual se desarrolla su destino por la lógica del mérito individual. El sujeto abstracto es en apariencia el sujeto de la comedia, pero en esencia es el sujeto de la tragedia.

«La comedia no es grande e inexpresiva (no se vuelve máscara) mediante la grandeza de la pasión, sino en la profundidad del pensamiento, pues la comedia persigue el pensamiento hasta que el pensar se vuelve alegre y se convierte al fin en carcajada. El problema es sin duda cómo esto puede suceder directamente entre seres humanos al hablar, cómo supera la norma de la filosofía de que ella misma nunca puede ser por cierto ni cómica ni trágica. Pues tan pronto como se conozca la profundidad de lo inexpresivo en la tragedia, la pureza intelectual de la comedia, y la interrelación de ambas en ambas, se planteará el problema ya desde el seno de la filosofía, desde la cumbre del diálogo platónico, desde el lugar en donde se despeñan estas dos grandes formas de lenguaje y el conocimiento como tal, a saber, la tragedia y la comedia (pues así podemos entenderlas)»⁹⁰²

El sujeto de la comedia, en efecto, tal y como lo describe Benjamin en el texto *Destino y carácter*, es el sujeto lógico que despliega con simplicidad un único rasgo de carácter y que promete mediante la risa la liberación del plexo de culpa en el que está inmerso todo lo viviente⁹⁰³. Este único rasgo de carácter que se desarrolla en simplicidad,

⁹⁰¹ «La industria cultural pone la renuncia jovial en el lugar del dolor, que está presente tanto en la embriaguez como en la ascesis. La ley suprema es que los individuos no alcancen de ningún modo lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse. [...] Cada uno puede ser como la sociedad omnipotente, cada uno puede llegar a ser feliz con tal de que se entregue sin reservas y renuncie a su pretensión de felicidad. En la debilidad de cada uno reconoce la sociedad su propia fortaleza y le cede una parte de ella. Su ausencia de resistencia lo cualifica como miembro de confianza. De este modo es eliminada la tragedia. [...] Hoy la tragedia se ha desvanecido en la nada de aquella falsa identidad de sociedad y sujeto, cuyo horror brilla aún fugazmente en la vacía apariencia de lo trágico.» ADORNO, TH.W. Y HORKHEIMER, M., (2007), *Op. Cit.*, pp. 154 y 167.

⁹⁰² BENJAMIN, W., “Molière: el enfermo imaginario” en: *Obras II/2*, Madrid, Abada, 2009, p. 221.

⁹⁰³ «Su doctrina del destino en tanto que nexo de culpa de lo vivo pasa a la doctrina del nexo de culpa de la sociedad: «Mientras haya un mendigo, habrá mito.» ADORNO, TH.W., (2008), “Caracterización de Walter Benjamin” en: *Op. Cit.*, p. 214.

banalizando jovialmente a su vez la complicación de los sucesos que acontecen cabalmente en la tragedia, responde al carácter monolítico de la conformación del sujeto abstracto, esto es, a su pobreza de experiencia como *a priori* de la misma. El sujeto de la comedia, en esta banalización de lo existente, se pone de su lado a la vez que promete la liberación de su yugo.

6.3. Pobreza de experiencia: el pasadizo secreto de la pauperización de la nueva y vieja modernidad desde la *Crítica de la razón pura* hasta los *Passagen-Werk*

El texto a analizar en este apartado será *Experiencia y pobreza* (1933), cuya ligazón teórica ha venido siendo explicitada en el anterior apartado con el texto *Destino y carácter* (1921) —y, a su vez, paralelamente, con la interrelación dialéctica con el diagnóstico adorniano de la liquidación del individuo como liquidación de la tragedia y la atomización de la experiencia como esquematismo de la producción en DI—. Sin embargo, la profundización de *Experiencia y pobreza* en este punto vendrá dada por la importancia metodológica, por clara influencia de la lectura kantiana de Hermann Cohen, del concepto de experiencia kantiano en la formación del pensamiento de Benjamin desde su juventud —el cual, incluso, resultó la temática escogida, en un primer momento, para su frustrado proyecto de tesis doctoral, presentando finalmente *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1919), como vimos en el anterior apartado—. Siguiendo en este punto a Florencia Abadi de nuevo⁹⁰⁴, intentaremos analizar las causas del desvío de última hora que tomó Benjamin al cambiar el tema de la tesis doctoral: en primer lugar, como dan fe textos como *Sobre el programa de una filosofía venidera* (1917) y, en segundo lugar, como da cuenta su correspondencia, donde evidencia un claro interés por los textos más históricos de Kant como son *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y *Hacia la paz perpetua*, donde Benjamin se fijó principalmente en el concepto de Historia como “tarea infinita”, de la cual se fue distanciando⁹⁰⁵ a medida en

⁹⁰⁴ Cfr. ABADI, F., Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant, *Diánoia*, volumen LVIII, n° 70, 2013, pp. 90 y 91. Para un desarrollo más pormenorizado de paralelismos entre Kant y Benjamin en este respecto acudir a: ABADI, F., “Primera parte: conocimiento e historia: Kant, Cohen y la tarea infinita” en: *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, pp. 53-106.

⁹⁰⁵ «En el “Primer Suplemento”, titulado “De la garantía de la paz perpetua”, Kant presenta su principal tesis de filosofía de la historia que afecta al concepto de “tarea infinita”: la discordia (la guerra) tiene un poder civilizatorio en cuanto instrumento de la naturaleza para hacer avanzar a la especie humana hacia la paz. Tal camino hacia la paz constituye una idea que, por lo tanto, no puede conocerse en sentido estricto.

que incorporó mayormente el componente mesiánico, disruptivo, en la articulación de la tarea del historiador dialéctico como veremos en los *Passagen-Werk*⁹⁰⁶.

En este sentido, analizaremos *Experiencia y pobreza* como herencia de la crítica que ya hace el joven Benjamin en *Sobre el programa de una filosofía venidera* al concepto de experiencia kantiano⁹⁰⁷ —y, con ello, las resonancias lukacsianas que incorporará Benjamin en dicha crítica a Kant, ya mediadas desde *Teoría de la novela* (1916) y, más tarde, HCC (1923)—; al mismo tiempo que se tendrá en cuenta, ese mismo análisis interrelacionado de dichos textos, para dar con la progresiva dimensión del mesianismo como un *als ob* —rememorando el ejercicio mismo kantiano de la KU que exploramos en el apartado 1.3⁹⁰⁸— en la filosofía benjaminiana tardía de los *Passagen-Werk* y *Sobre el concepto de Historia* (1940), como analizaremos en el apartado próximo.

En último lugar, dicho ejercicio de mesianismo *als ob* en la tarea del historiador dialéctico será el motivo por el cual podrá entenderse la forma acabada de la crítica inmanente benjaminiana como conjugación en dos planos de tiempo —cronológico-diacrónico y, por otro lado, sincrónico y disruptivo [*Jetztzeit*]—, lo cual se verá mejor no sólo a lo largo de los *Passagen-Werk*, como es natural; sino también específicamente en *Parque central* (1939), como veremos en el último apartado del presente capítulo 6.5., lo cual será cifrado, como ya adelantamos, como un giro del giro copernicano kantiano que devuelve el tiempo cualitativo de la rememoración sin sujeto y la dialéctica en suspenso.

De esta forma, el concepto de pobreza de experiencia, el cual Benjamin vincula, desde luego, con la experiencia reciente de la guerra y la ausencia de la tradición oral ante el trauma causado; por otro lado, tiene como reverso, a su vez, una “nuevas riquezas”⁹⁰⁹

Si bien desde el punto de vista moral la paz constituye un deber y una necesidad, desde el punto de vista fáctico Kant afirma sólo su posibilidad. Esta posibilidad indica que el fin en cuestión no es una quimera, y que, por lo tanto, hay que trabajar para conseguirlo. Tal como se lamenta Benjamin en sus cartas, la intromisión del ámbito moral y de un plan oculto de la naturaleza no deja lugar para el carácter concreto de la historia. La política, que desempeña un papel fundamental, no constituye más que el espacio en que debe producirse lo que manda la moral —la necesidad de Kant de vincular política y moral ocupa toda la parte final del escrito—. Finalmente, el aspecto más opuesto a las ideas de Benjamin se halla en la vinculación entre naturaleza y progreso». ABADI, F., (2013), *Op. Cit.*, pp. 104-105.

⁹⁰⁶ Sin embargo, el libro de Peter Fenves, quien también es citado por Abadi en su estudio, insiste en los elementos que Benjamin mantiene y desarrolla: FENVES, P., *The messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford, Stanford University Press, 2011, pp. 152-226.

⁹⁰⁷ Para este análisis tendremos muy en cuenta los dos primeros capítulos del libro de Howard Caygill titulado *Walter Benjamin. The color of experience*: CAYGILL, H., *Walter Benjamin. The color of experience*, London, Routledge, 2005, pp. 1-79.

⁹⁰⁸ Ver *supra* pp. 86 y ss.

⁹⁰⁹ «Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica. Pero el reverso de dicha miseria es la sofocante riqueza de ideas que se ha difundido entre la gente (o que, más bien, se le vino encima) con la consiguiente reanimación de la astrología y el yoga, de la escolástica y el espiritismo. Pues, en efecto, aquí no ha tenido lugar una verdadera reanimación, sino una forma de galvanización» BENJAMIN, W., (2007) “Experiencia y pobreza” en: *Op. Cit.*, pp. 217 y 218.

en experiencias que sí están directamente vinculadas con la sobreproducción de mercancías como forma de compensación de dicha devastación y la consecuente sobrestimulación del individuo ante la estetización de la vida cotidiana que también está diagnosticando Adorno y Horkheimer a través del concepto de Industria Cultural

«Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren liberarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza (exterior e interior), es decir, que surja algo decente. No son siempre ignorantes o inexpertos y a menudo se puede decir lo contrario: ellos han “devorado” todo eso, “la cultura” y, con ella, el “ser humano”, y están ahitos y cansados»⁹¹⁰

Como se ve en la anterior cita, Benjamin vincula explícitamente dicha pobreza de experiencia con la constitución de una *pseudocultura* que inunda el mundo mediante su imbricación técnica como mecanismo de compensación capitalista ante la guerra, como decimos. Por ello, no se trata de una pobreza de experiencia que radique en la sed de experiencias; sino que, debido a la sobreestimulación de estas, todas sin embargo igualadas mediante su reducción a la forma de la mercancía y su tecnificación, los individuos se ven incapaces de tener genuinamente experiencias en un sentido espontáneo. Como vimos, este problema fue identificado, en primer lugar, por Lukács en HCC (1923) respecto a los sistemas legaliformes y la imposibilidad de la novedad histórica⁹¹¹ y, más tarde, será retomado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) mediante la ontología de desfase temporal de la Industria Cultural⁹¹² y la atomización del individuo mediante el esquematismo de la producción cristalizado como un *a priori* de la experiencia⁹¹³ que supondrá, a su vez, una pobreza de experiencia en el sentido benjaminiano. En ambos autores, tanto Lukács —previamente a Benjamin y quien influyó insondablemente en el berlinés— como en Adorno, el cual fue influido por Benjamin en la conformación de su pensamiento hasta llegar al punto de una casi

⁹¹⁰ BENJAMIN, W., (2007) “Experiencia y pobreza” en: *Op. Cit.*, p. 221.

⁹¹¹ Ver *supra* pp. 130 y ss.

⁹¹² Ver *supra* pp. 257 y ss.

⁹¹³ *A priori* de la experiencia como lo único común de aquella ya *antigua* proclamada humanidad de la que sólo queda inhumanidad: «La totalidad en la que vivimos, y que podemos sentir en cada uno de nuestros pasos y de nuestras acciones sociales, no está determinada por el hecho de que [...] estemos separados unos de otros. Se trata de una unidad no sólo de lo separado, sino de una unidad que se produce y se constituye justamente, a través del mecanismo de separación y abstracción. [...] *Vivimos, efectivamente, en una totalidad que une a los seres humanos entre sí sólo mediante su alienación.*» ADORNO, TH. W., *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 63 y 64. [Cursiva nuestra]

perfecta simbiosis —como pretendimos mostrar a lo largo del anterior apartado—, esta problemática de la imposibilidad de la espontaneidad del individuo y la novedad histórica resulta una prolongación y radicalización de las antinomias de la razón pura kantiana, como vimos en ambos casos. El propósito, por tanto, de este apartado, será mostrar dicha raigambre kantiana también pendiente en el pensamiento de Benjamin, como se puede ver más patentemente en su juventud y, posteriormente, en la tarea del historiador dialéctico, de una forma más velada, pero todavía, sin embargo, persistente.

«Lo que la filosofía trascendental ensalzaba en la subjetividad creadora es la prisión del sujeto en sí mismo, que él desconoce. Cuando piensa lo objetivo, el sujeto está atrapado, como los animales que intenta inútilmente quitarse sus caparazones; pero al menos éstos no se les ocurre proclamar su prisión como libertad. Habría que preguntar por qué los seres humanos sí lo hicieron. La prisión de su espíritu es completamente real. [...] El a priori y la sociedad están mezclados. La generalidad y necesidad de esas formas, su fama kantiana, no es otra que la que conecta a los seres humanos en unidad. [...] La prisión fue interiorizada: el individuo no está preso en sí mismo menos que en la generalidad, en la sociedad. De ahí el interés por reinterpretar la prisión como libertad. [...] Mediante la prisión en sí mismos, los seres humanos podrían captar la prisión social: impedir esto ha sido y es un interés capital de la persistencia de lo existente»⁹¹⁴

Esta pobreza de experiencia, tal como es explorada por Adorno en la anterior cita y la cual es la prisión del individuo, se traduce, en el pensamiento de Benjamin —más vinculado a una filosofía del lenguaje⁹¹⁵—, en la imposibilidad de la propia *traducción* de aquella pobre experiencia en palabras, como Edipo. La experiencia ya no es algo que de suyo se tenga que transmitir de generación en generación —esto es, que tenga que estar relacionado de suyo con la noción de *tradición*—, sino que precisamente sirve como motivo del despachamiento del espíritu, como atingencia a la inexorabilidad de los hechos que se instala en la consciencia de los hombres como una nueva superstición: “*así es la vida*”⁹¹⁶

⁹¹⁴ADORNO, TH. W. (2009), “Sobre sujeto y objeto” en: *Op. Cit.*, p. 667.

⁹¹⁵ Aunque nosotros indicamos la relación, de una manera muy superficial, entre la pobreza de la experiencia con la imposibilidad de la articulación de la tradición oral y el enmudecimiento del héroe trágico ante su destino, la cuestión del lenguaje en relación con el concepto de experiencia en Benjamin sobrepasa con mucho los límites del presente planteamiento. Por ello, nos permitimos recomendar acudir al siguiente estudio de Miguel Vedda, el cual resalta esta dimensión del pensamiento de Benjamin con relación al de Kracauer: VEDDA, M., Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, *Constelaciones. Revista de la Teoría Crítica*, nº6, 2014, pp. 308-321.

⁹¹⁶ «El filisteo le habla de esa experiencia gris, poderosísima, y le enseña al joven a reírse cuanto antes de sí mismo. Y esto sobre todo porque experimentar sin espíritu es cómodo, pero inútil. [...] El filisteo hace su experiencia, la experiencia eterna de la carencia de espíritu. El joven quiere en cambio experimentar el espíritu; y cuanto más le cueste alcanzar lo grande, tanto más encontrará en su camino y en los seres

Pero esta miseria de experiencia, que en algún sentido es una *nueva* noción de experiencia posee el reverso, a su vez, de una *nueva* riqueza de objetos —la sobreproducción de mercancías que ubicábamos como efecto de la incorporación masiva de maquinaria como capital fijo en el proceso taylorista de producción y disimulación de la crisis del 29 como efecto cristalizado en la Industria Cultural—. Esta riqueza es la que explota en la sobreexposición de objetos a los que está sometido el sujeto abstracto, cuyas condiciones de posibilidad son tanto la aceleración de un tiempo homogéneo como la falta de orientación en un espacio a su vez cada vez más homogeneizado. Esta humanidad de cuyo marco común queda la más absoluta inhumanidad —aquello que compartimos con los animales⁹¹⁷— es, al mismo tiempo, más pobre en experiencias espirituales como en pobreza material y, sin embargo, produce mayores desechos tanto materiales como humanos —como se está viendo patentemente a través de la crisis ecológica, esta vez, como límite externo (planetario) del proceso de valorización capitalista—.

A esta montaña de desechos, se añade la acumulación de periódicos diarios y de novelas de masas como los productos culturales claves en los que se cifra esta “*nueva riqueza*” según Benjamin. La experiencia que adquiere el lector de periódicos es precisamente la de esa incapacidad de tener experiencias. La lectura está pregnada por el sino de la inmediatez en el que se instala el sensacionalismo propio de la prensa, la reflexión está bloqueada por la propia forma fragmentaria de la exposición del objeto que relega al lector a la actitud de la impaciencia. Esto es debido al rol que toma el periódico como escenario de lo nuevo que, al estar desconectado, en tanto que fragmento, de lo antiguo, aparece como lo nuevo en el tiempo de lo siempre igual, esto es, como escenario en el que *nada queda claro*. Las diferencias entre objetos culturales y sujetos mónadas son meramente aparentes, en esencia opera una ontología de carácter *pseudoidealista* en la que lo identidad de lo existente no deja respirar a lo no-idéntico ni como posible.

humanos al espíritu. El joven será un hombre bondadoso. Qué intolerante será el filisteo». BENJAMIN, W. (2007), “Experiencia. Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura” en: *Op. Cit.*, p. 56.

⁹¹⁷ Th. W. Adorno en una conversación con Marx Horkheimer en 1956: «La verdadera razón de ser de la filosofía es rescatar lo que hay en la mirada del animal» CLAUSSEN, D., (2006), *Op. Cit.*, p. 280 Efectivamente, salvar lo que queda en la mirada del animal es proteger lo poco que queda del humano al menos como “infra-humanismo” y este será uno de los puntos materialistas que Benjamin no recoge en un modelo de antropología dialéctica y, por tanto, carece de teoría de la subjetividad, lo cual, a diferencia de Adorno, permitirá —según nuestra hipótesis— vincular la metodología adorniana a las nuevas formas de subjetivación abstracta tras las transformaciones posfordistas.

«Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad; a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo “actual”»⁹¹⁸

Esta actitud de impaciencia propia del lector atomizado de periódicos responde a lo que en el objeto se ve obligado a presentarse constantemente como novedad en el sentido de lo meramente actual (tal que como hemos comentado anteriormente no deja de operar en esencia de manera similar a una *metafísica de la presencia*⁹¹⁹). Esta actitud de impaciencia se condensa en *el gesto* de cansancio propio de una pobreza de experiencia que, cifrada en la mimesis de lo existente como lo nuevo siempre igual, es una experiencia que se ve obligada a siempre *empezar de nuevo con poco*, con aquellas ruinas que le deja la vorágine de lo actual y en cuyo ojo del huracán, el individuo se pliega en su *intérieur* mientras la tormenta arrasa el pasado y hace torcer las miradas hacia un futuro en el que el desierto avanza tal como el presente se *actualiza*.

Al lector de novelas le ocurre lo mismo: su lectura en apariencia es devoradora, pero en el fondo el devorado es él. El lector de novelas es por excelencia el lector *aislado* y que, por tanto, lee en *silencio*. Este lector atomizado, marcado por el sino de la pobreza de experiencia, en realidad es incapaz de crear vínculos sociales a través de la oralidad. A esta incapacidad responde el fenómeno de la novela de masas.⁹²⁰ El aburrimiento característico del lector de novelas retroalimenta su propia actividad con desidia: no pone atención en aquello que lee, se trata del individuo distraído, que está tan disperso como dispuestas están las cosas que imita (el lector de novelas no es capaz de sembrar nada en el *intérieur* de la memoria). El aburrimiento del lector de novelas viene a simular el letargo que viene después de una copiosa comilona —como es de la que se trata en la sobremesa del lector de novelas—.

Este aburrimiento es el índice de participación por parte del individuo en la alienación colectiva que determina la sociedad administrada, la cual se comporta como destino. El individuo no conoce las fuerzas que le tiene deparadas este destino

⁹¹⁸ BENJAMIN, W., (2007) “Experiencia y pobreza” en: *Op. Cit.*, p. 221.

⁹¹⁹ «La naturaleza y la técnica, el primitivismo y el confort, se han unido aquí ya por completo; y dado que la gente se ha cansado de ese fin de complicaciones propias de la vida cotidiana y percibe la meta de la vida como el punto de fuga lejanísimo de una perspectiva infinita de medios, le parece redentora una existencia que se satisface en cada momento de la manera más simple y más sencilla y, al mismo tiempo, la más confortable; aquella en la cual un automóvil no pesa un gramo más que un sombrero de paja, y en la que los frutos de los árboles se redondean con tanta rapidez como las barquillas de los globos» BENJAMIN, W., (2007), “Experiencia y pobreza” en: *Op. Cit.*, p. 221.

⁹²⁰ «Escribir así una novela significa exagerar lo incommensurable cuando se va a exponer la vida humana» BENJAMIN, W., (2009), “El narrador” en: *Op. Cit.*, p. 45.

administrativo en el que se posterga la falsa promesa de felicidad⁹²¹ y, arrojado en un tiempo determinado por la inmediatez del ahora, en la que cualquier conexión con el pasado queda revocada y asumida en la cosificación de este presente-ahora que consigue presentarse como *imagen de la eternidad* en lo nuevo siempre igual (en el que se suceden los *pseudoacontecimientos* en que nos distrae *el imperativo de la actualidad*), a este sujeto mónada no le queda otra cosa que la actitud del tedio ante lo que se presenta como destino incierto. Así surgió la figura cosificada del jugador, aquel que, como ya nos adelantó Schopenhauer, es el único que soporta el tedio de la vida alienada empezando de nuevo con cada partida —gesto que, a su vez, no hace más que reproducir el mismo tiempo-ahora que tan insoportable le parece—.

El tedio es un efecto subjetivo, que a su vez conforma a la propia subjetividad distraída, y que se da a partir de un fenómeno objetivo: el tiempo de la moda. La moda otorga contenido al espacio-tiempo de la mercancía, el cual se comporta como forma *a priori* de la sensibilidad del sujeto, como hemos comentado anteriormente. Con ello, el tiempo de la moda consiste en la producción colorida y al mismo tiempo, sistemática de cadáveres. Estos objetos son devueltos a la vida enrolados en el tiempo como eterno retorno de lo mismo que vuelve como aparición en el presente. La novedad queda relegada al puesto de lo más actual, el cual no incluye la idea del telón de fondo de la tradición (como sí ocurría con la pretensión de novedad entendida al modo en que las revoluciones irrumpían en la Historia) sino que asume su simple destino a morir: la dicotomía entre naturaleza e historia ha quedado soldada y homogeneizada a través la segunda naturaleza. La moda se comporta como el mejor ejemplo para entender, en contra del materialismo dialéctico, qué significa abastecer un aparato de producción sin querer, por ello, transformarlo.⁹²² En la moda todo es asimilable, aprovechable y reutilizable.⁹²³ Los cadáveres, que vuelven a revivir en el presente eterno de la moda, son como *Frankenstein*: se tratan de pastiches hechos de fragmentos arrancados de su continuidad histórica con el pasado.

⁹²¹ «Nos aburrimos cuando no sabemos qué será lo que estamos esperando. Ya creamos saberlo o lo sepamos, al final casi siempre es expresión de nuestra propia superficialidad o de nuestra falta de atención. El tedio es el umbral de los grandes hechos. Más lo importante sería descubrir el polo opuesto, dialéctico, del tedio.» «Cuanto más administrativamente regulamos la vida, tanto más preciso es que la gente vaya aprendiendo el hecho de aguardar. El juego del azar se ofrece el fuerte estímulo que nos libra de esa espera.» BENJAMIN, W., “Obra de los Pasajes. Vol. 1” en: *Obras V/I*, Madrid, Abada, 2013, pp. 201 y 222.

⁹²² Cfr. BENJAMIN, W. (2013), “Obra de los Pasajes. Vol. 1” en: *Op. Cit.*, p. 207

⁹²³ «El mundo... vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento» Nietzsche, obras completas, XIX, p. 371 (la voluntad de poder, libro cuarto) BENJAMIN, W., (2013), “Obra de los Pasajes. Vol. 1” en: *Ibid.*, p. 216

El tiempo de la moda es cíclico⁹²⁴, pero constituye un círculo en el que las cosas son siempre las mismas y sólo consiguen devenir tal o cual cosa, no refiriéndose a su esencia, sino al modo de su aparición, esto es, solamente devienen según la determinación abstracta en el espacio y tiempo homogéneo, el cual determina la apariencia concreta de la cosa. Por tanto, no quiere decir esto que cada cosa tenga su lugar y momento ni cada lugar y momento corresponda a una cosa. El tiempo cíclico de la moda se diferencia, siendo concretamente su antagónico, de la concepción del tiempo griego en el que «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después»⁹²⁵. Esto es así debido a que el tiempo cualificado deviene cuantificable a través de la tecnificación propia de la prosa del mundo hasta devenir absolutamente *quantum*. En este sentido, hemos pretendido hacernos cargo, a lo largo de la primera parte de la presente tesis doctoral, de una genealogía de dicha transformación del tiempo a modo de acercamiento crítico de las condiciones de posibilidad del modo de aparición de objetos en condiciones de capitalismo avanzado.

«La naturaleza y la técnica, el primitivismo y el confort, se han unido aquí ya por completo; y dado que la gente se ha cansado de ese fin de complicaciones propias de la vida cotidiana y percibe la meta de la vida como el punto de fuga lejanísimo de una perspectiva infinita de medios, le parece redentora una existencia que se satisface en cada momento de manera más simple y más sencilla y, al mismo tiempo, la más confortable; aquella en la cual un automóvil no pesa un gramo más que un sombrero de paja, y en la que los frutos de los árboles se redondean con tanta rapidez como las barquillas de los globos»⁹²⁶

Con lo expuesto anteriormente⁹²⁷, advertimos que el problema con el que se topa Benjamin al querer dar cuenta del espacio-tiempo de la mercancía como forma *a priori* de la sensibilidad —esto es, como formas propias de la percepción que conllevan la aparición de una diversidad empírica pero también pura— se trata de nuevo, en el fondo, del ya clásico problema del tiempo abstracto y su génesis modernocapitalista, el cual, como señala Benjamin en la última cita, iguala a todos los objetos a la ontología gris de

⁹²⁴ «Pues el pensamiento del eterno retorno surge en la época en que la burguesía ya no se atreve a mirar de frente al desarrollo del orden productivo que ella misma había puesto en obra. Y es que el pensamiento de Zaratustra, tal como la idea del eterno retorno y aquella divisa bordada en la almohada —un cuartito de hora nada más—, son conceptos que se copertenecen.» BENJAMIN, W., (2013), “Obra de los Pasajes. Vol. 1” en: *Ibid.*, p. 218.

⁹²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, Madrid: Gredos, 2010, 219b, pp. 202 y 203.

⁹²⁶ BENJAMIN, W., (2007) “Experiencia y pobreza” en: *Op. Cit.*, p. 221.

⁹²⁷ Las siguientes páginas recogen parte de un argumento ya analizado en: ACOSTA, L., (2020), *Op. Cit.*, pp. 153-156.

la mercancía que imita la postura idealista del sujeto productor, tan criticada, por inmanentemente contradictoria —al igual que el sistema capitalista— por Lukács en *Antinomias del pensamiento burgués*, como vimos en el 2.3.⁹²⁸ y, por otro lado, en *Industria Cultural* en DI por Adorno y Horkheimer, como vimos en el 4.2.⁹²⁹

Recordando un poco aquella genealogía que exploramos en el apartado 1.2.⁹³⁰ que abarcaba la liberación y descualificación del tiempo con la irrupción de la Modernidad filosófica en contraposición con la definición del tiempo griego que ofrece Aristóteles o Platón, realizaremos aquí un somerísimo resumen para poder vincular dicho proceso con la articulación que también está planteando aquí Benjamin y que tan bien supo identificar, como decimos, Eduardo Maura en su artículo *Benjamin y el tiempo*, el cual nos ofreció la pieza clave hermenéutica fundamental para la articulación de todo el presente capítulo sexto⁹³¹. Como ya analizamos en relación a Kant en el apartado 1.2., pero creemos conveniente recordar aquí de nuevo, el tiempo de los griegos era tiempo cualificado, el cual se comportaba como tal pues estaba subordinado a algo que ocurre en él, esto es, al cambio: el tiempo quedaba determinado a medir el cambio de aquello que cambia. Así ocurre a su vez con el espacio en el que, como hemos comentado anteriormente, cada cosa tenía su lugar y cada lugar correspondía a una cosa. Se podría decir que la vida en Grecia era un cosmos en el que la espontaneidad con la que brotaban las cosas coincidía con su esencia. A pesar de haber aquí un paralelismo con la vida administrada, este paralelismo se basa en un antagonismo: la vida administrada está cifrada en la capacidad anticipadora de la moda en la que ésta, consigue hacer coincidir apariencia y esencia porque predetermina su objeto, pero únicamente respecto de un espacio-tiempo *cuantificado*, condición de posibilidad a su vez, de la mercancía; mientras que, en el cosmos griego, apariencia coincide con esencia *cualitativamente*. Se trata de las dos caras de la misma moneda y de ahí la perversión de la promesa de la Industria Cultural.

Por tanto, el tiempo cualificado de los griegos, en el que éste aparece como

⁹²⁸ Ver *supra* pp. 133 y ss.

⁹²⁹ Ver *supra* pp. 228 y ss.

⁹³⁰ Ver *supra* pp. 68 y ss.

⁹³¹ «Ya en *KrV*, Kant mostraba cómo el espacio y el tiempo no pueden reducirse a determinaciones conceptuales: la estética trascendental no es una parte de la lógica trascendental, sino que la precede, y esto es algo que Benjamin sabe perfectamente, como sabe también que el concepto no da la regla de construcción de un objeto. La construcción de un objeto queda fuera de su concepto. Tener uno no nos da la clave de lo otro, y Benjamin quiere saber cómo llegan a ser las cosas, no ordenarlas lógicamente como si su haber llegado a ser lo que son fuera igualmente lógico: quiere averiguar cómo la modernidad capitalista incide en la materia, dotando a la materia de una teleología que no le es propia, pero cuya eficacia social es máxima: la modernidad se presenta, tanto en el libro sobre el Barroco como en los *Pasajes*, como un poder constituyente de toda experiencia posible». MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 143.

subordinado al movimiento, no aparece en discordancia con este tiempo cíclico —movimiento que pertenece a su vez a los astros—, sino que más bien hace uno con él, funcionando como su consumación y fundamento en tanto que causa final. De esta manera, damos con la fórmula griega que integra estos tiempos como uno: el tiempo es la imagen móvil de la eternidad⁹³²

La liberación del tiempo de su retornar cíclico, recordemos, la encontraremos estandarizada en la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant, quien habría formalizado los mecanismos de la ciencia moderna newtoniana, según Lukács. Esta liberación del tiempo, recordemos, era respecto de su subordinación a la naturaleza y, por tanto, de los movimientos cualitativos que pertenecían a la esencia de las cosas mismas. El tiempo y el espacio devino pura homogeneidad como forma de toda aparición posible y, por tanto, especifican los límites de toda experiencia posible a su vez en tanto que conllevan el sello de la diversidad pura, lo cual implica, como ya explicamos en el 1.2., que toda aparición conllevará la aparición de algo determinado espaciotemporalmente. Por lo tanto, se da una inversión entre el movimiento como origen cualitativo del tiempo y del espacio para los griegos y la determinación espaciotemporal como formas de toda aparición posible.

Por otro lado, hay que recordar que esta inversión entre los objetos y el espacio-tiempo viene dada por señalar a éstos como determinaciones espaciotemporales que tienen que ver con intuiciones sensibles puras y no pueden ser reducidas a notas conceptuales, ya que, de ser así, toda existencia podría ser reducida a su concepto y, por ende, deducida a partir de él, como querría el sueño leibniziano del que despertó Kant en gran medida por la posibilidad de dar cuenta de una sensibilidad pura, como vimos en el 1.2. He aquí, por tanto, el verdadero problema: el espacio y el tiempo no pueden llevarse al orden del concepto puesto que somos finitos y las cosas sólo pueden suceder según el antes, el ahora o el después; pero esto, a su vez, como ya señaló Lukács en HCC, reduce al individuo al enfrentamiento con su propia experiencia plegada como destino en tanto que sus límites constituyen su propia identidad y posibilidad de vincularse socialmente en la forma en la que el espacio y tiempo de la mercancía vehiculan la socialización abstracta capitalista.

⁹³² Cfr. DELEUZE, G., (2008), *Ibid.*, p. 49. Al igual que explicamos este proceso de liberación del tiempo en la Modernidad en el capítulo primero con ayuda de Deleuze, remitimos aquí de nuevo a su lectura, esta vez de forma conjunta con el ya mencionado artículo *Benjamin y el tiempo* de Eduardo Maura, quien pretende hacer un paralelismo con la lectura de Deleuze de la estética trascendental kantiana respecto de la crítica immanente de Benjamin.

Efectivamente, no ha sido casual que hayamos elegido el caso de Edipo —tanto Deleuze en *Kant y el tiempo* como Benjamin en *Edipo. El mito racional*, como vimos, toman este ejemplo para mostrar el plexo de culpa como destino que se cierne sobre lo vivo entendido como finitud— para intentar dar con cierta relación que comparte con la conformación de la subjetividad abstracta en el capitalismo avanzado. Digamos que el sujeto Edipo no es un griego corriente, y es que más bien, tal como cifra Hölderlin, *Edipo Rey* en realidad funda lo trágico moderno. Lo trágico en *Edipo Rey* no es lo trágico del tiempo cíclico, sino que en Edipo el comienzo y en final ya no riman, puesto que no existe reparación de la injusticia: a Edipo sólo le queda vagar ciego y sordo por la parca línea recta del tiempo que lo empuja hacia la muerte.⁹³³ En esta línea, Edipo se ve aniquilado por el tiempo que se parte en pasado, presente y futuro como límite que se sustrae constantemente: éste es su verdadero destino. Así es, al mismo tiempo, como se presentaba el destino de la subjetividad alienada como la postergación de la falsa reconciliación: ese “de momento, no” es su sino, el cual se refleja en el jovial “sí, engáñame” por el que la subjetividad —como vimos, siempre culpable por necesidad y, recordemos: justamente en la contingencia de dicha necesidad se juega la esperanza que no se repita la barbarie— reproduce el orden de la identidad-mercancía en lo existente hacia el siguiente ciclo de valorización.

Por tanto, la liberación del tiempo suele conllevar, como advirtió en primer lugar Lukács, un reverso tenebroso: ya en los albores del capitalismo, supone la condena del ser humano atado, en vez de a una roca como Sísifo, a una actitud contemplativa y al mismo tiempo impotente, esclava del *shock* que promueve la inmediatez de la lineal cadena de montaje y que, por tanto, también se comporta como el límite que se sustrae continuamente.

Sin embargo, volviendo a Benjamin se evidencia que la centralidad del concepto de experiencia en el pensamiento benjaminiano es deudora del planteamiento que ya en su juventud propuso en el texto llamado *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Efectivamente, en este escrito Benjamin denuncia que el verdadero problema de la filosofía por venir es precisamente intentar salir, desde el presente, de los límites del concepto de experiencia kantiano encerrado en la constricción a la que le somete su concepto de naturaleza —como *natura formaliter spectata*— extraído, a su vez, de la física matemática newtoniana.

⁹³³Cfr. DELEUZE, G., (2008), *Ibid.*, p. 51

«La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano [...] Pero se trata precisamente de eso: de la noción de experiencia desnuda primitiva y obvia que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parecía ser la única dada e, incluso, la única posible. Y, sin embargo, esa experiencia era, tal como ya hemos indicado, una experiencia singular y temporalmente limitada; y, más allá de esta forma (que en cierto modo es propia para todos los tipos de experiencia), era una experiencia a la que, en sentido enfático, se podría llamar *cosmovisión*, que fue la propia de la Ilustración»⁹³⁴

La novedad respecto de la metodología Marx-Kant expuesta en el primer capítulo y clave hermenéutica, a su vez, principal de nuestra tesis radicaba en que Lukács se percató de que el modo por el cual el trabajo ha devenido abstracto no es sólo un proceso cuantitativo, en el que en un primer momento se presenta como casual —al tratarse, en el plano del ser, de un proceso histórico— y que por persistencia de dicho intercambio deviene natural —en tanto que el modo de su presentación, en el plano del conocimiento, deviene abstracto y elimina ese aspecto casual que caracteriza el modo de su génesis histórica, esto es, deviene ideología—; sino que para Lukács, este conocimiento abstracto constituyente de la realidad en tanto que segunda naturaleza, está a su vez posibilitado, dialécticamente, en relación a una imagen del mundo en el plano del concepto, y no sólo en el plano material, lo que hace que se tenga en cuenta ese aspecto cualitativo —y no meramente cuantitativo— de la condición de posibilidad del trabajo humano indiferenciado, en tanto que posibilitador a su vez, del intercambio de mercancías.

Esta imagen del mundo a la que se refiere Lukács como condición de posibilidad del trabajo humano indiferenciado, es precisamente la que hace referencia a la revolución perceptual que antes hemos cifrado en la estética trascendental de Kant en su *Crítica de la razón pura*. Efectivamente, para poder entender el trabajo humano como indiferenciado, esto es, que no esté subordinado al producto que realiza —como ocurre en el trabajo cualificado del gremio⁹³⁵— ha tenido que operar ya la revolución copernicana

⁹³⁴ BENJAMIN, W., (2007), *Op. Cit.*, pp. 162 y 163.

⁹³⁵ «¿Cómo influye la profesión sobre la persona? Ustedes saben que esta cuestión se resolvió hace ya siglos. Fue en los gremios, que sometieron la vida entera de sus miembros (incluidos sus asuntos más privados) a las necesidades y las formas propias del proceso de trabajo. [...] Todas las recientes tentativas hechas en este campo coinciden en estudiar la actitud de las más diversas profesiones mediante el gesto, la inclinación y la capacidad, con independencia de los materiales de trabajo, con lo cual se exponen ciertos tipos humanos que inventarían ciertas profesiones si aún no existieran. [...] Esta descripción es típica de los esfuerzos más recientes para exponer la actitud, el lenguaje de gestos, el sentimiento vital y las ideas de una capa profesional desde lo hondo, no desde el objeto, o (como en el caso de este periodista zapatero) sin

para poder entender el tiempo como no subordinado a las cosas que pasaban en él, sino como posibilitador él mismo de que las cosas ocurran como tal en un momento determinado. Es decir, sólo porque el tiempo ha devenido pura línea recta abstracta, entendida como indiferenciada de su propio contenido —pues en el fondo es posibilitador de cualquier diversidad empírica—, ha sido posible entender el trabajo humano como abstracto, medido en unidades de tiempo, que posibilitan el intercambio mercantil a través del valor de cambio. La modernidad ha sido la que ha puesto las bases conceptuales para entender el infierno en el que se ha convertido el modo de producción capitalista.

La operación de racionalización del mundo que opera en la modernidad, en el que éste deviene, a través de la revolución científica, en un sistema de leyes generales que implica el desprecio material en que se basa su propia legalidad —esto es, si es universal ha de poder valer para todo objeto *posible*— se ratifica en la economía capitalista como incoherencia en la transición de los sistemas de leyes parciales, en los que se establece el trabajo como especialización, en los momentos de crisis. En ese momento, el sujeto que percibe la realidad como imagen eterna —hecha de una sola pieza, monolíticamente— en tanto que fetiche —debido a la alienación que efectúa sobre él en tanto que se objetiva en su producto— se rompe en mil pedazos: este sujeto, que ha devenido a la vez objeto, se percata de que, si el orden social ha llegado a ser así, también puede ser de otra manera.⁹³⁶

En este apartado, mediante la somera genealogía que hemos realizado entre los textos de *Experiencia y pobreza* (1933) y *Sobre el programa de una filosofía venidera* (1917) de Benjamin, hemos querido mostrar que esta *pobreza de experiencia*, en el fondo, ya

relación al objeto propiamente; uno que en este caso es el periódico; o (como sucede en general) mediante una investigación bastante exacta de todos los elementos de la vida profesional y cotidiana [...] Mas, ¿qué destino podría provocar de manera más firme y más constante que lo que es el destino profesional todas esas constantes influencias en el interior y el exterior? ¿Y en donde podría ser más fácil establecer esas constataciones que en el seno de la profesión, a la que millares de personas se encuentran sometidas día a día a un mismo destino?» BENJAMIN, W., (2009), *Op. Cit.*, pp. 284, 285, 287 y 289.

⁹³⁶«Pero junto a esas corrientes episódicas se mantiene la tendencia básica del desarrollo filosófico: aceptar como necesarios, como dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas conceptualizaciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la realidad empírica. Al aceptar de este modo la filosofía la conceptualización formalista de las ciencias especiales como sustrato de lo dado inmutable, queda consumada la imposibilidad de penetrar la cosificación que subyace a ese formalismo. El mundo cosificado se presenta ya —y filosóficamente, elevado al cuadrado, bajo una iluminación «crítica»— definitivamente como único mundo posible, único abarcable por conceptos, único mundo comprensible dado a los hombres. Para la esencia de esta situación es indiferente que eso se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo, el camino que lleva a los planteamientos claros, a las cuestiones de la génesis y su caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas.» LUKÁCS, G., (1985b), *Op. Cit.*, p. 36.

empezó a fraguarse en los albores de la Modernidad, antes del propio desarrollo gigantesco de la técnica y de las bases del capitalismo moderno y que, en cierto modo, Benjamin desarrolló la tesis principal de Lukács de *Antinomias del pensamiento burgués*, como vimos en el 2.3.

Ya incluso con Leibniz y Hume el concepto de experiencia se empobreció de alguna manera: en tanto que el primero sustrae las diferencias temporales y espaciales al orden del concepto y en el segundo, al ser la fuente de conocimiento estrictamente la *empiria*, ha de dejar de lado necesariamente la conexión causal del tiempo entre el antes, el ahora y el después. Esto se intensificó con la superación crítica de Kant, la cual se plasmó en la conformación del sujeto propio de la Modernidad tal como hemos comentado muy brevemente en las páginas anteriores, y desde la cual se puede empezar a comprender la *ratio* capitalista con relación a su promoción del carácter *poiético* del sujeto.

En este sentido quisiéramos concluir que preguntar por las condiciones de la aparición del objeto, tal como hace Benjamin, es en realidad, fijarse en lo que tiene de constituyente el sujeto respecto del objeto, es decir: la realidad aparece como jeroglífico⁹³⁷ en tanto que desvelar el sentido de la aparición —que es lo mismo que señalar las condiciones de posibilidad de la misma— es en el fondo intentar desatomizar la experiencia del sujeto que está atada a este *a priori* de la sensibilidad como pobreza de experiencia a través del sistema de percepción de un nuevo espacio-tiempo homogeneizado que ha constituido al sujeto, y que es el propio, a su vez, de la mercancía.

En la siguiente cita Eduardo Maura lo explica mucho más claramente que nosotros:

«Este espacio/tiempo es y no es del sujeto trascendental, precisamente porque el sujeto trascendental, en tanto que sujeto social, es *a posteriori*, es resultado social de procesos intersubjetivos heterogéneos. Para Benjamin la clave de la constitución del objeto no es el sujeto, sino la manera en que la objetividad, inseparable del sujeto, se constituye a través de él sin ser reducible a él, sin estar dentro de él, sin tampoco por ello trascenderlo. Y esto no sólo en materia de diversidad empírica —por supuesto que la diversidad empírica no es reducible al sujeto— sino como “unidad específica en sí misma”, como modo de producción capitalista, tanto económico cuanto extraeconómico. Los

⁹³⁷«En efecto, es más fácil alcanzar al corazón de las cosas olvidadas para ir descifrando lo banal en su condición de jeroglífico [...]» BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p.353. A su vez, Adorno decía sobre Benjamin: «Su insistencia disolvía lo indisoluble; Benjamin atrapaba la esencia precisamente donde la muralla de la mera facticidad cierra el paso a todo lo engañosamente esencial. Dicho con una fórmula, Benjamin quería escaparse de una lógica que envuelve lo particular con lo general o abstrae lo general de lo particular. Benjamin quería captar la esencia donde ésta no se puede ni destilar mediante una operación automática ni contemplar dudosamente: quería adivinarla metódicamente a partir de la configuración de los elementos ajenos al significado. El jeroglífico es el modelo de su filosofía.» ADORNO, TH.W., (2008), *Op. Cit.*, p. 210.

fenómenos y los objetos culturales en general sufren profundas transformaciones en condiciones capitalistas de posibilidad: no son apariencia sino aparición, no se contraponen a las esencias sino a los sentidos de su aparecer»⁹³⁸

De la misma manera que con Kant, hablar de las formas precisamente *a priori* de la experiencia es lo que constituye el sentido de poder decir algo así como que se trata de las condiciones de toda experiencia posible, lo que implica a su vez, el atomismo característico de esta pobreza de experiencia: lo que impide la utopía, el cambio social, —como ya comentamos con Adorno⁹³⁹— no es lo existente, sino lo posible, en tanto que ni siquiera se presenta como pensable.

Justamente es éste el sentido del desplazamiento al que responde la progresiva madurez del pensamiento benjaminiano como alquimia de elementos marxistas y teológicos, siempre con el telón de fondo de la problemática fundamental de la filosofía kantiana radicada en las antinomias de la razón pura —al igual que vimos que le ocurría a Adorno a lo largo del capítulo cuarto—: se trata del planteamiento de una teoría del conocimiento que pudiera ser, a su vez, una filosofía de la historia como crítica del presente. Este cambio responde, por otro lado, a la decisión benjaminiana de cambiar el tema de su tesis doctoral 1917, el cual planteaba una tesis doctoral sobre la filosofía kantiana como doctrina sistemática y la centralidad del concepto de experiencia —el cual, siguió siendo central a lo largo del desarrollo de toda su filosofía—, hacia *El concepto de la crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1919). Uno de los motivos de dicho cambio será precisamente la condición del juicio y la unidad del conocimiento en Kant meramente como subjetivamente necesario, como vimos en el 1.3.; mientras que como hemos visto en el anterior apartado, la *Kritisierbarkeit* es un reclamo mismo desde el objeto⁹⁴⁰. Esto tendrá que ver con la profunda convicción benjaminiana contra el

⁹³⁸ MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 144.

⁹³⁹ «Contra el parecer vulgar, en la dialéctica el momento retórico toma el partido del contenido. Al mediatizarlo con lo formal, lógico, la dialéctica trata de dominar el dilema entre la opción arbitraria y lo inesencialmente correcto. Pero se inclina hacia el contenido como hacia lo abierto, no decidido de antemano por el armazón: una protesta contra el mito. Mítico es lo perenne, que ha acabado por diluirse en la legalidad formal del pensamiento. Un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía. Ésta, la consciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. *Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía: por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto*. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es. Sólo la más extrema lejanía sería la proximidad; la filosofía es el prisma que capta su color» ADORNO, TH. W. (2011), *Op. Cit.*, pp. 62 y 63. [Énfasis nuestro]

⁹⁴⁰ Así lo explica estupendamente Florencia Abadi, en quien seguimos en este punto: «Como se sabe, el papel regulativo de las ideas para el conocimiento conlleva en Kant la necesidad de suponer la unidad del conocimiento y, con ello, la existencia de Dios. Pero si Benjamin pudo pensar que el camino de la filosofía hacia su constitución en doctrina requería partir del estudio de la filosofía kantiana, se debe a su intención

subjetivismo y la forma en la que éste declina la preeminencia del objeto: no tendrá que ver con la irreducción de lo no-idéntico en un plano más espacial, como ocurre con la crítica inmanente adorniana⁹⁴¹; sino con la irreducible del objeto como forma disruptiva del *continuum* de la experiencia monolítica y monadológica en continuación y contigüidad ontológica con la abstracción del tiempo-espacio de la mercancía, cristalizado, a su vez, en la Historia.

6.4. La renovación de la exigencia lukacsiana de novedad radical a través del mesianismo como filosofía *als ob* de un pasado inmemorial

«¿Quién sería capaz, de un manotazo, de volver hacia fuera, de repente, el tejido del tiempo?»

WALTER BENJAMIN⁹⁴²

«Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo “tal y como propiamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro»

WALTER BENJAMIN⁹⁴³

En este apartado⁹⁴⁴ pretendemos vislumbrar la tarea del historiador dialéctico como aquél que es capaz de *construir* un nuevo concepto de historia como constelación de peligros que, en su seguimiento, el crítico trata de redimir de la trampa mortal del *continuum* homogéneo del concepto de Historia con mayúsculas, cuyo reverso material es, por otro lado, el espacio-tiempo homogéneo de la mercancía⁹⁴⁵. Sin embargo, esta

de reinterpretar la unidad sistemática del conocimiento como algo más que un supuesto necesario de la razón para el conocimiento. Benjamin veía en la unidad sistemática la huella de una exigencia necesaria para el conocimiento. En la diferencia entre supuesto y exigencia se juega la recepción benjaminiana de la idea de unidad sistemática de Kant, es decir, su transformación (como lo exige el concepto hebreo de tradición). En el apartado que sigue mostraremos que la reelaboración benjaminiana de la noción de “tarea infinita” consiste en una interpretación de la idea de unidad de la ciencia a la luz de una exigencia que posee un cariz mesiánico» ABADI, F., (2013), *Op. Cit.*, pp. 94-95.

⁹⁴¹ Ver *supra* pp. 303 y ss.

⁹⁴² BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 202.

⁹⁴³ BENJAMIN, W., (2012), *Ibíd.*

⁹⁴⁴ Parte de este argumento está desarrollado previamente en: Cfr. ACOSTA, L., (2015), *Op. Cit.*, pp. 28-31 y ACOSTA, L., (2020), *Op. Cit.*, p. 145-148.

⁹⁴⁵ «El historiador materialista en tanto que intelectual no es otra cosa que un tráfuga y se encuentra en una relación compleja y delicada con el movimiento obrero y sus organizaciones. Su misión es reconocer las posibilidades revolucionarias propias de cada momento histórico, posibilidades que, en cuanto mesiánicas, sólo pueden ser percibidas en las imágenes dialécticas en constelación con el pasado. El sueño colectivo que sirve de depósito para esas imágenes necesita de interpretación histórica: aquí es donde se inserta la tarea del historiador materialista. Pero la manera como su interpretación puede contribuir a la experiencia histórica en el momento del vuelvo repentino del 'despertar' no queda aclarado» ZAMORA,

construcción no es en ningún sentido una reconstrucción, sino que propiamente se trata de una *destrucción* que consigue una reconfiguración de los elementos en su propio estallido dentro del transcurso que los atrapa. En este sentido, se puede conectar la tarea del historiador dialéctico con el concepto de violencia divina⁹⁴⁶, tal y como Benjamin es perfilada en *Zur Kritik der Gewalt*. Así, Benjamin trata de responder qué manifestación de la violencia sería capaz de responder a la «pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica»⁹⁴⁷.

Esta violencia es aquella que Benjamin llama divina, en tanto que comparece como tal y, además, se opone a todo mito, es decir, mientras que la violencia mítica instaura una relación jurídica que —nunca mejor dicho— *de iure* es violenta e inculpadora de todo lo vivo; la violencia divina es redentora directamente con la mera vida, con lo creatural, «pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos»⁹⁴⁸. Su forma de presentación es fulminante, aunque incruenta: «Es propio de la salvación su sólida acometida, *aparentemente* brutal»⁹⁴⁹. Este ‘aparentemente’ se relaciona con la tarea del historiador dialéctico y asimismo con el concepto de historia natural —que en gran medida fue heredado del concepto de *segunda naturaleza* de Lukács—: «La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Y es la “filosofía” de esta historia en la medida en que sólo la idea de su desenlace posibilita una actitud crítica separadora y decisiva de sus datos temporales»⁹⁵⁰

Esta cita supone precisamente la prematura pista materialista⁹⁵¹ de la

J.A., *El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamín y TH. W. Adorno*, Taula. Quaderns de pensament, núm. 31-32, 1999, p. 150.

⁹⁴⁶ El desarrollo de esta idea viene inspirado por la siguiente cita de Eduardo Maura del magnífico estudio introductorio de su edición de *Crítica de la violencia* de Walter Benjamin en Biblioteca nueva: «Una cierta aplicación del método de los pasajes paralelos permite llevar esta idea un poco más allá. En el *N-Konvolut* del *Libro de los Pasajes*, consagrado a sus rudimentos metodológicos, encontramos una idea similar. A propósito de la tarea del historiador dialéctico, Benjamin afirma que éste contempla la historia como una constelación de peligros que se debe seguir, que él, en reflexivo seguimiento, trata en todo momento evitar: “La exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica”. Y, en asombrosa sintonía con la crítica de la violencia, continúa: “Es propio de la salvación su sólida acometida, *aparentemente* (cursiva de Eduardo Maura) brutal”. Esta brutalidad aparente se corresponde en la crítica de la violencia con el recurso a la mera vida, a lo *creatural* [...]» MAURA, E., “Introducción” en: BENJAMIN, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, p. 34.

⁹⁴⁷ BENJAMIN, W., (2007) “Hacia una crítica de la violencia” en: *Op. Cit.*, pp. 201-202.

⁹⁴⁸ BENJAMIN, W., *Ibid.*, p. 203.

⁹⁴⁹ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 473. [Énfasis nuestro]

⁹⁵⁰ BENJAMIN, W., (2010), *Op. Cit.*, p. 120.

⁹⁵¹ «En mi opinión, sin embargo, una aproximación correcta a la crítica de la violencia pasa por una caracterización de Benjamin en los años 20, que se iniciaría con el final del proceso doctoral de Benjamin y el comienzo de su interés por la política. Se puede rastrear en su correspondencia el año 1923 y su estancia en Capri como las fechas clave de su supuesto giro materialista, pero esta reflexión quedaría en el aire si no se tiene en cuenta el año 1919, año en el que, finalizada su lectura de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Benjamin lee *El espíritu de la utopía* (*Geist der Utopie*, 1918) de Ernst Bloch,

conformación del pensamiento benjaminiano, previo a su giro marxista fundamental. Efectivamente, al igual que señala Eduardo Maura en contra de las lecturas más teologizantes de Benjamin —cuyo representante podría ser para este caso, por ejemplo, la lectura de Agamben, la cual es duramente criticada en el estudio introductorio mencionado—, nosotros también pensamos que en esta frase se puede leer entre líneas un momento en el que Benjamin ya empezaba a vislumbrar que la eterna repetición de emergencia y decadencia como formas simbólicas⁹⁵² que atrapan un tiempo —esto es, su concepto de mito, el cual reproduce la Historia homogénea tributando al progreso— sólo puede comprenderse como “la otra cara de la moneda” del tiempo del eterno retorno de lo siempre igual que instaura la homogeneidad del tiempo abstracto del capital y que tiene su manifestación fenoménica en la moda.

«La fe que se establece en el progreso —perfectibilidad inacabable, infinita tarea en lo moral— y la punzante representación del eterno retorno son pues complementarias. Son las imborrables antinomias frente a las que se impone el desarrollo del concepto dialéctico en su aplicación al tiempo histórico. Pues frente a él la representación del eterno retorno se convierte en ese “chato racionalismo” que mancha la creencia en el progreso, es decir, esa fe que pertenece al modo propio del pensamiento mítico de igual manera que le pertenece el eterno retorno como tal.»⁹⁵³

De ahí que la única manera de dar con un concepto nuevo de historia pase por una crítica del presente, en el sentido de una construcción que es, en el fondo, una destrucción⁹⁵⁴ de lo existente que se presenta como lo único posible, y por otra parte, se pueda entender este nuevo concepto de historia como una forma de rememoración, en tanto que se trata de mostrar, a través del agotamiento cultural, una desnaturalización que

tiempo antes del comienzo de su contacto personal a través de Hugo Ball. Aunque en la correspondencia de Benjamin las menciones a su lectura y reseña son habituales a principios de la década de los 20, no poseemos una versión completa de dicha reseña. Sí sabemos que Benjamin encontró “terribles deficiencias” en el libro que no evitaron, sin embargo, que lo considerara el único libro ante el que se posicionaría políticamente como contemporáneo» MAURA, E., (2010), “Introducción” en: BENJAMIN, W., *Ibid.*, pp. 14-15. De hecho, desde esta misma pista “materialista”, señalada por Eduardo Maura, surge y se desarrolla un reciente artículo que publicamos respecto de la relación de la función de los conceptos utopía y mesianismo en las obras de Bloch y Benjamin: ACOSTA, L., Paralelismos y tensiones entre Ernst Bloch y Walter Benjamin: concepciones del tiempo y la redención en aras de la revolución en la disyuntiva entre utopía o mesianismo, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, nº27, 2021, pp. 351-372. [<https://doi.org/10.15366/bp2021.27.018>]

⁹⁵² Cfr. MAURA, E., “Introducción” en: BENJAMIN, W., (2010), *Op. Cit.*, p. 35.

⁹⁵³ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, pp. 222 y 223.

⁹⁵⁴ Cfr. «A los efectos del materialista histórico es imprescindible distinguir —y con el rigor más extremado— la construcción de un contenido histórico de eso que, habitual y normalmente, se acostumbra a llamar “reconstrucción”. La “reconstrucción” empática es unívoca. “Construcción” es “destrucción”» BENJAMIN, W., *Ibid.* p. 756.

hacer convertir la reliquia en ser histórico y por tanto, inconcluso.

Efectivamente, el instante que irrumpe el *continuum* de la Historia, entendida ésta en un tiempo vacío y homogéneo —heredero, al fin y al cabo, de la modernidad filosófica, en concreto de la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant como intentaremos mostrar más adelante—, es un instante impredecible, cual relámpago, pues trasciende el marco de lo posible existente para hacer posible lo imposible. Por tanto, cierto es que se trata de un instante mesiánico, pero en tanto que, mediante una arqueología del origen de su ser social, lo sido se contrae en el tiempo cual mónada⁹⁵⁵ y al quedar remanentes para que el historiador dialéctico pueda disponerlas en constelaciones de un nuevo *sentido* histórico, se produce ese *Jetzt der Erkenntnisbarkeit*: «La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad»⁹⁵⁶

La imagen dialéctica es su expresión y principio de movimiento. De hecho, lo que pretende hacer Benjamin es traer a concepto mediante el ahora de la cognoscibilidad, aquel recuerdo involuntario del pasado puro al que Proust ya apuntó como el momento del despertar⁹⁵⁷, cuestión en la que podremos ahondar sucintamente al final del presente apartado con relación a la raigambre psicoanalítica del *als ob* en el que se presenta el mesianismo en el pensamiento benjaminiano.

«Pues el índice histórico que les corresponde a las imágenes no nos dice tan sólo su pertenencia a un tiempo bien concreto; dice sobre todo que tan sólo en un tiempo concreto de su curso vienen a un punto de legibilidad. Y ese “venir a legibilidad” es un punto crítico concreto del movimiento dado en su interior. *Porque todo presente se concreta en las imágenes que le son sincrónicas*, y es que todo ahora es el ahora de una concreta cognoscibilidad. Allí, en ese ahora, la verdad aparece en tensión, hasta estallar: cargada de tiempo. [...] En consecuencia, no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en relámpago al ahora para formar una constelación. Dicho con otras palabras: la imagen es dialéctica en suspenso. Dado que así como la relación del presente respecto

⁹⁵⁵ Cfr. «El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como una mónada» BENJAMIN, W., (2012), “Sobre el concepto de historia” en: *Op. Cit.*, p. 316.

⁹⁵⁶ BENJAMIN, W., (2012) *Op. Cit.*, p. 307.

⁹⁵⁷ Cfr. «La reducción de la distancia con el objeto establece al mismo tiempo la relación con la praxis posible, que posteriormente dirigirá el pensamiento de Benjamin. Lo que la experiencia encuentra en el *déjà vu* sin luz y sin objetividad, lo que Proust se prometía para la reconstrucción literaria mediante el recuerdo involuntario, Benjamin quería alcanzarlo y erigirlo en la verdad mediante el concepto. A éste le encarga que haga en cada instante lo que está reservado a la experiencia no conceptual. El pensamiento ha de obtener la densidad de la experiencia y no renunciar a su propio rigor» ADORNO, TH. W., (2008), “Caracterización de Walter Benjamin” en: *Op. Cit.*, p. 221.

del pasado es tan sólo continua, temporal, la de lo sido respecto del ahora es en cambio dialéctica: figurativa en su naturaleza, que no es de carácter temporal. Sólo las imágenes dialécticas son por lo tanto imágenes históricas —es decir, no arcaicas—. *La imagen leída, esa que se halla situada en el ahora de su cognoscibilidad, lleva consigo el más alto grado el sello propio del momento crítico, es decir, el momento del peligro que hay en el fondo de cada lectura*⁹⁵⁸

En la crítica benjaminiana como salvación de lo muerto se aúnan dos tiempos, por un lado, el tiempo del eterno retorno de lo siempre igual de la moda como manifestación sensible del tiempo homogéneo y vacío del historicismo —heredero éste a su vez de la Modernidad filosófica— y, por otra parte, un tiempo sincrónico de lo sido en su ser cualitativo singular que cuaja en la imagen dialéctica. Ésta se rastrea en las huellas de los objetos que han salido del torbellino de la moda, la cual actúa nuevo «patrón de medida del tiempo moderno vacío y homogéneo»⁹⁵⁹, ya que, habiendo perdido su valor de uso, se alienan como cosa muerta en el formol del valor, se vacían y son saturadas de subjetividad reificada. Por tanto, con Benjamin, el tiempo ha de entenderse como coexistencia de tiempos. De ahí que el tiempo sincrónico saturado de sí mismo haga explotar, *como si* de un tiempo mesiánico se tratara, el tiempo continuo y homogéneo de la modernidad, cuyo infierno comenzó a ser real en la modernidad capitalista⁹⁶⁰. Este tiempo que irrumpe fracturando la línea recta del tiempo histórico, así como de la cadena de producción se traduce como mesiánico en tanto que es capaz de hacer posible lo imposible, ya que este tiempo abstracto ha cristalizado en una *pobreza de experiencia* descomponiendo los mundos perceptivos a través de la estetización de la vida cotidiana que hacen *realmente imposible* pensar el cambio social.

Por todo ello, intentaremos observar en qué sentido se declina la influencia decisiva del mesianismo judío —mediado por su cercana amistad a Gerschom Scholem— en la figura del historiador dialéctico y, por tanto, asimismo con la progresiva conformación de la crítica inmanente benjaminiana como renovación de la exigencia

⁹⁵⁸ BENJAMIN, W., (2013) *Op. Cit.*, pp. 743 y 744. [Énfasis nuestro].

⁹⁵⁹ MAURA, E., Las modernas políticas del cuerpo: dialéctica entre cosa-a-la-venta y cosa-a-la-moda en Walter Benjamin, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, N° 5, 2008, p. 45.

⁹⁶⁰ «La mirada de su filosofía es propia de Medusa. Y ya que en ella (al menos en su primera fase, que se declara teológica) el concepto de mito ocupa el lugar central como el adversario de la reconciliación, para el pensamiento de Benjamin todo (y en especial lo efímero) es mítico. La crítica del dominio de la naturaleza, que anuncia programáticamente el último texto de Calle de dirección única, anula el dualismo ontológico de mito y reconciliación: ésta es la reconciliación del mito mismo. La prosecución de esta crítica seculariza el concepto de mito. Su doctrina del destino en tanto que nexo de culpa de lo vivo pasa a la doctrina del nexo de culpa de la sociedad: “Mientras haya un mendigo, habrá mito”» ADORNO, TH. W., (2008), “Caracterización de Walter Benjamin” en: *Op. Cit.*, p. 214.

lukacsiana de la novedad radical, así como, en palabras adornianas, de la espontaneidad del individuo. Efectivamente, este será uno de los puntos claves para intentar dar con la interrelación de los elementos teológicos y marxistas de Benjamin, aun cuando el interlocutor en el que aquí nos centraremos, esto es, Gerschom Scholem, no remilgaba, —como ya incidimos al comenzar el presente capítulo— en intentar alejar a su amigo de ese autoengaño del materialismo, tal como él mismo lo tildaba⁹⁶¹.

Para ello, nos gustaría introducir este tema abordando someramente algunas aporías del mesianismo⁹⁶² con las que se fue encontrando el propio Scholem en la conformación de su pensamiento y que influyeron notablemente en el propio Benjamin. Ciertamente, el gran papel de iniciador en el estudio del judaísmo en esta pareja intelectual lo tuvo realmente Scholem; sin embargo, por otra parte, la utilización filosófica de nociones teológicas tales como Creación, Revelación o Redención por parte de Benjamin influyó notoriamente en Scholem.

El joven Scholem tenía como propósito intelectual dar con algo así como la metafísica del judaísmo, la cual tal y como se expresaba en la tradición mística, debía situarse más allá de la dicotomía entre mito y razón. Sin embargo, a partir de ese momento, Scholem comprende que es imposible abordar directamente una metafísica de la Cábala, ya que ésta sólo se hace presente «a través de la mediación de una red de símbolos que la ocultan al tiempo que la desvelan, y que hay que descifrar antes de nada»⁹⁶³ Realmente este trabajo hermenéutico que Scholem se plantea y que va a dar finalmente con la paradoja inmanente a todo acercamiento histórico de la tradición mística, creemos que puede tener una estructura similar al método que Benjamin plantea en el *prólogo epistemocrítico* al *Trauerspielbuch*:

⁹⁶¹ Las referencias de Scholem intentando alejar a Benjamin de la influencia del marxismo son prolíferas en sus cartas. Nosotros sólo indicaremos tal vez dos cartas donde el asunto es más prominente. Nos referimos, efectivamente, a las cartas que Scholem le dirige el 30 de marzo de 1931 y el 6 de mayo del mismo año. Allí nos podemos encontrar frases como éstas: «Existe una extrañeza desconcertante y una falta de relación entre tu forma real de pensar y la que tu supones estar siguiendo. Alcanzas tus ideas no por una rigurosa utilización del método materialista, sino de un modo absolutamente independiente (en el mejor de los casos), o bien (en el peor de los casos, como en diversos trabajos de los últimos dos años) a base de jugar con las ambivalencias y los fenómenos de interferencias patentes en ese método. [...] Por el contrario, el ostensible empeño actual en uncir estos resultados a un marco en el que se presenten repentinamente como aparentes resultados de reflexiones materialistas, introduce un elemento formal por completo extraño y del que todo lector inteligente se desprenderá sin dificultad, un elemento que imprime en tu producción de esta época el sello de la aventura, de la ambivalencia, de rizar el rizo.» SCHOLEM, G., “Carta a Walter Benjamin, 30 marzo 1931” en: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona: Península, 1987, p. 233.

⁹⁶² A continuación, en los párrafos posteriores seguiremos el capítulo siete del siguiente libro: MOSÈS, H., *El ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin y Scholem*, Madrid, cátedra, 1997, pp. 157-175.

⁹⁶³ MOSÈS, H., (1997), *Ibid.*, p. 158.

«La quintaesencia de su método es la exposición. El método es rodeo. La exposición en cuanto rodeo: ése es el carácter metódico del tratado. La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. Pues, al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo. Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosófica teme perder empuje. Ambos se componen de lo individual y disparejo; y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza sea de la imagen sagrada, sea de la verdad. El valor de los fragmentos del pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que se tenga el esmalte. La relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo puede aprehender con a inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo»⁹⁶⁴

Efectivamente, la traslación que hemos leído en el primer apartado del presente capítulo desde la *Reflexión* en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* hasta la *Ruina* en el *Trauerspielbuch*, tiene que ver con la formación de un método que continuará hasta los *Passagen-Werk*: la estrategia que se seguirá en el libro sobre el Barroco es principalmente «tomar una figura concreta [...] y a partir de su interpretación material, reflejar la totalidad social que, mediante procedimientos categoriales tradicionales, se nos escapa.»⁹⁶⁵ Estas figuras concretas, en el *Trauerspielbuch*, eran la alegoría como mediación entre la figura del soberano como criatura y la experiencia barroca del tiempo⁹⁶⁶.

En los *Passagen-Werk* —tal y como hemos intentado mostrar anteriormente así como más palmariamente en el próximo apartado— la temática central será el fetichismo de la mercancía⁹⁶⁷: esto es, la problemática del espacio mercantil, comprendido éste como un «espacio productor geométrico y calculable de objetos de la modernidad capitalista»⁹⁶⁸. De alguna manera, Benjamin ya en el *Trauerspielbuch* a partir de la

⁹⁶⁴ BENJAMIN, W., (2006), “El origen del *Trauerspiel* alemán” en: *Op. Cit.*, pp. 224 y 225.

⁹⁶⁵ MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 138.

⁹⁶⁶ Cfr. MAURA, E., (2010), “Introducción” en: *Op. Cit.*, pp. 36-37.

⁹⁶⁷ TIEDEMANN, R., (2010), “Dialéctica en reposo. Una introducción al Libro de los Pasajes” en: USLENGHI, A., (comp.), *Op. Cit.*, p. 302.

⁹⁶⁸ MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 138.

centralidad de la ruina, abunda en el procedimiento según el cual se lee mejor la conformación del objeto en lo caduco. Asimismo, los procesos modernos capitalistas que enrolan los objetos en una dinámica del tiempo siempre igual —evocador a su vez de la forma alegórica en el Barroco— se evidenciarán mejor en las huellas de aquellos objetos que han salido del torbellino de la moda productora de muerte y que, por lo tanto, su naturaleza ha sido atravesada por dicho tiempo postrando a ruina —a desecho— ese objeto cultural. De esta manera, el libro del Barroco resulta clave para entender su consideración del tiempo y del espacio —cuajado en el concepto de alegoría— como una protohistoria filosófica de la modernidad, cuya mediación es precisamente la experiencia inmanente del sufrimiento y melancolía propia del Barroco que encuentra su reproducción en la modernidad capitalista. Por tanto, «el Barroco alemán es una ventana posible a la modernidad, no un género literario».⁹⁶⁹

«Pero este recorrido no deja de ser virtual, ya que lo captado en la idea de origen sólo tiene todavía historia en cuanto contenido, ya no en cuanto acontecer que lo afectara. La historia sólo conoce esa idea internamente, y no ya en el sentido ilimitado, sino en el referido al ser social, lo cual permite caracterizarla como su prehistoria y su posthistoria. En cuanto signo de su salvación o de su reunión en el recinto del mundo de las ideas, la prehistoria y la posthistoria de esa esencia no son historia pura, sino que son historia natural. La vida de las obras y las formas, que sólo bajo esta protección despliega clara e imperturbada por la humana, es así una vida natural. Y si este ser salvado se encuentra establecido en la idea, la presencia de la prehistoria y la posthistoria impropriamente dichas, es decir, de la historia natural, es una presencia virtual. Ya no es real pragmáticamente, sino que, en cuanto historia natural, se le ha de leer en el estado perfecto y llegado al reposo, en el estado de esencialidad. Con lo cual la tendencia que es propia a toda conceptualización filosófica se determina de nuevo en el viejo sentido: establecer el devenir de los fenómenos en su ser. Pues el concepto de ser de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la absorción de su historia. Y es que, por principio, la profundización de la perspectiva histórica en semejantes investigaciones no conoce límites, sea en los pasado o en lo por venir, sino que le da la totalidad a la idea. La estructura de ésta, tal como la plasma la totalidad en el contraste con su inalienable aislamiento, es monadológica. Pues la idea es mónada.»⁹⁷⁰

Volviendo a la paradoja epistemológica inmanente que Scholem descubre en el desvelamiento histórico de los fenómenos místicos —trabada en la dicotomía razón y mito—, Scholem advierte que, sin disolver la tensión que constituye dicha paradoja, los dos polos de intelección, esto es, el pensamiento histórico y su objeto, deben cifrarse en

⁹⁶⁹ MAURA, E., (2012), *Op. Cit.*, p. 139.

⁹⁷⁰ BENJAMIN, W., (2006), “El origen del Trauerspiel alemán” en: *Op. Cit.*, pp. 244 y 245.

el instante del peligro en el cual ambos entran en fase. El objeto reclama la crítica o interpela al historiador para descifrar su sentido oculto en las fallas y rupturas del propio proceso histórico. Como vimos en el primer apartado de este capítulo, de igual manera procede la crítica inmanente benjaminiana en la obra de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Y, asimismo, el propio Benjamin en el *Trauerspielbuch* ya dice que «la verdad no es desvelamiento que anule el misterio, sino revelación que le hace justicia»⁹⁷¹

De esta manera, podría cifrarse esta aporía interna al mesianismo mismo debido a que para Scholem, la génesis de la idea mesiánica y su estructura está ligada a la experiencia de fracaso histórico como reparación de una pérdida. Así, «esta degradación de una mística en una política era para él signo de una contradicción inherente a la esencia misma del mesianismo. Este último es, en lo más profundo de sí mismo, *aspiración a lo imposible*. En el mesianismo judío hay una exigencia de absoluto que ninguna realidad histórica podrá satisfacer jamás. Sin embargo, al mismo tiempo la Redención final a la que tiende sólo es auténtica con la condición de que tenga lugar bien a la vista, en el escenario de la historia, transformando radicalmente la realidad del propio mundo. La idea judía de mesianismo es, en su esencia misma, una aporía: el mesianismo sólo se puede afirmar realizándose, pero en cuanto se realiza se niega a sí mismo»⁹⁷²

De esta manera⁹⁷³, la experiencia judía del tiempo no tiene nada que ver con el goce del instante presente del paganismo ni tampoco con la postergación de un más allá fuera del tiempo más propio del cristianismo, sino que se percibe como una aspiración de lo *absolutamente nuevo* en el seno mismo de tiempo que puede ser inminente a cada momento histórico. En este sentido, pareciera que Scholem se lanzó al sionismo como verdadero heredero del mesianismo judío, mientras que Benjamin siempre tuvo reservas en ir hacia esa dirección. Por otro lado, justamente en este punto podríamos encuadrar la tarea del historiador dialéctico dentro del pensamiento benjaminiano: se trata, efectivamente, de una creación destructora que, cual instante impredecible, rompe el *continuum* de la Historia con el fin de *hacer posible lo imposible*: esto es, el cambio social.

La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo que se puede cifrar en el tiempo de la moda —tal y como lo hemos abordado en el apartado anterior— atomiza la experiencia de los

⁹⁷¹ BENJAMIN, W., (2006), “El origen del Trauerspiel alemán” en: *Ibid.*, p. 227.

⁹⁷² MOSÈS, H., (1997), *Op. Cit.*, p. 160.

⁹⁷³ Las páginas siguientes hacen referencia a una parte del argumento que fue previamente analizada en: ACOSTA, L., (2020), *Op. Cit.*, pp. 157-161.

individuos relegándoles a lo nuevo siempre igual, esto es, promoviendo el *statu quo* y presentándose, por tanto, el cambio social ni siquiera como *posible*, como imaginable. De esta manera, creemos que podríamos cifrar el mesianismo como filosofía *als ob* dentro de esta etapa del pensamiento benjaminiano de cara a la conformación de la crítica inmanente hacia el final de su vida, esto es, fundamentalmente en los *Passagen-Werk*. En un ejercicio de “reverberación” de la influencia kantiana de Benjamin —que ya exploramos en el anterior apartado respecto al concepto de experiencia⁹⁷⁴ y en la que nos adentraremos un poco más adelante para dar cuenta de la asimilación benjaminiana de las antinomias de la razón pura— podríamos decir que ese tiempo sincrónico que se condensa en lo ya sido como una mónada con el fin de quebrar el tiempo lineal y homogéneo *como si* [*als ob*] se tratara de la puerta pequeña por la cual ha de acontecer el Mesías. Esto es, el tiempo relampagueante, sincrónico al cronológico propio del capital⁹⁷⁵ y capitalizable —nunca mejor dicho— por la Historia⁹⁷⁶, es aquel que abre la posibilidad de poder pensar siquiera el cambio social, esto es, *de dar con un concepto de experiencia no atomizada*, y por lo tanto, poder articular de alguna manera el nexo entre teoría y praxis en un momento en que el embrujo de la mercancía se ha hecho total —contra la progresiva aversión a la praxis, que analizamos en el 5.1.1., que iba adquiriendo el pensamiento adorniano en la época de su mayor madurez—.

«El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino en el que el tiempo está en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse. Porque este concepto justamente define *ese* presente en que él escribe historia por su cuenta [...] A la historiografía

⁹⁷⁴ Ver *supra* pp. 409 y ss.

⁹⁷⁵ Cualquier lector más o menos familiarizado con Deleuze, se percataría aquí de las similitudes y paralelismos que mantienen las conjugaciones del tiempo en la obra benjaminiana de *Los Pasajes* (publicado en 1983, aunque escrito en los últimos años de la vida del berlinés, fallecido, como se sabe, en el 40) y la deleuziana, sobre todo en *Diferencia y repetición* (1968). De hecho, tenemos previsto explorar con rigor este tema en ambos autores, a través de las mediaciones de Bergson, Proust y el Barroco, en un artículo posterior a la defensa de la presente tesis doctoral.

⁹⁷⁶ «La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente. Entonces ya tendremos a la vista como nuestra tarea la instauración del estado real de excepción [...] El asombro por que las cosas que estamos viviendo “aún” sean posibles en el siglo XX no es filosófico. Y no está en el inicio de ningún tipo de conocimiento, salvo de que la idea de la historia de la que deriva es completamente insostenible» BENJAMIN, W., (2012), “Sobre el concepto de Historia” en: *Op. Cit.*, p. 309. A este respecto, Antonio Valdecantos desarrolla en su ensayo una interesante reflexión sobre la dominación abstracta actual del tiempo como construcción totalitaria del mismo en un tono muy benjaminiano, el cual creemos merecedor de, al menos, ser mencionado en la presente investigación: VALDECANTOS, A., *La excepción permanente*, Madrid, Díaz&Pons, 2014. Por otro lado, encontramos como contrapunto al anterior ensayo, su trabajo *Filosofía de la caducidad* que, de la misma manera, renueva el tiempo cíclico de la moda benjaminiano a la altura de la actualidad capitalista: VALDECANTOS, A., *Filosofía de la caducidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.

materialista, por su parte, le subyace un principio constructivo. Ahí, del pensamiento forman parte no sólo el movimiento de los pensamientos, sino ya también su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un shock mediante el cual él se cristaliza como mónada. *Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido*»⁹⁷⁷

Así las cosas, siguiendo todavía en este punto el estudio de Mosès Hess, podríamos decir que en el mesianismo judío existen de manera inherente dos aporías respecto de la ambivalencia entre elementos de conservación y la novedad —siendo, por tanto, esta cuestión heredada, como vemos, no sólo por el planteamiento lukacsiano, sino también por la influencia, igualmente decisiva, del pensamiento judío en Benjamin—: una correspondiente al concepto de *Creación* y, por otra parte, al concepto de *Redención*, y ambas están diametralmente opuestas al concepto de *Progreso*. Por lo que respecta al concepto de Creación, la aporía reside efectivamente en que el propio concepto remite tanto a la instauración de un orden dado invariante, como, por otra parte, a la venida de algo nuevo e imprevisto. En este sentido, existen dos modelos de mesianismo: por un lado, el primer modelo de creación es arqueológico, esto es, «el mundo es la expresión de un proyecto divino que se inscribe, desde el principio de las cosas, en la estructura secreta del Ser. La armonía de este proyecto ha sido destruida por una catástrofe primordial (que puede reproducirse en diferentes formas a lo largo de toda la historia). La aventura humana consistirá entonces en reparar algo que está roto, es decir, en recuperar, una y otra vez, el pasaje original de la verdad. Porque es verdad existe, ha sido fijada desde un principio y permanece inmutable incluso cuando parece hurtarse por nosotros»⁹⁷⁸. Por otro lado, está el modelo de la creación escatológico, en el cual «la verdad es un devenir, se va constituyendo día tras día a medida que se inventa lo nuevo. Incluso en este modelo escatológico, existe una estructura original de la verdad; pero sólo se trata de una forma puramente abstracta, sin contenido semántico identificable. [...] Para adquirir un sentido accesible al hombre, debe encarnarse en nuestro mundo empírico, es decir, desplegarse en el tiempo, fuente de renovación infinita, en el que revestirá formas siempre cambiantes. Al término ideal de este proceso, cuando haya conocido todas sus encarnaciones posibles, la verdad aparecerá en toda su universalidad pero también en toda su plenitud concreta»⁹⁷⁹

⁹⁷⁷ BENJAMIN, W., (2006), “Sobre el concepto de historia” en: *Op. Cit.*, pp. 316-317. [Énfasis nuestro].

⁹⁷⁸ MOSÈS, H., (1997), *Op. Cit.*, p. 164.

⁹⁷⁹ MOSÈS, H., *Ibid.*

La aporía es evidente en ambos modelos: por un lado, la realidad misma del tiempo que se manifiesta en el cambio no permite que el final de los tiempos sea idéntico a la Creación, pero, por otro lado, la presencia de ese origen de la historia siempre limita la radicalidad de la novedad. «En este sentido, la fórmula más exacta de la filosofía de la historia que subyace en el mesianismo judío podría ser la siguiente: *hay demasiadas limitaciones (o sentidos) en el origen de la historia para que sea absolutamente imprevisible; no hay suficientes, no obstante, para que esté absolutamente determinada*»⁹⁸⁰

La segunda aporía del mesianismo, como hemos anticipado, es respecto del concepto de Redención. Efectivamente, esta segunda aporía anida en torno a la contradicción entre continuidad o discontinuidad del proceso histórico, oscilando entre evolucionismo o nostalgia de ruptura radical. De esta manera, si tomamos la Redención como un proceso histórico que se desarrolla en el tiempo, no podríamos decir que efectivamente trate de algo así como una revolución radical que haga implosionar las leyes naturales; pero, por otro lado, si tomamos la Redención como una irrupción trascendente en el mundo, necesariamente tendríamos que renunciar a su realidad histórica.

Estas aporías, explicadas ahora a través del argot de la escatología judía, ha de recordarnos necesariamente, de nuevo, a la *tercera antinomia de la razón pura* donde Kant plantea el tercer conflicto entre las ideas trascendentales. Efectivamente, como ya explicamos más detenidamente en el apartado 1.2.⁹⁸¹, si uno se toma en serio la analítica de los conceptos donde se deduce trascendentalmente las categorías del entendimiento y posteriormente la analítica de los principios, donde se deduce asimismo un canon que enseña al juicio a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas, se llega a un concepto de *naturaleza*, del cual se ha derivado su lógica trascendental de las leyes físico-matemáticas newtonianas donde no se puede concebir, efectivamente, la causalidad por libertad y por tanto, es imposible introducir un *nuevo* orden de causalidad. Así ocurre de manera similar, efectivamente, en la paradoja inmanente al mesianismo que hemos intentado describir más arriba.

⁹⁸⁰ MOSÈS, H., *Ibid.*, p. 165.

⁹⁸¹ Ver *supra* pp. 61 y ss.

Sin embargo, nosotros aquí no ahondaremos de nuevo⁹⁸² en el tipo de “solución” que ofrece Kant a esta antinomia de la razón pura en el *canon de la razón pura* de la *KrV* dando el concepto de libertad trascendental, el cual exige «la independencia de esa voluntad misma (en lo que se refiere a la causalidad por la que inicia una serie de fenómenos) respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible»⁹⁸³, ya que efectivamente, «la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y, consiguientemente, a toda experiencia posible. Sigue, pues, constituyendo un problema. Ahora bien, éste no afecta a la razón en su uso práctico»⁹⁸⁴ y, por lo tanto, deberíamos abordar el concepto de libertad práctica tal y como Kant lo hace en la *Crítica de la razón práctica*, y, aunque hicimos una incisión en este tema a través de la crítica de Adorno a Kant en su uso práctico, reconstruir todo dicho argumento nos distanciaría mucho del argumento que queremos proseguir en este momento.

Sin embargo, con ello, volvemos de nuevo, como prometimos en el anterior apartado, al texto *Sobre el programa de una filosofía venidera* de Benjamin, donde éste no sólo critica el concepto de experiencia kantiano, como ya analizamos; sino que también dará indicaciones sobre la misión de la filosofía en su actualidad para ir más allá de la “contradictoria fundamentación” de la posibilidad en los límites de la experiencia en tanto que entendimiento discursivo finito como funda la modernidad filosófica con Kant y la conversión a mera univocidad de dicha experiencia como atomización en la modernidad capitalista:

«El problema de la teoría kantiana del conocimiento, como el de toda gran teoría del conocimiento, posee dos lados, y Kant solamente fue capaz de dar explicación válida a uno. Se trataba, primero, de la cuestión de la certeza del conocimiento, que es permanente; segundo, de la cuestión de la dignidad de una experiencia, la cual era efímera. Pues el interés filosófico universal se dirige al mismo tiempo a la validez temporal del conocimiento y a la certeza de una experiencia temporal, en la que se ve su objeto más cercano, cuando no el único. Pero los filósofos (Kant incluido) no tuvieron consciencia de esta experiencia en toda su estructura como una experiencia temporal singular. Kant quiso, sobre todo en los *Prolegómenos*, extraer los principios de la experiencia de las ciencias, y en especial de la física matemática, si bien en la *Crítica de la razón pura* la experiencia no era por cierto idéntica al mundo de los objetos propios de esa ciencia; y aunque hubiera llegado a serlo para él, como ha sucedido con los neokantianos, el concepto de experiencia así identificado y determinado aún seguiría siendo el mismo viejo concepto de experiencia, cuyo

⁹⁸² Ver *supra* pp. 83 y ss.

⁹⁸³ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 629. [A803-B831]

⁹⁸⁴ KANT, I., *Ibid.*

rasgo más característico viene a ser así su relación no solamente con la consciencia pura, sino, al mismo tiempo, también con la consciencia empírica»⁹⁸⁵

Ésta es, por tanto, la crítica de Benjamin a Kant en su juventud y que, de alguna manera, prolongará hasta los *Passagen-Werk* a través del tiempo moda como manifestación fenoménica de dicho tiempo abstracto kantiano y el intento de solución, mediante la irrupción disruptiva de otro-tiempo sincrónico, a la renovación de la tercera antinomia de la razón pura reencarnada en esa segunda naturaleza de la socialización capitalista que ya supo identificar Lukács⁹⁸⁶. Continuando en la estela del húngaro, la pobreza de experiencia es heredera de Kant: esto ya supo verlo Benjamin en su juventud y se convirtió en el problema central de su filosofía. En este sentido, necesita *presuponer* la exigencia de hacer posible lo imposible: esto es, la exigencia de un vuelco sincrónico inmanente al propio tiempo vacío y homogéneo de la estética trascendental kantiana que, como hemos visto, obtiene su reproducción ideológica tanto en el concepto de Historia moderno como tributo al progreso, así como en el tiempo tardomoderno capitalista

⁹⁸⁵ BENJAMIN, W., (2007), "Sobre el programa de una filosofía venidera" en: *Op. Cit.*, pp. 162 y 163.

⁹⁸⁶ «About the concept of experience that surpasses the one developed in Kant's Prolegomena, this much is certain: it is indeed a concept of experience, that is, *Erfahrung*, not a concept of "lived experience" (*Erlebnis*) [...] The tension in the concept of experience that Benjamin seeks to develop can be localized in one of its defining attributes: "transience" (*Vergänglichkeit*). For the proponents of *Erlebnis*, the advantage of "lived experience" over scientific experience consists in its singular, momentary, und repeatable quality, which disappears from view whenever attention is turned only to the recording of regularities and the corresponding discovery of laws. [...] For Kant, the concepts of knowledge and experience are structurally equivalent: any object that can be known is also and at the same time an object of possible experience. To develop a concept of experience that is fundamentally distinct from that of knowledge without thereby becoming a concept of *Erlebnis* is, in short, that task that Benjamins assigns himself in the opening paragraphs of "On the Program of the Coming Philosophy". Although the terms in which the task is cast are his own, its point of departure lies in a negative epistemological principle that his program shares with other of the period: any concept of knowledge that derives from the image of subject-object causation, such that the source of knowledge lies in the effect that the object exercises on the subject, is intrinsically erroneous» FENVES, P., (2011), *Op. Cit.*, pp. 155-157. «Sobre el concepto de experiencia que supera al desarrollado en los Prolegómenos de Kant, esto es cierto: se trata efectivamente de un concepto de experiencia, es decir, de *Erfahrung*, no de un concepto de "experiencia vivida" (*Erlebnis*) [...] La tensión en el concepto de experiencia que Benjamin pretende desarrollar puede localizarse en uno de sus atributos definitorios: la "transitoriedad" (*Vergänglichkeit*). Para los defensores de la *Erlebnis*, la ventaja de la "experiencia vivida" sobre la experiencia científica consiste en su cualidad singular, momentánea e irrepitable, la cual desaparece de la mirada cuando la atención se dirige únicamente al registro de regularidades y al correspondiente descubrimiento de leyes. [...] Para Kant, los conceptos de conocimiento y experiencia son estructuralmente equivalentes: todo objeto que puede ser conocido es también y al mismo tiempo un objeto de experiencia posible. Desarrollar un concepto de experiencia que se distinga fundamentalmente del de conocimiento sin que por ello se convierta en un concepto de *Erlebnis* es, en definitiva, esa tarea que Benjamin se asigna a sí mismo en los párrafos iniciales de "Sobre el programa de la filosofía venidera". Aunque los términos en los que se plantea la tarea son los suyos propios, su punto de partida radica en un principio epistemológico negativo que su programa comparte con otros de la época: cualquier concepto de conocimiento que se derive de la imagen de la causalidad sujeto-objeto, de modo que la fuente del conocimiento radique en el efecto que el objeto ejerce sobre el sujeto, es intrínsecamente erróneo» [Traducción nuestra].

tematizado por la moda, tal como dos caras de la misma moneda. Esto significa, al mismo tiempo, la necesidad de quebrar el atomismo de la experiencia reificada de la subjetividad abstracta con el fin de poder siquiera pensar otro concepto de “*experiencia superior*”⁹⁸⁷, y poder articular así, el nexo entre teoría y praxis sin postrar a ésta última a propagar mayor ofuscación ni barbarie.

En este sentido⁹⁸⁸, creemos que, efectivamente, se puede pensar en el pensamiento benjaminiano tardío —en el cual la consolidación de la influencia marxiana es evidente— el uso del mesianismo como exigencia del juicio de aquella experiencia atomizada para poder pensar siquiera el cambio social como *posible*, cuya posibilidad está trabada precisamente en su carácter de absoluta y radical novedad respecto del *statu quo* del orden capitalista. Por ello, creemos que, en este punto, se podría trazar paralelismos con el propio planteamiento kantiano expuesto, ya no en la KrV, sino, como vimos en el apartado 1.2.⁹⁸⁹, en las introducciones a la *Crítica del juicio*. Efectivamente, allí Kant plantea la exigencia de un nuevo principio *a priori*, distinto de los principios categoriales del entendimiento, como condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza como sistema. De esta manera, Kant está poniendo en cuestión la posibilidad de un «sistema de experiencia según las leyes particulares de la experiencia»⁹⁹⁰ Sin embargo, para Kant, no hay garantía *a priori* de la posibilidad de dicho sistema. Efectivamente, no se puede saber *a priori* si la naturaleza será apta para hacer posible un sistema semejante.

Como hemos señalado anteriormente, los principios puros del entendimiento o principios categoriales, cuyo sistema se establece en la Analítica de los principios en la KrV, son leyes generales y, aunque tienen su origen en la espontaneidad de la facultad cognoscitiva, son leyes de la naturaleza tomada ésta como objeto de conocimiento en general para nosotros. Por tanto, sin estas leyes la naturaleza no podría ser pensada —como ya analizamos en apartado 1.2. de la primera parte de nuestra investigación, se trata de la *natura formaliter spectata*—.

⁹⁸⁷ «Es en todo caso de la mayor importancia para la filosofía venidera averiguar qué elementos del pensamiento kantiano hay que acoger y cultivar, qué elementos transformar y qué elementos hay que rechazar. [...] De este modo, queda planteada la principal exigencia de la filosofía de hoy, mientras que se afirma al mismo tiempo que es posible de satisfacer: tal exigencia es la que consiste en acometer, bajo la típica que se corresponde al pensamiento kantiano, la fundamentación epistemológica de un concepto superior de experiencia. Y el tema de la filosofía venidera consistirá en mostrar en el sistema kantiano una típica que se halle en condiciones de hacer justifica a una experiencia superior» BENJAMIN, W., (2007), “Sobre el programa de una filosofía venidera” en: *Ibid.*, p. 164.

⁹⁸⁸ Parte de este argumento ha sido incipientemente desarrollado en: ACOSTA, L., (2020), *Op. Cit.*, pp. 161-166.

⁹⁸⁹ Ver *supra* pp. 84 y ss.

⁹⁹⁰ KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, p. 190. [B V]

Sin embargo, Kant distingue entre la naturaleza en general, esto es, como objeto de experiencia posible y, por otro lado, la naturaleza determinada según leyes particulares. El primer concepto de naturaleza hace referencia a la interconexión de fenómenos bajo leyes que resulten necesarias para que éstos devengan objeto de nuestro conocimiento. En este primer sentido habla Kant de naturaleza en KrV y es al que se refiere Benjamin en el texto que anteriormente hemos mencionado: *Sobre el programa de una filosofía verdadera*. Sin embargo, el propio Kant se da cuenta de que este concepto de naturaleza no es suficiente: en la KU, Kant necesita hablar de la naturaleza como conjunto de formas particulares que se rigen por leyes empíricas. Efectivamente, hay una distinción entre la unidad *a priori* de la naturaleza y la naturaleza como un sistema según leyes empíricas. Por tanto, «la unidad de la naturaleza, según leyes generales, que el entendimiento posee *a priori* hace posible el conocimiento o la experiencia, en general; pero para la posibilidad de la experiencia particular hace falta además “un cierto orden de la naturaleza, en las reglas particulares de la misma”»⁹⁹¹.

Ahora bien, de la unidad de la naturaleza como síntesis *a priori* según leyes transcendentales no se sigue la unidad de la naturaleza como sistema de leyes empíricas. Por tanto, las leyes categoriales que fundamentan la unidad *a priori* de la naturaleza como objeto de conocimiento no son suficientes para garantizar un orden en la naturaleza según sus leyes empíricas; sin embargo, ese orden en la naturaleza según leyes empíricas es asimismo totalmente necesario como condición de posibilidad del conocimiento empírico.

«¿Cómo podría reclamar esto si fuera libre de conceder que es igualmente posible que todas las fuerzas sean heterogéneas y que la unidad sistemática de su derivación no se adecue a la naturaleza? Porque entonces actuaría directamente en contra de su finalidad, ya que la razón se propondría como objetivo una idea completamente opuesta a la constitución de la naturaleza. Tampoco podemos decir que la razón haya derivado previamente esta unidad guiándose por principios racionales, pero partiendo de la constitución contingente de la naturaleza. En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento, y en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva»⁹⁹²

⁹⁹¹ ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., (1990), *Op. Cit.*, pp. 407 y 408.

⁹⁹² KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 536. [A651 – B679].

En este sentido, se podría decir que Kant juzga *como si* fuera necesaria —cuando realmente es contingente a nuestro propio entendimiento en tanto discursivo y afectado sensiblemente, aun cuando este necesite presuponerla subjetivamente como necesaria— dicha unidad de la naturaleza según sus leyes empíricas. Aquí *necesario* —recordemos, como ya vimos en el 1.2.⁹⁹³— se tomará siguiendo a Andaluz Romanillos en relación con tercer postulado del pensar empírico de la Analítica de los principios de la *KrV*: esto es, «aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario»⁹⁹⁴

Por tanto, si bien Kant en la *KrV* se ocupa de fundamentar mediante la deducción de las leyes categoriales a la naturaleza como objeto de experiencia posible —aquella que, a su vez, es el blanco de la crítica del joven Benjamin, como vimos—, ésta no garantiza que la naturaleza en sus formas particulares sea capaz de concordar con nuestra expectativa de una experiencia real, concreta y efectiva, que sea asimismo sistemática. Esta posibilidad sólo se puede fundar bajo *una presuposición del juicio, esto es, transcendental subjetivamente necesaria*⁹⁹⁵, en la afinidad entre la naturaleza según sus leyes particulares empíricas y la naturaleza según sus leyes generales como unidad *a priori*. En esto consiste, dicho someramente, el famoso *als ob* dentro del sistema kantiano y justo en este sentido, asimismo, pensamos que se podría trasladar esta cuestión al tratamiento del mesianismo por parte de Benjamin en la figura del historiador dialéctico —un paralelismo, pero al revés: esto es, se trataría de pensar *la contingencia de la necesidad* en la que aparece la segunda naturaleza del capital, no la necesidad de las diversas formas de aparecerse la contingencia para dar cuenta de la sistematización de una experiencia empírica, como hace Kant—.

A este respecto, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que Adorno hablará específicamente del mesianismo *als ob*, concretamente en el famoso aforismo “Para terminar” de *Mínima Moralia*:

⁹⁹³ Ver *supra* pp. 86 y ss.

⁹⁹⁴ KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 241. [B266]

⁹⁹⁵ Kant ya señala hacia esta dirección incluso en la *KrV*: «Consiguientemente, el principio lógico de los géneros presupone un principio trascendental si ha de ser aplicable a la naturaleza (por ésta entiendo, en este caso, sólo objetos que se nos den). De acuerdo con este principio trascendental, se presupone necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible (si bien no podemos determinar a priori cuál es su grado), ya que, de no existir tal homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos ni, consiguientemente, experiencia ninguna» KANT, I., (2010), *Op. Cit.*, p. 538 [A654 – B 682]

«El único modo que le queda aún a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica»⁹⁹⁶.

Después del recorrido conjunto que hemos ensayado entre ambos autores a lo largo de esta segunda parte de nuestra investigación, quisiéramos llamar la atención sobre la crítica que hará Taubes a esta “estetización” del mesianismo en Adorno y por qué creemos que se distancia del uso del mesianismo en el pensamiento benjaminiano. Esto ciertamente podría alcanzar para escribir otra tesis doctoral, por ello, simplemente daremos un par de notas al respecto, dado que dicha crítica tendrá lugar, en gran medida, en la lectura de Agamben en *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*.⁹⁹⁷

Si bien es cierto que el mesianismo en Adorno, al rechazar el contenido de la utopía como hipóstasis del pensamiento eidético-represivo, parte de la exigencia ficcional de lo ausente, del dolor como recurso epistemológico capaz implementar la crítica inmanente; en Benjamin, por el contrario, tal y como hemos pretendido exponer a lo largo de este apartado, no se negaría la realidad del mesianismo —factor fundamental, a todas luces, para la conformación de su pensamiento—, sino que su crítica inmanente del tiempo, cristalizada en la tarea del historiador dialéctico, «al sumergirse en los estratos profundos olvidados de la historia, no está interesado, de ninguna manera, en ponerla a disposición de la conciencia histórica. Más bien, pretende un giro radical en su visión, que en cada objeto histórico recordado ponga de manifiesto lo olvidado en él como su reverso constitutivo, para con ello cuestionar el propio ángulo de visión. [...] Con este giro, el motivo mesiánico de la salvación de todos los momentos del pasado descartados por la memoria no ha perdido nada de su insistencia. Pero este motivo ya no es cubierto por el nombre de “Dios”, que remite a la instancia eminente de una transcendencia irrevocable y con ella a la eminencia de una experiencia superior. Más bien se trata de pensar la llamada insistente de los estratos de olvido inconscientes en el presente como el ámbito espacio-temporal de una experiencia no condicionada, en la que las relaciones

⁹⁹⁶ ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 257

⁹⁹⁷ AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 42- 50 y 135-142. De nuevo, recomendamos acudir a NAVARRETE, R., (2019), *Op. Cit.*, pp. 61-77

de exclusión e inclusión inconscientemente establecidas en una conciencia del ahora llegan a ser objeto de comprensión e interlocución, abriéndose así a una renovación sin condiciones previas»⁹⁹⁸ De hecho, incluso podríamos decir que resulta llamativo que el propio Benjamin ya en la archiconocida primera tesis de *Sobre el concepto de historia* conjugue la importancia de la tensión bipolar, esto es, de coexistencia, correspondencia y constitución mutua entre materialismo histórico —que no dialéctico⁹⁹⁹— y teología mediante la imagen del jugador de ajedrez autómatas¹⁰⁰⁰

Benjamin, en definitiva, necesita pensar la contingencia como posible con el fin de poder romper el *statu quo* de la reproducción capitalista que presenta como natural los procesos sociales e históricos que han venido a dar con la conformación reificada de las formas de sociabilización o, dicho de otro modo, Benjamin necesita pensar «una concepción no instrumental de lo medial, de un medio emancipado de la teleología, sin fin, que delimita las fronteras de una experiencia de pasaje, pero en tanto experiencia soberana»¹⁰⁰¹.

Esta contingencia como siquiera pensable traería aquí y ahora, en el *Jetztzeit*, la pequeña puerta del Mesías por la cual poder pensar como posible algo absolutamente nuevo: el cambio social, salir de las ataduras del capital cuando el embrujo de la mercancía se ha hecho total. Por este motivo, su concepto de crítica inmanente se juega en dos tiempos: el tiempo sincrónico de la mónada que condensa lo ya sido, y que, como rememoración de un pasado inmemorial que no cabe en la Historia, quiebra el tiempo cronológico vacío, lineal y homogéneo de dicha Historia, cuya doblez es precisamente el tiempo cíclico del capital.

La rememoración en Benjamin, por tanto, sería ese doble giro copernicano, por el cual el recordar, contra aquello que le reprochaba Horkheimer¹⁰⁰², a partir del tiempo

⁹⁹⁸ RÜHLE, V., Transcendencia inmanente. La dimensión mesiánica de la experiencia histórica en Walter Benjamin, *Revista de literatura y pensamiento*, nº3, 2010, pp. 52-53.

⁹⁹⁹ «Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final.» BENJAMIN, W., (2009), “Fragmento teológico-político” en: *Op. Cit.*, p. 206.

¹⁰⁰⁰ Cfr. RÜHLE, V., (2010), *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁰⁰¹ GARCÍA, L. I., Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº4, diciembre 2012, pp. 209-210. Adelantamos aquí que esta concepción del medio emancipado de la teleología y su relación con la dialéctica será uno de los motivos de la separación fundamental entre la metodología micrológica benjaminiana y la dialéctica negativa adorniana, como veremos en el último capítulo. Ver *infra* pp. 519 y ss.

¹⁰⁰² Benjamin recibió una carta escrita por Horkheimer el 16 de marzo de 1937 en la que éste rezaba así: «La constatación de lo inconcluso es un proceder idealista si no incluye en sí misma lo conclusivo. La

sincrónico que abre como anamnesis del origen social trabado en las huellas de los objetos que han salido de la dinámica capitalista, consigue que el tiempo y el espacio ya no sean por sí mismos formas de aparición de la diversidad pura, sino que el recuerdo en tanto que proceso es capaz de tejer la posibilidad de un antes y un después cualitativo.

«Lo que la ciencia deja “establecido” el rememorar puede cambiarlo. Éste en efecto puede convertir lo inconcluso (la dicha) en lo concluso, y a su vez lo concluso (el dolor) puede transformarlo en lo inconcluso. Ciertamente es que esto es Teología; pero en el curso del rememorar realizamos un tipo de experiencia que nos prohíbe comprender la Historia sobre un fundamento ateológico, *aunque nunca debamos intentar escribirla empleando unos conceptos inmediatamente teológicos*»¹⁰⁰³

Este pasado inmemorial implicado en el giro del giro copernicano del rememorar¹⁰⁰⁴, el cual se condensa en el *Jetztzeit* de la crítica inmanente con el fin de romper la reproducción ideológica capitalista (mítica) del tiempo vacío y homogéneo —heredero de la modernidad y tributo a su concepto principal: el progreso—, es precisamente la *anamnesis de la génesis* que salva lo muerto en los objetos reproducidos por la dinámica capitalista y rememora lo vivo en la reificación de los individuos que emulan abstractamente la objetividad social. Efectivamente, el problema central de los *Passagen-Werk* no es otro que el fetichismo de la mercancía¹⁰⁰⁵ y por tanto la indagación del espacio-tiempo de la mercancía y la producción de los objetos que, en cierta medida, son constituidos en él y por él. Por ello, el proyecto del *Libro de los Pasajes* podría entenderse, tal y como lo hace Tiedemann, como una filosofía material de la Historia del XIX.

Mostrar someramente en qué radica este rememorar como despertar de un sueño colectivo —tal como aborda Benjamin la ideología capitalista en el *exposé* de 1935 en los *Passagen-Werk*— será nuestro propósito para finalizar el presente apartado, de mano

injusticia pasada ha sucedido y se encuentra conclusa y clausurada. Los matados a golpes son realmente unos muertos concretos y reales [...] Si tomamos en serio lo inconcluso, ello impone creer en la existencia del juicio final estrictamente.» Cfr. P. Lanceros, “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante” en J. Barja, y C. Rendueles, (Ed.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, p. 175.

¹⁰⁰³ BENJAMIN, W., *Obras V/I*, Madrid, Abada, 2015, p. 758. [Cursiva nuestra].

¹⁰⁰⁴ Parte de este argumento está desarrollado de una manera incipiente en: ACOSTA, L., “La rememoración de un pasado inmemorial y el secreto del fetichismo de la mercancía: crítica inmanente en Walter Benjamin” en: MARTÍN, F. J., (Ed.) *Antes de que decline el día. Reflexiones filosóficas sobre otro mundo posible (Diálogos de y con Reyes Mate)*, Barcelona, Anthropos, 2020, pp. 191-202.

¹⁰⁰⁵ Cfr. TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, p. 302.

de las herencias (no) reconocidas de Freud en el pensamiento benjaminiano¹⁰⁰⁶, así como a través de las discusiones con Marcel Proust y las ampliaciones metodológicas gracias a la influencia del surrealismo en Benjamin:

«En la imagen dialéctica el pasado de una época particular [...] aparece ante los ojos de una época en que la humanidad, restregándose los ojos, reconoce este sueño en tanto que sueño. Es en este momento, cuando el historiador asume la tarea de interpretación del sueño»¹⁰⁰⁷

Como ya hemos comentado, la crítica inmanente benjaminiana se juega en dos tiempos: por una parte, el tiempo sincrónico de lo ya sido que cuaja como una mónada para, mediante el *shock*, dar un vuelco al tiempo cronológico vacío y homogéneo, el cual se comporta con el pasado como un gran estómago que todo lo digiere, que todo lo incorpora. El tiempo sincrónico de la mónada, sin embargo, consigue, mediante la *dialéctica en suspenso*, salvar al pasado que no cabe en dicha Historia con mayúsculas, y este pasado no es otro que la génesis sociohistórica por la cual se han conformado los procesos de sociabilización fetichistas —pues recordemos: toda cosificación es un olvido—, cuajado en la conformación misma por la cual uno es, a su vez, individuo y no meramente masa, a pesar de que las categorías fetichistas se empeñen en lo naturalización de lo contrario a través de la atomización de la experiencia.

Por tanto, para dar con el origen social de la conformación fetichista de la producción de objetividad muerta del capitalismo, Benjamin entiende que ese vuelco en el propio seno del tiempo sólo se puede dar a través del *despertar* —al menos en el *exposé* del 35, previo a la discusión que mantendrá con Adorno, como veremos en el próximo apartado—, pues la ideología que sostiene dichos procesos como naturales es la imagen dialéctica del *sueño colectivo*. Efectivamente, «la historia en las condiciones de producción capitalista es comparable, de todos modos, al accionar inconsciente del individuo que sueña en tanto que está hecha por hombre que carecen, sin embargo, de plan y de conciencia, como en un sueño»¹⁰⁰⁸.

De esta manera, en el sueño, de nuevo, todo es alegoría, transposición de objetos

¹⁰⁰⁶ Las vinculaciones entre el pensamiento de Freud, escasamente explorado en las siguientes páginas, y las influencias que pudo tener en la obra de Walter Benjamin se las debemos al siguiente artículo: MAURA, E., “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.) *La técnica moderna y las “superaciones del hombre”*. *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Escolar Editores, 2018, pp. 245-260.

¹⁰⁰⁷ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 746.

¹⁰⁰⁸ TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, pp. 292 y 293.

por otros, atrapados en *afinidades secretas* que, como en el éxtasis narcótico, se revelan como intercambiables en sus *correspondencias*. Así ocurre, como hemos visto anteriormente, en la producción capitalista a partir de la autonomización de la ley de intercambiabilidad general en el capitalismo fordista: a través de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio, el primero acaba siendo casi un mal necesario para la reproducción social del capital; pero, sin embargo, no dice nada “esencial” del objeto, éste únicamente se define por su completa intercambiabilidad. Por ello, la crítica inmanente benjaminiana, en este periodo, comprende la ideología como un sueño colectivo del que tan sólo a través de un despertar sincrónico, el cual haga las veces del vuelco de ese tiempo mítico en el que se reproduce el tiempo-moda capitalista, se puedan leer las huellas en los objetos con el fin de dar con la rememoración de su origen social. Es decir, Benjamin presenta esa clase de sueño que es la ideología como producto de las fuerzas productivas históricas, esto es, que el soñar forma parte de la historia tanto como el despertar: es inmanente a ésta ya que «el despertar no irrumpe desde fuera, sino que revoluciona el sueño»¹⁰⁰⁹

Para explicar este proceso, en primer lugar, observaremos algunas influencias que ha podido tener Freud en el pensamiento de Benjamin, pero cuyas referencias *casi* siempre están implícitas. Efectivamente, es prácticamente innegable las múltiples referencias que se pueden encontrar, principalmente en los *Passagen-Werk*, en torno al psicoanálisis y la interpretación de los sueños; sin embargo, referencias más o menos explícitas más allá de la discusión sobre *Más allá del principio del placer* en *Sobre algunos motivos en Baudelaire*, el tema del duelo y la melancolía en el *Trauerspiel* o las referencias en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* que inciden en el descubrimiento freudiano de los lapsus y olvidos en relación a las capacidades cognitivas del cine, parecería que no existen a pesar de la gran abundancia de términos psicoanalíticos que acuña el filósofo berlinés¹⁰¹⁰. De esta manera, efectivamente, parecería que Benjamin, sobre todo en el *Libro de los Pasajes*, como señala Eduardo Maura en el artículo mencionado: «habla a menudo *con* Freud, pero poco *de* Freud»¹⁰¹¹.

Empezaremos este acercamiento con Freud intentando observar las convergencias con el propio planteamiento marxiano del fetichismo de la mercancía, el cual estaba

¹⁰⁰⁹ MAURA, E., (2018), “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *Op. Cit.*, p. 247.

¹⁰¹⁰ Esta es la tesis principal del artículo de Eduardo Maura que seguimos aquí, de nuevo: MAURA, E., (2018), “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: *Ibid.*, p. 245-259.

¹⁰¹¹ MAURA, E., (2018), “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: *Ibid.*, p. 245.

empezando a ser asimilado por el propio Benjamin en aquel momento, ya que había comenzado a leer *El capital* en ese mismo año, en 1935.¹⁰¹²

En este sentido, trazaremos recuperaremos el paralelismo respecto del secreto de la forma mercancía y el secreto de la forma sueño —cuya clave hermenéutica, dada por Žižek, ya fue explicada desde el primer capítulo¹⁰¹³ y desarrollada en su incursión de nuevo en el 5.1.2¹⁰¹⁴— los cuales transponen su contenido, a partir de una inversión de la inversión —tal como una cámara oscura como vimos con Sara Kofman en el 1.1.¹⁰¹⁵— a través de la imposición de su forma, siendo ésta, por tanto, finalmente el contenido real o la esencia de su aparición: el primero oculta la génesis histórico social de la producción del trabajo acumulado por unidades de tiempo y el segundo oculta el deseo inconsciente que ha sido reprimido manifestándose en el sueño como jeroglífico. De esta manera, recordamos de nuevo con Žižek, en ambos casos no se trata del «misterio *tras* la forma, sino el misterio de *esta* forma»¹⁰¹⁶

¿Por qué, sin embargo, parecían tener tanto que ver estas tres “formas misteriosas” que hemos analizado a lo largo de la presente investigación: mercancía, experiencia y sueño? Esta cuestión toma la forma más precisa y desarrollada en esta etapa tardía del pensamiento benjaminiano de los *Passagen-Werk* porque el fetichismo de la mercancía actuará, en este momento de su biografía intelectual—esto es, en torno a 1935—, como *inconsciente* de este sujeto trascendental que es soporte del conocimiento científico-universal —el cual hemos intentado analizar a lo largo de la primera parte de la presente investigación, hasta el capítulo cuarto—. Por tanto, se podría decir, de nuevo, con Žižek, que «la abstracción real es el inconsciente del sujeto trascendental»¹⁰¹⁷.

¿En qué sentido se podría hablar aquí de inconsciente respecto de la atomización de la experiencia vinculado al fetichismo de la mercancía? Žižek recurre a una posible definición de inconsciente que nos ayudará, un poco más, para comprender en qué sentido la forma sueño y la forma mercancía encierran el mismo tipo de ‘secreto’: inconsciente sería «la forma de pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento»¹⁰¹⁸. Efectivamente, la abstracción real como forma de producción sociocapitalista se reprime en el nivel consciente como dimensión social y se trasmuta a categoría natural. Sin

¹⁰¹² Cfr. TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, p. 302.

¹⁰¹³ Ver *supra* pp. 30 y ss.

¹⁰¹⁴ Ver *supra* pp. 321 y ss.

¹⁰¹⁵ Ver *supra* pp. 35 y ss.

¹⁰¹⁶ ŽIŽEK, S., (2003), *Ibid.*, p. 40.

¹⁰¹⁷ ŽIŽEK, S., (2003) *Ibid.*, p. 43.

¹⁰¹⁸ ŽIŽEK, S., (2003), *Ibid.*, p. 44.

embargo, el fetichismo de la mercancía en tanto que ideología no es un asunto de falsa conciencia, esto es, una representación ilusoria que acompaña a la realidad —como se pensaba paradigmáticamente en el marxismo tradicional—, sino que es el ser que se reconoce social —como ya decíamos con Sohn-Rethel, en el plano del hacer¹⁰¹⁹— en la medida en que está sujeto y reducido por la forma mercancía en tanto mecanismo de valorización del valor.

Como hemos adelantado, no se trata, en ningún caso, de un mero asunto de falsa conciencia, sino que se trata de un proceso real de abstracción, en el cual sólo se reconoce su ser social en tanto reducido a dicha abstracción, parafraseando de nuevo a Jappe. Por tanto, la ideología en la que se funde la atomización de la experiencia y el fetichismo de la mercancía en tanto que inconsciente social, sería precisamente el índice de la compulsión a la autoconservación del individuo que, debido a la inversión real del fetichismo, invierte la reproducción social del capital.

«Podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción, sin saber, desde luego, que lo hace. [...] Por eso tenemos que estar preparados para que el analizado se entregue a la compulsión de repetir, que le sustituye ahora al impulso de recordar, no sólo en la relación personal con el médico, sino en todas las otras actividades y vínculos simultáneos a su vida [...] Tampoco es difícil discernir la participación de la resistencia. Mientras mayor sea esta, tanto más será sustituido el recordar por el actuar (repetir)»¹⁰²⁰

De esta manera, «el descubrimiento freudiano del inconsciente enseña que la categoría de representación no reproduce la realidad de otra manera o en un nivel diferente (realidad y apariencia, verdad y ficción), sino que la representación es precisamente el nivel primario de constitución de la realidad»¹⁰²¹. Así, tal y como propone Benjamin, sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar:

«Son los restos de un mundo que manifiesta como onírico. La utilización de un elemento procedente del sueño en la ocasión del despertar es el ejemplo más habitual correspondiente a un pensar dialéctico. De ahí también el que dicho pensamiento sea ya el órgano del despertar

¹⁰¹⁹ Ver *supra* pp. 174 y ss.

¹⁰²⁰ FREUD, S., “Recordar, repetir y reelaborar (nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” en: *Obras completas. Volumen 12 (1911-13)*, Argentina, Amorrortu, 1975, pp. 152 y 153

¹⁰²¹ MAURA, E., (2018), “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *Op. Cit.*, p. 249.

histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que cada época, soñando, fluye en dirección al despertar. En sí lleva su fin, y lo despliega —como Hegel advierte— con astucia».¹⁰²²

Sin embargo, en este punto Freud no es suficiente: Benjamin precisamente aprecia las prácticas surrealistas en tanto que intentan seguir el rastro a las huellas, no tanto del alma como de las cosas.¹⁰²³ Justamente debido a que, en Benjamin, el carácter destructivo de la crítica se potencia desde una interpelación en las huellas de los objetos, se produce asimismo el distanciamiento de la *mémoire involontaire* de Marcel Proust por subjetivista.

Efectivamente, Benjamin no pretendía otra cosa que intentar erigir en el concepto aquella memoria involuntaria que invocaba al pasado puro —influencia mediada por Bergson— dentro del universo proustiano. Sin embargo, de éste toma la centralidad del recordar como un proceso que inaugura él mismo un nuevo concepto de tiempo¹⁰²⁴; aun cuando para el escritor francés, según Benjamin, se trate meramente de una actividad subjetiva —encerrada en los límites de la interioridad burguesa—, sin incidir, por tanto, en los procesos de conformación de objetos en la modernidad capitalista, siendo éste, efectivamente, el intento benjaminiano.

«¿Habrà de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia en la vigilia? Así el momento del despertar sería idéntico con el “ahora del reconocer”, aquel en que las cosas nos ofrecen su rostro verdadero —el surreal—. En el caso de Proust, lo relevante es introducir la vida entera en ese grado máximo, dialéctico, que se nos da en su punto de fractura: en el despertar, estrictamente. Así, al inicio de su exposición, viene Proust a mostrarnos el espacio donde el despertar se constituye. [...] De igual modo que Proust da comienzo a la historia de su vida con la operación del despertar, así también toda la descripción hecha en el terreno de la Historia tiene que abrirse con el despertar, o mejor aún, no debería tratar estrictamente de otra cosa. Objeto de la presente exposición: el despertar del siglo XIX»¹⁰²⁵

Por esto mismo, la verdad es la muerte de la intención, como ya comentamos

¹⁰²² BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p.74

¹⁰²³ Cfr. MERTINS, D., “Walter Benjamin y el inconsciente tectónico” en: USLENGUI, A., (comp.), (2010), *Op. Cit.*, p. 192

¹⁰²⁴ «Pues lo más importante para el autor que recuerda no es lo que ha vivido, sino el proceso mismo en que su recuerdo se teje, ese largo trabajo de Penélope que es el recordar. [...] Así, la ley del recuerdo aún se ejecutaba en la extensión de la obra. Pues un acontecimiento vivido es finito, o se encuentra al menos incluido dentro de la esfera de la vivencia, pero un acontecimiento recordado es, en sí mismo, algo ilimitado, porque es una clave de todo lo sucedido antes y después de él. Y, en otro sentido, el recuerdo es lo que se establece con el mayor rigor cómo tejer. La unidad del texto lo es sólo el *actus purus* del recuerdo, nunca la persona del autor, y aun menos la acción. Se puede decir que las intermitencias de la acción sólo son el reverso del continuo que forma el recuerdo, sólo son el dibujo posterior del tapiz» BENJAMIN, W., (2007), “Hacia la imagen de Proust” en: *Op. Cit.*, p. 317.

¹⁰²⁵ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 745 y 747.

anteriormente, puesto que sólo en las huellas que indican la obsolescencia de la inmediatez de la presencia sensible de los objetos, queda cristalizada la verdad que es capaz de salvar a los fenómenos arrancándolos de la reproducción capitalista del tiempo de la moda. Y sólo en el tiempo que abre la rememoración de lo ya sido, de ese pasado inmemorial que, a través del relámpago, incide en el origen social de la objetividad muerta del capital, se es capaz de producir esperanza: sin embargo, no para nosotros, aquí y ahora.

Por otro lado, la figura de Proust en el pensamiento benjaminiano también nos permite poner el acento sobre la centralidad del nexo entre recuerdo, infancia y sueño¹⁰²⁶. Efectivamente, el niño tiene a su alcance infinitas posibilidades de experiencia y, al igual como ocurre en el sueño, la transposición alegórica entre los objetos está dispuesta en la infancia con el fin de que el niño sea capaz de vislumbrar las identidades secretas entre las cosas: así ocurre en el juego. Rememorar e infancia van de la mano ya que el niño todavía es capaz de ver en el objeto algo más que la mera ley de intercambiabilidad general: la alegoría aquí es una anticipación de la felicidad en el niño¹⁰²⁷

Por otro lado, como hemos comentado anteriormente, tanto el sueño como el éxtasis narcótico parecían abrir a Benjamin un espectro de experiencias en las cuales el individuo todavía podía comunicarse miméticamente —en las que la mimesis no era todavía totalmente conquistada por el principio de identidad de la valorización—, como ocurre con el niño. Estas experiencias le fueron brindadas, efectivamente, por las prácticas surrealistas: éstos fueron quienes más influyeron a Benjamin respecto de la conformación de la ideología como sueño colectivo. Proust tampoco era suficiente porque, en este sentido que hemos venido mostrando, se quedaba de alguna manera encerrado en la interioridad y a Benjamin le interesaba mostrar el recuerdo como una cuestión social e histórica, aunque fuera vinculado al individuo. Es más, sólo a partir de la influencia surrealista Benjamin comprendió que la restitución de esta experiencia no atomizada no sólo podía encontrarla en la experiencia teológica, tal y como parecía anunciar en *Sobre el programa de una filosofía venidera*, sino que se traslada a lo profano:

¹⁰²⁶ Estos mismos elementos también serán recogidos por Adorno (Cfr. JAY, M., (1989), *Op. Cit.*, pp. 431-432): «¿Dónde he visto yo esto antes? Así pues, la afinidad con el psicoanálisis no es en un simbolismo del inconsciente donde se deberá suponer, sino en el intento de descubrir mediante explosiones, experiencias infantiles. Lo que el surrealismo añade a los reproductores del mundo de las cosas es lo que hemos perdido de nuestra infancia: de niños aquellas revistas ilustradas ellas mismas ya anticuadas entonces debieron asaltarnos como ahora hacen las imágenes surrealistas» ADORNO, TH. W., (2003), “Retrospectiva sobre el surrealismo” en: *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁰²⁷ Cfr. ADORNO, TH. W., (2003), “Sobre Proust” en: *Ibid.*, p. 655. En el siguiente apartado, intentaremos hacernos cargo de la ambivalencia de conceptos como alegoría o imagen dialéctica en discusión con Th. W. Adorno.

de ahí el concepto de *iluminación profana*¹⁰²⁸, en la cual se consigue una experiencia onírica y narcótica como una manera de recuperar la capacidad mimética a la hora de entender la tarea del historiador como un intérprete de los sueños, esto es, del origen social del olvido que supone toda cosificación.

Efectivamente, para los surrealistas realidad y sueño se mezclaban en una fantasía real o una realidad soñada, donde la imagen onírica no deja presentar ya el pasado como algo asumible por ese tiempo cronológico devorador de todo lo ya sido, sino que es capaz de dar con un nuevo tiempo sincrónico que disuelva dicha mitología en el seno de la Historia misma y, en este sentido, el despertar pueda suponer un vuelco dialéctico, en cual a partir de la *teoría del montaje* poder reconocer, como el niño o el coleccionista, nuevas *correspondencias* en los objetos.

«Recordar y despertar están extremadamente próximos. Despertar es justamente el giro dialéctico y copernicano del recordar»¹⁰²⁹ Es precisamente en este sentido en el cual creemos que Benjamin, a partir de este tiempo sincrónico del recordar como anamnesis del origen social trabado en las huellas de los objetos que han salido de la dinámica capitalista, en el fondo, está revirtiendo el propio giro copernicano kantiano de la estética trascendental que acabó atomizando la experiencia en la modernidad capitalista: esto es, a través de la rememoración, el tiempo y el espacio ya no son por sí mismos formas de aparición de la diversidad pura, sino que el recuerdo en tanto que proceso es capaz de tejer un antes y un después cualitativo que da cuenta de la textura innegociable e irrenunciable del individuo: su intimidad, como veremos en el capítulo octavo. Por ello, al mismo tiempo, justamente en este sentido la ideología es —en este punto del pensamiento de Benjamin— sueño colectivo, ya que a partir de la atomización de la experiencia que hemos intentado venir descifrando, se cuajan formas oníricas del acontecer mismo que impiden el surgimiento de una verdadera y absoluta novedad en la Historia.

En este sentido, quisiéramos hacer un breve hincapié en el famoso texto dado en llamar las “*tesis*” sobre *filosofía de la historia*. En este texto, Benjamin hace una feroz

¹⁰²⁸ «No sólo sobre el sentido. También sobre el yo. En el ensamble del mundo, el sueño afloja la individualidad como un diente hueco. Y este aflojamiento del yo en la embriaguez es, al mismo tiempo, la experiencia viva y fecunda que hizo salir a estas personas del hecho de la embriaguez en cuanto tal. [...] Pero la verdadera superación creativa de la iluminación religiosa no se encuentra desde luego en los estupefactantes, sino en una específica iluminación profana, en una inspiración materialista; una inspiración antropológica, cuya preparación puede proceder del hachís, del opio o de otra cosa.» BENJAMIN, W., (2007), “El surrealismo” en: *Op. Cit.*, p. 303.

¹⁰²⁹ BENJAMIN, W., (2007), *Ibid.*, p. 491.

crítica tanto al Historicismo, heredero de esas filosofías de la modernidad que podrían tener como máximo exponente a Hegel —al menos en la versión más canónica—, como al materialismo histórico propio del marxismo más tradicional. El nexo que tienen en común ambos dos es principalmente el tributo al concepto de progreso¹⁰³⁰, el cual es inseparable de ese tiempo vacío y homogéneo del que hemos venido hablando. Allí Benjamin relaciona por contraposición, como es conocido, la imagen del cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*¹⁰³¹ con ese tiempo mítico de la Historia que tiene por tótem el progreso.

De esta forma, podríamos concluir este apartado observando que, efectivamente, este nuevo concepto de historia como rememoración de lo vivo —de lo ya sido en tanto que mónada, esto es, en tanto origen social cristalizado en los objetos—, en el cual tan sólo como una intensificación del sueño del que se puede despertar inmanentemente a través de un vuelco del tiempo mítico —que haces las veces de mesianismo para poder pensar siquiera el cambio social— podría significar, en efecto, como defiende Eduardo Maura, una preeminencia de la política frente a la historia¹⁰³², ya que ésta nunca más podrá significar relato, sino cambio. Efectivamente, recordando la tesis VII de *Sobre el concepto de historia*, no sólo todo documento de cultura es al mismo tiempo documento de barbarie, sino que asimismo también lo es su transmisión¹⁰³³: en este sentido, solamente podría aparecer la figura del *narrador* como aquella que, cual ángel, se sitúa en el umbral de la redención.

¹⁰³⁰ «La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución todo a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo. De este modo la crítica a la idea de tal prosecución debe constituir la base misma de la crítica de la idea general de progreso.» BENJAMIN, W., (2012), *Op. Cit.*, p. 314. Así, también comenta esta cuestión Roberto Navarrete en su mencionado artículo en comparación con Rosenzweig, ambos decididamente antihegelianos —o, en el caso de Benjamin, anti historiografía marxista ortodoxa del materialismo dialéctico— en lo que a la Historia se refiere: «Tanto Rosenzweig como Benjamin conciben la historia, no su final, como una catástrofe, lo cual lleva a ambos, a su vez, a enfrentarse de manera decidida a la idea de desarrollo (*Entwicklung*) y de progreso (*Fortschritt*), que como se ha mostrado Rosenzweig asocia de manera inmediata con la filosofía hegeliana de la historia». NAVARRETE, R., (2019), *Op. Cit.*, pp. 67-68.

¹⁰³¹ Respecto de la importancia biográfica que tiene este cuadro para Benjamin, así como sus implicaciones teóricas más profundas nos remitimos al texto de su amigo Scholem: SCHOLEM, G., “Walter Benjamin y su ángel” en: *Walter Benjamin y su ángel*, Argentina, FCE, 2003, pp. 37-75. Efectivamente, nos sobrepasa con mucho intentar abarcar en esta tesis todo lo que supuso para Benjamin la imagen de este ángel. Así se llamó la revista que dirigió a partir del 4 de agosto de 1921 y, por otro lado, tiene raíces insondables en la leyenda talmúdica, así como implicaciones con el pseudónimo que sus padres le pusieron para no ser reconocido como judío: “*Agesilaus Santander*” que es un anagrama al mismo tiempo de *Angelus Satanas*. En cualquier caso, parece evidente que esta imagen del ángel como ser dador, que lo regala todo y se marcha con las manos vacías, efímero en su aparición, tiene mucho que ver con el nuevo concepto de historia que intenta apuntalar en el escrito homónimo al que casi ‘anecdóticamente’ hacemos referencia.

¹⁰³² Cfr. MAURA, E., (2010), “Introducción” en: *Op. Cit.*, pp. 21-22

¹⁰³³ Cfr. BENJAMIN, W., (2007), “Sobre el concepto de historia” en: *Ibid.*, p. 309.

«El giro copernicano producido en la visión histórica consiste en un haber tomado como punto fijo “lo ya sido”, a cuyas resultas el presente se vería forzado como a dirigir, entre tanteos, cuanto respecta al conocimiento sólo en dirección a aquella “marca”. Pero lo que ahora es necesario es invertir dicha relación; lo sido debe ahora transformarse en su vuelco dialéctico, en la irrupción de lo que es la conciencia despierta estrictamente. *La política obtiene en consecuencia primacía respecto de la Historia*. De este modo los hechos se convierten en lo que nos acaba de alcanzar; y fijarlos es cosa del recuerdo. Dado que, en efecto, el despertar es el caso ejemplar del recordar: ése cuyo través no es posible recordar incluso lo banal, lo que se halla más próximo y cercano. [...] *Saber-aún-no-consciente de lo sido: su extracción posee justamente la estructura que tiene el despertar.*»¹⁰³⁴

6.5. La recuperación de la crítica inmanente como doblez y conjugación de dos planos de temporalidades.

«La exposición materialista de la Historia lleva siempre al pasado a colocar en una instancia crítica del presente»

WALTER BENJAMIN¹⁰³⁵

«Puede decirse, de este modo, que la situación que el teatro épico descubre es la de una dialéctica en situación de parálisis. Pues así como en Hegel el transcurso del tiempo nunca es el padre de la dialéctica, sino tan sólo el medio en el que ella misma se presenta, en el teatro épico el padre de la dialéctica no es el transcurso contradictorio de las manifestaciones o los comportamientos, sino es el gesto mismo»

WALTER BENJAMIN¹⁰³⁶

Como hemos anticipado en el anterior apartado, en el segundo *exposé* de 1939 Benjamin abandona el concepto de ideología como sueño colectivo y lo sustituye por el concepto de fanstamagoría. En primer lugar, en este punto, intentaremos ver los problemas intrínsecos que podría conllevar el concepto de sueño colectivo como imagen dialéctica en el primer *exposé* de 1935 a partir de una discusión que Benjamin mantuvo con Adorno en torno a 1937 y 1938 respecto del susodicho *exposé* y posteriormente,

¹⁰³⁴ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 628. [Cursiva nuestra]

¹⁰³⁵ BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p., 757

¹⁰³⁶ BENJAMIN, W., (2009), “¿Qué es el teatro épico?” en: *Op. Cit.*, p. 135.

respecto del segundo borrador de *El París del segundo imperio de Baudelaire*; y que podría ser la causa, en gran medida, de la reconsideración y consecuente alejamiento de Benjamin respecto del concepto de sueño colectivo como ideología del primer *exposé*¹⁰³⁷.

Por tanto, nosotros aquí tenemos por cometido ver la modificación metodológica que implica en la obra de Benjamin la traslación de la ideología entendida como sueño colectivo a fantasmagoría —debido a la mediación adorniana, gracias a la mencionada discusión epistolar que mantuvieron y, cómo Benjamin, a pesar de ella, consigue distanciarse del concepto de totalidad social adorniano que, como vimos en el 5.2.1. y desarrollaremos más detenidamente en el capítulo octavo, era una de las muestras de los límites de sus herramientas de la crítica inmanente para la actualidad capitalista—. Sin embargo, como decimos, aun cuando nuestro cometido es estrictamente metodológico —como todo el corte en general de la tesis doctoral que aquí presentamos— hemos de adentrarnos ahora, momentáneamente, a una discusión de calado estético ya que justamente se juega en este terreno nuestro interés metodológico respecto a la relación entre realidad y representación¹⁰³⁸.

Efectivamente, el concepto de sueño colectivo, tal y como está expuesto en el *exposé* de 1935, conlleva la sospecha adorniana de que Benjamin estaba entendiendo en ese momento —en el cual empezó tardíamente a tener un primer acercamiento directo a Marx— el carácter fetichista de la mercancía como un hecho de conciencia, ya que parece que considera la ideología como ideales oníricos *dentro* de la conciencia. Sin embargo, para Adorno —el cual ya viene fraguando el nexo entre la crítica inmanente del idealismo y del capitalismo que llevará a su máxima expresión, como vimos, mucho más tarde en su *Dialéctica negativa*— esa conciencia onírica es producto, a su vez, del fenómeno mismo del fetichismo y, por lo tanto, éste se reduciría simplemente a una representación del mismo *en* la conciencia (tal y como ocurría, finalmente, con Lukács —a pesar de intentar ir más allá de la teoría del reflejo a través de la fragmentación social, como vimos

¹⁰³⁷ En las siguientes páginas estaremos siguiendo, en gran medida, la reconstrucción del debate Adorno-Benjamin que realiza Susan Buck-Morss en los capítulos nueve, diez y once del *Origen de la dialéctica negativa*. Si bien, nuestro argumento irá más centrado al dar cuenta del desarrollo del método micrológico como recuperación de inscripciones de temporalidad en el objeto y su articulación en la crítica inmanente del lado de Benjamin y, no tanto, por el lado de Adorno: BUCK-MORSS, S., *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2020, pp. 331-421.

¹⁰³⁸ «La transición es importante porque implica una modificación del concepto de crítica y la manera en que Benjamin entiende la relación entre realidad y representación. Según vira hacia la teoría de la fantasmagoría y abandona la dialéctica del sueño y despertar, Benjamin se aproxima a la idea de la realidad misma como representación» MAURA, E., (2018), “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *Op. Cit.*, p. 251.

en el 2.2.¹⁰³⁹—). En este sentido, el despertar como mecanismo intrínseco al sueño, es decir, en tanto crítica inmanente a partir de la cual se podría dar un vuelco al universo de obnubilación total, caería míticamente en la regresión de la consciencia burguesa trasladada a estadios cada vez más cosificados o, bien se reificaría la sociedad sin clases como naturaleza perdida, relegando dicho despertar mítico a un papel revolucionario legado al proletariado —al igual, de nuevo, que ocurría con Lukács, tal como desarrollamos en el 2.4.¹⁰⁴⁰—.

En ambas tentaciones parece caer por momentos Benjamin: en el primer caso, así ocurriría, por ejemplo, en los textos sobre Baudelaire cuando tematiza como imagen dialéctica la figura del *flâneur* como aquel espadachín que, *desde dentro*, toma el pulso al ritmo de la mercancía paseando por los pasajes de París o, por otro lado, la figura del *dandy* como rendición al encanto de la mercancía subjetivándose él mismo como tal en las experiencias estupefacientes con relación a la masa¹⁰⁴¹. En ambas imágenes dialécticas, Benjamin comprende dicha dialéctica como una *ambivalencia* en la que se juega la represión ocultadora que genera la empatización con la mercancía, la cual conseguiría presentar a la burguesía como *súmmum* de la crítica inmanente. En el segundo caso, por el contrario, Benjamin parece admitir que existe asimismo la posibilidad —la promesa— de que el proletariado pueda descifrar los momentos revolucionarios como ventanas a una protohistoria perdida —un futuro olvidado— de la sociedad sin clases en los ideales oníricos que, como un engaño secreto, atomizan la experiencia de la burguesía.

«¿No nos enseñó acaso Marx que la burguesía, como clase, no puede alcanzar una conciencia plenamente lúcida de sí? En consecuencia, aceptado eso, ¿no estará como tal justificado conectar esas tesis al concepto del colectivo onírico (el burgués). Y avanzando un poco más allá: ¿no sería

¹⁰³⁹ Ver *supra* pp. 113 y ss.

¹⁰⁴⁰ Ver *supra* pp. 132 y ss.

¹⁰⁴¹ «El artículo sobre Baudelaire efectuaba conexiones asociativas inmediatas entre superestructura y estructura (la imagen de Baudelaire del trapero borracho y comentario de Marx acerca del impuesto urbano sobre el vino; la lesbiana como heroína de Baudelaire y la masculinización de las mujeres a través del trabajo fabril, la imagen literaria de la multitud y el proletariado como clase revolucionaria), y esto suponía suficiente para suscitar la revelación dialéctica, materialista. Una vez más, Benjamin trataba de “tender un puente entre ambos extremos del arco”, entre, los polos de la teología y del materialismo. Una vez más, Adorno, lo acusaba de caer en ambos. [...] Sin “teoría”, es decir, sin la mediación de la reflexión crítica conceptual, la teología degeneraba en “magia”, y el marxismo en “positivismo”. Ambos, afirmando la prioridad absoluta de los fenómenos dados, eran una caída en aquella *prima philosophia* que Adorno y Benjamin habían rechazado en el programa de Königstein en 1929. A Adorno le parecía que Benjamin empleada sus afirmaciones de solidaridad con el proletariado como sustituto de la tarea filosófica real de interpretar la verdad de los fenómenos y en este punto perdía decididamente la paciencia» BUCK-MORSS, S., (2020), *Op. Cit.* p. 374.

posible demostrar que los contenidos objetivos de la obra presente, en su conjunto, han de irse aclarando por sí mismos en el proceso de toma de conciencia correspondiente al proletariado?»¹⁰⁴²

Efectivamente, pareciera que detrás de esta concepción del sueño colectivo reside todavía la antigua función tradicional de la ideología, la cual trataba de «reforzar el carácter fetichista de la mercancía a través del encubrimiento de sus raíces sociales e históricas y de enmascarar las relaciones de propiedad y las contradicciones de clase como si fueran naturales»¹⁰⁴³. Por esto mismo, después de las discusiones con Adorno, en las cuales éste advierte de los peligros de esta fusión entre conciencia e ideología en tanto que «la conciencia colectiva fue inventada solamente para desviar la atención de la verdadera objetividad y de su correlato, esto es, de la subjetividad alienada»¹⁰⁴⁴, Benjamin probablemente desestimó dicha concepción de la ideología como inconsciente colectivo.

Ciertamente, Adorno criticó el concepto de inconsciente colectivo como reverberación de la función tradicional de ideología basado en el diagnóstico por el cual «en la sociedad capitalista avanzada no sólo no se había producido la pauperización del proletariado anunciada por Marx, sino que la autonomía residual de las esferas de producción y la circulación amenazaba además con desaparecer»¹⁰⁴⁵. De esta manera, cuando la producción de objetos tenidos en cuenta como valores de uso está al servicio únicamente de la acumulación de capital, tendiendo así hacia una subsunción de segundo grado bajo el valor de cambio en tanto que *únicamente* es consumido el mismo, esto es, cuando la sociedad está absolutamente mediatizada por el principio del intercambio, la ideología ya ni necesita ocultar el mecanismo de la explotación, puesto que la apariencia ya es esencia¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴² BENJAMIN, W., (2015), *Op. Cit.*, p. 1318.

¹⁰⁴³ ZAMORA, J. A., (1999), *Op. Cit.*, p. 141.

¹⁰⁴⁴ ADORNO, TH. W., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 128.

¹⁰⁴⁵ ZAMORA, J. A., (1999), *Op. Cit.*, p. 140.

¹⁰⁴⁶ «La posibilidad de “empatizar” con el valor abstracto, de ocuparlo libidinalmente, se funda en lo que podríamos considerar una especie de expresión material del valor abstracto por medio de la dimensión expositiva de las mercancías. La manera de aparecer en las mercancías las propiedades sociales que dependen del valor abstracto pasan por esta expresión material. ¿Esto en qué consiste? El fenómeno de la moda nos puede dar una pista. En ella puede reconocerse un vuelco de la abstracción en concreción y viceversa. La necesidad de realización del valor, el aumento de la velocidad de la circulación del dinero, en definitiva, el proceso de acumulación de valor abstracto, se materializa en forma de novedad como propiedad de la mercancía. [...] La exigencia de realizar lo más rápidamente posible el valor se inscribe y se invisibiliza al mismo tiempo convertida en propiedad abstracta de la mercancía en la novedad, entrando así a formar parte de su constitución material en una forma que se independiza frente a las cualidades materiales que responden a la satisfacción de las necesidades» ZAMORA, J. A., “Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo” en: MANUEL ROMERO, J., y ZAMORA, J. A., (Eds.) *Op. Cit.*, p. 189.

Por este motivo, probablemente por influencia adorniana, Benjamin abandonó el concepto de ideología como sueño colectivo en el segundo *exposé*, ya que en el fondo parecía ser deudor todavía del concepto de ideología como reflejo en la relación realidad-apariencia, cuando ya a partir de la dialéctica valor de uso-valor de cambio, la cual fue explorada en el apartado 4.3.¹⁰⁴⁷, esto se hacía del todo incomprensible. Asimismo, el viraje hacia el concepto de fantasmagoría podría cifrarse en la, cuanto menos, peculiar interpretación benjaminiana del fetichismo de la mercancía en su lectura de Marx, al menos según Tiedemann, a quien seguiremos a continuación:

«La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí misma, sino tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse cuando abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías»¹⁰⁴⁸

Efectivamente, difícilmente podría haber sido éste el concepto de fetichismo de la mercancía marxiano: para Marx el fetichismo de la mercancía es un proceso de inversión real como expusimos a lo largo del 1.1.¹⁰⁴⁹, y no una mera ilusión por la cual «la sociedad productora de mercancías puede abstraer del hecho de que produce mercancías de una manera que no implique dejar concretamente de producirlas en la transición a una sociedad superior»¹⁰⁵⁰. De esta manera, el viraje que se da desde la comprensión de la relación entre la realidad y su representación —es decir, en vocabulario marxiano, entre estructura y superestructura— como teoría del reflejo —tal y como parecía funcionar en el concepto de ideología como sueño colectivo— a *expresión* en la fantasmagoría —rompiendo con ello definitivamente con el marxismo tradicional— podría estar anidado, a su vez, en este supuesto error hermenéutico de Marx. Sin embargo, se podría decir que es de los acercamientos benjaminianos que más alcance podrá adquirir, una vez expuesto el análisis económico político y psicosocial del posfordismo del capítulo séptimo, en tanto que, efectivamente, el valor de cambio será la materialidad espectral deducida de la misma forma valor a partir de la financiarización de la economía —no hay centralidad de la aparición estética de la mercancía como ocurría en el fordismo— y, por otro lado, la dominación social abstracta se dará fundamentalmente a nivel de la gestión

¹⁰⁴⁷ Ver *supra* pp. 244 y ss.

¹⁰⁴⁸ BENJAMIN, W., (2015), *Op. Cit.*, p. 1053

¹⁰⁴⁹ Ver *supra* pp. 46 y ss.

¹⁰⁵⁰ TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, p. 305.

del tiempo —ahogando al individuo mediante la escapatización de su mera expresión para mostrarse como recurso valorizable para un capital que cada vez expulsa más fuerza de trabajo después de la revolución microelectrónica—.

Ciertamente, parece que, en el segundo *exposé*, Benjamin acoge una postura netamente contraria a la ilusión de que el desvelamiento de las relaciones que se hallan en la estructura conlleve necesariamente el final del hechizo capitalista. Desde el punto de vista de la fantasmagoría, ésta «no proyecta un reflejo del mundo objetivo, sino que más bien es la expresión del mundo objetivo, su representación mediada por procesos imaginarios subjetivos»¹⁰⁵¹

«Al principio parece como si Marx quisiera solamente establecer una relación causal entre superestructura y base. Pero ya la observación de que la ideología de la superestructura refleja estas relaciones de manera falsa y distorsionada va más allá de esto. La cuestión es: si la base determina hasta cierto punto el material conceptual y práctico de la superestructura, pero esta determinación no es la del simple reflejo, ¿cómo entonces —prescindiendo de la cuestión de las causas de su aparición— debe ser caracterizada? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la base»¹⁰⁵²

De esta manera, podría decirse que aquello que verdaderamente le interesaba a Benjamin de los procesos culturales en el capitalismo avanzado —en contra de nuevo de la lectura habermasiana con el que hemos comenzado este capítulo— no era tanto su contenido ideológico, el cual pretende ser desvelado en su más oscura profundidad por la crítica tradicional de la ideología; sino que estaba interesado, más bien, en la superficie de dichos procesos culturales, su fisionomía materialista¹⁰⁵³ de la inmediatez de su

¹⁰⁵¹ COHEN, M., (2010), “La fantasmagoría de Walter Benjamin” en: USLENGUI, A., (comp.), *Op. Cit.*, p. 215.

¹⁰⁵² BENJAMIN, W., (2013), *Op. Cit.*, p. 634

¹⁰⁵³ «En esta idiosincrática aceptación del materialismo histórico como canon heurístico o guía de la investigación hunde, en cualquier caso, sus raíces esa fisiognómica materialista capaz de traducir lo exterior a lo interior y de descifrar el todo a partir del detalle y la minucia [...] que en la *Obra de los Pasajes* es final y cabalmente ofrecida como fruto de esa confrontación nada psicologista ni «materialista vulgar» con los complejos culturales del XIX que dio un sentido difícilmente repetible a los últimos —y mejores— años de trabajo de Benjamin. fin trabajo tendente a rescatar los sueños sumergidos, a redimir las fantasías y deseos que laten al otro lado del espejo, tanto en los caracteres expresivos de ese vivir cotidiano en el que somos y estamos como en las grandes objetivaciones artísticas y literarias: esas fantasías que ofician de coágulos del proceso secreto de comunicación entre el potencial expresivo de las necesidades humanas y las condiciones civilizatorias generadas por el capitalismo industrial y su impresionante devenir-mundo: mundo de (nuestra) vida. Y tendente también, en fin, a recortar y delimitar el proceso económico como *Urphänomen* cuya visibilidad toma cuerpo allí donde se expresa, en las mil manifestaciones, incluyendo en ellas las más nimias, las menos atendidas en los catálogos «gloriosos», de ese mundo de vida en trance de totalización...» MUÑOZ, J., La mirada del ángel (Nota sobre el marxismo “imposible” de Walter Benjamin), *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, 1992, p. 164.

presencia sensible, donde aúnan engaño y promesa¹⁰⁵⁴ a través del concepto atomizado de experiencia que reproducen en la subjetividad alienada.

Por otro lado, quisiéramos trabar cierto diálogo con Bertolt Brecht a partir del diagnóstico de *El origen de la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*¹⁰⁵⁵, el cual para el propio Benjamin estaba en la estela de los planteamientos de los *Passagen-Werk*, con el fin de llegar a apuntalar someramente la propuesta estética que se encierra en el escrito que tiene por título *¿Qué es el teatro épico? Estudio sobre Brecht*, ya que es donde creemos que relega a la función estética ese vuelco repentino del despertar, el cual, a partir de la inmediatez de la presencia sensible de la fantasmagoría, se había vuelto aún más inalcanzable de poder siquiera imaginar. Si bien el anterior anclaje metodológico tenía que ver con el recordar sin sujeto que será clave para el capítulo octavo en comparación con la categoría de sufrimiento adorniana en sendas articulaciones de la crítica inmanente de la sociedad capitalista; éste recorrido que propondremos ahora tendrá por cometido ver una de las últimas delineaciones de la dialéctica en suspenso —contra el concepto de totalidad social dialéctica en Adorno— en el gesto del teatro épico brechtiano en la lectura benjaminiana. Esto, como advertíamos al comienzo del presente apartado, nos hará introducirnos brevemente en cuestiones específicamente estéticas, en el sentido de filosofía del arte, en las que ni mucho menos podremos explorar como realmente se merecen.

De esta manera¹⁰⁵⁶, intentaremos transitar ese recorrido mencionado a partir del paralelismo entre el historiador dialéctico y el crítico de la obra de arte trabado en la idea de redención y la centralidad de la imagen para ambos. De esta manera en *Eduard Fuchs, coleccionista o historiador*, Benjamin reza así:

¹⁰⁵⁴ Cfr. TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, p. 303.

¹⁰⁵⁵ Sabemos que el estudio detallado de esta obra, así como sus distintas versiones y las variaciones que conlleva, motivadas por grandes discusiones, entre otros, con Adorno, podría suponer perfectamente otra tesis doctoral, por ello, simplemente recurrimos a él como parte del argumento que aquí estamos presentando para conseguir perfilar meramente la dialéctica en suspenso benjaminiana: «Lo que aquí falla se puede resumir en el concepto de aura, diciendo en consecuencia: en la época de la reproductibilidad técnica, lo que queda dañado de la obra de arte, eso mismo es su aura. Y es que el proceso es sintomático, desbordando su significado el estricto ámbito de arte, ya que la técnica de la reproducción, según puede formularse en general, desgaja al tiempo lo reproducido respecto del ámbito de la tradición. Al multiplicar la reproducción sustituye su ocurrencia irreplicable por una masiva. Y al permitir a la reproducción el encontrarse con el espectador en la situación en la que éste se encuentra, actualiza lo reproducido» BENJAMIN, W., (2012), «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Tercera redacción» en: *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁰⁵⁶ Parte de este argumento está desarrollado previamente en: ACOSTA, L., (2015), *Op. Cit.*, pp. 32-35.

«El materialista histórico extrae a la época de la cósmica “continuidad histórica”, como saca a la vida de la “época” y a la obra de la “obra de toda una vida”. Y el resultado de esta construcción es el que en la obra se encuentre resguardada y conservada la obra de una vida, en la obra de una vida la época entera, y en la época el curso de la historia»¹⁰⁵⁷

El concepto que creemos clave para entender esta interrelación entre el historiador dialéctico y el crítico de la obra de arte es la iluminación profana, que Benjamin acoge del *surrealismo*, tal y como hemos intentado mostrar en el apartado anterior. De esta manera, Benjamin puede hablar de revelación no religiosa, referida al mundo de lo creatural. Se trata de aquel procedimiento por el cual el crítico fragmenta la obra de arte y reubica los fragmentos según un nuevo contexto distinto, consiguiendo así generar nuevos sentidos que generen el *shock* que, como interrupción, produce sorpresa en el receptor a partir de cierto distanciamiento. Este procedimiento, en el texto *¿Qué es el teatro épico? Estudio sobre Brecht*, Benjamin lo llamará la teoría del montaje, heredera asimismo de la práctica surrealista.

Como podremos recordar, el historiador dialéctico, por su parte, también ha de poner en juego una construcción que sea en sí misma una destrucción del continuum de la historia, para así poder reconfigurar los fragmentos que, como imágenes dialécticas cristalizadas en la mónada, podrían ser dispuestos en una nueva constelación de sentido. Por su parte, la teoría del montaje responde a esto mismo como un intento de recuperar, de alguna manera, la magia del arte aurático en el momento de su caída mediante la reproducción técnica del mismo —en donde la forma de producción de la obra de arte, lo es siempre ya en la forma de su reproducción—. Creemos que en gran medida es así, ya que, a partir de una carta que Adorno mandó a Benjamin el 18 de marzo de 1936 en la que el frankfurtiano consideraba *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, se puede observar cómo Benjamin en el fondo pretende tildar la autonomía del arte como meramente reaccionario¹⁰⁵⁸ y, por el contrario, parece seguir considerando, ínsito en la obra de arte dependiente, un potencial revolucionario inmediato en sus contenidos y formas —que en el fondo sólo propagarían mayor cosificación, según la

¹⁰⁵⁷ BENJAMIN, W., *Ibid.*, pp. 71 y 72

¹⁰⁵⁸ «“*Fiat ars, pereat mundus*”, nos dice el fascismo, y, tal como Marinetti lo confiesa, espera directamente de la guerra la satisfacción artística que emana de una renovada percepción sensorial que viene transformada por la técnica. Tal es el fin sin duda de la perfección total de *l’art pour l’art*.» BENJAMIN, W., (2012), *Ibid.*, p. 85. Obviamente, hay —literalmente— mil lecturas acerca de esta ya manida cita del final de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, si bien nosotros en este caso estamos siguiendo la siguiente: PARDO, J. L., (2018), “Vanguardismo y politización del arte” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.) *Op. Cit.*, pp. 261-296.

óptica adorniana—. Esta postura, probablemente, es obra de la influencia enorme que tuvo Brecht sobre Benjamin y que Adorno intentaba de alguna manera “remendar” insuflando constantemente “más dialecticidad” en la obra de su compañero.

«Usted ha sacado al arte de los rincones de sus tabúes, pero parece como si temiera la barbarie que así ha irrumpido (quién podría temerla con usted más que yo) y se amparase erigiendo lo temido en una especie de tabuización inversa. La risa del espectador de cine —sobre esto hablé con Max— no es ni buena ni revolucionaria, sino que está llena del peor sadismo burgués. [...] Usted menosprecia el elemento técnico del arte autónomo y sobrevalora el del arte dependiente; ésta podría ser quizás, en pocas palabras, mi objeción principal»¹⁰⁵⁹

Intentaremos señalar —muy brevemente, insistimos— los puntos de divergencia entre la postura de ambos filósofos en torno a la cuestión de la autonomía del arte a través de esta carta: principalmente, la diferencia se constata en que Benjamin, en el fondo, no se hace cargo del momento por el cual, la muerte del arte cultural es, al mismo tiempo, el momento de la autonomía de la obra de arte. Y, es más, no sólo la muerte del arte cultural o aurático se promueve a través de la mera tecnificación del mismo, sino también por la realización de la propia ley formal autónoma, por la cual el arte ya no sólo no posee funciones culturales, sino que incluso se niega a figurar la realidad¹⁰⁶⁰. En este sentido, la obra de arte peligrosa, tal y como la expone Adorno en su *Teoría estética*, quiere la utopía puesto que quiere el contenido, en tanto que, al negarse a figurar la realidad, promueve la negación de la identidad y ofrece la posibilidad de poder volver a pensar lo no-idéntico como posible¹⁰⁶¹ —en este sentido, como señalamos anteriormente, *Teoría Estética* y *Dialéctica Negativa* suponen ambas obras un armazón metodológico¹⁰⁶²—. Sin embargo, Benjamin, en último extremo, nos parece que —no exento de ciertos motivos brechtianos— transfiere directamente a la obra de arte autónoma una función

¹⁰⁵⁹ ADORNO, TH. W. Y BENJAMIN, W., *Correspondencia. 1928 – 1940*, Valladolid, Trotta, 1998, pp. 136 y 137.

¹⁰⁶⁰ «Adorno, atendiendo a la naturaleza social de su objeto, entiende que si la filosofía es la encargada de hacer decir al arte lo que éste no puede decir, no estando el arte menos apegado a la ley de su forma que a su condición de hecho social, es porque existe en la obra de arte una potencial relación verdadera entre sujeto y objeto; una relación que haría legible aquel contenido especulativo de verdad de la obra que, en ausencia de crítica filosófica, permanecería latente. Adorno toma esta posibilidad de la obra de arte, pero no por ello estetiza la filosofía con vistas a su autocancelación» MAURA, E., (2011), “Fases en la reflexión sobre la idea de verdad no-proposicional...” en: MUÑOZ, J., *Op. Cit.*, p. 163.

¹⁰⁶¹ Aunque estas citas son de *Mínima Moralía*, creemos que captan muy bien el espíritu de *Teoría Estética*: «La misión del arte hoy es introducir caos en el orden. [...] El arte es la magia liberada de la mentira de ser verdad» ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 230.

¹⁰⁶² Ver *supra* pp. 306 y ss. Concretamente la nota 644.

contrarrevolucionaria sin hacer referencia a su ley formal autónoma como anteriormente hemos comentado¹⁰⁶³.

Benjamin, por el contrario, encuentra la capacidad revolucionara del arte en el teatro épico de Brecht. Éste se entiende como un teatro cuyo material es el *gesto* y cuya acción es la *interrupción*, la cual posee la función de descubrir situaciones como acontecimientos, pero que, a su vez, resulten asimilables por el sujeto en tanto que forman parte de su experiencia, no personal, *pero sí histórica*¹⁰⁶⁴ —de cara, por tanto, a desatomizar la experiencia del individuo como monadológica—. Estas situaciones que se comportan como acontecimientos son, para Benjamin, la dialéctica en suspenso, en situación de parálisis, pero esta vez en el plano estético¹⁰⁶⁵. Con ello, el teatro épico pretende ser una ofensiva respecto al teatro de entretenimiento e intenta otorgarle un nuevo rol fuera del seno capitalista.

Sin embargo, a su vez, a modo de intento de tabuización inversa —como se dice en la anterior cita de Adorno en cuerpo de texto—, Benjamin atribuye al teatro épico ciertas características que identifica como emancipadoras y que, a su vez, forman parte del arte dependiente o cultura de masas. Algunas de estas características son, por ejemplo, la atribución de un público relajado, que se deje llevar por la acción y conformación de los hechos —en vez de por el inmanente ideal, que diría Adorno—, al igual que le ocurre al lector de novelas. Además de ello, este público debe estar empujado a su vez a tomar

¹⁰⁶³ Es cierto que, después de las discusiones epistolares con Adorno entre 1937 y 1938, Benjamin explicita —que no transforma— la vinculación de su concepción de la pérdida del aura en el arte con la génesis de la pobreza de experiencia, en un intento de transponer la *Erlebnis* por la *Erfahrung*: «Benjamin sostenía que no solo el tiempo había perdido su aura, sino también los objetos percibidos, incluyendo otros seres humanos, y significativamente, aunque había juzgado positivamente esta pérdida del aura en su ensayo de la obra de arte (contra las protestas de Adorno), aquí la describía críticamente como un síntoma de la desintegración de la capacidad de experiencia» BUCK-MORSS, S., (2020), *Op. Cit.*, p. 380.

¹⁰⁶⁴ De hecho, como comenta Martin Jay, el propio Benjamin, después de la mencionada dura cara de Adorno, no cesa en su interés en la inmediatez sensible en vinculación con el lenguaje —interés presente en Benjamin desde su juventud con textos como *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*, cuya función da cuenta de su vinculación con el individuo, a pesar del método micrológico centrado en los rastros o huellas de las cosas—: «Censurado, pero reacio a ceder completamente, Benjamin respondió en su propia defensa. Su argumento fundamental iba en apoyo del enfoque filológico empleado en el ensayo: “La aparición de una facticidad cerrada, que se adhiere a la investigación filológica y arroja un hecho sobre el investigador, desaparecerá en la medida en que el objeto esté construido en una perspectiva histórica. Las líneas básicas de esta construcción convergirán en nuestra propia experiencia histórica. En consecuencia el objeto se construye a sí mismo como una mónada. En la mónada, todo lo que estaba fijado míticamente en el texto cobrará vida... Si usted recuerda el resto de mi obra, hallará que la crítica de la posición filológica es una vieja preocupación mía -e innatamente idéntica a aquella sobre el mito”. [...] En este ensayo [*París, capital del siglo XIX*] Benjamin aludía por primera vez a muchos de los temas básicos de todo el estudio, varios de los cuales ya han sido mencionados: las *Erfahrungen* integradas y las *Erlebnisse* atomizadas. Apoyándose en observaciones de Proust, Bergson y Freud, Benjamin discutía sobre el lugar de la tradición en la genuina experiencia» JAY, M., (1989), *Op. Cit.*, pp. 340-341.

¹⁰⁶⁵ Cfr. BENJAMIN, W., (2009), “¿Qué es el teatro épico?” en: *Op. Cit.*, p. 45

una postura de inmediato, que es, precisamente, como se comporta el público dictaminador en el arte dependiente, es decir, quedándose en la unilateralidad de la inmediatez por la que uno dictamina si es de su *gusto* o no, en vez de situarse en la posición de quien *intenta comprender*¹⁰⁶⁶ —en el sentido en que anteriormente hemos especificado—. Por último, el teatro épico que se actualiza según la acción de la interrupción interviene precisamente con la forma del *shock*, que es la forma en la cual, el arte dependiente se acredita como mercancía, pero que Benjamin intenta desmitificar en un intento de proponer un nuevo *shock* cualitativo —que él mismo sea capaz de devenir revolucionario, y en este sentido, ciframos la propia influencia de Brecht— capaz de romper el embrujo.

«El teatro épico avanza a golpes, y en esto es comparable a las imágenes de una película. Su forma fundamental es la del shock, en el cual se reúnen las varias situaciones de la obra. Las canciones, letreros y convención gestual de los actores distinguen una situación de otra. Surgen así intervalos que perjudican a la ilusión del público, paralizando su disposición a la empatía. Pero, además, estos intervalos quedan directamente reservados al posicionamiento crítico del público ante el hacer de los personajes, y ante la manera en que ese hacer es ahora y ahí representado»¹⁰⁶⁷

De esta forma, quisiéramos concluir este excursus, digamos, “estético”, observando que Benjamin, a la hora de comprender la obra de arte, no consigue tratarla como apariencia de la figura redimida sujeto/objeto, tal y como la entiende Adorno en su *Teoría Estética*; sino que le otorga una función revolucionaria que, según Adorno, postrada a la perpetuación de las mismas formas fetichizadas que la embaucan, sólo conseguiría propagar la ofuscación. Esto es así porque, cuando la obra de arte se masifica, pierde distancia y se acerca a la cotidianidad como estetización de la vida, los mecanismos de percepción se amoldan a lo existente y el concepto de experiencia se empobrece, por lo que la estética ya nunca más podría ser análisis del arte elevado como objeto bello en desarrollo espiritual, sino que tendrá que remitirse a su más antigua raíz: *aísthesis*¹⁰⁶⁸. Y creemos que a esto responde, precisamente, la traslación del concepto ideología como fantasmagoría en le segundo *exposé* de 1939 en tanto que relación estructura-superestructura se cifra en la expresión: en la vuelta a la estética como forma de la

¹⁰⁶⁶ Cfr. ADORNO, TH. W., (2008), “Una propuesta que no hay que tomar a mal” en: *Op. Cit.*, p. 289-94

¹⁰⁶⁷ BENJAMIN, W., (2009), “¿Qué es el teatro épico?” en: *Op. Cit.*, p. 143.

¹⁰⁶⁸ Justamente este es el giro argumental que da Menke en su libro *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética* (2017), concretamente en el capítulo cuarto “estetización” que estamos siguiendo en este punto. Cfr. MENKE, C., *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Granada, Comares, 2020, pp. 66-74.

sensibilidad, límite y condición de posibilidad del concepto de experiencia y su cosificación, como intentamos mostrar en la primera parte de la presente tesis doctoral.

Sin embargo, creemos precisamente que con el cambio metodológico implícito en la fantasmagoría Benjamin consigue un alcance metodológico mayor que la crítica inmanente adorniana fijada en la función social del objeto cultural en la totalidad social como dialéctica negativa. En primer lugar, porque a través de la fantasmagoría entendida como una relación expresiva entre estructura y superestructura, da cuenta de una relación no causal entre ambas de manera tal que su interdependencia sólo es posible, tal como su crítica inmanente se articula, a través de planos de tiempo, sin manejar por detrás un concepto de totalidad social en el que la crítica se articule espacialmente, como parece hacer Adorno.

De hecho, como vimos, la empatización con la mercancía en Benjamin no da cuenta de una falsa identificación con el objeto cultural que otorgue contenido a la *personality* como ocurría en la Industria Cultural —aunque la verdadera atomización de la experiencia opere a través de la identificación con la forma mercancía, parece que todavía ha de mediar cierto contenido irradiado por la preeminencia de dicha forma, como criticamos a Adorno en el 5.1.1.¹⁰⁶⁹ en tanto recaída en la pregunta kantiana sobre el cómo es posible que forma y contenido (o estructura y superestructura) se comuniquen, obliterando con ello la necesidad de una crítica de la economía política, como vimos, a su vez, en el 5.2.1.¹⁰⁷⁰—; sino que, como vimos con Zamora¹⁰⁷¹, el fenómeno de la empatización con la mercancía benjaminiano *da cuenta de una materialidad espectral deducida de la misma forma mercancía meramente como inscripción temporal*, como se puede ver claramente en general, a lo largo de los *Passagen-Werk*, pero más especialmente en el texto *Zentralpark*:

«La idea del eterno retorno hace del acontecimiento histórico mismo un artículo de masas. Pero esta concepción también conlleva, en otro respecto —y podría decirse: en su reverso—, la huella de las circunstancias económicas a las que debe su repentina actualidad. Ésta se anunció en el instante en el que la seguridad de las condiciones de vida se vio notablemente disminuida por la acelerada sucesión de la crisis. Por lo demás, la idea del eterno retorno derivaba su brillo del hecho de que ya no cabía contar, bajo cualquier tipo de circunstancias, con un retorno de las condiciones

¹⁰⁶⁹ Ver *supra* pp. 301 y ss.

¹⁰⁷⁰ Ver *supra* pp. 348 y ss.

¹⁰⁷¹ Ver *supra* pp. 455 y ss. Concretamente la nota 1047.

en intervalos menores que los que ponía a disposición la eternidad. El retorno de constelaciones cotidianas se fue haciendo poco a poco algo más infrecuente»¹⁰⁷²

Parecería que se está diciendo exactamente lo mismo tanto en Adorno como en Benjamin: al fin y al cabo, en ambos casos hay una “preeminencia” de la forma respecto del contenido. Pero existe una diferencia importante. De hecho, se trata de la misma diferencia que le llevó a Kant a deshacerse de la imaginación trascendental como puente entre intuición y concepto a través del esquematismo en el *Opus Postumum* —como bien nos advertía ya Marzoa¹⁰⁷³— mediante la preeminencia de entendimiento, desde el cual, se deducía espacio y tiempo a partir de la mera forma —algo que, como ya vimos, el Kant de la KrV no hubiera aceptado jamás ya que acabaría con la dimensión finita de la razón humana, a pesar de las vacilaciones entre la primera y la segunda edición del obra—. De la misma manera, Benjamin, al final de su vida, está interpretando la materialidad de la mercancía con la mera expresión de su forma, deducida de ella misma, sin que el contenido pudiera suponer cierta resistencia en el proceso de falsa subjetivación —como ocurre con Adorno con su fallido, a nuestro modo de ver, intento de giro del giro copernicano con la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* a través del “plus de subjetividad”, heredero, a su vez, como vimos en el 5.1.1.¹⁰⁷⁴, de un posible cierto lastre idealista de la categoría de sujeto, la cual es inexistente en Benjamin y esto será tremendamente decisivo para el capítulo octavo y la reactualización de la crítica inmanente en la actualidad del capitalismo posfordista—.

Adelantaremos aquí los dos motivos por lo cual la materialidad espectral de la mercancía y la inexistencia de una categoría fuerte —hegeliana— de sujeto en la obra de Benjamin puede dar con una inscripción temporal de la mercancía, lo cual, a su vez, creemos que será tremendamente fructífero de cara a analizar los procesos de subjetivación en el capitalismo posfordista. En el caso de la materialidad espectral de la mercancía, ya viene siendo indicado por Adorno en una de esas ambivalencias respecto a

¹⁰⁷² BENJAMIN, W., (2012), “Parque central” en: *Op. Cit.*, pp. 269 y 270.

¹⁰⁷³ Recordamos aquí la cita de nuevo, dada su importancia argumental para este momento: «Si adoptamos el punto de vista de la segunda edición, según el cual la síntesis de la imaginación es una función que el entendimiento realiza “en la intuición”, ocurre que el tiempo es representación generada en una función trascendental del entendimiento, con lo cual la “raíz común” ha de ser el entendimiento. En tal caso, la receptividad pura (=el tiempo) habría que quedar reducida a la espontaneidad pura (=la función trascendental del entendimiento); pero esto supondría dejar de lado el concepto fundamental de la filosofía de Kant, la finitud de la razón, y entrar en la vía de la posibilidad de la interpretación a lo Fichte» MARZOA, F. M., (1975), *Op. Cit.*, p. 204.

¹⁰⁷⁴ Ver *supra* pp. 330 y ss.

la determinación dialéctica del objeto que señalábamos en el 5.2.1.¹⁰⁷⁵: se trata, efectivamente, de la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio. Como vimos, debido al cambio de fase del capital al fordismo avanzado y la apertura masiva de nuevos nichos de mercado como mecanismo de compensación a la crisis del 29 —y, con ella, de creación de falsas necesidades de los individuos—, se empezó a desplazar progresivamente el valor de uso como aquello que, palmariamente, podía satisfacer de hecho las necesidades de la población a la preeminencia del consumo del valor de cambio como forma de realizar, reificándola, la propia individualidad y sus nexos sociales. En este sentido, como veremos a lo largo del capítulo séptimo, la materialidad espectral de la mercancía, a pesar de seguir siendo central tal como el crisol de la sociedad capitalista, se irá deduciendo más aún desde su mera forma, como expresión meramente temporal, a partir de la hegemonía del capital financiero ante la necesidad de simular valor en el futuro como mecanismo de compensación después del aumento brutal de la productividad debido a la incorporación de la revolución microelectrónica al proceso productivo.

Por el lado de la inexistencia de una categoría de sujeto fuerte en la obra de Benjamin, esto resultará clave como alcance hermenéutico en la actualidad de los procesos de subjetivación de cara, precisamente, a la necesidad de la retraducción de la fuerza de trabajo a “capital humano” en el capitalismo posfordista a modo de mecanismo de compensación ante la cada vez mayor expulsión de población, entendida como materia prima de dicha fuerza de trabajo, debido a la alta productividad gracias a la mencionada revolución microelectrónica. Esta hace imposible reconocer cuánta cantidad de trabajo muerto ha sido cristalizado en cada mercancía, la cual más que producir valorización, como adelantamos en el 5.2.2.¹⁰⁷⁶, funciona más bien como capital circulante para dar salida rápida a la sobreproducción de mercancías al mismo tiempo que, por otro lado, mantiene cierta “insociable sociabilidad” en el autodisciplinamiento de los individuos ante la exigencia de flexibilidad, formación continua y demás cuestiones propias del empresario de sí que serán analizadas detenidamente en el 7.3. En este sentido, es interesante que Benjamin no intente dar con una *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* desde la propia subjetividad, como hace Adorno, sino que directamente hable de la muerte de la *intentio*, como vimos, para dar cuenta de los límites de la cosificación en los mismos estratos de tiempo inscritos en los objetos, bien sea el tiempo sincrónico como rememoración, el cual implica la individualidad y sus límites constitutivos en el recuerdo

¹⁰⁷⁵ Ver *supra* pp. 341 y ss.

¹⁰⁷⁶ Ver *supra* pp. 351 y ss.

en relación con el objeto —y de ahí su esperanza, pero no aquí ni ahora, para nosotros— o, por otro lado, como las huellas o síntomas del tiempo abstracto trabajado cristalizado y el tiempo socialmente necesario a partir de la cual una mercancía se entiende como tal.

Al mismo tiempo que reconocemos dichos dos puntos de la obra de Benjamin claramente como alcances ante el escenario que encontramos en el capitalismo posfordista, también reconocemos, por otro lado, la herencia kantiana en ambos, aunque parezca, en un primer momento, paradójico. En primer lugar, porque la materialidad espectral deducida de la forma misma de la mercancía, además de estar más en sintonía con la hegemonía del capitalismo financiero y el desplazamiento del contenido cultural por el dispositivo, reproduce el mismo movimiento, como adelantamos, que hizo Kant en el *Opus Postumum* al intentar deducir espacio y tiempo, no ya como formas a priori de la sensibilidad que deben ser afectadas, sino en tanto *efectos* de la propia espontaneidad del entendimiento. Esto, por otro lado, implica una absolutización del sujeto que, como sabiamente nos supo avisar Hegel al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* y recordamos al comienzo de la introducción de la presente tesis, se disuelve en la nada pura sin determinaciones, ya ni siquiera en una *mala infinitud* —pues ésta todavía necesitaba de incesantes, aunque ineficientes, negaciones simples y, por tanto, determinaciones del ser unilaterales, no reales en el sentido de efectivas—. Sin embargo, justamente de esta manera pretende mostrar, ideológicamente, la subjetividad el capitalismo posfordista: esto es, la exigencia de la traslación de la fuerza del trabajo —que era un elemento *objetivo* dentro del proceso de producción— al capital humano, implica una potencia, desde el punto de vista subjetivo, del individuo en su máximo esfuerzo —y de ahí el autodisciplinamiento— por revalorizarse como recurso para un capitalismo que, debido a la alta tasa de productividad por la tecnología, no necesita de él. En este sentido, como el propio Marzoa señalaba en la cita que recordábamos anteriormente, el capitalismo posfordista toma a los individuos como si se tratara de la *Tathandlung* fichteana —la cual, en el fondo, es llevar al extremo el conato de cosificación de la autoafección kantiana, como le ocurre al propio regiomontano en el *Opus Postumum*— en la que, *ad infinitum*, en una acción permanentemente desesperada en la que el capital no tiene en cuenta los límites corporales y psicológicos, como veremos en el 7.2., el individuo pretende constituirse como un yo a través del mero sí mismo afectado de sí mismo en tanto que autodisciplinamiento —el paroxismo de la monadología— para poder siquiera rozar la precariedad del poco trabajo menguante que existe en tanto que único vínculo social existente permitido y reproducido por el capital en la actual fase posfordista.

Con todo ello, en el fondo queremos especificar una cuestión de índole, también, kantiana. Con Adorno pudimos ver que aquello que secuestraba la Industria Cultural a través del mecanismo de valorización era el esquematismo transcendental como esquematismo de la producción¹⁰⁷⁷; sin embargo, como estamos adelantando, la dominación social en el posfordismo no se da necesariamente a través de la centralidad de la aparición de la mercancía, sino que se ejerce a través del tiempo abstracto en el que se constituye lógicamente y reconstituye históricamente el capital, como veremos en el 7.1. con Postone. Por tanto, lo que señala Benjamin en su articulación de la crítica inmanente como conjugación de dos planos de tiempo a través de la presencia ausente de las huellas, estratos de tiempo cristalizados en las mercancías e imágenes dialécticas de un futuro olvidado —o un pasado inmemorial, como vimos en el anterior apartado—, será que contra aquello que ha sido secuestrado por el capital, esto es, el esquematismo transcendental a partir del cual se relaciona lo general con lo particular —o el concepto con la intuición—; sólo se puede recuperar la síntesis previa de la aprehensión de la *imaginación transcendental productiva*¹⁰⁷⁸, esto es, aquella encargada de producir lo que Kant llamó la imagen pura, esto es, la imagen del tiempo mismo en tanto sincrónico o diacrónico para poder dar, más tarde, a través de la síntesis de la recognición, con el esquematismo del tiempo en tanto que sucesión o simultaneidad, esquema que, éste sí, ha sido totalmente conquistado por el proceso de valorización del capital.

Por tanto, si lo que se quiere recuperar es la posibilidad de la transitoriedad como contingencia, al menos en tanto que resulte *posible siquiera pensar* el cambio social más allá o más acá de las ataduras del capital, se tratará justamente del movimiento contrario al que realiza Kant con el juicio reflexivo teleológico, esto es, intentar supone la necesidad de la contingencia y su posible sistematización —a lo cual responde como temática propia la KU—, sino que se tratará, como adelantamos en el 6.3.¹⁰⁷⁹, de *recuperar la contingencia de la necesidad* con la que aparece la segunda naturaleza propia del capital.

En este sentido, justamente, creemos que la lectura del método micrológico benjaminiano, centrado en el análisis de la inscripción temporal de los estratos de huellas sociales presentes-ausentes en los objetos culturales, responde a un intento de renovación

¹⁰⁷⁷ Ver *supra* pp. 239 y ss.

¹⁰⁷⁸ Para comprender mínimamente esta cuestión en Kant se ha acudido a un estudio, completísimo y riguroso, sobre esta cuestión, concretamente en este punto remitimos a las siguientes páginas: JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, A. M., *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant. El ingreso de la lógica en el tiempo a través de la imaginación transcendental*, Granada, Comares, 2021, pp. 140-161.

¹⁰⁷⁹ Ver *supra* pp. 440 y ss.

del juicio estético, por un lado, y el simbolismo kantiano, por otro, en la KU con la intención, precisamente, de (1) liberar a la imaginación de la compulsión del entendimiento por esquematizar y tender puentes hacia el concepto¹⁰⁸⁰ —hacia lo general eidético-represivo, dicho con vocabulario adorniano— para poder dar con una forma productiva y autosuficiente de la imaginación trascendental, esto es, «como autora de formas libremente arbitrarias de posibles intuiciones»¹⁰⁸¹ y que, por ende, la imaginación (2) sea capaz de reflejar *libremente* la forma, *otra forma* que no sea la forma-mercancía, crisol del proceso de valorización capitalista y, por tanto, que el recordar como crítica inmanente benjaminiana dé cuenta de *otro tiempo sincrónico* al *tiempo cronológico* del capital y la Historia que pueda dar un vuelco a la imposición de la forma mercancía —no exigiendo el contenido como ocurre en la utopía negativa adorniana, sino dando cuenta del recordar como un límite formal de la socialización abstracta capitalista—.

De esta manera, el símbolo en Kant es justamente lo opuesto al esquema ya que la imaginación, a pesar de estar conectada con el entendimiento, esquematiza sin estar constreñida por el concepto y a través del símbolo es capaz de mostrar que la razón es, de hecho, capaz de ir más allá de los límites de la experiencia posible, en tanto que se sensibiliza una idea de la razón que *está presente en forma de símbolo pero ausente en tanto que efectivamente realizable* y, desde ahí, *se mostrará* que las ideas de la razón en su uso práctico han de poder ser realizables en el curso del mundo empírico así como la naturaleza ha de poder ser compatible con la libertad¹⁰⁸². Así ocurre, paralelamente, con los símbolos en el *Trauerspiel*, las imágenes dialécticas de los *Passagen-Werk* o los gestos del teatro épico brechtiano en la obra Benjamin¹⁰⁸³: se trata de recuperar la imagen pura del tiempo sincrónico, previo ontológicamente a la síntesis de la reconocimiento del

¹⁰⁸⁰ Cfr. DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, pp. 86-117.

¹⁰⁸¹ KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, p. 310. [B69]

¹⁰⁸² «Si consideramos los intereses de la razón correspondientes a las dos formas del juicio reflexionante, encontramos el tema de una “preparación”, pero en otro sentido. La estética pone de manifiesto una libre concordancia de las facultades, que, en cierta manera, se asocia a un interés especial por lo bello; ahora bien, este interés nos predestina a ser morales y, por tanto, prepara el advenimiento de la ley moral o la supremacía del interés práctico puro. La teleología, por su parte, manifiesta una concordancia libre de las facultades, esta vez en el interés especulativo: “bajo” la relación de las facultades tal como la determina el entendimiento legislador, descubrimos la libre armonía de todas las facultades entre sí, de donde el conocimiento extra una vida propia (hemos visto que el juicio determinante, en el conocimiento, implica un fondo vivo que únicamente se revela en la “reflexión”). Por tanto, es necesario pensar que el juicio reflexionante en general hace posible en general el paso de la facultad de conocer a la de desear —del interés especulativo al práctico— y prepara la subordinación del primero al segundo, al mismo tiempo que la finalidad hace posible el paso de la naturaleza a la libertad o prepara la realización de la libertad en la naturaleza» DELEUZE, G., (1997), *Op. Cit.*, pp. 116-117. Cfr. KANT, I., (2012), *Op. Cit.*, pp. 503-504 [B260-B261].

¹⁰⁸³ Cfr. CASTEL, M., Lo alegórico y el rastro: acerca de la inscripción de la temporalidad en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* y el *Passagen-Werk*, *Cadernos Benjaminianos*, n. 4, 2011, pp. 13-19.

esquematismo trascendental —secuestrado, como vimos, por el capitalismo a través de la atomización de la experiencia— a través del análisis de la fisionomía de los objetos culturales mediante sus estratos temporales —huellas, presentes-ausentes del torbellino capitalista e histórico— que sean capaz de rememorar ese otro tiempo cualitativo que no ha cabido en la Historia y que el capital no puede nunca llegar a apropiarse del todo: el tiempo mismo que constituye al individuo en cuanto tal, su límite formal traumático que le constituye y le sostiene, al mismo tiempo que le angustia y le sacude.

La crítica inmanente benjaminiana trata, en definitiva, de dar cuenta de otro tipo de tiempo inmemorial insito en el tiempo cronológico a través del tiempo sincrónico, lo cual, como veremos en el capítulo octavo, al abandonar —mientras que Adorno, por el contrario, jamás hará— el concepto de totalidad social y la centralidad de la aparición de la mercancía a través de la preeminencia de la expresión y inmediatez propia de su dialéctica en suspenso, creemos que dicho concepto de crítica inmanente podría llegar a reactualizarse en la actualidad del capitalismo posfordista donde, como hemos señalado ya someramente, la dominación social abstracta se da a través del tiempo y el autodisciplinamiento del individuo, entendido éste oscilantemente entre una proyección total y omniabarcante y, por otro lado, la pura nada.

TERCERA PARTE.

**DIAGNOSIS CONTEMPORÁNEA SIN PROGNOSIS FUTURIBLE:
LA PROGRESIVA DESCOMPOSICIÓN DEL CAPITALISMO COMO
SISTEMA DE REPRODUCCIÓN SOCIAL TOTAL O LOS LÍMITES DE
LA SOCIALIZACIÓN ABSTRACTA DEL CAPITAL**

Capítulo 7. Transformaciones, efectos y modificaciones de la organización del trabajo en el paradigma posfordista

«Connect to Opportunity»

LINKEDIN¹⁰⁸⁴

En el presente capítulo se explorarán varias dimensiones que definen y delimitan la nueva fase presente del capitalismo posfordista. Estas dimensiones abarcarán (1) un análisis económico político de la crisis del 2008, entendida como interregno para la consolidación final de dicha fase capitalista desde un proceso de financiarización de la economía como simulación del valor ante la incapacidad de determinar la cantidad de *input* exacto de cantidad de trabajo muerto cristalizada en las mercancías —y por tanto, de valorización del valor— después de la integración de la revolución microelectrónica en los procesos productivos —cuya comercialización masiva se dio en los años 90, pero lleva gestándose desde 1958, año en el que se inventó el circuito integrado y, podría decirse, año también en el que nació, con él, la microelectrónica¹⁰⁸⁵—. Dicha fase actual del capital surgió, por otro lado, en los albores de los años 70 con la crisis del petróleo y la caída del patrón oro llegando hasta la actual conformación de las llamadas “economías de plataforma”, en las que, como adelantamos en el 5.2.2.¹⁰⁸⁶, tienen por fin movilizar y valorizar la menguante masa de valor total a través del capital circulante de los datos¹⁰⁸⁷. Pretenderemos mostrar esta panorámica de la constitución económico-política del momento presente en el posfordismo a través de la discusión respecto de la concepción de la crisis como momento de reconstitución del capital y su dominación social abstracta a través del tiempo (Postone) o, por otro lado, como alcance del límite interno de valorización y su dominación social abstracta en tanto que colapso del capital entendido como sistema de reproducción social (Kurz).

¹⁰⁸⁴ *Tagline* de LinkedIn, la cual una red social orientada a mejorar la empleabilidad del perfil del candidato en búsqueda activa de trabajo, así como conectar con demás grupos de interés del ámbito empresarial y emprendimiento. LinkedIn nació en el año 2002 en la sala de la casa de Reid Hoffman, cofundador de LinkedIn, y se lanzó oficialmente el 5 de mayo de 2003. Actualmente, LinkedIn cuenta con un modelo de negocio diversificado e ingresos provenientes de suscripciones de usuarios, publicidad y soluciones para selección de personal. La empresa está dirigida por Ryan Roslansky. En diciembre de 2016, Microsoft completó la compra de LinkedIn, lo que unió a la principal nube profesional del mundo con la principal red profesional del mundo. Fuente Página Web Oficial de LinkedIn “About us”: <https://about.linkedin.com/es-es?lr=1> [Última consulta: 3 mayo de 2022]

¹⁰⁸⁵ MÁRTIL, I., *Microelectrónica. La historia de la mayor revolución silenciosa del siglo XX*, Madrid, Ediciones Complutense, 2018, pp. 106-111.

¹⁰⁸⁶ Ver *supra* pp. 351 y ss.

¹⁰⁸⁷ ARENAS, L., (2021), “Capitalismo de plataforma y trabajo digital” en: *Op. Cit.*, pp. 59-81.

Otra de las dimensiones que exploraremos en este capítulo serán (2) los efectos subjetivos que conlleva la conversión ideológica de la manifestación del trabajo como capital humano y su subjetivación en el *empresario de sí* —tan acertadamente acuñado por Michel Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79)— a través del consecuente y paralelo surgimiento del trabajo inmaterial con respecto a las mencionadas transformaciones objetivas, en gran medida dadas, en este respecto, por las dimensiones digitalizadas y financiarizadas del trabajo. Entre los efectos subjetivos de dicha conversión del trabajo como capital humano se observará la creciente medicalización de la población y funcionalización de su sufrimiento psíquico por mor de su adecuación, sin límites, a la máquina de valorización. Para ello, acudiremos a los análisis, por un lado, de sociólogos del trabajo como Sergio Bologna, Christoph Dejours, Jorge Moruno o Álvaro Briales y, por otro, a los diagnósticos de psicopatólogos del trabajo como podrían ser Darian Leader o Mark Fisher, pero también críticos propios del movimiento antipsiquiátrico como son Alberto F. Liria, Santiago L. Petit o James Davies.

En último lugar, se pretenderá comprender dicha fisionomía de los efectos subjetivos de la nueva organización del trabajo descritos en el 7.2. en conjunción con la somera descripción de los procesos de objetivación social y económica abordados el 7.1. para dar cuenta de (3) la forma de falsa subjetivación en el posfordismo del empresario de sí en tanto gestión continua y renovación constante del sí-mismo —la propia interioridad, que no intimidad, como veremos en el octavo capítulo— en tanto recurso valorizable como mecanismo de compensación ante el incremento de la productividad desaforado debido a la integración de la tecnología en el proceso productivo. Dicho proceso conllevará que, en un contexto de progresivo colapso del capital en su aspecto de reproductor social —al emanciparse, cada vez más, de la llamada “economía real” o, en general, de la materialidad de los valores de uso—, el capital se explicita más que nunca a través de una dominación social abstracta al nivel de un autodisciplinamiento como gestión del sí-mismo —de la disponibilidad sobre su propio tiempo y de sus recursos, actitudes y aptitudes— como posiblemente valorizable ante un sistema que, paradójicamente, debido a su propia lógica, necesita incrementar la productividad incansablemente aun cuando ello suponga, por el contrario, expulsar la única verdadera fuente del mecanismo de valorización: la fuerza de trabajo humana. Con ello, el capital en su presente fase posfordista pretende reproducirse en el vacío: el paroxismo a partir del cual pretende realizarse lógicamente en D-D’ sin tener, por ello, que reproducir, a su vez, los vínculos sociales y las necesidades reales que lo sustentan históricamente.

7.1. Transformaciones objetivas. La persistencia del trabajo abstracto tras la caída del patrón oro y la revolución microelectrónica: ¿la dialéctica de la transformación y la reconstitución del capital y/o el límite interno de la dinámica de la valorización del capital?

Para empezar este apartado que, como hemos adelantado, tiene por cometido mostrar una cierta panorámica de la actual fase del capitalismo posfordista desde la óptica económico-política, hemos de comenzar avisando por qué insistimos en hablar de fase posfordista del capital¹⁰⁸⁸ y no tanto, como se ha venido nombrando insistentemente desde la década de los setenta¹⁰⁸⁹, de *neoliberalismo*. En gran medida viene por la hegemonía hermenéutica en este campo de Laval y Dardot, quienes identifican el neoliberalismo como una racionalidad intrínseca más allá de la lógica del capital, esto es, como manifestación propia de un nuevo tipo de gobierno que, aunque esté vinculado con las formas de organización social del trabajo y del capitalismo, no emerge como epifenómeno del proceso de subsunción real del capital mismo, sino a través de un forjamiento de una racionalidad propia, como decimos.

«La tesis que defiende este libro es precisamente que el neoliberalismo, antes que una ideología o una política económica es, de entrada y ante todo, una racionalidad; y que, en consecuencia, tiende

¹⁰⁸⁸ En este punto seguimos la premisa fundamental de Sergio Bologna en su libro *Crisis de la clase media y posfordismo*, expuesta ya en el prefacio de la siguiente edición: BOLOGNA, S., *Crisis de la clase media y posfordismo*, Madrid, Akal, 2006, pp. 5 y 6.

¹⁰⁸⁹ Como ya indica en la introducción a su *Breve historia del neoliberalismo*, Harvey apunta a una historización del discurso del mismo, no tanto como racionalidad, sino como discurso ideológico con efectos de poder: «Desde la década de 1970, por todas partes hemos asistido a un drástico giro hacia el neoliberalismo tanto en las prácticas como en el pensamiento político-económico. La desregulación, la privatización, y el abandono por el Estado de muchas áreas de la provisión social han sido generalizadas. Prácticamente todos los Estados, desde los recientemente creados tras el derrumbe de la Unión Soviética hasta las socialdemocracias y los Estados del bienestar tradicionales, como Nueva Zelanda y Suecia, han abrazado en ocasiones de manera voluntaria y en otras obedeciendo a poderosas presiones alguna versión de la teoría neoliberal y al menos han ajustado algunas de sus políticas y de sus prácticas a tales premisas. Sudáfrica se adscribió al neoliberalismo rápidamente después del fin del apartheid e incluso la China contemporánea, tal y como veremos más adelante, parece que se está encaminando en esta dirección. Por otro lado, actualmente, los defensores de la vía neoliberal ocupan puestos de considerable influencia en el ámbito académico (en universidades y en muchos *think-tanks*), en los medios de comunicación, en las entidades financieras y juntas directivas de las corporaciones, en las instituciones cardinales del Estado (como ministerios de Economía o bancos centrales) y, asimismo, en las instituciones internacionales que regulan el mercado y la finanzas a escala global, como el fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). En definitiva, el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo». HARVEY, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 7.

a estructurar y a organizar, no sólo la acción de los gobernantes, sino también la conducta de los propios gobernados. La racionalidad neoliberal tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación. El término «racionalidad» no se emplea aquí como un eufemismo que permite evitar pronunciar la palabra “capitalismo”. El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida. El neoliberalismo se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia»¹⁰⁹⁰

Como se puede ver en la anterior cita, remitir lo específico de la nueva fase del capital a una racionalidad intrínseca del capitalismo contemporáneo es poco menos que una tautología en términos, al menos, de análisis de la dimensión económico-político del fenómeno neoliberal, que ni mucho menos estamos negando aquí. De lo que sí dudamos es de que para dar posibles vías a una articulación de una teoría crítica de la sociedad capitalista en el presente sea fructífero hablar *desde* la propia terminología del neoliberalismo¹⁰⁹¹, esto es, apropiándose de su lógica discursiva como si *de facto* pudiera dar cuenta, por sí misma, de las transformaciones que han venido derivándose desde los años setenta, entre las que están —como mencionamos anteriormente— la caída del patrón oro, la crisis del petróleo, la caída del muro del bloque soviético, la revolución microelectrónica y su masificación en los años 90, el crack financiero de 2008 y, por último, la pandemia global, que todavía estamos sufriendo, de la COVID-19 desde 2020.

Por ello, de cara a dar cuenta del calado de dichos eventos históricos en las transformaciones de la presente fase del capital posfordista, hemos escogido reconstruir someramente el debate respecto a la génesis y lógica de la última crisis financiera del 2008 entre Moishe Postone, teórico crítico que se reconoce en la estela de las Nuevas Lecturas de Marx de la tercera generación de la mal llamada Escuela de Frankfurt

¹⁰⁹⁰ LAVAL, C., y DARDOT, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 15.

¹⁰⁹¹ Esta será la crítica que, a su vez, haremos a Foucault en la época de las lecciones del *Collège de France* sobre el *Nacimiento de la Biopolítica* (1978-79), ya que, a pesar de ser un excelente catalizador de los discursos neoliberales, no contrapone a éstos su consolidada práctica materialista del archivo, la cual le hubiera llevado a distanciarse críticamente de los discursos de las escuelas de los ordoliberales alemanes, la escuela austríaca así como de la escuela de Chicago y, por ende, a reconocer, tal como puntualiza Dejours, una forma de autodisciplinamiento en el principio de la competencia propio del neoliberalismo. Sin embargo, Foucault reconoce el ejercicio del poder de la disciplina meramente en la época del liberalismo como acotamiento de la libertad, mientras que el concepto de libertad implicado en la teoría del capital humano como transformación del trabajo tomado desde la perspectiva subjetiva, no implica para Foucault una forma de gobierno asimilable a la disciplina, sino meramente a la biopolítica —a pesar de que en el liberalismo reconoce la mezcla de ambas formas de gobierno, disciplina y biopolítica—. Ver *infra* pp. 499 y ss.

—herederas, en último término, del programa crítico de Adorno— y, por otro lado, Robert Kurz, mayor representante de la *Wertkritik*, movimiento teórico que se fundó en torno a la revista *Marxistische Kritik* a mediados de los años 80 y que finalmente obtendrá el nombre de grupo *Krisis* en 1990 debido al cambio del nombre de la revista también en esa fecha¹⁰⁹². Para enmarcar dicha discusión entre Postone y Kurz¹⁰⁹³ en torno a la crisis financiera y sus causas respecto de la lógica del capital, así como el concepto de trabajo y tiempo abstracto que ambos manejan, acudiremos fundamentalmente a dos obras¹⁰⁹⁴: en el caso del primero, su gran obra —ya varias veces citada en el presente trabajo de investigación— *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría*

¹⁰⁹² Comentamos brevemente en esta nota que, más tarde, en 2005, el grupo *Krisis* sufrirá una ruptura debido a diferencias teóricas respecto al proceso de modernización y su vinculación a la Ilustración —como se hace patente en la ya citada obra de Kurz, *Blütige Vernunft* (2004)—, a la tesis de la escisión del valor-género [*Wertabspaltungskritik*] de Roswitha Scholz y también respecto del posicionamiento crítico a tomar con los movimientos sociales. Robert Kurz se posicionará junto con Scholz, y finalmente se fundará otra revista llamada *Exit!*, en la que participarán los teóricos más afines a la crítica del movimiento obrero entendido como un proceso desacelerado ínsito, de forma inmanente, en la modernización capitalista y, por otro lado, a la importancia de la tesis escisión género-valor de Roswitha Scholz. Respecto a esta última cuestión, recomendamos acudir a la siguiente entrevista a Scholz, que realizó Clara Navarro, quien ha estudiado estas cuestiones mucho más profundamente que nosotros en el presente escrito: NAVARRO RUIZ, C. Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, n°8, 2017, pp. 475-502

¹⁰⁹³ También es conocida la disputa sobre el colapso del límite interno de valorización y la caída tendencial de la tasa de ganancia entre Kurz y Heinrich pero, como avisamos anteriormente, introducimos en esta discusión sobrepasa con mucho los límites de la presente tesis doctoral, tanto que, de hecho, es una cuestión profundamente explorada, como dijimos, en la tesis doctoral de Clara Navarro, concretamente los siguientes capítulos que referenciamos aquí de nuevo: «Para el autor de *Geld ohne Wert*, (2012a: 194 ss.) la “abstracción real” que está bajo el concepto de trabajo abstracto ha de entenderse como una actividad, como la ejecución de una determinada acción de abstracción. Esta se lleva a cabo no solo en el acto de intercambio, tal como afirma Heinrich, sino que también tiene lugar en la producción: ya ahí se aíslan las cualidades concretas del procedimiento productivo. Analizamos estas cuestiones líneas más arriba, al hablar de “la indiferencia frente a lo producido” originado por la dinámica de competencia capitalista. Ahí se expuso asimismo que, una vez que esta determinada manera de producir se ha convertido en *conditio sine qua non* de la pervivencia del sistema capitalista como modo de reproducción social general de una particular comunidad histórica, dicha abstracción de las cualidades concretas se da ya como un *a priori*, un presupuesto transcendental de la entera producción» NAVARRO RUIZ, C., (2020), *Op. Cit.*, p. 120.

Disponible electrónicamente en: [<https://eprints.ucm.es/id/eprint/59437/1/T41813.pdf>]

¹⁰⁹⁴ También acudiremos, momentáneamente, tanto al artículo *La teoría crítica del capitalismo* de Moishe Postone, el cual recoge una conferencia que impartió el 23 de noviembre de 2012 en el seminario anual de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica [SETC], así como la entrevista que le realizaron Agon Hamza y Frank Ruda en *Crisis and Critique*, publicada en 2016, sobre los límites del capital y su posible (o no) colapso. Por la parte de Kurz, acudiremos también a uno de sus primeros textos que encierran, *in nuce*, mucho de los planteamientos que más tarde desarrollará en *La sustancia del capital*, esto es, *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial* (1991) y haremos algunas incursiones en el desarrollo de dichas tesis en su posterior libro *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems* (2005). Respecto a la relación entre Kurz y Marx —debido a la incapacidad de hacernos cargo de su extensa y exhaustiva obra *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert* (2000)—, acudiremos puntualmente al texto *Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el Siglo XXI*, publicado originalmente en el número 7 de la *Zeitschrift für kritische Theorie* en 1998.

crítica de Marx (2003) y, en el caso del segundo, *La sustancia del capital* (2004-2005)¹⁰⁹⁵.

En cualquier caso, de cara a enmarcar dichas diferencias entre Postone y Kurz respecto a la teoría de la crisis, quisiéramos comenzar, sin embargo, por los puntos en común que tienen ambas teorías críticas de la sociedad capitalista y que radican, fundamentalmente, en la crítica que ambos lanzan al marxismo tradicional (Postone) o al marxismo del movimiento obrero¹⁰⁹⁶ (Kurz). Esto es así porque ambas teorías¹⁰⁹⁷ parten de la extrañeza irónica compartida de la que parte su insistente pregunta a los “vencedores”, al supuesto triunfo de Occidente en 1989, a los teóricos —como el norteamericano Francis Fukuyama— del fin de la Historia, realizada en la forma racional de la sociedad y del Estado —malversando aquí a Hegel—, condensada en la etiqueta *American Way of Life*¹⁰⁹⁸, la siguiente cuestión: ¿es tan evidente que Marx está tan enterrado y bajo tierra, como un perro viejo, aun cuando Occidente siga siendo muestra de las reiteradas crisis capitalistas que, bien sean cíclicas como forma de reconstitución histórica del capital (Postone) o muestra de su progresivo colapso por alcance de límite

¹⁰⁹⁵ Mientras que en el caso de Postone se trata de la conversión de su tesis doctoral en libro, *La sustancia del capital* de Kurz, la cual se puede entender como respuesta a la gran obra de Postone, fue publicada en dos entregas, divididas entre el número 1 y 2, de la revista *Exit!* bajo el título original *Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung* entre 2004 y 2005. Sin embargo, como se ha podido observar en las citas anteriores a dicha obra, aquí haremos uso de la reciente traducción realizada por Guillermo Hernández Porras, con prólogo de Clara Navarro y epílogo de Anselm Jappe en Enclave Editores: KURZ, R., (2021), *Op. Cit.*

¹⁰⁹⁶ Aun cuando desde comienzo de la presente tesis doctoral, ya en el 1.1., definimos tentativamente qué significa para Postone lo que él denomina marxismo tradicional y a pesar de las similitudes que mantiene con el denominado por Kurz, marxismo del movimiento obrero, nos vemos en la obligación en este punto de definir, someramente, en palabras de Kurz a qué se está refiriendo de cara a medir las convergencias con el marxismo tradicional que acuña Postone: «Solo ahora aquel “otro” Marx oculto puede entrar en la escena histórica, aquel Marx “oscurso” y “esotérico” con el que no por azar el entero movimiento obrero no supo nunca qué hacer. Desde siempre el intento marxiano de trascender el Capital mediante la *absolutización* de la “clase obrera” (la “dictadura del proletariado”) fue una construcción torcida, en cuanto intentaba erigir en totalidad a un momento particular inmanente al Capital mismo. Esa seudotrascendencia es debida enteramente a la teoría marxiana en cuanto mera teoría de la modernización, que trata de las clases y las relaciones sociales desde una falsa inmediatez *sociologista*, sin que entre en el campo visual la *forma* social común a las mismas. Pero esta forma *es* el Capital. Es la forma valor o de mercancía en cuanto tal que, a diferencia de su existencia embrionaria como forma marginal en las sociedades premodernas, en el Capital se ha desarrollado hasta convertirse en *forma total de la reproducción social*» KURZ, R., “Los intelectuales después de la lucha de clases. De la nueva aconceptualidad a un nuevo pensamiento crítico” en: VV.AA., (2009), *Op. Cit.*, p. 51

¹⁰⁹⁷ En las siguientes páginas se retomarán algunos materiales que usamos para la recensión de la edición castellana por Ediciones Marat de la obra de Robert Kurz *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial* (2016): ACOSTA, L., Reseña *El colapso de la modernización, Sociología Histórica*, nº9, 2018, pp. 915-921.

¹⁰⁹⁸ Cfr. KURZ, R., *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*, Buenos Aires, Marat, 2016, p. 32. Recordemos, en este punto, la insistente crítica de Adorno y Horkheimer a la denominada *American Way of Life* en el capítulo sobre la Industria Cultural en DI. Ver *supra* pp. 367 y ss.

interno de valorización (Kurz), no dejan de dar señales de la muerte de éxito del capitalismo, al menos en lo que se refiere a sus fallos como sistema de reproducción social? Tal vez por esto, es posible que la figura de Marx haya resucitado en los últimos años, especialmente —y, creemos, sintomáticamente— desde la crisis financiera de 2008, como pretenderemos mostrar a través de la recuperación marxiana de Postone y Kurz en sus distintos posicionamientos respecto de la mencionada crisis.

La crítica al marxismo tradicional, tal y como lo acuña Postone, o al marxismo del movimiento obrero, en palabras de Kurz, son esencialmente la misma¹⁰⁹⁹. Aun cuando ambos dos llegan por recorridos argumentativos dispares, convergen totalmente en este punto: el marxismo tradicional, como ya adelantamos en el capítulo primero de la presente investigación, se ha quedado en una comprensión del capitalismo en términos de propiedad privada de los medios de producción y de mercado. No pone en cuestión el propio concepto de trabajo abstracto, esto es, no critican el concepto-fetichismo mismo de trabajo abstracto a través de su génesis sociohistórica; sino que critican únicamente el modo de distribución capitalista, pero *desde el punto de vista del trabajo abstracto*¹¹⁰⁰, como si se tratara de una vaca sagrada —y ontologizándolo, por tanto, como hace la misma economía política clásica de Smith o Ricardo—. Por este motivo, el marxismo tradicional y su “última mascarada” en el postoperaísmo, como lo tilda Jappe¹¹⁰¹, siguen comprendiendo el trabajo —eso sí, un trabajo “liberado” de las manos acaparadoras de

¹⁰⁹⁹ Las siguientes páginas tendrán muy presente uno de los primeros estudios en castellano sobre la relación Postone-Kurz: 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. De esta manera, Eduardo Maura y Jordi Maiso comparan los pensamientos de Postone y Kurz tal como haremos nosotros en las siguientes páginas, esto es, en relación a su crítica al marxismo tradicional y la necesidad de la recuperación de un Marx esotérico más propio de *El capital* que de *El manifiesto comunista*: «Sus planteamientos se mueven en un alto nivel de abstracción, pero no por ello se aíslan de las luchas epocales: más bien intentan replantear el modo en que articular la teoría y la praxis crítica ante las transformaciones del capitalismo. Esto exigía, ante todo, marcar las distancias con el marxismo tradicional que, en sintonía con la retórica del movimiento obrero y la lucha de clases, criticaba el capitalismo desde el punto de vista del trabajo. Si bien tanto Kurz como Postone asumen que la teoría de Marx no podrá morir en paz mientras persista el capitalismo, también son conscientes de que este marxismo ya no responde a la situación histórica. De ahí que ambos persigan al Marx más “esotérico”, tan capaz de cuestionar los supuestos del marxismo tradicional, como de poner de manifiesto lo específico de la formación social capitalista» MAISO, J., y MAURA, E., (2014), *Op. Cit.*, p. 270.

¹¹⁰⁰ «Para ello empezaré distinguiendo entre dos tipos de análisis críticos radicalmente diferentes: una crítica al capitalismo desde el punto de vista del trabajo, por un lado, y una crítica del trabajo en el capitalismo, por otro. El primero, que está fundado en una interpretación transhistórica del trabajo, presupone que existe una tensión estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo (por ejemplo, el mercado y la propiedad privada) y el ámbito social constituido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, constituye la base de la crítica al capitalismo, el punto de vista desde el cual se acomete dicha crítica. De acuerdo con el segundo tipo de análisis, el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad. En razón de ello, el trabajo es el objeto de la crítica de la sociedad capitalista» POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 46.

¹¹⁰¹ Cfr. JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 223

los capitalistas y socializando los medios de producción— como palanca milagrosa hacia la emancipación social, lo que convirtió al socialismo real, a ojos de Kurz, en una simple modernización atrasada enrocada en mecanismos burocratizados arbitrados por el Estado, pero insertada igualmente en la dinámica capitalista¹¹⁰²:

«Irónicamente, la absolutización marxista del principio capitalista del trabajo empujó la caducidad progresiva del expendio de trabajo abstracto en el socialismo real, ya que este caía por debajo del nivel de productividad global. La supuesta supresión de las contradicciones del capital en su propio fundamento no eliminó al capital como tal, dado que junto a sus “contradicciones” se tomó también su dinámica interna. Por eso, el socialismo real quedó, en comparación a la dinamización de posguerra capitalista, como el imbécil de la historia, que se había tomado el trabajo demasiado en serio y en ese sentido intentó ser más capitalista que el capitalismo. El endiosamiento del trabajo sin su principio opuesto inmanente de la competencia, lejos de permitirle “empatar y superar” al capitalismo de posguerra occidental, o siquiera ofrecer una alternativa de desarrollo social cualitativo, lo convirtió en el mejor de los casos en un fordismo ridículo de bonsái, simbolizado en Alemania por los autos para enanos, miserables y malolientes, de la industria automotriz de la RDA»¹¹⁰³

Como adelantábamos en el 5.2.2., el problema fundamental es que el trabajo no está —al menos solamente— “apresado” en las manos de ningún capitalista opresor — descartando así posibles teorías de la conspiración, como si el capital tuviera rostro de

¹¹⁰² Un movimiento parecido diagnostica Kurz —ya de forma incipiente en *El colapso de la modernización*, pero que desarrollará mucho más detenidamente en *Das Weltkapital*— respecto a la globalización de los flujos de capital en el proceso de financiarización de la economía posterior a los años setenta y su relación con el tercer mundo como “modernización atrasada” en la que deslocalizar la mano de obra respecto de occidente, donde la competencia implicaba que fuera mucho más elevado el costo de la fuerza de trabajo, mientras que el capital fijo seguía siendo puesto por Occidente para mantener los mismos niveles de productividad en cada ciclo del capital: «Es reconocible que las representaciones de una “colonización” capitalista del Este están orientadas según el antiguo paradigma izquierdista de la “explotación neocolonial” del Sur; y en ambos casos la absorción de la “fuerza laboral barata” por el capital vampírico se abjura como el motivo principal. Pero estas representaciones tienen su fundamento real en la historia pre-fordista de la emergencia del capital, que terminó hace tiempo. La fuerza laboral barata como medio principal de la acumulación, trabajo esclavo y forzado en las producciones más baratas, en la extracción de materias primas (minería, plantaciones) o en proyectos de infraestructura inmensos como la construcción de trenes y represas corresponden (también en la Unión Soviética) a las fuerzas pujantes históricas del capitalismo, es decir su “acumulación originaria”. [...] Se demuestra así que el tercer mundo se ha estrellado en sus intentos de modernización —y esto se aplica a la mayoría de los países que se liberaron tan esperanzadamente tras la conclusión de la descolonización— o que en el mejor de los casos alcanzaron un nivel precario en la forma de países en vías de desarrollo a salvo de la espada de Damocles del mercado mundial y sin embargo no les permite un desarrollo interno de la sociedad en general. El calvario del tercer mundo es en verdad el augurio para los países del antiguo socialismo real, que todavía no pueden concebir su situación real, porque miran en la dirección equivocada: hacia el Oeste y allí solo a la RFA triunfante en el mercado mundial, en lugar del sur, donde está el verdadero futuro de la sociedad mundial del mercado y del dinero» KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, pp. 198 y 209-210.

¹¹⁰³ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 109.

empresario gordo y bien trajeado—; sino que está apresado por la misma dinámica autotélica y tautológica del D-D', y para “liberarlo” de esta abstracción tan real que es el capital, no habría que criticar la mera distribución inmanente al capitalismo, sino abolir ese concepto de trabajo abstracto a través de su crítica categorial radical¹¹⁰⁴, mostrando que no se trata de una categoría transhistórica —error en el que cayó el marxismo tradicional— de la relación del hombre con la naturaleza, sino una categoría específicamente histórica del capitalismo como sistema reproducción social total.

Por el contrario, el trabajo abstracto entendido como categoría de mediación social tuvo un nacimiento histórico cruento y violento, sembrando exclusión, expropiación y pobreza —no sólo en la periferia, sino también en los márgenes sociales del propio núcleo de la mera valorización— con el fin precisamente de que sólo se comprendan como “verdaderamente sujetos” aquellos individuos que hacen de espejo al capital —esto es, aquellos que asumen como en un *a priori* “inconsciente” la competencia, la racionalidad, la flexibilidad, etc. que requiere la dinámica capitalista en el posfordismo para seguir alimentándose—, ya que, como hemos insistido reiteradamente a lo largo de nuestra investigación, el capital es el único verdadero sujeto automático, algo de lo que ya nos avisó Marx. De esta manera, se convierte así el proceso histórico-social violento e irracional de implantación del trabajo abstracto como forma de socialización fetichista (y por lo tanto presentándose como la *única forma de socialización posible*) en algo natural. Y en esto, a su vez, podría resumirse, volviendo de nuevo al comienzo del capítulo primero de la presente tesis, el fetichismo de la mercancía: esto es, las categorías que nacen en la sociedad en la que los productos del trabajo asumen la forma mercantil — como por ejemplo dinero, trabajo o mercancía— vertebran la posibilidad de socialización entre los individuos —y en este sentido el capital pretende ser totalitario, pues aspira a transformar todo en mercancía— precisamente porque «tienen apariencia fenoménica concreta y sin embargo, el que debería ser el elemento primario, lo concreto, se convierte en un derivado de lo que debería ser el derivado de lo concreto: lo abstracto»¹¹⁰⁵ En esta

¹¹⁰⁴ Como se podrá suponer, después de todos los vericuetos teóricos en los que nos hemos inmiscuido para dar cuenta de la posibilidad de una crítica inmanente de la sociedad capitalista desde el pensamiento de Adorno y Benjamin, esta “crítica radical categorial” que propone Kurz —y con él, podría llegar a generalizarse a todo el movimiento de la *Wertkritik*— es, cuanto menos, problemático. En primer lugar, porque, aún de una manera incluso más radical que la posición del viejo Adorno, Kurz condena toda praxis a la repetición e inclusión de su sentido a la dinámica valorizadora del capital y, sin embargo, al mismo tiempo no se hace cargo de las contradicciones prácticas en las que, por ende, hunde sus raíces teóricas dicha crítica radical categorial que quiere asumir pero siempre acaba programando o postergando para futuras ocasiones.

¹¹⁰⁵ JAPPE, A., (2014), “De lo que es el fetichismo...” en: MARX, K., *Op. Cit.*, p. 17.

inversión real, como ya advertíamos al comienzo, consiste el fetichismo de la mercancía, es decir, en una inversión entre lo concreto y lo abstracto que en ningún sentido constituye un presupuesto neutral tal como suponía para los economistas clásicos, sino que, mediante el método de la crítica de la economía política, Marx hace emerger su negatividad en el análisis mismo¹¹⁰⁶.

A pesar de que el marxismo tradicional —propio, por ejemplo, del materialismo histórico característico de la II Internacional— se haya empeñado en intentar ver en el fetichismo de la mercancía una mera relación “velada” entre estructura y superestructura, ha llegado a tal punto de desarrollo el baile de máscaras del capital a lo largo de su historia que, lo que ha llegado a ser patente es que las prácticas sociales fetichistas e inconscientes producen —en sentido enfático— tanto subjetividad como objetividad social, y no hay “desvelamiento” de una realidad más allá posible que la que se produce en su inversión real las categorías abstractas del capital.

Sin embargo, si el fetichismo de la mercancía se sigue entendiendo tal como lo ha hecho históricamente el marxismo tradicional, esto es, como velo ideológico que esconde la “verdadera esencia” del trabajo concreto que, por supuesto, es aquel que produce riqueza concreta y, por tanto, “buena”; entonces la crítica jamás llegará a rozar siquiera el concepto de valor, sino que lo dejará intacto, contentándose con contar con la ayuda del Estado socialista que, como una especie de Robin Hood —expresión del propio Kurz— redistribuye una y otra vez la misma plusvalía que va produciendo el capital en la reproducción y finalmente, como veremos, fagocitación de sí mismo.

El argumento que ofrecen Kurz y Postone contra el marxismo tradicional reside en que no existe, por un lado, el trabajo abstracto que es el que produce la riqueza abstracta, y por lo tanto “mala”, y por otro, el trabajo concreto que produce la riqueza

¹¹⁰⁶ «Pero si por enésima vez se vuelve a cavar una fosa para la teoría de Marx, lo que la ciencia académica oficial entierra es con toda seguridad el cadáver equivocado. Aunque haya sido desguazada para fines de legitimación por las dictaduras burocráticas de los socialismos de Estado, si nos atenemos a su auténtico contenido la obra de Marx no representa una teoría positiva de la “construcción del socialismo”, sino muy al contrario una *teoría negativa de las crisis* del sistema productor de mercancías. El campo lógico y analítico de referencia es, por tanto, el capitalismo presentado desde el punto de vista de su futura culminación en una crisis. [...] El análisis marxiano de la estructura profunda capitalista y del fetichismo incluido en ella, análisis que desvela el carácter negativo de la substancia del trabajo y de su forma valor, ha sido ignorado de manera vergonzante por el marxismo del movimiento obrero, y la economía oficial lo ha rechazado como una “chorrada filosófica”. En su rechazo de la teoría de Marx, la ciencia académica recusó incluso la enseñanza de los clásicos burgueses que identifica la cantidad de trabajo empleada como contenido del valor económico. Del concepto positivo de trabajo la conciencia dominante sólo ha conservado la significación ética represiva y la moralidad coactiva, acorazándose así en su ignorancia frente al conocimiento de la constitución social irracional que ya latía en el concepto marxiano de fetiche» KURZ, R., (2017), *Op. Cit.*, pp. 29 y 34

concreta, y por lo tanto “buena”; sino que son dos caras de la misma moneda y, aun cuando para el fin del capital, que es aumentar la riqueza abstracta —esto es, a sí mismo—, el valor de uso es más bien un mal necesario, no puede eliminarse totalmente¹¹⁰⁷, pues la fuente del valor siempre será la fuerza de trabajo humana medida en unidades de tiempo indiferenciado inmediato empleado y eso, entre otras cosas, siempre conllevará —usando la conocida expresión marxiana— un gasto de cerebro, músculos, nervio, mano... etc.

Antes de pasar a analizar el aspecto abstracto del trabajo y su dialéctica con el tiempo abstracto, comentaremos brevemente un asunto cuasi filológico que, sin embargo, distancia a Postone de Kurz¹¹⁰⁸: mientras que el primero pretende presentar su lectura marxiana como la restauración del “verdadero Marx”; el segundo admite la ambigüedad del discurso marxiano original, esto es, que en él también hay cabida para un Marx exotérico que efectivamente habla de plusvalía, lucha de clases y el proletariado como sujeto revolucionario. Probablemente, estas alusiones se debieran a la altura del desarrollo histórico del capital en la época en la que le tocó vivir¹¹⁰⁹, en la que efectivamente pareciera que la productividad fundada en la competencia liberaba de alguna manera a la humanidad del trabajo como labor —del sudor de sus frentes— acumulando capital constante en máquinas que reducían —ahora podemos decir, de manera ilusoria— la esclavitud al trabajo. Pero si bien esta lectura del Marx exotérico ha alimentado al marxismo tradicional durante décadas, Kurz pretende llamar la atención sobre el Marx esotérico, que aun cuando es “menor” el volumen de referencias en el conjunto total de su obra, se trata de un Marx que analiza las categorías-fetichismo básicas del capital —fundamentalmente en el primer tomo y tercer tomo de *El capital* y en los *Grundrisse*—, como son el valor, mercancía, dinero o trabajo.

A pesar de los mencionados puntos de convergencia entre Postone y Kurz —que no son precisamente escasos, aun cuando curiosamente no compartieron el mismo ambiente intelectual—, el principal punto de distanciamiento entre ambos radica en que

¹¹⁰⁷ Aquí estamos adelantando uno de los puntos calientes en la discusión entre Postone y Kurz: mientras que el primero asume que, de hecho, la fuerza de trabajo no puede literalmente expulsarse del sistema debido a que es la verdadera fuente de valorización del valor; Kurz, tomando esta premisa como verdadera, ve en el principio de competencia y la necesidad de la productividad exponencial de la dinámica del capital, no meramente un momento de reconstitución histórica del mismo que se manifiesta en las crisis periódicas, sino que, a partir de los años setenta y los fenómenos que acompañan a la caída del patrón oro y la financiarización de la economía, Kurz cree que el capital ha alcanzado un estadio de progresivo colapso por alcanzar el límite interno de su valorización a través de un punto de no retorno de la alta productividad debido a la tecnología implicada en el proceso productivo en lo que, desde hace algunos años, ha venido a llamarse capitalismo digital o tecnológico.

¹¹⁰⁸ Cfr. JAPPE, A., (2012), *Op. Cit.*, p. 112.

¹¹⁰⁹ Cfr. KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 101.

en la obra de Postone falta una teoría explícita de la actual crisis como colapso histórico del capitalismo entendido como sistema de reproducción social total, en tanto que ha alcanzado el límite interno de valorización y, por lo tanto, tiende progresivamente a una desustancialización del valor, tesis que defenderá por tanto Kurz y con él la corriente de la crítica de la escisión del valor¹¹¹⁰. Por otro lado, Postone¹¹¹¹ añade en su análisis una genealogía materialista del tiempo abstracto como grilla de inteligibilidad de la modernidad a la hora de comprender la génesis histórica del trabajo abstracto como categoría-fetiche del Capital, algo que ya podríamos encontrar prefigurado, tal como el propio Postone advierte y hemos visto a lo largo del capítulo segundo, en algunos momentos de *Historia y conciencia de clase* de Lukács de 1923 —aun cuando resulta insuficiente por sucumbir a la tentación de acabar ontologizando el trabajo en la conciencia atribuida del proletariado— o, incluso, en E. P. Thompson, por ejemplo, en el texto *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial* de 1967.

Continuando en lo que respecta al aspecto abstracto del trabajo, al depender la magnitud del valor en función del gasto de trabajo humano indiferenciado medido en unidades de tiempo empleadas, éste tiene que funcionar como variable independiente: por tanto, este tiempo ha tenido que devenir tiempo abstracto. Precisamente, de la genealogía de cómo devino el tiempo abstracto categoría de mediación social es desde donde parte Postone para trazar el proceso de modernización y acumulación originaria que trajo consigo. Efectivamente, «la concepción del tiempo abstracto como una variable independiente, ordenándose los fenómenos en función del mismo, se ha desarrollado sólo en Europa occidental. [...] Así pues, el tiempo abstracto es algo históricamente excepcional. Pero, ¿en qué condiciones emergió?»¹¹¹². Como bien señala Postone, no pudo emerger del mero desarrollo técnico en el caso de la invención del reloj mecánico, pues antes debería haberse desarrollado un gran proceso sociocultural que diera con la necesidad social de tal invento. Postone baraja varios procesos sociales bajo los cuales las horas constantes invariables llegarían a convertirse en formas significativas de la organización de la vida social¹¹¹³: en un primer momento, parecería que la vida regulada

¹¹¹⁰ Cfr. JAPPE, A., (2012), *Op. Cit.*, pp. 100-115.

¹¹¹¹ En lo referente al desarrollo de la teoría de la dominación social abstracta a través del tiempo en la dialéctica de la transformación y reconstitución del capital de Moishe Postone estaremos siguiendo un trabajo anterior nuestro en las siguientes páginas: ACOSTA, L., "The time(s) of capital: Marx reloaded desde Moishe Postone" en: SÁNCHEZ LEÓN, P., (Coord.), *Karl Marx y la crítica de la economía política. Contribuciones a una tradición*, Navarra, Pamiela, 2019, pp. 218-225.

¹¹¹² POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 275.

¹¹¹³ Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 281-285.

estrictamente por el tiempo en los monasterios a través de una disciplina temporal, podría ser una buena opción para dar con el tipo de proceso social que buscamos para dar cuenta del nacimiento del tiempo abstracto. Sin embargo, «este tipo de disciplina temporal no demanda, implica o depende de, unidades constantes de tiempo y es bastante diferente de un tipo de disciplina temporal en la cual las unidades de tiempo sirven como la medida para la actividad»¹¹¹⁴ Igual ocurre con fenómenos sociológicos tales como el éxodo urbano, los cuales rozan la superficie de los procesos sociales en los cuales queremos ahondar para dar cuenta de la génesis sociohistórica de ese tiempo abstracto vinculado al nacimiento del valor.

Por otro lado, nos encontraríamos, según Postone, con el proceso social que contuvo los conflictos con los trabajadores a lo largo del S.XIV, resultado asimismo de la crisis económica de finales del S.XIII sobre todo en la industria textil. Debido al incremento de productividad a finales de dicho siglo, se empezó a separar los mercados de artesanos, dedicados a producir la lana distribuida en el mercado interno, de la industria textil dedicada a la exportación, la cual acogía a “puros” asalariados con los que se podía fabricar prendas con esa misma tela acabada que proporcionaban los artesanos. Esto último sumado a la crisis del S.XIII mencionada y, por otro lado, el incremento de la productividad por la inclusión de capital constante en el proceso productivo, hizo que los trabajadores asalariados, que eran pagados por día de trabajo, pidieran masivamente el aumento y determinación de la jornada de trabajo —mientras que antes era determinada “naturalmente” por las horas de luz— para compensar ese aumento de productividad y poder aumentar así su salario.

De esta manera, citando a Postone, «ello evidencia el surgimiento histórico de una relación de facto entre los niveles de salarios y el resultado del trabajo medido temporalmente —lo cual, a su vez, implica la noción de productividad y la de resultado del trabajo por unidad de tiempo— [...] Así pues, estoy sugiriendo que la emergencia de una nueva clase de tiempo semejante estuvo relacionada con el desarrollo de la forma mercancía de las relaciones sociales. Tuvo su arraigo no sólo en el ámbito de la producción de mercancías, sino también en el de su circulación. Con la organización de redes comerciales en el Mediterráneo y la región dominada por la Liga Hanseática creció el interés por el tiempo como medida»¹¹¹⁵

¹¹¹⁴ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 282-283.

¹¹¹⁵ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 285.

Por tanto, al combinar el aumento de la productividad y la necesidad, con ello, de regular la jornada de trabajo, no sólo nace el tiempo abstracto como unidad indiferenciada y variable independiente, sino que al emerger posibilitado por el desarrollo de la forma mercancía como relación social fetichizada, emergió con él la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario, esto es, como categoría de mediación social total, en tanto que determina la cantidad de tiempo que los productores deben invertir para producir valor y no caer por debajo de la tasa de productividad. Por tanto, aunque el tiempo abstracto es una variable independiente y, de esta manera, permanece idéntica a sí misma pues ella es la medida de las actividades que ocurren, por otro lado, el aumento de productividad hace que se redetermine la hora de trabajo social normativa, esto es, el tiempo de trabajo socialmente necesario. Es decir, por un lado, una hora de trabajo es siempre una hora de trabajo, idéntica a sí misma, pues sólo por el gasto de fuerza humana empleada en unidades de tiempo indiferenciadas se puede crear valor; pero, sin embargo, al introducir capital constante, como máquinas que mejoran la productividad por hora de trabajo, ésta se redetermina tomando como partida el aumento de productividad y por tanto se va progresivamente reduciendo esa hora de trabajo, pero que al ser tomada como punto de partida en el nuevo ciclo, en el fondo permanece idéntica a sí misma.

Tal vez quede más claro de nuevo en palabras de Postone, quien llama a este fenómeno como *dialéctica de la transformación y reconstitución* del capital: «nos encontramos con la siguiente paradoja aparente: la magnitud del valor está únicamente en función del gasto de trabajo tal y como es medido por una variable independiente (el tiempo abstracto), aunque la misma unidad constante de tiempo aparecería como una variable dependiente, como una variable redeterminada por los cambios en la productividad. El tiempo abstracto, entonces, no sólo resulta constituido socialmente como una clase cualitativamente determinada de tiempo, sino que se encuentra cuantitativamente constituido también: aquello que constituye una hora de trabajo social está determinado por el nivel general de productividad, por la dimensión del valor de uso. No obstante, aunque la hora de trabajo social sea redeterminada, permanece constante como unidad de tiempo abstracto»¹¹¹⁶

¹¹¹⁶ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 376-377. Como se puede ver, Postone asume una dimensión cualitativa —aunque se trate de la redeterminación de la unidad de tiempo abstracto como nueva medida del valor— insita en el propio tiempo abstracto del capital, la cual no se resume, meramente, en un fenómeno de aceleración casi sociológico, como, por momentos, parece responder el programa de la teoría crítica de Hartmut Rosa, la cual, como dice en la siguiente cita, se propone “ordenar” sistemáticamente el aparente caos de la literatura sociológica acerca de la aceleración de la temporalidad en el capitalismo tardío: «La pregunta más obvia a la que tiene que enfrentarme semejante teoría es asombrosamente difícil

Por otro lado, nos permitimos hacer un excursio aquí para ver las influencias que Adorno ha ejercido sobre dicha concepción de la dominación social del tiempo en Postone, como él mismo reconoce al comienzo de *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993), concretamente en el ya mencionado texto en el 5.2.2. *Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas*. Como señalábamos entonces, a pesar de que en la obra adorniana prevalece la concepción estructural, monolítica —propia del capitalismo monopolista de Estado—, en este tardío texto Adorno empieza a señalar el proceso de autonomización de la ley de intercambiabilidad general en relación con una dinámica social que, a su vez, pretende ser estática en su aparente inmediatez en la reconstitución del nuevo ciclo del capital como forma de encarnar la segunda naturaleza:

«La ahistoricidad de la conciencia está conectada necesariamente, en tanto que mensajero de una situación estática de la realidad, con la ratio, con el carácter progresivo del principio burgués y su propia dinámica. Se trata del principio de intercambio universal, del ajuste de las cuentas que salen bien, en las que no queda propiamente ningún fleco; todo lo histórico sería, sin embargo, un resto. El intercambio es en tanto que revocación de un acta por otra, él mismo intemporal de acuerdo con el sentido de su ejecución, por mucho que tenga lugar en el tiempo: del mismo modo que la ratio, en las operaciones matemáticas, elimina de sí, según su forma pura, el tiempo. El tiempo concreto desaparece entonces también de la producción industrial. Ésta transcurre cada vez más en ciclos idénticos e intermitentes, potencialmente simultáneos. [...] Si la humanidad se desprende en la fase actual del recuerdo para agotarse disneica en la adaptación a lo dado en cada caso, en ello se refleja un rasgo objetivo del desarrollo. Del mismo modo que la estática es condición social de lo dinámico, así la dinámica de la progresiva dominación racional de la naturaleza desemboca teleológicamente en la estática»¹¹¹⁷

Es realmente llamativo el paralelismo de lo expuesto anteriormente por Adorno y aquello que Postone tematiza como *dialéctica de la transformación y la reconstitución* como dinámica intrínseca autotélica y tautológica del capital¹¹¹⁸. En esto último radicaría, en todo caso, la distinción entre la postura de Adorno y Postone: mientras que el primero

de contestar; de hecho, cuando vamos decantando la literatura sociológica relevante, no podemos evitar la impresión de estar ante un puro caos: ¿qué es, concretamente, lo que se está acelerando en la sociedad moderna? [...] Muy evidentemente, no hay un patrón único y universal de aceleración que aumenta la velocidad de todo» ROSA, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 18-19.

¹¹¹⁷ ADORNO, TH. W., (2004) “Sobre dinámica y estática...” en: *Op. Cit.*, pp. 214 y 215.

¹¹¹⁸ Para un desarrollo más pormenorizado entre los paralelismos y puntos de tensión entre Adorno y las posiciones de Postone y Kurz, recomendamos acudir al siguiente artículo: NAVARRO RUIZ, C., “El todo es lo falso”. Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política, *Revista Bajo Palabra*, nº21, 2019, pp. 319-340. [<https://doi.org/10.15366/bp2019.21.018>]

identifica como sujeto a la sociedad misma como encarnación del capital —debido en gran medida, como vimos en el 5.2.2.¹¹¹⁹, a su metodología de la prioridad del objeto, la cual, le impide analizar “unilateralmente” la economía política como campo de fuerzas sociales—; el segundo será capaz de diferenciar entre la sociedad, como capital encarnado, y la lógica del mismo, en tanto sujeto automático¹¹²⁰, para la que la sociedad, más que su forma de autorrealización, supone, más bien, un mal necesario ante su meta de valorización del valor, como vimos con Jappe:

«Como el Sujeto, el capital es un “sujeto” extraordinario. Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y consciente, en el análisis de Marx es ciego e históricamente determinado. El capital como estructura constituida por determinadas prácticas puede, a su vez, ser constitutivo de prácticas sociales y subjetividades determinadas; aún así, como el Sujeto, no tiene ego. Es autoreflexivo y, como forma social, puede inducir autoconciencia, pero a diferencia del *Geist* de Hegel no posee autoconciencia. En otras palabras, la subjetividad y el Sujeto socio-histórico deben distinguirse en el análisis de Marx»¹¹²¹

Por otro lado, para Kurz, el cual no sólo cree que la productividad implique una reconstitución de la dinámica del capital —tal como analiza Postone— y, por otra parte, como ha ocurrido históricamente hasta este momento en los procesos de acumulación del capital, sino que observa la incapacidad creciente del capital por reapropiar y reabsorber la masa de valor total y, con ello, se da un proceso progresivo de desustancialización del valor. En este sentido, para Kurz, el aumento considerable de la productividad en Occidente, el cual acumuló una cantidad notable de capital constante a través de las sucesivas revoluciones industriales, liberando asimismo el dinero y con ello dando rienda suelta a la dinámica autotética y tautológica del capital —como ocurrió a partir de 1971 con la caída del patrón oro—, y por tanto, aumentando la competencia en el mercado mundial, hizo dificultar progresivamente el intento, cada vez más frustrado, de

¹¹¹⁹ Ver *supra* pp. 349 y ss.

¹¹²⁰ Como ya señalamos en el 5.1.1. y 5.2.2., el ávido diagnóstico del discípulo de Adorno, Hans-Jürgen Krahel, se acerca muchísimo —y casi veinte años antes— al que señalarán Postone y Kurz con la lectura del Marx esotérico en el que el verdadero sujeto de la sociedad capitalista no es ella misma, sino, irónicamente, el Capital mismo: «Die zentrale Frage, die der so angedeutete Verdinglichungsprozess aufwirft, ist die nach der Veränderung, welche sich dadurch in der Struktur der gesellschaftlichen Objektivität selbst vollzieht. Marxens analytische Darstellung der Warenform des Arbeitsprodukts deckt den Mechanismus auf, der in dessen gegenständliche Erscheinungsweise scheinbar so manifest eingreift» KRAHL, J., (2008) “Zum Wesenlogik der Marxschen Warenanalyse“ en: *Op. Cit.*, p. 34. «La cuestión central que plantea el proceso de reificación así indicado es la del cambio que provoca en la propia estructura de la objetividad social. El relato analítico de Marx sobre la forma mercantil del producto del trabajo revela el mecanismo que aparentemente interviene de forma tan manifiesta en su modo de representación». [Traducción nuestra]

¹¹²¹ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 130.

domesticación de las fuerzas productivas por parte de la fuerte burocratización del Estado en los países del Este, a lo cual se aferraba como clavo ardiendo el socialismo real para sobrevivir. Sin embargo, esta resistencia por parte del socialismo real, anclada en la mera distribución inmanente al capital a través de una fuerte subvención estatal para la producción de bienes de consumo básico que, por déficit de modernización, nunca llegaban a las estanterías de los comercios aun cuando sobraba fuerza de trabajo, fue precisamente la causa fundamental —a ojos de Kurz— de la caída del telón de acero, pues dicha subvención finalmente tuvo que capitular ante la necesidad de seguir financiándose a crédito empujada por la competitividad del mercado mundial y abrirse así, resignadamente, a ella, lo cual, como hemos señalado en una cita anterior, tampoco hizo que mejorara sustancialmente la calidad de vida del bloque Este. De esta manera, el socialismo real acabó confesándose así como lo que realmente siempre había sido: una mera modernización atrasada de la periferia capitalista que, a remolque, acabó siendo arrastrada al campo abierto y crudo del capital mundial¹¹²².

Retomando el punto de partida a partir del cual se abría la conjunción y diferencias de las posiciones entre Postone y Kurz: ¿realmente Occidente ha triunfado y ha evidenciado con ello la eficacia del capitalismo como reproducción de la vida social? Pareciera que sí, al menos desde el fundamento compartido del desarrollo del sistema de producción de mercancías, pues después de todo, en la época dorada del fordismo, recordemos que fue capaz de compensar o incluso sobrecompensar la disminución de valor por la extensión absoluta de la producción, invadiendo, con ello, el mundo de mercancías y, por tanto, no sólo expandiendo el mercado mundialmente a través del saqueo y conquistas de otras civilizaciones, tal como ocurrió en S.XIX, sino a través de la apertura de nichos de mercado, siendo un claro ejemplo de esto el fenómeno de la Industria Cultural y la estetización de la vida cotidiana avistado, de manera

¹¹²² «Y es que lo que está en juego en los procesos de transnacionalización es, en el fondo, una desintegración del capitalismo como relación social que da lugar a unas nuevas relaciones entre centro y periferia. La distinción unívoca entre los países “desarrollados” y “subdesarrollados” se está desdibujando en este proceso. Lo que ha ocurrido en ciudades como Detroit o Baltimore al hilo de los procesos de desindustrialización da buena cuenta de la proliferación de fenómenos que parecen prototípicos del subdesarrollo en entornos sociales con un alto grado de sofisticación en la satisfacción de necesidades. Se trata de procesos de descivilización que se siguen de la lógica de modernización misma, y que parecen devolver a los centros las mismas estructuras que la modernización ha llevado a las periferias en forma de favelas y *slums*». MAISO, J., El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica de la escisión del valor de Robert Kurz, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXV, nº30, 2016a, p. 156. En general, todas las comparaciones y traslaciones que extraemos desde la primera obra de Kurz, *El colapso de la modernización* (1991), en relación con el *Das Weltkapital* (2005) está atravesado por el análisis del profesor Jordi Maiso.

paradigmática, por Adorno y Horkheimer en DI, como vimos en los apartados 4.2. y 5.2.2.¹¹²³ En palabras de Kurz: «El principio de competencia y el intercambio flexible entre estatismo y monetarismo funcionaron en la historia de posguerra mejor que el socialismo militarizado solidificado hasta la inmovilidad; garantizaron mejor tanto el valor de uso como la productividad, y así crearon más necesidades y satisfacciones y liberaron mayores potenciales emancipatorios»¹¹²⁴

Sin embargo, con el fin del ciclo fordista, se agotó el último modelo posible de acumulación basado en la utilización masiva de trabajo vivo que, como recordamos, es la única real fuente que produce valor —ya que el crédito simplemente lo simula en el futuro, siendo la huida hacia adelante del capital—. «Por eso ahora no se reemplaza un modelo social o económico errado por uno correcto, que podría llevar a la libertad, al bienestar y a las tortas con huevos, sino a la lógica de la crisis del sistema de producción de mercancías, que se envuelve a sí misma. El colapso de los “mercados planificados” es solo una parte de la crisis total. Si recordamos la representación de Krizman del ladeamiento lógico y fáctico entre la economía de guerra estatalista y la economía de la competencia sobre la base del mismo trabajo abstracto, es fácil sacar la cuenta de qué traerá verdaderamente el supuesto cambio de modelo. Es una “apariencia esencialmente igual”, es decir, el simple cambio de la forma de la crisis de Oriente por la de Occidente»¹¹²⁵

En este sentido, Kurz, a partir de la incorporación masiva de tecnología en el proceso productivo a partir de los años noventa, identifica una progresiva desustancialización de la masa de valor total, la cual mantiene una relación directamente dependiente con la cantidad de fuerza de trabajo que se ha cristalizado y valorizado de manera productiva en dicho ciclo de valorización del Capital, respetando, a su vez, el estándar de productividad determinado que indica el nuevo punto de partida del siguiente ciclo de valorización. Por ello, aunque a nivel del capital individual exista una alta productividad, con ello se estaría ampliando meramente el plusvalor relativo (no total), el cual «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»¹¹²⁶

¹¹²³ Ver *supra* pp. 245 y ss. así como pp. 353 y ss.

¹¹²⁴ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 169.

¹¹²⁵ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 171.

¹¹²⁶ Para explicar brevemente el sentido del límite interno de valorización, estamos siguiendo a NAVARRO RUIZ, C., Fin de partida. Acerca del "límite interno" del capitalismo según la crítica de la escisión del valor, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, pp. 17-18.

«Si en el pasado aún se presentaba el tiempo histórico-concreto del capitalismo en la mente de los teóricos marxistas del movimiento obrero —no, por supuesto, como concepto, sino al menos indirectamente, en discusiones más o menos positivistas sobre las «etapas de desarrollo» del capitalismo— hoy los últimos representantes de este pensamiento han desterrado completamente de su reflexión el problema del tiempo histórico-concreto y, por tanto, el problema de la historicidad del capitalismo. Esto se debe a que esta historia interna del capitalismo, la historia de su desarrollo y sus crisis, se encuentra ahora delante de sus límites. En consecuencia, el tiempo histórico-concreto como resultado del espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial ya ni siquiera es recuperable a un nivel inmanente a las categorías, es decir, en el sentido de una interpretación «crítica. del próximo salto adelante. El tiempo histórico concreto solo puede pensarse ahora críticamente en términos de un cuestionamiento categórico del espacio-tiempo incorpóreo del trabajo abstracto en sí. Totalmente incapaz de una crítica de este tipo, el último reducto del marxismo tradicional se repliega así, con respecto al concepto de capital, sobre la idea del “eterno de lo mismo”, convirtiéndose en una especie de “marxismo budista”»¹¹²⁷

Por tanto, el problema del aumento de productividad en occidente, a través de la incorporación masiva de capital constante en el proceso productivo, empujó al socialismo real por dos motivos —ambos inmanentes a la lógica del capital— a abrirse a la competencia del capitalismo mundial¹¹²⁸: en primer lugar, se hace patente que sin competencia que haga aumentar el grado de productividad y alcance, con ello, el nuevo ciclo del capital a través de realización y reconstitución, como diría Postone, del tiempo socialmente necesario, el mercado mundial se deshincharía de valor, pues éste no puede

¹¹²⁷ KURZ, R., (2021), *Op. Cit.*, p. 175. En esta cita, resulta patente que Kurz, cuando dice “los últimos representantes de este pensamiento” se está refiriendo a Postone y su dialéctica de la transformación y la reconstitución como estéril a la hora de ahondar en el calado histórico de subsunción real del capital al que realmente está apuntando Kurz, esto es, el alcance del límite interno de su valorización y la consecuente desustancialización de la masa total del valor. Sin embargo, respecto a este punto, encontramos un buen contraargumento, reforzando la línea de Postone, en el siguiente artículo de Ciro Mesa: «El “capitalismo online” no constituye un nuevo orden social, sino el viejo capitalismo potenciado por la digitalización, con modificaciones tecnológicas que inciden en las relaciones y los actores sociales, que alteran los modos de vida, pero que substancialmente funcionan como medios para la acumulación, concentración y centralización de capitales. Ciertamente, en esta época aquellas modificaciones de la base tecnológica adquieren un carácter especialmente “disruptivo”. Su calado sobre las formas establecidas de trabajo y negocio, sobre las estructuras políticas o las correlaciones geopolíticas no deberían menospreciarse. Pero es preciso recordar que la “disruptividad” técnica constituye precisamente el carácter inherente al propio concepto de capitalismo. Así lo constata Marx en *El Capital*: “La industria moderna jamás considera y trata la forma presente de un proceso productivo como definitivo. Su base técnica es, por tanto, revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores” (Mew, 23, 510 y s.). Así pues, mientras que en estos sistemas sociales “anteriores” cambios tecnológicos de determinada intensidad transforman las relaciones de producción, al capitalismo se implanta y evoluciona por medio de esos cambios, de modo que las revoluciones técnicas no actúan necesariamente como una palanca del derrumbe, sino como posibilidad de acumulación y, por tanto, como sostén del sistema de dominación» MESA, C., (2021), *Op. Cit.*, 143-144.

¹¹²⁸ Cfr. KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, pp. 192-193.

mantenerse estancado, sino únicamente crecer más y más en tanto dinámica autotélica y tautológica. En este sentido, el intento de burocratizar y controlar esas leyes de mercado, tal y como intentó el socialismo real y sus coletazos en el keynesianismo, solo conllevaría —tal como históricamente ocurrió, al menos en la interpretación kurziana que aquí seguimos— a un estancamiento anclado en la miseria y finalmente derrotado por la misma lógica de la competencia y la absorción de la globalización de los capitales a través de la financiarización. En segundo lugar, para poder competir en el mercado mundial a través de la exportación —tal y como se exigía a los países del Este a partir de la caída del telón de acero— se necesitaría unas inversiones inmensas que, al haber estado éstas ancladas durante años en las subvenciones estatales para el mantenimiento de la producción de bienes básicos de consumo, tuvieron que recurrir al crédito para posibilitar una producción a nivel mundial para llegar al punto de acumulación de capital constante comparado con Occidente, pues la sola acumulación de fuerzas de trabajo inmensas —de las que, por otro lado, carecía Occidente debido al gran empleo de maquinaria, altos avances en investigación y una gran infraestructura logística interna— no eran suficientes para alcanzar el grado de productividad comparado con Occidente a la hora de poder, siquiera, intentar competir con él en el mercado mundial.

Claramente, por tanto, el colapso de la sociedad del trabajo en el mercado del trabajo planificado del bloque Este, a pesar de la euforia proclamada por los “vencedores” de la Guerra Fría, «señala todo lo contrario a una nueva era de prosperidad capitalista»¹¹²⁹. Como consecuencia de este proceso de integración de los países del Este en la competencia mundial, Occidente recurrió a ellos —a cambio del crédito que les hacía falta para poder incorporar capital constante y aumentar así la productividad necesaria con el fin de competir en el mercado mundial— con el propósito de recuperar la fuerza de trabajo humana que se había hecho superflua debido, precisamente, a este alto grado de productividad que había alcanzado, y al cual empujaban al resto de la periferia capitalista, persiguiendo el efecto dominó que finalmente se ha dado como uno de los últimos estertores del capital en la crisis financiera de 2008. Siendo ésta, de nuevo, incidimos, la lectura que hace Kurz de la crisis financiera, esto es, en ningún caso la financiarización de la economía es la causa directa de la crisis económica, sino que fue el intento de sobrevivirla simulando valor en el futuro a través del endeudamiento de toda

¹¹²⁹ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 197.

la población en un momento en que el capital ya no absorbía suficiente fuerza de trabajo cristalizada como trabajo muerto.

Como hemos adelantado en una nota a pie de página anteriormente, así ocurre también con la relocalización del trabajo industrial en el tercer mundo para conseguir fuerza de trabajo más barata¹¹³⁰, la cual no es, ni mucho menos, la causa del desempleo masivo de Occidente, sino precisamente es la consecuencia lógica «de la cientifización inmanente y con ella, el incremento de la productividad por encima de las capacidades del sistema productor de mercancías»¹¹³¹ De esta manera, la historia se vuelve a repetir como farsa, esta vez en relación a la vampirización del capital en la nueva periferia capitalista: los países del tercer mundo. Éstos están sometidos a la misma presión del capital mundial a la que estuvieron los países del Este, pero con un hándicap mayor: en la carrera contra reloj del incremento de productividad a escala global en la creación del valor del capitalismo mundializado, ésta cada vez es más alta, tanto, que es insostenible para el propio sistema, como veremos a través de la explicitación de la teoría de Kurz acerca de la crisis debido al alcance del límite interno de valorización. Efectivamente, el tercer mundo se ha estrellado aún más en su intento de despegue en la carrera de la modernización, pues no sólo es resulta un factor decisivo los salarios bajos que seducen a Occidente a la hora de incorporar la fuerza de trabajo que les falta a bajo coste, sino que también es necesario la capacidad de incorporar, ellos mismos, esas masas de trabajo en producciones respaldadas por un alto grado de tecnología e inversión de capital, lo cual no está ocurriendo.

De esta manera, la mayoría de los países del tercer mundo se han convertido literalmente en «casos de ayuda social mundial»¹¹³², ya que sigue sin ser suficiente el factor de la fuerza laboral barata para conseguir alcanzar a Occidente en su “carrera”, no ya hacia la modernización, sino hacia la desustancialización del valor a través de la incorporación de la tecnificación y productividad. Y, por otro lado, no pueden mantener sus producciones socialmente aisladas del mercado mundial ni, por tanto, emplear las

¹¹³⁰ «En definitiva, no hay un desarrollo real, sino que la economía transnacional se limita a conquistar pequeñas islas de producción a bajo coste que concentran muchísima actividad económica, y a menudo cuentan con alta tecnología, pero al precio de esquilmar los recursos de las economías en las que se insertan. No en vano se trata de actividades económicas centradas en la exportación a terceros países, y que por tanto dependen de la capacidad de consumo de terceros países para poder seguir funcionando [...] Estos casos dan una idea del grado de integración planetaria del sistema económico –integración que no está regida por el libre flujo de mercancías y sus servicios, sino por la presión a abaratar los costes en una lógica despiadada de competencia» MAISO, J., (2016a), *Op. Cit.*, pp. 153-154.

¹¹³¹ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 200.

¹¹³² KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 208.

masas de trabajadores que serían necesarias para su desarrollo interno, tal como le ocurrió a los países del Este.¹¹³³

Sin embargo, la pregunta clave que recorre todo este desarrollo histórico de la lógica del capital —el cual realiza Kurz en *El colapso de la modernización* y, años más tarde, en *Das Weltkapital*—, la cual es clave, como decimos, para comprender la teoría del colapso por límite interno de valorización de Kurz y que, tangencialmente, aúna parte del diagnóstico de Postone acerca de la dominación social abstracta a través del tiempo —aun cuando éste contemple las crisis meramente como momentos de reconstitución del capital, insistimos¹¹³⁴— sería la siguiente: ¿cómo es posible que, debido al aumento desaforado de la productividad —al menos a partir de la revolución microelectrónica y la caída del patrón oro—, la masa de valor total sea cada vez más menguante al expulsar, con ello y contradictoriamente, la única fuente que la alimenta —esto es, que crea realmente valor—, es decir, la fuerza de trabajo humana?

¹¹³³ Este fenómeno, si bien es cierto que no ha derivado en otra guerra mundial —precisamente por el grado de integración capitalista que ha alcanzado el globo terráqueo—, ha producido explosiones irracionales de violencia por parte de algunos países del tercer mundo contra la imposibilidad de integración en el capital a pesar de su vampirización continua de las periferias del mismo. Sin ahondar mucho en esta cuestión —que sin embargo es merecedora de un recorrido profuso y analizado— parecería que los actos de violencia puntual terrorista que se están dando mundialmente en los países “vencedores” por parte de grupos terroristas como ISIS, podrían tener que ver más con un resentimiento capitalista, más que con un verdadero auge de radicalización islámica. Lo mismo ocurriría a nivel nacional con el progresivo auge del fascismo en Europa, el cual capitaliza ese resentimiento capitalista de imposibilidad de integración en la red de reproducción de la vida social, que marginaliza a las clases bajas y las lanza a la precarización laboral como plexo de culpa que se proyecta sobre “el enemigo” —el inmigrante—, el cual robaría las pocas oportunidades de trabajo cada vez más menguantes por el fenómeno de desustancialización del capital a partir de la revolución microelectrónica. Cfr. KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, 213 y 214. Esto se encuentra también desarrollo en la obra de Kurz más tardía: KURZ, R., (2005), *Op. Cit.*, pp. 452-472. Como bibliografía secundaria estamos siguiendo en este punto a: Cfr. ZAMORA, A., De la crisis migratoria a la crisis sistémica: desplazamiento forzado en la crisis terminal del capitalismo, *Bajo Palabra*, n°23, 2020, pp. 49-72. [<https://doi.org/10.15366/bp.2020.23.002>]

¹¹³⁴ «This dialectical dynamic that I outlined is a contradictory one, that is, it generates an increasing contradiction between the potential of the system and its actuality. The fact that there is a limit to capital does not mean that capital collapses. Rather the limit is an asymptotic curve, you get closer and closer to an absolute limit but you never reach it. If transformation is going to occur, it has to occur because people caught in the contradiction between what is and what could be, look to the what could be, to the future, rather than remaining fixated on what they think was the past. [...] Capital is not going to realize the potential that it generates and cannot do so. Capital is enormously destructive as well as generative of possibilities that point beyond it». HAMZA, A., y RUDA, F., An Interview with Moishe Postone: That Capital has Limits does not mean that it will collapse, *Crisis and Critique*, Vol. 3., 2016, pp. 504-505. «Esta dinámica dialéctica que he esbozado es contradictoria, es decir, genera una contradicción creciente entre el potencial del sistema y su actualidad. El hecho de que exista un límite para el capital no significa que éste se derrumbe. Más bien el límite es una curva asintótica, se acerca cada vez más a un límite absoluto pero nunca lo alcanza. Si la transformación va a ocurrir, tiene que ocurrir porque la gente atrapada en la contradicción entre lo que es y lo que podría ser, mira hacia lo que podría ser, hacia el futuro, en lugar de permanecer fijada en lo que cree que fue el pasado. [...] El capital no va a realizar el potencial que genera y no puede hacerlo. El capital es enormemente destructivo a la vez que generador de posibilidades que apuntan más allá» [Traducción nuestra]

Aunque en Postone, como hemos adelantado, no existe una teoría explícita de la crisis actual, él consigue explicar este proceso infinito de caída y surgimiento de la crisis como estructural al capital a través de la, ya mencionada, *dialéctica de la transformación y reconstitución* que se resume en lo siguiente: «los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de productividad»¹¹³⁵ Es decir, el capitalismo como reproducción social total no sólo produce una forma de tiempo abstracta, la cual es la encargada de medir en unidades de tiempo indiferenciadas el gasto de fuerza humana cristalizado como trabajo abstracto en la mercancía, como hemos comentado anteriormente; sino que también, según Postone, produce un tiempo concreto en la reconstitución de esa hora de trabajo abstracta en el que parte de nuevo el nivel básico de productividad: este tiempo concreto es el tiempo histórico.

Este tiempo histórico, por tanto, no es exactamente el fluir abstracto —cuasi matemático— dentro del cual tienen lugar los acontecimientos —tal como se comporta el tiempo abstracto, es decir, como medida de la actividad—; sino que se instituye como un tipo de tiempo concreto más allá del marco newtoniano en el que parece moverse la creación del valor. Este tiempo concreto es aquel que manifiesta los ciclos históricos del capital a través del aumento de productividad mediante la reconstitución de la unidad temporal abstracta introduciendo capital constante. Sin embargo, ésta no manifiesta su redeterminación histórica ni, por tanto, la «permanente transformación de la vida social»¹¹³⁶ producida por la productividad; sino que conserva siempre *su forma de tiempo presente*, esto es, de punto de partida básico de la productividad para el nuevo ciclo del capital y, por tanto, mantiene, por otro lado, la «permanente reconstitución de su propia condición fundamental como rasgo inalterable de la vida»¹¹³⁷

«El tiempo histórico al que me refiero difiere, claramente, del tiempo abstracto, aunque ambos quedan constituidos socialmente con el desarrollo de la mercancía como forma totalizadora»¹¹³⁸ De esta manera, ambos tiempos son dos caras de la misma moneda¹¹³⁹ que, dialécticamente, suponen una dinámica inmanente histórica del capital

¹¹³⁵ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 377.

¹¹³⁶ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 389.

¹¹³⁷ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 389-390.

¹¹³⁸ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 382.

¹¹³⁹ Como se puede observar, la dialéctica de la transformación y de la reconstitución de Postone es prácticamente paralela a los conceptos de tiempo-moda del capital y el tiempo vacío y homogéneo de la Historia en la obra de Benjamin. Esto nos permitirá una reactualización de su crítica inmanente como

que mantiene dialécticamente un desarrollo dinámico y estático —esto es, alimentándose de contradicciones—; pero para nada se trataría de una dinámica evolutiva y lineal que, desarrollándose, vaya a dar teleológicamente con la emancipación social —como ocurriría en cierto marxismo tradicional, concepción que, por otra parte, es duramente criticada, como vimos, también por Benjamin—.

Para Postone, este tiempo histórico de la redeterminación de la unidad temporal abstracta por el aumento de la productividad a través de la incorporación de capital constante, incluso después de la revolución microelectrónica, no supone un “reemplazamiento” de la dimensión de creación del valor —Postone pone ese nombre a lo que Kurz llamaría progresiva desustancialización del valor—; sino que para él ambos tiempos son continuamente reconstituidos. Sin embargo, es cierto que Postone advierte una progresiva disparidad entre los desarrollos del poder productivo del trabajo, que a partir de la revolución microelectrónica ya no están ligado necesariamente a las relaciones de producción sino al desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro lado, la creación propiamente de valor, la cual sí que debe estar necesariamente ligada a un trabajo semejante. Por el contrario, los numerosos avances en ciencia y tecnología que reemplazan la fuerza de trabajo humana no pueden ser fuente de valor, ya que no pueden ser estimados adecuadamente en términos de gasto de tiempo de trabajo, ya sea manual o mental¹¹⁴⁰, y sólo la acumulación de trabajo entendido en esos términos es lo que crea valor, pues recordemos que se trata de una categoría social que estructura y vertebrata la reproducción misma de la sociedad.

Precisamente éste será el motivo por el que en la obra de Kurz, como hemos adelantado, sí hay un temprano diagnóstico explícito de la crisis actual de la sociedad del trabajo como colapso por límite interno de valorización del capital, al menos manifestado fenoménicamente desde su progresiva agudización desde el crack financiero del 2008. Esto ha supuesto en los últimos años una mayor difusión de sus planteamientos por ser un gran revulsivo teórico frente al discurso anticapitalista hegemónico, como podría ser aquel con el que comenzamos de Laval y Dardot en *La nueva razón del mundo* o la posición, en general, del postoperaísmo. 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

conjugación de planos de tiempo a la altura de la época presente a través de la grilla de intelegibilidad de la dominación social abstracta a través del tiempo que diagnostica Postone. Ver *infra* pp. 519 y ss.

¹¹⁴⁰ Cfr. POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, p. 386-387.

proyecto político liderado por los “peces gordos” neoliberales —como si el neoliberalismo fuera el cajón desastre de medidas políticas a partir de las cuales el capital pretende sobrevivir a su propio colapso—. En este sentido, dichas posiciones teóricas 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, y de esta manera reverberarían una vez más los mismos errores del marxismo tradicional. Es más, a ojos de los teóricos de la *Wertkritik*, concretamente en este caso, Jappe: «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»¹¹⁴¹

Por todo ello, los teóricos del valor se preguntan ante estos “falsos amigos de los restos actuales de la izquierda” —así los llama Jappe en su libro *Las aventuras de la mercancía*¹¹⁴² haciendo hincapié en voces del panorama intelectual de raigambre anticapitalista, por ejemplo, Hardt y Negri¹¹⁴³— 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 —aun cuando no tuviéramos en cuenta que ya esto fuera realmente imposible, debido a desatado grado de productividad que desecha cada vez más cantidad de fuerza de trabajo humano,

¹¹⁴¹ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 207.

¹¹⁴² En las siguientes páginas, cuando hagamos referencia al diagnóstico de Jappe en su libro *Las aventuras de la mercancía* (2003), el cual pretende resumir las principales tesis de la *Wertkritik* como corriente teórica, estaremos tomando algunos materiales de la reseña que hicimos de dicho libro: ACOSTA, L., Reseña de *Las aventuras de la mercancía*, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, pp. 201-206.

¹¹⁴³ Por tomar el ejemplo de Hardt y Negri para intentar señalar por qué estos autores estarían entre «la última mascarada del marxismo tradicional» (Jappe 2016: 223): éstos sentenciarían de muerte la teoría marxiana del valor en tanto que el aumento del “trabajo inmaterial” —el cual tiene que ver con 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. Únicamente en ésta 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 justamente después de la revolución microelectrónica—. En definitiva, por esto mismo, Jappe señala que la confusión de base reside aquí en identificar difusamente el concepto de trabajo abstracto con el trabajo inmaterial.

adquiriendo así el Estado¹¹⁴⁴ y la política el papel del último violinista ante el hundimiento del Titanic y la humanidad superflua en masa actuando al mismo tiempo a modo de *lemming* ante el aumento de señales de progresivo colapso del capitalismo como sistema de reproducción social total¹¹⁴⁵—.

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. Efectivamente, como ya hemos desarrollado en el 4.2. y 5.2.2 para dar cuenta del momento histórico de la fase del capital a la que respondía el concepto de Industria Cultural, debido a 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, las cuales eran principalmente bienes de consumo que plagaran todos los dominios de la vida mediante una estetización de la misma, vinculado, por otro lado, a unos salarios altos que fueran a dar, momentáneamente, 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, , como explicitamos anteriormente, 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 de un endeudamiento brutal del Estado, junto con el aumento, por otro lado, 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. La principal causa fue 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 para continuar

¹¹⁴⁴ «Podemos argumentar, gracias a Kurz y Jessop, que el paso del *welfare* keynesiano al *workfare* neoliberal no ha de ser leído en una oposición por la cual el aparente fortalecimiento del polo mercantil supondría un completo abandono de lo estatal, sino que ambos modelos han de entenderse como proyectos que desde un primer momento, trabajan en el campo híbrido de la economía política. Este recordatorio también puede ser útil para no idealizar la ya pasada democracia liberal, dado que ciertas intervenciones parecen olvidar la diferencia efectiva que existía entre los principios ideales que ésta enarbolaba y su existencia concreta. Pero a pesar de todo lo útil que esta indicación sea, tampoco nos lleva más allá de constatar la crisis del Estado en la configuración histórica que adquirió desde mitad del siglo XVIII hasta la mitad del siglo XX. Así, sobre lo que verdaderamente hay que insistir para que, como quiere Kurz, la crisis del capitalismo sea verdaderamente la crisis del Estado mismo, no es tanto en la crisis del Estado-Nación como capitalista ideal —puesto que en el actual estadio de desarrollo de las relaciones capitalistas el único modo de serlo es ser, sencillamente, uno más— sino en *la misma crisis del sistema productor de mercancías*». NAVARRO RUIZ, C., Pensar el mal mayor. Apuntes sobre la reflexión del estado en Robert Kurz, *Scientia helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 3, Nº. 5, 2016, p. 70. En este artículo de Clara Navarro se puede encontrar un análisis pormenorizado de la cuestión del Estado y su funcionalización en el neoliberalismo desde la perspectiva de la obra de Kurz.

¹¹⁴⁵ KURZ, R., (2016), *Op. Cit.*, p. 176.

financiando a partir del crédito unos servicios sociales cuyos gastos sólo podían ir in crescendo. Con ello, como pretende mostrar Kurz en *Das Weltkapital*, el Estado queda desenmascarado ya como mera cristalización del capital mundializado que, como efecto óptico del mismo¹¹⁴⁶, su máxima preocupación de cara al equilibrio de potencias económicas mundiales radica, más bien, en resultar atractivo debido a los beneficios fiscales y demás medidas al flujo de capitales financieros que de mantener su soberanía¹¹⁴⁷.

«El Estado sigue existiendo, pero, según admiten los teóricos de la regulación, en realidad es incapaz de regular. Dado que ha dejado de ser el "capitalista global ideal" de un capital nacional, ya no puede establecer ninguna condición marco, sino que debe dar cada vez más rienda suelta al capital transnacional que opera a través de su territorio, lo que es lo contrario de la regulación, para la que ya no existe ningún campo de referencia»¹¹⁴⁸

Además de todo ello, la revolución microinformática ha agravado consideradamente 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, como ya comentamos en el apartado 5.2.2. para dar cuenta de la progresiva virtualización de la

¹¹⁴⁶ Como ya adelantamos anteriormente, en este punto existe cierto paralelismo entre el papel de Estado dentro diagnóstico de la gubernamentalidad neoliberal en Michel Foucault y, por otro lado, la funcionalización del Estado como atractivos fiscales para los flujos de capital en el contexto de la crisis de la sociedad de las mercancías expuesto por Kurz en *Das Weltkapital*. Ver *infra* pp. 499 y ss.

¹¹⁴⁷ «Es decir, para poder cumplir con las exigencias estructurales de reducción de costes en un régimen de competencia despiadada, el Estado acaba estableciendo regulaciones que son incompatibles con la propia estructura de las economías nacionales; es más: incompatibles con su propia dimensión generalista dentro de un territorio. Eso son las Zonas de Libre Comercio. En definitiva, en lugar de intentar el equilibrio entre *homo politicus* y *homo economicus*, el Estado pasa a crear enclaves de excepción, sustraídos a las regulaciones que imperan en el resto del territorio nacional, para permitir actuar al *homo economicus* desenfrenado del mercado mundial. El objetivo es intentar que su territorio resulte atractivo para poder concentrar en él una determinada actividad económica – si bien al precio de sacrificar la economía nacional y de socavar el marco estatal como marco para la reproducción social. En definitiva: no se trata de que los estados-nación hayan desaparecido, sino de que su función ha cambiado. El Estado ha dejado de ser el “capitalista global” de la economía nacional, la instancia reguladora de un stock de capital nacional, y más bien se encuentra atravesado por un entramado transnacional de flujos de generación de beneficio que rebasan su capacidad de agencia» MAISO, J., (2016a), *Op. Cit.*, p. 146.

¹¹⁴⁸ «Der Staat besteht fort, aber nach eigenem Eingeständnis der Regulationstheoretiker als ein eigentlich regulationunfähiger. Da er aufgehört hat, “ideeller Gesamtkapitalist” eines national eingewachsenen Kapitalstocks zu sein, kann er keine Rahmenbedingungen mehr setzen, sondern muss zunehmend ganz bedingungslos der durch sein Territorium hindurch agierenden transnationalen Kapital freie Bahn geben, was das Gegenteil von Regulation ist, für die es eben kein Bezugfeld mehr gibt» KURZ, R., *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin: Tiamat, 2005, p. 455. [Traducción nuestra]

vida cotidiana, «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»¹¹⁴⁹. Uno de esos subterfugios es, claramente, la huida hacia adelante que supone la financiarización de la economía en connivencia con la economía digital¹¹⁵⁰: a través 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 abstracto, su propio futuro y, por otro lado, mediante la economía de plataformas, se ha conseguido confundir, aún más, entre la ganancia de los capitales individuales en relación al nivel de productividad alcanzado —no ya a través de la valorización como subterfugio bursátil, tal como funciona el capitalismo financiero— y, por otro lado, la valorización del valor desde el punto de vista de su masa de valor total, esto es, el plusvalor absoluto. 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»¹¹⁵¹, lo cual, como vimos con nuestra incursión en el capitalismo de plataformas, esto llega al paroxismo a través de la inexistencia de proceso productivo como tal y la vinculación de la escapatización de uno mismo, como capital circulante, para dar salida a las mercancías personalizadas a través de la compra-venta de los datos que se recopilan, a su vez, a través del uso de dichas plataformas como formas de socialización.

¹¹⁴⁹ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 130-131.

¹¹⁵⁰ «Die finanzökonomie Adoption informationstechnischer Modernisierung wurde durch gezielte Investitionen der Finanzindustrie in die IT-Branche ergänzt, und für besonderen Schwung sorgten dabei jene Börsengänge, die seit den achtziger Jahren vor allem vom Technologie-, Medien- und Software-Unternehmen sowie von Internet-Start-ups betrieben wurden. Dabei wurden “neue Mäkte” nicht bloss durch expandierende Firme wie Netscape, Microsoft, Cisco, Intel oder Oracle, sonder nauch durch die Allianz von Nasdaq-Premieren und so genanntem venture capital animiert» VOGL, J., *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, 2021, p. 36. «La adopción económica-financiera de la modernización de las tecnologías de la información se complementó con inversiones específicas de la industria financiera en el sector de las tecnologías de la información, y las ofertas públicas de venta (OPV) que se han llevado a cabo desde los años ochenta, especialmente por parte de las empresas tecnológicas, de medios de comunicación y de software, así como de las nuevas empresas de Internet, dieron un impulso especial. Los “nuevos mercados” no sólo fueron estimulados por empresas en expansión como Netscape, Microsoft, Cisco, Intel u Oracle, sino también por la alianza de los estrenos del Nasdaq y el llamado capital riesgo». [Traducción nuestra]

¹¹⁵¹ JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 131.

Sin embargo, aun cuando el trabajo y el dinero son estadios diferentes del mismo proceso de valorización, sólo el dinero, el cual es resultado de un proceso exitoso de valorización mediado por el trabajo muerto cristalizado, esto es, que ha superado la reconstitución de la fase del capital mediante la productividad encarnada en el tiempo socialmente necesario, puede realmente suponer un “beneficio”. Sin embargo, 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. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya que confundir —contra la postura de los mencionados discursos anticapitalistas hegemónicos— la causa con el síntoma de las crisis capitalistas: 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 causada, según Kurz, 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—.

7.2. Modificaciones históricas. El nacimiento del capital humano como ideología y capitalización de la atomización de la experiencia: un mecanismo de compensación mediante la interiorización autodisciplinada de la dominación social abstracta del tiempo ante el colapso del capital como sistema de reproducción social total

Este apartado¹¹⁵², cuyo interés será comparar el método marxiano analizado hasta el momento, a través las renovaciones de Postone y Kurz, con el foucaultiano con el fin

¹¹⁵² El planteamiento de este apartado nace del siguiente artículo que hemos publicado recientemente: ACOSTA, L., “Marx renovado y Foucault olvidado: metodologías críticas ante la precariedad y la patologización de las nuevas formas de organización del trabajo” en: FORTE, J. M., y SÁNCHEZ MADRID, N., (Coords.), *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, Zaragoza, PUZ, 2022, pp. 325-335.

de explicitar su posible simbiosis y medir respectivamente sus alcances en la actualidad de las nuevas formas de organización del trabajo y sus efectos en la constitución de la subjetividad, nace del seguimiento de una pista que nos proporciona Moishe Postone en la siguiente cita:

«Estoy sugiriendo que el análisis marxiano de la dominación abstracta es un análisis más riguroso y determinado de lo que Foucault intentó captar con su noción de poder en el mundo moderno. Además, su análisis revela la parcialidad de la noción de poder capilar de Foucault. La forma de dominación que Marx analiza no sólo es celular y espacial, sino procesual y temporal. Es, al mismo tiempo y en un uno, capilar y global»¹¹⁵³

Esta pista señala, en primer lugar, una posible correspondencia metodológica entre Foucault y Marx a la hora de desentrañar las formas históricas de dominación social y, además, pone en juego la ventaja de que Foucault llegó a analizar explícitamente en el *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79) la manifestación de la gubernamentalidad neoliberal desde los propios discursos y prácticas de poder, por lo que exponer su funcionamiento a partir del análisis foucaultiano, nos será de gran ayuda a la hora de poder ofrecer cierta panorámica de las transformaciones históricas que conlleva y, más adelante, los efectos subjetivos que implica. Este será el primer punto por explorar en este apartado, donde también consideraremos la contraparte de esta correspondencia en gran medida velada, esto es, las resistencias históricas que Foucault pudo tener respecto de Marx al representar este una figura totalmente absorbida por la izquierda militante de su época. Por otro lado, intentaremos comprender esa absorción del socialismo real como una mera forma atrasada de modernización fordista, en la que aun cuando, según Foucault, el socialismo carezca de método propio para gobernar las poblaciones, reconoce explícitamente la coincidencia de dispositivos disciplinarios.

«Si no se inventa una gubernamentalidad socialista, insiste Foucault [...], el socialismo se distinguirá por tres componentes: una creencia de salvación, un modelo económico de cálculo globalizante y una racionalidad disciplinaria»¹¹⁵⁴

A su vez, Postone señala en esta pista que, si se libera a Marx, precisamente, de su asunción unilateral por parte del marxismo tradicional o del movimiento obrero, el

¹¹⁵³ POSTONE, M., La teoría crítica del capitalismo, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 91

¹¹⁵⁴ MORENO PESTAÑA, J. L., Michel Foucault. Crítico de la izquierda, *Viento sur*, nº100, 2009, p. 155.

análisis marxiano de la dominación social abstracta del capital se revela como el análisis de una noción del poder no represivo, sino *poiético* en tanto conformador de las relaciones sociales y las subjetividades a través de las categorías fetiche del capital, y al mismo tiempo, el poder se presenta reticular, capilar, ejercido a través de las prácticas, esto es, el poder entendido como relación social, no como cosa —y, por lo tanto, ya no enrocado únicamente en torno al mercado, la propiedad privada y la lucha de clases como ocurre en el marxismo tradicional—. Esta postura, desde luego, nos recuerda inmediatamente a los planteamientos foucaultianos. Pero según Postone, Marx va más allá: efectivamente, como vimos en el anterior apartado, el capitalismo pone en juego una dominación social estrictamente temporal, es decir, la dinámica de la valorización pone en juego constantemente el tiempo de trabajo socialmente necesario como normal social, general y abstracta, a la que cada nivel de producción debe reasumir, estrechándose cada vez más el margen de tiempo socialmente necesario a través de la introducción de la tecnología en el proceso productivo, lo cual hace que el tiempo se viva subjetivamente cada vez más inmediato, más acelerado, aun cuando una hora, como unidad de tiempo indiferenciada, siga siendo una variable independiente dentro del marco del tiempo newtoniano, forma histórica de temporalidad que se constituyó a la par que la forma mercancía. Esto último, según Postone, no podríamos encontrarlo en los análisis foucaultianos de la microfísica del poder.

De esta manera, aun cuando Postone en esta pista parece centrarse únicamente en los análisis del poder foucaultianos de la disciplina en *Vigilar y Castigar* como anclaje con la metodología marxiana, creemos que a la hora de compartir el recorrido entre Marx y Foucault hasta la actualidad de la conformación de la subjetividad en torno a la precarización y la patologización en el trabajo sería más fructífero utilizar los análisis de la gubernamentalidad neoliberal y la forma constituyente del sujeto empresario de sí en la sociedad actual de microemprendedores autónomos como respuesta a la crisis del empleo donde el tiempo es, al desnudo, el eje principal de la inserción social normalizadora, siendo este el cometido final de nuestro recorrido conjunto con el binomio Marx-Foucault.

Si bien es cierto que en *Las palabras y las cosas* de 1966, Foucault circunscribe a Marx dentro de la episteme moderna¹¹⁵⁵ e incluso cree que el análisis marxiano acaba

¹¹⁵⁵ «Pero poco importa sin duda la alternativa entre el “pesimismo” de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. Tal sistema de opciones no representa sino las dos maneras posibles de recorrer las relaciones de la antropología y de la Historia, tal como las instaura la economía a través de las nociones de escasez y de

siendo completamente reabsorbido por el cuadro de categorías ricardianas y la teleología histórica de la modernidad, en la siguiente cita de una entrevista de 1983, retrospectivamente, nos ofrece la clave para comprender sus propias resistencias discursivas, opacas en aquel momento, dentro de los mecanismos de poder de la militancia francesa:

«- ¿Pero la referencia en la *Arqueología del saber* quería decir que en cierto modo Marx operaba en su misma línea metodológica?

- Sí, absolutamente. Como usted sabe, dado que en la época en que yo escribía estos libros era de buen tono, para estar bien considerado dentro de la izquierda institucional, citar a Marx a pie de página, tuve mucho cuidado de no hacerlo. Pero podría citar —lo que no tiene ningún interés— gran cantidad de pasajes que he escrito refiriéndome a Marx, y si Marx no hubiera sido un autor que funcionaba de esa manera en la cultura francesa y con esa carga política, lo habría citado a pie de página. No lo cité para divertirme y para pillar en la trampa a aquellos que, entre los marxistas, me pincharon precisamente por esas frases. Esto formaba parte del juego»¹¹⁵⁶ (Foucault, 1999: 334)

Efectivamente, si uno lee la obra de Foucault se encuentra velado un hilo rojo marxiano: entre otras cuestiones que nos ayuda a señalar Sandro Chignola encontramos la referencia a la productividad del poder como desbordamiento de la teoría política y el derecho¹¹⁵⁷, la multilateralidad y coordinación de los mecanismos de poder, la inexistencia de un poder central originario del que irradie directamente el resto de

trabajo. Para Ricardo, la historia llena el hueco creado por la finitud antropológica y manifiesto en una carencia perpetua, hasta el momento en que se alcanza el punto de una estabilización definitiva; de acuerdo con la lectura marxista, la Historia, al despojar al hombre de su trabajo, hace surgir en relieve la forma positiva de su finitud —su verdad material liberada al fin—. Es verdad que se comprende sin dificultad cómo, al nivel de la opinión, las elecciones reales se han distribuido, por qué algunos han optado por el primero tipo de análisis y otros por el segundo. Pero estas no son más que diferencias derivadas que dispensan en todo y por otro de una investigación y de un tratamiento doxológico. En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías “burguesas” de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retoma de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua.» FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, S.XXI, 2005, p. 256.

¹¹⁵⁶ FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 334.

¹¹⁵⁷ CHIGNOLA, S., *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires: Cactus, 2018, pp. 53-82

relaciones sociales, la lucha de clases como proceso de constitución de la propia clase, es decir, ejercicio del poder y no ontología del poder, la inexistencia del discurso como velo ideológico sino como efectos de verdad... etc.

«En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II de El capital es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo, en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas estas formas de poder son heterogéneas. Así pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su *especificidad histórica* y geográfica. [...] He querido describir a la par la especificidad de estas técnicas y su interacción constante. Por ejemplo, la relación entre la manipulación de objetos y la dominación aparece claramente en El capital de Karl Marx, en el que cada técnica de producción exige una modificación de la conducta individual, y, por tanto, no sólo aptitudes, sino también actitudes»¹¹⁵⁸

Desde luego, podría admitirse que son suficientes trasvases como para tratarse de mera coincidencia. No obstante, Foucault, al igual que el marxismo tradicional, tiende a entender el trabajo en Marx como mera categoría transhistórica¹¹⁵⁹, como esencia natural del hombre, lo cual desde luego le llevó a circunscribir a Marx dentro de la episteme moderna y también esto hubiera podido influir en su afán por distanciarse de un posicionamiento marxista como tal. Por el contrario, Postone centra toda su reinterpretación de la teoría crítica marxiana en la importancia metodológica de desontologizar, frente el marxismo tradicional, el concepto de trabajo abstracto como categoría específicamente histórica, el cual, sin embargo, debido a su carácter fetichista impone su naturalización como mediación social total. A modo de hipótesis, quisiéramos plantear precisamente este desliz exegético foucaultiano en Marx como impulso para concebir la traducción neoliberal de fuerza de trabajo a capital humano sin tener en cuenta los mecanismos auto-disciplinarios, aún todavía más salvajes, que estaba desencadenando la biopolítica neoliberal.

A partir de todas estas similitudes que hemos indicado a modo de introducción, asumiremos la tesis que desarrolla Nancy Fraser en el artículo titulado *¿De la disciplina*

¹¹⁵⁸ FOUCAULT, M., (1999), *Op. Cit.*, pp. 239 y 445

¹¹⁵⁹ «Marx pensaba —así lo escribió— que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que esa es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está *obligado* a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos de poder.» FOUCAULT, M., (1999), *Op. Cit.*, 65.

hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización, en el que conecta la sociedad disciplinaria foucaultiana con la fase fordista del capitalismo como regulación social que aspira a la universalización de los cuerpos dóciles, y al mismo tiempo, utilizables como fuerza de trabajo dentro del sistema taylorista y, por tanto, da cuenta de la progresiva traslación en la balanza entre libertad y poder que se genera en la fase posfordista.

«Sin embargo, las circunstancias actualmente demandan una lectura más precisa. Si ahora nos vemos a nosotros mismos como colocados en el límite de una nueva época posfordista de globalización, entonces debemos releer a Foucault bajo dicha luz. Ya no más un intérprete de la modernidad per se, se convierte en un teórico del modelo fordista de regulación social, en tanto atrapa su lógica interna, como el búho de Minerva, al momento de su histórico vuelo al atardecer. Desde esta perspectiva, es significativo que sus grandes trabajos de análisis social —La historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar, La historia de la sexualidad, volumen I— fueran escritos durante los años sesenta y setenta, justo cuando los países de la OCDE abandonaron Bretton Woods, el marco financiero internacional que enmarcó al keynesianismo nacional y, por ende, hicieron posible al Estado de Bienestar. En otras palabras, Foucault delimitó los contornos de la sociedad disciplinaria justo cuando el terreno estaba abriéndose debajo suyo. Aunque esto ahora se tenga claro, también fue el momento en el que la disciplina de su sucesor estaba luchando por nacer. La ironía es evidente: si lo llamamos sociedad posindustrial o globalización neoliberal, un nuevo régimen orientado hacia la “desregulación” y la “flexibilización” estaba tomando forma justo cuando Foucault conceptualizaba la normalización disciplinaria»¹¹⁶⁰

Tomando esta tesis de Nancy Fraser como punto de partida, por tanto, nos centraremos en problematizar los mecanismos auto-disciplinarios que se han implementado en los cambios a los que ha estado sometida la organización del trabajo vivo en la época posfordista, fundamentalmente a partir del crack financiero del 2008, así como sus correlatos en la producción de subjetividad desde herramientas foucaultianas, centrándonos principalmente el curso del *Collège de France* de 1978-79: *Nacimiento de la biopolítica*, y por otro lado, teniendo siempre en mente el diagnóstico de dominación social abstracta a través del tiempo tal y como hemos visto que lo plantea Moishe Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*.

¹¹⁶⁰ FRASER, N., ¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, núm. 187, enero-abril, 2003, p. 16.

Dicho esto, tomaremos pie¹¹⁶¹ en la articulación entre disciplina y biopolítica en la forma de gubernamentalidad del liberalismo¹¹⁶². En este opera una autolimitación de la razón gubernamental en la que se basaba la razón de Estado que trata de reducir los ámbitos de acción del gobierno. Se trata, por tanto, de un desbordamiento interior de la forma de gobierno de la razón de Estado hacia la biopolítica, en tanto que la sociedad civil se separó del Estado como síntoma del surgimiento del capitalismo conservando su propio campo de acción.

Se acogerá entonces el funcionamiento de un Estado mínimo que deje espacio la libre articulación de los intereses privados de los individuos, resultando esta de suyo el beneficio general de los mismos. El funcionamiento del *laissez faire* acaba con la función paternalista del Estado-providencia, y de esta manera se ampliará a la capa social el principio de utilidad e interés enrocado en la preeminencia del reconocimiento de una nueva subjetividad como agente libre: el *homo œconomicus*. Este no tiene más remedio que acoger como principio racional la propia maximización de los beneficios mediante el principio de utilidad y de interés.

Esta nueva forma de gobierno al no tomar como objeto el cuerpo del individuo tal como ocurría en la disciplina fordista, sino el campo de acción de todos los individuos en tanto que el poder se ejerce mediante tecnologías reguladoras de sus propias acciones, «no pretende anular la iniciativa de los gobernados —es decir, de su práctica de libertad— imponiéndole un estándar [tal y como ocurría con la sanción normalizadora en la sociedad disciplinaria], sino *emplearla a su favor*»¹¹⁶³. En este sentido, ciframos la libertad como contrapunto del ejercicio del poder, manteniendo así una relación entre ambos de *agonismo*, de correferencialidad que mantiene la tensión mediante la que ambos se definen, y no de mero *antagonismo* como ocurría en la disciplina, ya que el fin de esta era el total adiestramiento del individuo, intentando asumir con ello todos los espacios posibles de resistencia.

Esta libertad que se reconoce en el individuo está artificialmente producida para que se puedan desarrollar sus intereses privados posibilitados por un mecanismo de

¹¹⁶¹ En las siguientes páginas se recoge parte un argumento que habíamos expuesto anteriormente en otro artículo: ACOSTA, L., Poder y subjetividad en Michel Foucault: traslaciones, modificaciones, ambivalencias, *Oxímora. Revista Internacional de ética y política*, nº8, 2016c, pp. 20-35.

¹¹⁶² LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault” en: ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, y UGARTE, Javier, (COORDS.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/La catarata, 2010, pp. 39-61

¹¹⁶³ VÁZQUEZ, F., “Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal” en: UGARTE, Javier, (Ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 75.

control. Foucault asume esta libertad como *limitación* de la misma, en tanto que resulta artificialmente producida mediante *mecanismos disciplinarios* que se prolongan en la gubernamentalidad liberal y que tienen como único fin salvaguardar dicha libertad como estrictamente agotada en la iniciativa privada que rige el mercado como espacio de *veridicción*.

Como se sabe, existe un último tránsito hacia la gubernamentalidad neoliberal: mientras que en la primera se trataba de una autolimitación de la razón de Estado para liberar espacios de mercado mediante el conocido *laissez faire*; la segunda toma al Estado como mero efecto óptico a partir de la liberación del espacio económico, ampliándose, por el contrario, la racionalidad de mercado a ámbitos en los que el dominio no es económico, esto es, colonizando todos los espacios de la vida mediante la teoría del capital humano puesta en marcha fundamentalmente por Gary S. Becker.

Los economistas neoliberales pretenden corregir la consideración liberal del trabajo como mero engranaje de la producción, introduciendo un concepto de trabajo que toma la *perspectiva del trabajador* para conocer las decisiones que toma según los recursos de los que dispone. De esta manera, se podrá captar el concepto de trabajo ya no como un elemento objetivo dentro del análisis económico, sino como un sujeto económico activo.

El concepto de salario desde la perspectiva del trabajador ya no responderá al precio de la venta de su fuerza de trabajo, sino que el trabajador lo percibe como un ingreso de la renta de un capital. Esta es la clave para entender la teoría del capital humano: el trabajo comporta una idoneidad del trabajador, indisociable de sí mismo como máquina de trabajo que conforma sus aptitudes físicas y psicológicas que poseen una vida útil, esta es su capital humano: «si Hegel definía la propiedad como la extensión de uno mismo, ahora es uno mismo quien pasa a convertirse en una extensión de la propiedad: tu casa, tus habilidades, tu tiempo, tu disponibilidad, tus ilusiones»¹¹⁶⁴ Como se puede ver, la gubernamentalidad neoliberal está basada, de nuevo, en la preeminencia de la libertad individual trabada, esta vez no en la consumación de la iniciativa privada, sino en la toma de decisiones que implica contemplar las propias acciones como inversiones de capital. El neoliberalismo deja de considerar el *homo æconomicus* como mero socio del intercambio, sino que profundiza de tal manera en su consideración como agente activo que toma decisiones en torno a la utilidad que guía sus comportamientos, que acaba

¹¹⁶⁴ MORUNO, J., *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal, 2018, p. 91.

desplazando totalmente la problemática del sistema de necesidades: el *homo æconomicus* se ha convertido en el “empresario de sí”.

De esta manera, se consigue ampliar la racionalidad económica a dominios que no son propiamente económicos, tal y como ocurre en la *Gesellschaftspolitik*, mediante la asimilación total de la forma empresa por parte de todo el tejido social. La forma empresa acaba siendo asimilada no sólo por la totalidad del tejido social, sino que acaba siendo reproducida en esa subjetividad específicamente neoliberal como es el “empresario de sí”, en tanto que asume su propia vida como empresa y sus propias acciones como inversiones que conllevan un riesgo y una responsabilidad¹¹⁶⁵

Por otro lado, a pesar de que Foucault asegura la posibilidad de articulación de los procedimientos disciplinarios y procedimientos reguladores tal y como funciona en el liberalismo; sin embargo, a la hora de poder diagnosticar la remasterización de unos nuevos procedimientos disciplinarios operativos en la gubernamentalidad neoliberal, parece negar *de iure* esta posibilidad, como si, efectivamente, no existiera ninguna limitación en el concepto de libertad de acción concebida como inversión y responsabilidad, como hacerse cargo del riesgo que conlleva dicha inversión.

«El conjunto constituido por una economía de tipo capitalista e instituciones políticas ajustadas a la ley tenía por correlato una tecnología del comportamiento humano, una “gubernamentalidad” individualizadora que entrañaba: la cuadrícula disciplinaria, la reglamentación indefinida, la subordinación/clasificación, la norma. Tomada en su conjunto, la gubernamentalidad liberal era a la vez legalista y normalizadora, y la reglamentación disciplinaria era el intercambiador entre los dos aspectos [...] Lo que aparece en el horizonte de un análisis como este no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de este análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental»¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁵ FOUCAULT, M., *El nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-79)*, Madrid, Akal, 2012, p. 277.

¹¹⁶⁶ FOUCAULT, M., (2012), *Op. Cit.*, pp. 302-303.

Foucault, tal vez marcado por el “entusiasmo” que radiaban los años 80 con la emergencia de la posmodernidad en su reivindicación del trabajo temporal como signo de la incipiente emancipación social, probablemente vio momentáneamente en este proceso una práctica de liberación de los procesos normalizadores que permitieran el progresivo surgimiento de las diferencias sociales en convivencia democrática.

Independientemente de la disputa que abrió Daniel Zamora¹¹⁶⁷ sobre si tildar a Foucault de liberal o no, nosotros propondremos aquí concebir la forma de subjetivación del “empresario de sí” como una forma de subjetividad abstracta mediante la cual se reproduce una prolongación de los mecanismos disciplinarios en el dispositivo neoliberal, en tanto que conservan como fin el adiestramiento del individuo para la valorización del capital, precisamente cuando el capitalismo como reproducción social total, siguiendo en este punto a la *crítica del valor* [*Wertkritik*]¹¹⁶⁸, está empezando a dar más señas de su inminente colapso: después del aumento desproporcionado de la productividad a través de la revolución microelectrónica, la crisis del petróleo, la caída del patrón oro y por último, la crisis financiera de 2008, la cual intentó disimular la menguante masa de valor total a través del crédito simulando valor en el futuro, la fuerza de trabajo humana, la cual es la que produce realmente valor, está siendo cada vez más superflua para el capitalismo como sistema de reproducción social.

«¿En qué momento el “ejército industrial de reserva”, que es como Marx y Engels llamaban al excedente estructural de mano de obra, se ha convertido en un taller de pensamiento positivo, en un megagrupo de autoayuda orientado al bienestar emocional y al conocimiento de sí mismo? ¿Por qué toda forma de trabajo —e incluso la idea misma de empleabilidad— han sido cooptadas por la retórica terapéutica de las industrias de la felicidad? Y todavía más importante: ¿cómo es posible que la vida personal de los trabajadores se haya convertido en la materia priva del mundo empresarial? ¿Cuándo se produjo el giro biopolítico mediante el cual la clase dirigente dejó de exigir la cesión temporal de la fuera de trabajo para reclamar la totalidad de la existencia humana? Esa igualación entre vida y trabajo se produce en todos los niveles, desde los aspectos más abstractos —capitalismo cognitivo, financiarización de los mercados, racionalización algorítmica de los afectos— hasta los que son estrictamente físicos —disciplinamiento de los cuerpos en el gimnasio, control somatométrico de la propia salud, regulación química de la productiva y el

¹¹⁶⁷ ZAMORA, D., y BEHRENT, M., (Comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Barcelona, Amorrortu, 2018.

¹¹⁶⁸ Sobre las vinculaciones y distancias entre el planteamiento de Kurz y Dejours: NAVARRO RUIZ, C., “Capitalismo, plusvalor y explotación. Notas en torno a “Trabajo y Sufrimiento” de Christoph Dejours”, Ponencia en el Seminario Internacional “Desde la vida dañada”: sufrimiento social y teoría crítica organizado por Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC), 16 de diciembre de 2016: https://www.academia.edu/30492029/Capitalismo_plusvalor_y_explotacion_Notas_en_torno_a_Trabajo_y_Sufrimiento_de_Christoph_Dejours [Última consulta: 20 de febrero 2022]

descanso—. Bajo el neoliberalismo, las personas no existimos sino como un proyecto de perfeccionamiento infinito, y nuestro estar en el mundo se ha convertido en una forma de autoproducción constante. La vida biológica se redefine como pura pulsión de rendimiento: ser (uno mismo) es optimizar(se)»¹¹⁶⁹

7.3. *Efectos subjetivos. Sociología y psicopatología del “nuevo” trabajo inmaterial en la New Economy*

«La realidad capitalista está construida de tal manera que convierte al apocado en cobarde y al valiente en cruel. El que se rebela ante esta disyuntiva es tomado por loco. No enloquece la búsqueda de la verdad, sino habitar en ella»

SANTIAGO LÓPEZ PETIT¹¹⁷⁰

De esta manera¹¹⁷¹, la traslación del trabajo asalariado al trabajo autónomo¹¹⁷² de la teoría del capital humano en el neoliberalismo, que aquí presentamos con ayuda del libro *Crisis de la clase media y posfordismo* de Sergio Bologna, se estaría presentando como mecanismo de compensación ante la progresiva cantidad de población humana superflua para un sistema que, al mismo tiempo que vehicula reificando todas las relaciones sociales a través del trabajo abstracto como única forma de socialización, coopta precisamente esa posibilidad al morir de éxito al menos patentemente desde 2008.

La gubernamentalidad neoliberal, citando a Pablo López Álvarez, «no produce hábitos estables o normas rígidas, sino patrones de acción ininterrumpida»¹¹⁷³ a través de la vigilancia perpetua a partir del autoexamen, educación permanente, la producción artificial de mecanismos de competencia con los que se produce un modelo de

¹¹⁶⁹ ESPLUGA, E., *No seas tú mismo. Apuntes sobre una generación fatigada*, Barcelona, Paidós, 2021, pp. 78 y 79.

¹¹⁷⁰ LÓPEZ PETIT, S., (2014), *Op. Cit.*, pp. 221-222.

¹¹⁷¹ En las siguientes páginas, después de un excurso, se está recogiendo otra parte del argumento ya expuesto en: ACOSTA, L., (2022) “Marx renovado y Foucault olvidado...”: en: FORTE, J. M., y SÁNCHEZ MADRID, N., (Coords.), *Op. Cit.*, pp. 335-343.

¹¹⁷² En este punto, sería interesante apuntar a una crítica desde la crítica de la escisión del valor al concepto de trabajo inmaterial del postoperaísmo italiano —entre ellos Lazzarato— (Cfr. JAPPE, A., (2017), *Op. Cit.*, 207 y ss.): efectivamente, como señala Bologna, por mucho que el producto del trabajo, esto es, la mercancía, sea “inmaterial” en el marco del capitalismo financiero y la fagocitación del sector servicios en la valorización del capital, el trabajo en sí mismo no puede ser inmaterial: dicho con Marx siempre habrá un gasto de nervios, músculo, cerebro, etc. (BOLOGNA, S., (2006), *Op. Cit.*, p. 150) Y ahí radica justamente, la elusión palmaria del cuerpo como escenario de resistencia ante la continua presión de normalización capitalista, la cual produce la individualidad en el nexo ansiedad-culpa cuajando en el empresario de sí como mecanismo de compensación ante la menguante masa de valor total en el proceso de valorización.

¹¹⁷³ LOPEZ ÁLVAREZ, P., (2019), *Op. Cit.*, 130.

subjetividad y flexibilidad exigida al cuerpo que trabaja, no ya hacia la adaptación a la máquina y con ella la distribución rígida del espacio y del tiempo como en el fordismo, sino «trasladarlo a la esfera de no-tiempo de las transacciones inmateriales»¹¹⁷⁴ del trabajo autónomo y capitalismo financiero.

«Desde una perspectiva emancipadora materialista, no puede verse sino de manera hostil una doctrina que, en base a la absolutización de la libertad individual, actúa como si esta autonomía fuese ya y siempre la verdadera autonomía, como si la capacidad de autodeterminación humana estuviese ya y siempre lograda bajo un mismo modelo esencial, como si las estructuras históricas no pudiesen esconder trabas individualmente insalvables en el camino hacia la definitiva transformación de lo existente»¹¹⁷⁵

Retomando en este punto a Nancy Fraser, «por tanto, lo que las redes son al espacio, la flexibilización es al tiempo»¹¹⁷⁶. Ambas vehiculadas por la asunción subjetiva del riesgo ante la amenaza de falta de trabajo y la autorresponsabilidad por ello, renovando asimismo el individualismo metodológico por el cual el individuo siempre tiene que ser culpable por necesidad, parafraseando malversadamente las palabras de Th. W. Adorno en DN¹¹⁷⁷, ahora abanderadas por el individualismo metodológico propio de la retraducción del trabajo en capital humano¹¹⁷⁸ del neoliberalismo:

¹¹⁷⁴ LOPEZ ÁLVAREZ, P., (2019), *Op. Cit.*, 131.

¹¹⁷⁵ LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (1995), *Op. Cit.*, p. 50.

¹¹⁷⁶ FRASER, N., (2003), *Op. Cit.*, p. 32.

¹¹⁷⁷ Cfr. ADORNO, TH. W., (2011), *Op. Cit.*, 260.

¹¹⁷⁸ «Si a partir de esta sintética exposición de las ideas centrales que Foucault examina en la teoría neoliberal se evalúa la posibilidad de calificarla de ideológica en el significado de esta noción que se desprende del fetichismo asignado por Marx ala mercancía, la respuesta resulta hasta cierto trivial desde la constatación de que, en su alineamiento con algunas de las premisas básicas del liberalismo económico, el neoliberalismo se revela, en efecto, como un constructo ideológico por al menos dos razones elementales. Al atenerse a la esfera del mercado para el estudio de los procesos económicos, la teoría neoliberal permanecería en el plano de aquello que, según Marx, forma la apariencia objetiva bajo la que invariablemente se manifiesta y a la vez se oculta la sustancia de valor como trabajo abstracto. Una apariencia que, como se recordará, no se evapora con su crítica mientras perdure el régimen de producción capitalista y que podría explicar la reafirmación neoliberal sobre el eje de las relaciones de intercambio tras la enorme repercusión intelectual, política y social del legado marxiano. Por otra parte, dado que en su propio nacimiento se acredita la voluntad de negar las contradicciones intrínsecas al capitalismo, parece evidente quela teoría neoliberal participa del carácter apologetico que Marx señalara en la economía política y en su ratificación de las relaciones económicas existentes. [...] A la luz de estas consideraciones parece plausible afirmar que el ideario neoliberal, a través de su teoría del capital humano, no sólo mantiene sino que agrava el encubrimiento de la contradicción entre los ideales de igualdad y libertad que la sociedad moderna invoca en virtud de su comprensión de sí misma y la inviabilidad de su realización en su seno por parte de todos sus miembros. Pero si ello permite que se califique al neoliberalismo de ideológico en la vertiente de este término que en este trabajo se ha asociado a su falsedad, concluir con cierta solvencia sobre la validez de semejante calificación en el sentido marxiano de este concepto exige dilucidar si se trata de una doctrina a un tiempo verdadera en tanto reflejo de aquellos requisitos imprescindibles para la vigencia del capitalismo» MARTÍNEZ MATÍAS, P., Del neoliberalismo como ideología, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Vol. 49, 2016, pp. 177-178.

«Es típico de este sentido común contemporáneo presentar los marcos sociales flexibles desregulados como oportunidad, como espacio para la auto-construcción y de gestión creativa, como escenario de selección social competitiva y de optimización de nosotros mismos, de tal manera que la adaptación a las condiciones productivas y del mercado de trabajo es resignificada explícitamente en términos de “libertad individual”. No se trata tanto de las teorías neoclásicas de la elección racional, cuanto de su proliferación como neo-*common sense* de la sociedad civil; de este proceso enorme y complejo *no pueden hacerse cargo categorías como “neoliberalismo” o “especulación”*, ni tampoco una aproximación que pretenda comprender los fenómenos desde un punto de vista moral (de nuevo, la avaricia, la corrupción, la ambición, la crisis de valores, etcétera, como factores explicativos del estado de cosas actual). Por el contrario, las categorías que habría que recuperar son estrictamente sociales»¹¹⁷⁹

Si bien en la sociedad disciplinaria del fordismo la dominación a través del espacio y el tiempo se veía circunscrita respectivamente al lugar de trabajo, paradigmáticamente la fábrica, y a la jornada laboral¹¹⁸⁰; en la gubernamentalidad neoliberal no sólo no existe la distinción entre tiempo de ocio y tiempo de trabajo como ya ocurría en el fordismo, sino que presenta el consumo como activo económico ya que se necesita incitar al mismo para acabar con el excedente de mercancías brutal debido a la alta productividad y por otro lado, consigue colonizar todos los espacios de la vida a través del trabajo autónomo en la “hogarización” [*domestication*] del trabajo. Con ello, consigue presentar el trabajo como forma de autorrealización personal, eludiendo así el sufrimiento producido ante la continua presión de poder resultar prescindible como recurso al sistema capitalista, pues este ya se presenta como la única forma de socialización posible (al menos si uno no quiere acabar excluido como desecho social).

«En el trabajo posfordista, la relación es concebida como una relación comercial entre dos entidades que son definidas, ambas, como “empresas” y, en cuanto tal, iguales en el plano de las relaciones de fuerza. El trabajador es concebido como un proveedor externo, no recibe un salario, una retribución que debe bastar para su reproducción, sino una compensación por la prestación de un servicio. En el modelo fordista, el trabajador recibe, pasado el primer mes de presencia en el lugar de trabajo, la primera retribución, con el fin de que pueda reproducirse y reproducir su fuerza de trabajo. En el modelo posfordista y, en particular, para los trabajadores autónomos de segunda generación, todo el tiempo en el que el trabajador presta su trabajo está a cargo de sí mismo, es

[http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53177]

¹¹⁷⁹ MAURA, E., (2013), *Op. Cit.*, pp. 65 y 66.

¹¹⁸⁰ POSTONE, M., (2006), *Op. Cit.*, pp. 74-79. Ver *supra* pp. 482 y ss.

decir, deberá encargarse él mismo de su reproducción. La compensación le será dada meses después de la entrega del trabajo acabado. Ser pagado después de emitir una factura es bastante distinto de ser pagado mensualmente con un salario. La carga de la reproducción de la fuerza de trabajo cae íntegramente sobre los hombros del trabajador. Además, el trabajador asalariado disfruta generalmente de los beneficios del sistema de previsión (pago de baja por enfermedad, pago parcial de las medicinas y del médico, derecho a dejar de trabajar temporalmente por maternidad con el salario completo, pensión al terminar su carrera laboral). Ninguna de esas protecciones sociales le está reservada al trabajador independiente de “segunda generación”, porque la naturaleza jurídica de la relación laboral es distinta»¹¹⁸¹

Sin embargo, aun cuando la mercantilización completa de las relaciones sociales es del todo un proyecto inviable, ya que va en contra del concepto mismo de sociedad¹¹⁸² y, además, como hemos intentado mostrar, el neoliberalismo depende siempre de la fagocitación de la alteridad, esto es, siempre necesita un punto ciego con el que poder avanzar conquistando, resulta cuanto menos sintomático que el 70% de las bajas laborales de larga duración sean por trastornos mentales¹¹⁸³, siendo éstos enfermedades de normalización capitalista (es decir, nada que ver con una cuestión individual y privada¹¹⁸⁴): un claro ejemplo de esto pudiera ser precisamente el *síndrome de burnout*, esto es, un punto ciego que resiste y al mismo tiempo alimenta la dinámica de valorización cada vez más angosta del neoliberalismo.

En resumen, siguiendo a Christophe Dejours en *Trabajo y sufrimiento*, «un sistema diabólico de dominación auto-administrada supera ampliamente los resultados disciplinarios que antes se podían obtener con medios convencionales de control»¹¹⁸⁵. De esta manera, el narcisismo herido del empresario de sí niega sintomáticamente su propio

¹¹⁸¹ BOLOGNA, S., (2006), *Op. Cit.*, p. 149.

¹¹⁸² Cfr. ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, pp. 55-56.

¹¹⁸³ LÓPEZ PETIT, S., (2015), *Op. Cit.*, p. 107.

¹¹⁸⁴ No deja de ser llamativo el surgimiento relativamente novedoso de activismo político en salud mental como el ORGULLO LOCO, que lleva organizando manifestaciones por el día de la salud mental desde 2017, al menos en Madrid, aun cuando su origen se remonta a 1993 en Canadá: ORGULLO LOCO, Manifiesto y web del movimiento activista desde 2018 por los derechos de los supervivientes de las violencias psiquiátricas en Madrid: <https://orgullolocomadrid.wordpress.com/2021/05/23/manifiesto-del-dia-del-orgullo-loco-2021/> [Última consulta: 23 marzo 2022] También quisiéramos llamar la atención sobre las demandas del manifiesto de uno de los colectivos por la salud mental, FLIPAS GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), para poner ejemplos de colectivización de malestar psicosociales y otras formas de entender la psicoterapia como alternativas a la valorización del capital: <https://flipartegam.wordpress.com/2017/02/08/manifiesto-flipas/> [Última consulta: 16 de noviembre de 2020]

¹¹⁸⁵ DEJOURS, C., *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid, modus laborandi, 2009, p. 68 y Cfr. POSTONE, M., “Repensando a Marx (en un mundo post-marxista)”, en VV.AA., *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento del análisis sobre el trabajo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005, pp. 249-283.

sufrimiento en la inserción social normalizadora que impone el neoliberalismo malversándolo, por el contrario, como la autorrealización libre de uno mismo ante la amenaza de desestructuración psíquica debido a la continua presión de aparecer como recurso valioso de valorización para el capital (un buen ejemplo de esto sería el mantra *Do What You Love And Love What You Do* o, como adelantamos en el 5.2.2., el discurso de la *Universidad de Stanford* de 2004 de Steve Jobs).

Por otro lado, dada la ausencia de lugares comunes donde se desarrolla el trabajo, y al mismo tiempo, el continuo ejercicio de competencia interiorizada como mecanismo artificialmente producido en el intervencionismo neoliberal, nace una incapacidad social de captar el sufrimiento laboral como cuestión específicamente social (no solamente individual y privada), somatizando así una especie de psicopatía enclaustrada en la competencia que incapacita al individuo, al mismo tiempo, para la movilización social colectiva.

«El discurso oficial sobre el trabajo y su organización está construido entonces, sobre todo, para estar al servicio de una propaganda que apunta al exterior de la empresa: el mercado, los clientes, etc. Pero en realidad también está construido, actualmente, para servir a objetivos “internos”; los objetivos de la “cultura de empresa” que preconizan un ajuste riguroso de la producción y la organización del trabajo en función de las exigencias del mercado y la clientela. [...] Es así como cada cual se ve requerido a aportar su concurso a la valorización y a la mentira que esta implica. A su vez, cada cual recibe sólo informaciones sobre los otros sectores en documentos y prácticas discursivas de valorización, también ellas distorsionadas. Pronto se impone a todos una disciplina que consiste en defender y sostener el mensaje de la valorización, y también del sector y de la solidaridad frente a la adversidad y la competencia»¹¹⁸⁶

De hecho, la flexibilización auto-impuesta a la hora de poder presentarse como recurso valioso para el capital, aparte de ser la cara subjetiva de la necesidad imperante en la crisis de la sociedad del trabajo por subvertir la vieja imagen de la estabilidad temporal en trabajos temporales o *minijobs*, redundando a su vez en una aceleración de la vivencia temporal de nuestros días que arrastra a la subjetividad a la oscilación en el binomio ansiedad-culpa de manera casi permanente: efectivamente, «según la *Encuesta europea sobre calidad de vida* en 2016, el porcentaje de españoles con bajos ingresos que declaran dificultades para cumplir con las tareas familiares a causa del trabajo ha pasado

¹¹⁸⁶ DEJOURS, C., (2009), *Op. Cit.*, pp. 89-90.

de suponer el 31% en 2007 al 56% en 2016»¹¹⁸⁷. Ante esta sensación generalizada de falta de tiempo generada por la propia dinámica de valorización, el capitalismo se presenta paradójicamente como su mayor transgresor: debido a la alta productividad generada por la tercera revolución microelectrónica, la cual ha sido una de las principales causas de la expulsión de cantidades ingentes de fuerza de trabajo del sistema capitalista, se consigue a través de la misma tecnología como herramienta para “ahorrar tiempo” una forma de liberación de las costosas tareas del mantenimiento de la vida. Sólo hay que ver el auge de app como *Uber*, *Deliveroo* o *Airbnb*, las cuales aparte de derivar servicios que podrían ser públicos a sectores privados, intentan presentarse como una forma económica de gestionar nuestra propia falta de tiempo a través de la apropiación del tiempo —presumiblemente siempre disponible— de un tipo de trabajadores que, además de no contar con ninguna clase de derecho o cobertura legal por parte de la empresa al obligarles a darse de alta como falsos autónomos y a ofrecer sus propios medios de vida como medios de trabajo, se presentan como la solución precaria que permiten el mantenimiento, a su vez, de una vida precaria. Dicho de nuevo con palabras de Jorge Moruno: «La pregunta es: ¿quién es ese “alguien” que, con su tiempo, te hace conseguir tiempo porque no tienes tiempo? La lucha de clases pasa precisamente por definir, articular y problematizar el sentido relacional de ese “alguien”, cuando quien ocupa ese lugar también en otro momento utiliza otra aplicación parecida»¹¹⁸⁸

Por otro lado, ante esta situación de asfixia temporal en la carrera laboral por llegar el primero y ser el mejor, quisiéramos rescatar una reflexión de Alberto Fernández Liria, que también comparte recientemente el ensayo publicado por James Davies, pero en su caso en el contexto del Reino Unido: efectivamente, pareciera que el neoliberalismo ha implantado una necesaria mediación en la relación con uno mismo precisamente para seguir implementando procesos de valorización del capital¹¹⁸⁹. De esta manera, la

¹¹⁸⁷ MORUNO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹⁸⁸ MORUNO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 86. También quisiéramos destacar en este punto la investigación de Álvaro Briales, quien justamente a partir de Postone, aborda una sociología crítica del tiempo superfluo respecto del desempleo “productivo”, en tanto que formación constante, del individuo excluido de la socialización. Algunos de sus trabajos que han servido a la presente investigación son los siguientes: BRIALES, Á., Emprendedores fracasados: individualización neoliberal en los discursos sobre el desempleo, *Recerca. Revista de Pensament i anàlisi*, nº20, 2017, pp. 79-104. BRIALES, Á., Entre el ejército de reserva y el tiempo superfluo: actualizaciones para una interpretación del desempleo desde la teoría crítica de Marx, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 367-388. BRIALES, Á., y LÓPEZ CALLE, P., El paro productivo: la crisis como producción de desempleo para la reactivación de la rentabilidad empresarial, *Revista de economía crítica*, nº20, 2015, pp. 86-101.

¹¹⁸⁹ FERNÁNDEZ LIRIA, A., De las psicopatologías críticas a la crítica de la psicopatología, *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* nº 80, 2001, pp. 57-69 y Cfr. DAVIES, J., *Sedados. Cómo el capitalismo moderno creó la crisis de la salud mental*, Madrid, Capitán Swing, 2022.

relación con uno mismo, aparte de tomar el cariz de gestión empresarial, estaría mediada por la normalización del poder terapéutico como paliación de la exigencia asfixiante para “producir más y mejor en el menor tiempo posible” y, por otro lado, la medicalización exhaustiva para mantener dicho ritmo de producción sin desmoronarse psíquicamente. Por ello, sería interesante poder estudiar con un análisis de datos la traslación del consumo de drogas opiáceas en el capitalismo fordista al consumo de drogas estimulantes en el capitalismo posfordista, así como su correlato estadístico en enfermedades mentales entre la población: «si el periodo de posguerra fue el denominado “era de la ansiedad”, y las décadas de 1980 y 1990 “era de los antidepresivos”, ahora vivimos en tiempo bipolares»¹¹⁹⁰

De hecho, una de las preguntas que nos hacemos con Darian Leader es la siguiente: «¿Cómo podemos entender la nueva ubicuidad de las personas bipolares? ¿Son los altibajos de la bipolaridad una consecuencia de las cambiantes condiciones económicas, y sustituyen los estallidos sostenidos de energía la tradicional imagen de una vida profesional estable?»¹¹⁹¹. Efectivamente, ante la crisis de la sociedad del empleo existe una exhortación social —condensada en la integración social del *coaching* en los medios de trabajo¹¹⁹²— que malversa la superación personal a través de la confianza, el éxito y la energía como acoplamiento desesperado al sistema de valorización.

«La “novedad” que nuestra época introduce es que esta nihilización de la vida ocurre cuando, paradójicamente, la vida se ha convertido en lo más valorado: la vida, mi vida, es mi capital. Con lo que la condena que se nos impone es muy fácil de describir, puesto que consiste simplemente en encerrar nuestro querer vivir en una vida privada».¹¹⁹³

Con ello, además, este tipo discurso que hace de colador social ante el ideal regulativo del triunfador, presenta únicamente como *privados e individuales* los problemas derivados de la falta de integración social a través de la socialización abstracta capitalista que expulsa cada vez más población, repitiendo así ideológicamente la “necesidad” de dejar a personas “fuera” de este modelo de éxito social, según el cual, «todos debemos comportarnos y seguir los pasos de los triunfadores permitiendo que se instale la idea de que no todos podrán pero sí puede cualquiera»¹¹⁹⁴, pudiendo leerse aquí

¹¹⁹⁰ LEADER, D., *Estrictamente bipolar*, México, Sexto piso, 2015, p. 9.

¹¹⁹¹ LEADER, D., (2015), *Op. Cit.*, p. 11.

¹¹⁹² MORUNO, J., (2018), *Op. Cit.*, pp. 101-103.

¹¹⁹³ LÓPEZ PETIT, S., (2014), *Op. Cit.*, p. 151.

¹¹⁹⁴ MORUNO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 109.

entre líneas que si algunos no pueden es, probablemente, porque no quieren o porque no se han esforzado lo suficiente en derribar los obstáculos que uno podría superar exitosamente con un cambio de actitud —de nuevo, la presión del autodisciplinamiento como exigencia de realización y autoconservación como elemento social, ya no como individuo, como ocurría con Adorno—.

Sin embargo, dichas implicaciones psíquicas de la cultura *doer* [“hacedor”] puestas en juego en la sociedad de los micro-emprendedores autónomos, esto es, en la forma de organización social del menguante trabajo vivo en la actualidad, además de aparecer como mecanismos de compensación¹¹⁹⁵ para sostener, mediante un fino hilo, la parte de reproducción social que tiene el capital y que cada vez está dando más señales de su inminente colapso, son características a su vez, según la psiquiatría clásica, del trastorno bipolar en su fase maníaca, el cual es *producido* al mismo tiempo que *capitalizado* por la socialización abstracta del capitalismo posfordista, de manera tal que, en nuestros días, parece ser, el capitalismo produce la “enfermedad” junto con su “remedio” —entiéndase aquí “remedio” como la excesiva medicalización para fortalecer la industria farmacéutica y la instauración del poder terapéutico como instancia mediadora con uno mismo, abriendo con ello nuevos nichos de mercado—. Por tanto, ambas dos, enfermedad y remedio serán consideradas, siempre y cuando, queden postradas al mero mecanismo de valorización, ya que, de no ser así, recaerá sobre uno todo el peso del estigma de la enfermedad mental junto con la exclusión social que conlleva de suyo tanto el propio estigma como, a su vez, la propia “incapacidad productiva” al no ser considerado socialmente como recurso de valorización.

«Ya no debemos tratar la cuestión de la enfermedad psicológica como un asunto del dominio individual cuya resolución es de competencia privada; justamente, frente a la enorme privatización de la enfermedad en los últimos treinta años, debemos preguntarnos: ¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma? La “plaga de la enfermedad mental” en las sociedades capitalistas sugiere que, más que ser el único sistema social que funciona, el capitalismo es inherentemente disfuncional, y que el costo que pagamos para que parezca funcionar bien es en efecto alto»¹¹⁹⁶

¹¹⁹⁵ «El trabajo tiene efectos poderosos sobre el sufrimiento psíquico. Contribuye tanto a agravarlo y a impulsar progresivamente al sujeto hacia la locura como a transformarlo o incluso subvertirlo en placer, hasta el punto de que, en ciertas situaciones, el sujeto que trabaja esté en mejores condiciones de defender su salud mental que quienes no trabajan. ¿Por qué a veces el trabajo es patógeno y otras estructurante?» DEJOURS, C., (2009), Op. Cit., p. 32.

¹¹⁹⁶ FISHER, M., *Realismo capitalista, ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja negra, 2018, p. 45.

Además, siguiendo en este punto a César Rendueles¹¹⁹⁷, las únicas garantías del menguante Estado social que resta ante la conquista del neoliberalismo, como forma superviviente del capitalismo en la actualidad, resultan insuficientes e incluso ya privilegiadas, puesto que sólo se permite el acceso a esos sistemas de protección a través de la inserción laboral, esto es, el paro o la jubilación, mientras que existen multitud de formas en las que convive actualmente el trabajo y la pobreza —todos conocemos la famosa expresión de “el precariado” popularizada por Guy Standing¹¹⁹⁸ (Standing, 2013)— a través de las cuales ha calado el discurso de la culpabilización a las clases medias por “vivir por encima de sus posibilidades” o, directamente, se ha llegado a la exclusión social de las víctimas de pobreza, como pueden ser los parados crónicos, que no pueden siquiera acceder al menguante mercado laboral. Esto pone de relieve que el trabajo abstracto ya es la única categoría fetiche que rige la socialización, ya que la inclusión social de ejes sociales como la pobreza o la locura se dirime a través de las cada vez más menguantes oportunidades de trabajo, resignificando hasta niveles extremos aquello de *Arbeit macht frei* en el neoliberalismo¹¹⁹⁹.

«La paradoja reside en que, mientras a nivel general se requiere de menos tiempo de trabajo necesario, a nivel subjetivo hace que todo gire a su alrededor, se tenga o se esté buscando trabajo. Así pues, quienes más desean que se genere trabajo son los propios trabajadores puesto que es la única forma que les permite acceder a los medios de vida»¹²⁰⁰

Desde su popularización, alrededor de 2004, el término F.O.M.O —acrónimo de *Fear of missing out*— fue entendido como psicopatología centrada en la ansiedad social que producía el “quedarse fuera” del ritmo tecnológico con que uno podía engancharse a

¹¹⁹⁷ RENDUELES, C., “Victimización de las clases medias e invisibilización del sufrimiento social”, Sesión plenaria-Seminario SUFRIVIC: *Representaciones sociales, artísticas y mediáticas del sufrimiento social y de las víctimas* organizado por José Antonio Zamora (IFS, CCHS-CSIC) y el proyecto de I+D del Programa Estatal *Sufrimiento Social y condición de víctima. Dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas* (FFI 2015-69733-P), 24 de noviembre de 2017:

<https://www.youtube.com/watch?v=1HZv8bMfkvQ> [Última consulta: 5 de mayo 2022]

¹¹⁹⁸ STANDING, G., *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona, pasado y presente, 2013.

¹¹⁹⁹ «Creo que permite comprender por qué no hay soluciones a corto plazo para la infelicidad social generada por el liberalismo económico en la fase actual de nuestro desarrollo histórico. No porque la acción sea imposible, sino porque, para poder iniciarla, sería preciso lograr ciertas condiciones de movilización que no parecen posibles sin un tiempo previo de difusión y debate de los análisis sobre la banalización del mal. Creo estar en condiciones de decir que la mayoría de nosotros estamos involucrados en esta banalización. Pero debo agregar que, aunque la banalización del mal no tiene nada de excepcional —subyace al sistema liberal mismo— también estaría implicada en todas las derivas totalitarias, incluyendo el nazismo. Si este es el caso, ¿en qué consisten las diferencias entre totalitarismo y neoliberalismo? ¿Por dónde pasa la línea divisoria?» DEJOURS, C., (2009), *Op. Cit.*, p. 33

¹²⁰⁰ MORUNO, J., (2018), *Op. Cit.*, p. 94.

las novedades suspendido infinitamente en el *scrolling* de redes sociales como *Instagram*, *Facebook* o *Twitter*¹²⁰¹. Sin embargo, creemos que este miedo a “quedarse fuera” se ha extendido a toda la socialización, cuando esta resulta fundamentalmente regida por los procesos de abstracción real del capital, y este cada día da más señales de que «lo único que le sobra [al capitalismo] para ser perfecto son los seres humanos»¹²⁰²

Pareciera, por tanto, que la única disyuntiva en la que se juega el papel del individuo en la actualidad es, por un lado, formar parte de la legión que es el precariado del narcisismo herido, el cual se resiste en el goce del “triunfador” a aceptar su mera función social como fuerza de trabajo cada vez más prescindible¹²⁰³ para un sistema que reifica todas las relaciones sociales posibles; o, por otro lado, quedarse encerrado en la subjetividad herida en los márgenes de la socialización capitalista, la cual excluye a los “enfermos por normalización capitalista”¹²⁰⁴ por no sobreponerse a su superfluidad social, “sacar fuerzas de flaqueza” y sincronizar su sufrimiento al ritmo de la valorización¹²⁰⁵, resultando por ello, creemos, al mismo tiempo, el punto ciego de la resistencia social ante la creciente asfixia, sino ya el último estertor, del capital.

¹²⁰¹ Como bien señala en su reciente ensayo Eudald Espluga dicha ansiedad social no se vincula, por generación —ni histórica ni espontánea— a la cuestión *millennial* —reconocemos que esta nota tiene cierta motivación personal—, sino que se convierte en la forma de socialización fetiche generalizada y necesaria para vincularse socialmente a través del trabajo o, al menos, la exhortación a él de manera permanente: ESPLUGA, E., (2021), *Op. Cit.*, pp. 78 y 79.

¹²⁰² ALBA RICO, S., *Lo único que le sobra al capitalismo para ser perfecto son los seres humanos* en Revista Ctxt, 3 de octubre de 2018: <https://ctxt.es/es/20181003/Politica/21996/Amaya-Olivas-Diaz-entrevista-politica-Santiago-Alba-Rico.htm> [Última consulta: 28 de mayo 2022]

¹²⁰³ «En la movilización global ni hay encierro ni tampoco Afuera. Bajo un cielo de nubes desgarradas escarbamos la tierra en busca de un subsuelo en el que permanecer. En verdad, solo existe esta realidad que (re)producimos y cuyo movimiento nos lleva consigo. Estamos fijados a ella, como las moscas que chocan contra el cristal de la ventana. ¿Tú crees que se hacen tanto daño como nosotros? El “ser precario” nos enferma y corroe hasta las propias ganas de vivir. Contraatacamos con la fatiga, si bien a menudo nos conformamos con autogestionar la vulnerabilidad que se nos impone, y llamamos vida a arrastrarnos por la palma de la mano que nos da de comer. O lo que es igual: el poder utiliza productivamente las enfermedades que él mismo nos inflige, aunque para ello tenga que convertirse en un poder terapéutico aparentemente protector. La relación terapéutica despolitiza el malestar social y evita que podamos aprehendernos como la anomalía que somos. Los cuidados que ofrece no son más que cuidados paliativos dirigidos a “dejarnos morir”. El deseo secreto que guía al poder terapéutico se resume en una frase jamás confesada: “Sobráis: ¡suicidaros ya!”». LÓPEZ PETIT, S., (2014), *Op. Cit.*, p. 105.

¹²⁰⁴ LÓPEZ PETIT, S., (2014), *Op. Cit.*, p. 81.

¹²⁰⁵ «10. Una adaptación así no se produce sin resistencia. Como indica Adorno, los movimientos de los cuerpos sólo se asemejan a los movimientos de las máquinas en ciertos estados patológicos. Su integración existe por tanto la conversión de la enfermedad en norma» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 364.

Capítulo 8. Límites de la socialización abstracta del capital en la conformación de la falsa individualidad y alcances de una reactualización de la crítica inmanente en el capitalismo posfordista

«Lo infinito, que habita necesariamente en el pensamiento finito que se reconoce como tal, no puede transformarse en cualquier momento en algo existente, en la “sociedad”. Pese a todo la crítica de lo finito, yo prefiero, al igual que Kant, conservar lo finito y creer en la tarea infinita».

Carta a Th. W. Adorno

Montagnola, 27 septiembre 1958

MAX HORKHEIMER¹²⁰⁶

A pesar de que hemos adelantado, al final del capítulo sexto¹²⁰⁷, el sentido del distanciamiento último entre el concepto de crítica inmanente adorniano y el benjaminiano, nos gustaría retomar de nuevo aquí esta cuestión para, de una manera sintética y sistemática, dar cuenta de las diferencias fundamentales, ancladas a su vez en los alcances y los límites de las herramientas teóricas de cada uno en relación al análisis que se ha realizado a modo de cierta panorámica de las transformaciones, modificaciones y efectos de la actual fase del capital posfordista en el capítulo séptimo.

De cara a resumir brevemente aquellos puntos de fricción en la conformación de la crítica inmanente adorniana respecto de la benjaminiana, los cuales fueron expuestos brevemente en el apartado 6.5., nos serviremos de nuevo aquí, más explícitamente, de la reconstrucción de la “conclusión” del debate entre Adorno y Benjamin, quien aparentemente cedió debido a las presiones económicas y la necesidad de exilio, ambientado entre los años 1937 y 1938, el cual aborda Susan Buck-Morss en *Origen de la dialéctica negativa*:

«Debe concederse que esta segunda versión del ensayo sobre Baudelaire era más “dialéctica” y “materialista” que la anterior —en realidad era más “marxista”, en el sentido de que estaba más alineado con el modelo epistemológico proporcionado por la famosa interpretación de la mercancía de las páginas iniciales de *El capital*. Por supuesto, lo que Benjamin había omitido era el gesto político de solidaridad con el proletariado y las repercusiones teóricas de dicho gesto. En qué medida esta omisión del principio brechtiano estuvo motivada por un deseo de aplacar a Adorno y al Instituto es una pregunta que los documentos disponibles no pueden responder»¹²⁰⁸

¹²⁰⁶ CLAUSSEN, D., (2006), *Op. Cit.*, p. 375.

¹²⁰⁷ Ver *supra* pp. 464 y ss.

¹²⁰⁸ BUCK-MORSS, S., (2020), *Op. Cit.*, p. 382.

Parece claro, por tanto, que las tensiones teóricas entre ambos vienen por la exigida “dialecticidad”, por parte de Adorno, en una de las últimas conformaciones de la crítica inmanente en la tarea del Historiador dialéctico en los *exposés* de los *Passagen-Werk*. Esta exigencia de “dialecticidad”, como veremos en la próxima cita, estaba anclada para Adorno en la raigambre hegeliano-marxiana del método, entendido éste como mediación social total universal, lo cual, como vimos en el 5.2.1.¹²⁰⁹, estaba presente en su *Dialéctica Negativa* —así como en sus lecciones sobre Marx y la dialéctica coetáneas a la publicación de DN— a través de las categorías de *totalidad social* y *sociología dialéctica*:

«Su método micrológico y fragmentario nunca se apropió por completo la idea de mediación universal que tanto en Hegel como en Marx funda la totalidad. Benjamin defendió siempre el principio de que la célula más pequeña de realidad contemplada pesa tanto como el resto del mundo. Para él, interpretar los fenómenos en sentido materialista no significaba explicarlos a partir del todo social, sino relacionarlos inmediatamente, en su aislamiento, con tendencias materiales y luchas sociales»¹²¹⁰

Como se puede ver, Adorno recrimina a Benjamin que jamás se hizo cargo del trabajo abstracto como principio de síntesis social en tanto que mediación social universal que ponía en juego un concepto de totalidad. Este concepto de totalidad, según Adorno, ha tenerse en cuenta en la metodología de la crítica inmanente, aunque fuera tomado como proceso —ya que Adorno no trataba de reafirmar la ontologización de la inversión real en la que lo abstracto se presenta como lo concreto a través su absolutización natural, como pretenden instaurarse ideológicamente las categorías fetiches del capital, como vimos en el 1.1.¹²¹¹—. Ha de tenerse en cuenta la totalidad que pone en mediación social universal del trabajo abstracto porque así se comporta, efectivamente, la propia estructura lógica del capital —que, como vimos, en el 7.1. en discusión con Postone, por momentos parece reconocer como dinámica¹²¹²— y ésta ha de ser tomada en cuenta respecto de la preeminencia del objeto a partir del cual el método de la crítica inmanente de la teoría crítica de la sociedad adorniana se constituye como seguimiento sociohistórico de la funcionalización de los objetos culturales en dicha totalidad social, mostrando con ello

¹²⁰⁹ Ver *supra* pp. 348 y ss.

¹²¹⁰ ADORNO, TH. W., (2008), “Caracterización de Walter Benjamin” en: *Op. Cit.*, p. 217.

¹²¹¹ Ver *supra* pp. 43 y ss.

¹²¹² Ver *supra* pp. 485 y ss.

que si el pensamiento puede ir más allá de la inmediatez del encanto de su fetiche, puede, asimismo, liberarse con su acción del plexo de culpa que pesa sobre los individuos como destino de la reproducción social del capital, reificando su propia individualidad como mero engranaje del mismo.

Como vemos, por tanto, el funcionamiento de la crítica inmanente adorniana es eminentemente *espacial*¹²¹³ —aunque, como vimos con Kant en el 1.2., toda determinación espacial esté, a su vez, determinada temporalmente, y no necesariamente viceversa, en la síntesis trascendental de la aprehensión¹²¹⁴—. Por ello, dicha crítica inmanente necesita, como campo de juego del capital que él mismo impone, dicha totalidad social para dar cuenta, dialécticamente, de la inconclusión del objeto cultural en tanto que fetiche naturalizado y confrontado a la experiencia atomizada del sujeto, la cual podría volver a plantearse, con él, como inconclusa a través de la reconsideración de la libertad cualitativa como horizonte regulativo de la praxis en tanto que resistencia libre al dolor que imponen la estructuras objetivas y que, a su vez, constituyen al individuo desde la normatividad de la socialización capitalista, como vimos en el 5.1.1¹²¹⁵.

Por tanto, yendo un poco más allá, aquel que, como vimos, es responsable a través de cierto excedente de subjetividad —que tildamos de idealista— de implementar la distancia necesaria como para articular la crítica inmanente en su funcionamiento espacial es, en último término, el individuo, el cual, con su acción, reproduce —y ahí reside, a su vez, la esperanza— las condiciones por las cuales la dinámica de la autovalorización continúa engullendo la alteridad. Así se anunciaba ya en el exergo a toda nuestra investigación, transcrito en la introducción a la misma, y también en el momento en que, en el apartado 5.1.2. sobre los alcances de la determinación dialéctica del sujeto en la obra de Adorno, éste reivindicaba la subjetividad herida —subjetividades enfermas por causa de la normalización capitalista, como vimos en el 7.2.¹²¹⁶— como oportunidad para la dislocación del individuo en la socialización abstracta y, tal vez, con ello, dar cuenta de

¹²¹³ «La crítica se muestra aquí como apuntando a lo que existe realmente e insistiendo en su existencia, pero siempre en movimiento. El tipo de insistencia que Adorno niega aquí es ese tipo de insistencia en lo existencia que se impone a la transitoriedad embelleciendo el estado de cosas actual [...] Aquí, verdad no-proposicional significa la negativa a toda forma de adequatio social y la negativa a reducir el objeto (bien en su función social bien en su origen entendido como inmutable) a categorías fijadas de antemano. [...] El valor de la verdad no-proposicional del objeto se hace cargo de su *historicidad y capacidad de resistencia a la fagocitación del detalle por el momento abstracto. En esto consiste, resumidamente, la dimensión espacial de la noción de verdad no-proposicional*» MAURA, E., (2011), “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional...” en: MUÑOZ, J., (Eds.), *Op. Cit.*, p. 169-171 y 175.

¹²¹⁴ Ver *supra* pp. 57 y ss.

¹²¹⁵ Ver *supra* pp. 280 y ss.

¹²¹⁶ Ver *supra* pp. 512 y ss.

una posible liberación del mismo.

«Si todas esas personas están enfermas —y hay razones para suponerlo, al menos no lo están más que la sociedad en la que viven. Al mismo tiempo, la naturaleza de esta sociedad posee un punto de partida para cualquier intento de cambio. *Hay razones para suponer que la pérdida de algunas habilidades está acompañada de la liberación de otras. Estas son, precisamente, lo que las impulsa a realizar cambios que nunca habrían sido posibles por los viejos “individuos”.* Romper el muro monadológico que encierra a cada individuo dentro de sí mismo en la era liberal constituye la mayor fuente de esperanza»¹²¹⁷.

La enfatización de la cursiva en la cita anterior de Adorno del ya analizado texto programático *Problem des Neuen Menschentypus* (1941) obtiene su sentido cuando nos preguntamos acerca de su vigencia una vez transitado el análisis realizado en el capítulo séptimo acerca de la capitalización de la enfermedad mental y de la relación mediada del individuo consigo mismo. Como vimos en el 7.2., esta capitalización de los efectos subjetivos es originada, a su vez, por la transformación del trabajo como capital humano y su exigencia perenne de flexibilización y adaptación al menguante mercado de trabajo como única forma de vinculación social posible. De esta manera, se evidencia como mecanismo de compensación ante la expulsión ingente de fuerza de trabajo de un sistema que, paradójicamente, obtiene su verdadera fuente de valorización del valor gracias a la coagulación de esa misma fuerza de trabajo en las mercancías, la cual es expulsada ante la necesidad del aumento de productividad a través de la incorporación brutal de tecnología en el proceso productivo y con el surgimiento, definitivo, del capitalismo de plataformas, como concluimos al término del apartado 7.3. en conjunción con el 7.1.

Por tanto, la pregunta que planteamos es la siguiente: esta subjetividad herida¹²¹⁸, desde la que Adorno plantea un supuesto giro metodológico¹²¹⁹ que da cuenta de un *plus*

¹²¹⁷ ADORNO, TH. W., (2021), *Op. Cit.*, pp. 14-15. [Cursiva nuestra] Esta cita ya fue transcrita en el 5.2.2., como decimos, pero sin embargo la volvemos a traer a colación aquí dada su importancia argumental para articular la pregunta de raigambra adorniana en el contexto del capitalismo posfordista en el presente capítulo.

¹²¹⁸ «La irracionalidad de la adaptación activa y sin resistencias a la realidad llega a ser para el individuo más racional que la razón. Si en otros tiempos los burgueses habían introyectado —en sí mismos y en los trabajadores— la construcción como deber de conciencia, *el hombre entero se ha convertido entre tanto en sujeto-objeto de la represión.* En el progreso de la sociedad industrial, que pretende haber exorcizado la ley, por ella misma engendrada, de la depauperación, se destruye ahora el concepto con el que el todo se justificaba: el hombre como persona, como portador de la razón. La dialéctica de la Ilustración se convierte objetivamente en locura» ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Elementos del antisemitismo” en: *Op. Cit.*, p. 218. [Cursiva nuestra]

¹²¹⁹ El cual, como vimos, para Chaxiraxi Escuela y Carlos Marzán, entre otros intérpretes de Adorno, supone el giro del giro copernicano que nosotros identificamos, más bien, en la filosofía benjaminiana, como vimos en el 6.5 y desarrollaremos a continuación paralelamente en comparación con Adorno. El

de subjetividad nunca del todo apropiado por el capital, radicado, a su vez, en el sufrimiento como resistencia libre al aparato de dominación social abstracta, ¿sigue siendo funcional para articular la crítica inmanente de la sociedad en la época posfordista, cuando, como vimos a lo largo del capítulo séptimo, los procesos de falsa subjetivación se dan al nivel de la gestión del propio tiempo como un empresario de sí mismo y, a la vez, escapatización del sí-mismo como recurso valioso al capital a través del autodisciplinamiento brutal en la máxima adaptación como flexibilización al mercado de trabajo cada vez más menguante (Kurz) y la dominación social abstracta al nivel del tiempo, cada vez más cualitativamente acelerado (Postone)?

Nuestra hipótesis, que señalamos tímidamente en este capítulo final de nuestra investigación, la cual ha tenido por cometido poder siquiera articular dicha pregunta anteriormente formulada, es que, efectivamente, no es suficiente¹²²⁰. Y no lo es por varios motivos, y es que justamente pensamos que son las mismas razones metodológicas que exigía Adorno a Benjamin, aquellas que impiden, por otro lado, una reactualización de

propio Adorno, de hecho, lo identifica así, como vimos en el 4.4., a través de la denominada *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* vs. la *intentio recta* de la modernidad filosófica y determinación unilateral del *Gegenstand* que ya diagnosticó, tempranamente, Lukács como conato de la cosificación que se daría más tarde en el capitalismo fordista en las *Antinomias del pensamiento burgués* de HCC, como vimos en el 2.3. Ver *supra* pp. 299 y ss. así como *supra* pp. 122 y ss.

En la siguiente cita, Zamora explica de forma magnífica las aporías en las que cae Adorno con la articulación de la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* que, a su vez, evidencia cómo Adorno cae en la propia antinomia kantiana ante la negación radical de interrelacionar, en último término, validez con génesis: «Seguir pensando la posibilidad de principio de un giro hacia el sujeto ha llevado a tres figuras argumentativas fundamentales de hacerse cargo de la llamada “aporía” del pensamiento adorniano. La primera subraya que el diagnóstico de Adorno se refiere siempre a una tendencia, lo que no sólo deja lugar a la posibilidad del propio diagnóstico, sino también deja abierta la posibilidad de una alternativa. La segunda apunta a la imposibilidad de principio de una completa integración coactiva. La propia coacción frustra permanentemente su objetivo e instaura la distancia que posibilita la crítica y la acción transformadora, aunque su existencia real no sea garantizable *a priori*. La tercera apunta a la doble determinación de la génesis del sujeto. Existe una dimensión del yo que se sustrae a la determinación psicológica, a la que queda restringida el diagnóstico adorniano. Ésta sería relevante en relación a las condiciones empíricas de realización de la emancipación, pero la emancipación misma es un acto de libertad y como tal responde a la determinación racional del yo. Adorno nunca habría renunciado a la distinción entre génesis y validez» ZAMORA, J. A., (2007), *Op. Cit.*, pp. 42. Este problema, por otro lado, como vimos en el 1.3., es obliterado por Marx contraponiendo a la forma-mercancía la propia acción humana y no el sujeto y, sin embargo, Kant se ve obligado a hipostasiar la subjetividad como espontaneidad absoluta en el *Opus Postumum*, algo que, podría decirse, recuerda mínimamente a la supuesta espontaneidad que imbrica la teoría como praxis en la categoría adorniana del sufrimiento como resistencia libre. Ver *supra* pp. 92 y ss. así como *supra* pp. 285 y ss.

¹²²⁰ Como se puede ver en la siguiente cita, en este punto, estamos totalmente de acuerdo con la observación que aquí hace nuestro codirector Pablo López Álvarez: «18. El capitalismo terminal es superar la gravedad de los cuerpos, tender a su descorporeización (entre el sujeto y su libertad no media ya su cuerpo, sino su talento, su iniciativa y su expresión. ¿Puede ser esta utopía de la inmaterialidad también la de la resistencia? Desde la línea a la que aquí, con Adorno, se apunta, el problema se lee de otra manera. *Colocarse del lado de lo que hiere no puede ser una alternativa*. El espíritu está constituido por la relación abstracta de cambio, y sólo puede avanzar a partir de la reflexión sobre su propio carácter condicionado» LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (2013), *Op. Cit.*, p. 366. [Cursiva nuestra]

su crítica immanente en el presente capitalismo digital y de plataformas como última manifestación de la fase posfordista del capital que estamos viviendo.

Efectivamente, la persistencia de la categoría de totalidad social en el funcionamiento eminentemente espacial de la crítica immanente adorniana tenía sentido si uno se acogía, como él hizo a pesar de sus ambivalencias, a una concepción del capital principalmente estructural, como ocurría con el capitalismo de Estado monopolista, como vimos en el 5.2.1. Eso, en primer lugar, pero no solamente: como se ha mostrado a lo largo del capítulo séptimo, sólo tiene sentido las transformaciones posfordistas del capital después de la década de los 70 si se entiende el capitalismo, no ya como una estructura monolítica administrada por los monopolios y éstos, a su vez, por el Estado autoritario; sino como una dinámica autotélica y tautológica, cuyo sustrato social es utilizado como alteridad asimilable al mismo tiempo que expulsada en tanto que su último y verdadero fin no es reproducir la sociedad y sus necesidades, sino únicamente la autovalorización del valor. Dicho desplazamiento, cada vez mayor, del valor de uso y la materialidad del trabajo ha implicado que la aparición de la mercancía como mediación social universal y su empatización a nivel de mimesis por parte del sujeto no sea fructífero para dar cuenta de los procesos de falsa subjetivación en la actualidad posfordista.

Efectivamente, como ya señalábamos en el 5.2.2., la pseudoindividualidad en la actualidad no se da en el plano de la identificación formal con la mercancía, ya que la centralidad de ésta como forma de aparición fetiche del capital se ha desplazado totalmente debido al proceso de dessubstancialización del valor, señalado por Kurz en el 7.1., y con él, el desplazamiento del contenido cultural por la preeminencia del dispositivo. Precisamente, de cara a plantear los procesos de falsa subjetivación en la actualidad se acaba identificando la propia expresión del individuo —sin mediar ya por la centralidad del consumo de bienes culturales en su “tiempo libre”, ya que incluso esta distinción entre tiempo de ocio y tiempo de trabajo se ha vuelto superflua en la exigencia absoluta de realización del yo como recurso valorizable para el capital— con la verdadera mercancía insustituible para el capital y que, sin embargo, ha de mostrarse como atractiva, en términos de competitividad, dada la cada vez mayor expulsión de población del sistema capitalista: esto es, la propia fuerza de trabajo transformada en “capital humano”, sobre el cual invertir absolutamente todas las acciones y decisiones del individuo para formar parte, aunque sea precariamente, de la red social, cada vez más débil e infructuosa, que plantea el capitalismo como la única posible vinculación entre los individuos.

«Este modelo de valorización desustancializada marcó el paso de la antigua cosificación a una nueva “desmaterialización”: un periodo marcado por la desintegración manifiesta que sin embargo tiene que mantener la ficción de que la forma de socialización capitalista que hace aguas ha superado la crisis por sí misma y de manera definitiva: que lo que ha sido socialmente reprimido no volverá a afectar a la sociedad. Así es como la integración de lo viviente bajo el dominio del trabajo muerto acumulado deja paso a la descomposición de la producción y a la exclusión social, que al mismo tiempo debe fingir —desde la estabilidad del dólar estadounidense como moneda de referencia hasta el proyecto del empleado doblemente libre— que el hecho de que la cuenta capitalista no cuadre, como Marx muestra a lo largo de todo *El capital*, se ha convertido en algo irrelevante. Por su imposibilidad objetiva, la presión por mantener la generación de una plusvalía ampliada tiene como consecuencia la superación capitalista de la producción capitalista: mediante la huida hacia una apariencia de que todo sigue funcionando. El capitalismo neoliberal, basado en la generación de burbujas, consiste básicamente en invertir en la apariencia de que la inversión no se vería afectada por la caída tendencial de la tasa de beneficio, mientras que ésta se acerca cada vez más a un punto de culminación absoluto [...] *El capitalismo ha pasado a una fase de desmaterialización porque la mediación de las cosas se ha convertido en algo perjudicial para su funcionamiento*»¹²²¹

Como explica Kellermann en la anterior cita, el capitalismo en la presente fase posfordista se presenta sin ambages y sin necesidad de promesa de ningún tipo¹²²², como la única y desnuda forma de socialización posible mediada, además, paradójicamente por el principio de síntesis social del trabajo abstracto que, por otro lado, cada vez necesita menos cantidad debido a la alta productividad, llevada al extremo, como decimos, en el capitalismo de plataformas y la gestión de los datos. Por tanto, ya no es necesario, como lo era en la época fordista en la que pensó Adorno, reapropiarse de la totalidad social a través de la funcionalización de los objetos culturales para desvelarlos como fetiches e historizar, de esta manera, la posibilidad de la novedad de cambio social que, aparentemente, se presenta como imposible. Como ya adelantábamos en el 5.2.2., *la apariencia del capital es más esencial a su propia lógica que la propia lógica que demuestra en su aparecer*, cada vez más ausente debido al proceso de desmaterialización

¹²²¹ KELLERMANN, A., (2013), *Op. Cit.*, pp. 123 y 124. [Cursiva nuestra]

¹²²² «El capital, que aún no aparecía como miseria vital sino como medio para hacer realidad las propias ideas, expropia al trabajador de sus medios de subsistencia, mientras que deja al empleado doblemente libre elegir entre las diferentes vías —que hay que sondear de manera creativa— para identificarse con él. Los mecanismos de adaptación del sujeto, que habían sido centrales para la adopción del individuo al “mundo administrado”, tuvieron como consecuencia que la carga libidinal de los objetos se viera sustituida por mecanismos narcisistas. El mundo posterior a 1971, que se encontraba en un estado de descomposición administrada, permitió a los que estaban pasando a ser realmente superfluos para el capital una huida al narcisismo absoluto, creyendo que acoger el final de la posibilidad de adaptación a solas con el capital suponía una liberación». KELLERMANN, A., (2013), *Op. Cit.*, p. 124

del mismo como forma de supervivencia y simulación de sí mismo en el futuro —algo que, por otra parte, vimos que apuntaba Benjamin mediante la materialidad espectral de la mercancía en el 6.5¹²²³—. La inversión real del fetichismo de la mercancía sigue siendo pieza angular de la socialización, pero ya sin el canto de sirena de las mercancías y las promesas de felicidad del fordismo, sino simple y llanamente como única posibilidad de no caer en la absoluta marginalización social en tanto que toda relación social pretende estar absolutamente mediada por el capital, de forma tal que éste pueda sobrevivirse a sí mismo, como señala Kellermann en la anterior magnífica cita.

En este sentido, justamente aquellas acusaciones de “falta de dialecticidad” que Adorno lanzaba contra el método micrológico de la crítica inmanente benjaminiana como conjugación de planos de tiempo son las que, por el contrario, nos hacen pensar que dichas herramientas del último Benjamin —cifradas, como vimos en el 6.4 y 6.5., en la tarea del Historiador dialéctico perfilada en los *Passagen-Werk*— son susceptibles de una reactualización para dar con un posible concepto de crítica inmanente de la sociedad posfordista actual. Esto es así por que, como vimos entonces, Benjamin —contra la acusación adorniana— no reproduce, junto con la superstición de la inmediatez sensible de la fantasmagoría mediante el análisis de la inscripción temporal —tal como residuos arqueológicos que quedan impregnados en el objeto—, la totalidad social abstracta con la que el capital pretende asumir toda alteridad. Sin embargo, Benjamin, más bien, da cuenta de la irreductibilidad de un tipo de temporalidad propia al ser humano y que no puede ser arrebatado del todo jamás: se trata, efectivamente, del tiempo de la rememoración, del recuerdo traumático como aquello que dispone una relación del sujeto consigo mismo a través de la mediación de las cosas y que, sin reducirse a él ni trascenderle, se relaciona como forma de constitución de la intimidad indeleble que jamás podrá captar, al menos completamente, el capital. Por ello creemos que Benjamin sí que consigue dar cuenta de un giro del giro copernicano kantiano, porque mediante la rememoración del *pasado inmemorial* del individuo —en tanto que le constituye como condición de posibilidad y límite, al mismo tiempo— o del *futuro olvidado* —en tanto que es su carácter, y ya vimos como se interrelaciona con su destino en el 6.2.—, éste consigue dar cuenta de un tipo de temporalidad cualitativamente distinta a la temporalidad abstracta, vacía y homogénea del capital y su reproducción histórica en la reconstitución del mismo, como vimos con la dialéctica de la transformación y la reconstitución de

¹²²³ Ver *supra* pp. 456 y ss.

Postone en conjunción con el tiempo moda y el tiempo tributado al progreso de la Historia. Además Benjamin consigue hacer esto debido, precisamente, a su método micrológico y la doblez que es capaz de identificar en la inmediatez de la expresión en la presencia sensible de la ideología a través de su concepto de fantasmagoría, sin adscripciones a teorías de la subjetividad que hicieran de coto metodológico y, a su vez, lastre idealista, como pensamos que le pasó a Adorno y así lo argumentamos en el 5.1.1.¹²²⁴

Y es que Adorno, en último término, parecería que confundió la conquista última y total del individuo, esto es, su intimidad¹²²⁵ y la forma en la que se relaciona uno consigo mismo, con la vida privada y su identidad¹²²⁶. Creemos que es así ya que la identificación

¹²²⁴ Al mismo tiempo, creemos que es llamativo que ésta fuera, en cierto sentido, la crítica que Kracauer hacía a la metodología de Adorno, ya que él se sentía mucho más cercano al componente mesiánico de la utopía concreta, en tanto cualitativa, benjaminiana que el horizonte “especulativamente” abierto e indeterminado al que empujaba, sin retorno, la Dialéctica Negativa de Adorno. Así, al menos, lo explica Miguel Vedda, en la siguiente cita, que nos pareció sumamente iluminadora al respecto: «En ese punto se asimilan las posiciones de Kracauer a las de Benjamin: la manera en que este fundaba sus análisis de entidades concretas en visiones mesiánicas saturadas de contenido utópico es afín a la determinación kraucaueriana de asentar su reflexión histórica en una base ontológica: ninguno de los dos acepta la dialéctica immanente de Adorno. [...] El concepto de utopía aparece en Adorno solo como un concepto limítrofe que, al final, se introduce como un *deus ex machina*, en tanto, para Kracauer, el pensamiento utópico sólo tiene sentido si adopta la forma de una visión o intuición dotada de un contenido definido. En términos que evocan la crítica de Marx a los neohegelianos de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Kracauer ve en Adorno a un tardío exponente de aquella filosofía especulativa que proponía transformar el mundo desde la idea, aislándose de la praxis humana material y concreta y de las creencias y perspectivas de las masas. En tal sentido —y aunque una idea tal no se le ocurra a Kracauer—, el autor de *Dialéctica negativa* podría merecer una acusación de anacronismo acorde con la que dirigió contra su amigo» VEDDA, M., La historia en la antesala. Figura y funciones del intelectual en las discusiones entre Siegfried Kracauer y Theodor W. Adorno, *EM PAUTA*, nº38 vol. 14, Rio de Janeiro, 2016, pp. 249-258. De hecho, este artículo es una parte de la monografía que Miguel Vedda dedica a Benjamin y Kracauer indicada en la anterior cita, concretamente las páginas señaladas a continuación: VEDDA, M., (2011), *Op. Cit.*, pp. 51-60. Aunque, desde luego, no podamos desarrollarlo como se merece, nos permitimos remitir aquí de nuevo al análisis que realizamos entre Bloch y Benjamin respecto del concepto de utopía concreta y mesianismo, por ser, desde luego, un filón a explorar en conjunción con Kracauer que complementaría a la perfección la presente investigación: ACOSTA, L., (2021), *Op. Cit.*, pp. 351-372.

¹²²⁵ Recordamos de nuevo esta cita que ya fue analizada en el 5.2.2.: «Hay que recordarlo hoy, cuando la sociedad ha llegado a ejercer sobre el individuo poderosísima presión, y las reacciones individuales son contenidas dentro de límites muy reducidos; pero la consideración psicológica es la que más a menudo se adelanta a la sociológica: cuanto menos individuo tenemos, tanto más individualismo. [...] Así, para el individuo totalmente interiorizado, la realidad se convierte en apariencia y la apariencia en realidad. Al postular y proclamar como absoluta su existencia solitaria, dependiente de la sociedad, e inclusive tolerada y revocable por ésta, se hace “frase absoluta”, “única”, al modo de Stirner. [...] La sociedad que llevó al desarrollo del individuo, se desarrolla ahora a sí misma alejando de sí al individuo y destronándolo; pero el individuo desconoce a ese mundo, del cual sin embargo *depende en lo íntimo*, hasta creerlo todo suyo» ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (1969), *Op. Cit.*, p. 58. [Cursiva nuestra]

¹²²⁶ Esta distinción entre intimidad, identidad o vida privada y, por otro lado, vida pública es analizada por José Luis Pardo en *La intimidad* (1993) —concretamente nos estamos refiriendo a lo él denomina *falacia la identidad y falacia de la privacidad*— y, en este punto, nos estamos valiendo de su lúcida distinción para diferenciar la atomización de la experiencia y el *plus* de subjetividad que Adorno identifica en el sufrimiento como resistencia libre de la rememoración sin sujeto benjaminiana en la que pone en juego un tipo de tiempo cualitativo propio, anterior y constitutivo, al propio individuo en cuanto tal, lo cual sería irrefutable en tanto consistencia antropológica del hombre, como mostraremos más adelante en las conclusiones: «En

con la mercancía en la Industria Cultural es formal en tanto que el contenido es desplazado por la preeminencia de la forma fetiche pero, en cierto sentido, también es empírica, en tanto que necesita de unas determinadas falsas necesidades y gustos de los individuos de los que se ha apropiado el capital de forma ideológica a través de la atomización de la experiencia, para su supervivencia en la apertura de nuevos nichos de mercado como compensación a la crisis del 29, como vimos en el 4.2.¹²²⁷. Sin embargo, hay que reconocer que existe una ambivalencia adorniana respecto a la conquista total, o no, del individuo por el mecanismo de la Industria Cultural como manifestación del fordismo porque, en cierta manera, la pretensión ideológica totalizadora con la que se presenta el capital como productor de procesos de subjetivación y procesos de objetivación social es, de hecho, eso mismo, esto es, una *pretensión* de conquistar la inclinación del sí-mismo hacia el exterior —esto es, la intimidad¹²²⁸— mediante la valorización, incluso, de la relación del interior del individuo consigo mismo —esto es, su identidad privada¹²²⁹—.

otras palabras, si la falta que notamos en las apreciaciones sociológicas, psicológica, éticas, jurídicas o periodísticas de la intimidad puede resumirse —como hasta aquí hemos hecho— en la funesta confusión de la intimidad con la privacidad (más exactamente: en llamar intimidad a lo que solamente es “privacidad”), o bien postulamos que existe alguna conspiración plantearía contra el concepto en cuestión, o bien aceptamos la posibilidad de que la única culpa de sociólogos, psicólogos, eticólogos, juristas y periodistas sea la de actuar como notarios de un estado de cosas que incluye la degradación de la intimidad en privacidad, es decir, la banalización de la intimidad. O sea, que quizá nuestras sociedades se caracterizan por la pérdida de la intimidad (y no, como a menudo se dice —mitad con regocijo y mitad con vergüenza—, por una revalorización de la “cultura de la intimidad”), y un escrito como el presente tiene un carácter en cierto modo necrológico» PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, p. 23.

¹²²⁷ Ver *supra* pp. 366 y ss.

¹²²⁸ «En la medida en que hoy los individuos no sólo son activados por la industria cultural, sino también por la situación laboral, por la participación en comunicaciones y en relaciones sociales, por los temas continuamente cambiantes de la discusión pública, así como, finalmente, también por la relación consigo mismos, posiblemente resulte más difícil disponer de recursos de acción» DEMIROVIĆ, A., (2013), *Op. Cit.*, p. 26.

¹²²⁹ Así le ocurre también, por otro lado, a Kurz en su texto *Nullidentität*: «Somit ist auf ebenso perverse wie paradoxe Weise doch noch die absolute Identität erreicht, die logische Unmöglichkeit wirklich geworden; allerdings eben um den Preis einer absoluten Null-Identität. Die Unerträglichkeit dieser Subjektform gebiert umso stärker das Verlangen nach einer inhaltlichen, bedeutungsvollen, sinnhaften Identität, die gleichzeitig der verrückten und unaufhörlichen Form des Wandels entfliehen bzw. diese gegenüber unabhängig bleiben soll; aber da trotzdem die eigene Null-Identität als Geldsubjekt nicht in Frage gestellt werden darf, kann es sich von nun an immer nur um synthetische, an sich und a priori unwahre, mühsam hochgepöppelte und dann von ruhelosen Nirwana des Geldes, von der eigentlichen Null-Identität doch wieder verdampfte Pseudo-Identitäten handeln» KURZ, R., *Nullidentität, Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, n°15, 2018, p. 161. «Así, de un modo tan perverso como paradójico, se ha logrado la identidad absoluta después de todo, la imposibilidad lógica se ha hecho real; pero precisamente al precio de una identidad absoluta cero. La intolerabilidad de esta forma de sujeto hace nacer con mayor fuerza el deseo de una identidad contenida, significativa, sensible, que al mismo tiempo se supone que escapa a la forma loca e incesante del cambio o se mantiene independiente de él. pero como, sin embargo, la propia cero-identidad como sujeto-dinero no puede ser cuestionada, de ahora en adelante sólo puede ser una cuestión de pseudo-identidades sintéticas, falsas en sí mismas y *a priori*, laboriosamente rellenas y luego evaporadas de nuevo por el inquieto nirvana del dinero, por la cero-identidad real». [Traducción nuestra].

«Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente cosificadas a sus propios ojos, que la idea de lo que les es propio y peculiar subsiste sólo en la forma más abstracta: *personality* apenas significa para ellos otra cosa que tener los dientes blancos, no tener las axilas sudorosas y no mostrar las emociones. Es el triunfo de la publicidad en la industria cultural, la forzada actitud mimética de los consumidores ante las mercancías culturales ya desenmascaradas en su significado»¹²³⁰

Sin embargo, como bien nos explicará José Luis Pardo en la siguiente cita, respecto de la intimidad y la identidad privada hay, de nuevo, una diferencia de la forma respecto del contenido y, justamente en ello radica, a su vez, la posición inasumible de la intimidad por parte de la forma de la autovalorización del capital, es decir, en que ella misma es una forma intrínseca que constituye la consistencia antropológica del hombre como animal *específicamente* humano y, sin embargo, el capital como forma abstracta de valorización necesita conquistar siempre alteridad en tanto que contenido.

«Parece innegable que ser alguien consiste en que uno no le da lo mismo todo, en que hay cosas que a uno le importan más y menos, cosas que le gustan o le disgustan, en que el mundo no le es indiferente. Sin embargo, es preciso aquí, como en otros lugares, distinguir entre la forma y el contenido de estas preferencias. El contenido material y empírico de estos gustos y disgustos es, evidentemente, particular. Es decir: privado. Cada uno tiene sus preferencias. Por tanto, eso no es la intimidad sino la privacidad. Es decir: una identidad. La identidad privada. La intimidad no es la suma de las preferencias particulares sino su forma, es decir, su condición de posibilidad. [...] No “estar inclinado” a esto o a lo otro (pues eso es lo que hace de mí Fulano o Mengano, lo que constituye mi identidad de individuo privado), sino estar inclinado a la inclinación misma, inclinarse hacia las inclinaciones. Esto —estar inclinado a tener inclinaciones, antes de determinar cuáles sean los objetos empíricos de tales inclinaciones—, la capacidad de inclinarse o la metainclinación, es la intimidad. Una capacidad que constituye mi modo de sentir la vida y de la que no puedo desprenderme de mí mismo. Es cierto que expresado en los términos superficialmente aristotélicos antes mencionados, esta curvatura o inclinación caería del lado de mis gritos de dolor o de placer, que son voz más que mi palabra: o dicho de otro modo, y con el valor de un segundo axioma o definición, que *la intimidad es la animalidad específicamente humana*»¹²³¹

¹²³⁰ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007) *Op. Cit.*, p.181.

¹²³¹ PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, pp. 41 y 42.

En este sentido, precisamente, se puede leer la contraposición del tiempo cualitativo de la rememoración benjaminiano como “forma secreta” de la inclinación del individuo hacia las cosas en tanto que intimidad y, ser capaz, con ello, de (1) señalar un límite a la cosificación de la socialización abstracta del capital que, ahora más que nunca, no necesita de la forma aparición mercancía para imponerse a través de la gestión de sí mismo en tanto gestión de la propia disponibilidad de su tiempo —en la cual, el tiempo del recuerdo traumático siempre escapará a dicha lógica, al menos respecto a su “disponibilidad inmediata” por parte del individuo— y, por otro lado, (2) articular una crítica inmanente como conjugación de los planos de tiempo que sea capaz de afrontar, mediante la forma misma de la individualidad como tiempo del trauma —esto es, no ya entendida como mero producto burgués, sino en tanto que consistencia antropológica en el resultado de la inmersión y enganche lingüístico del individuo infante¹²³² a la red de significantes, como también señala Pardo¹²³³—, un límite a la forma totalitaria e imperialista de la valorización del valor, la cual pretende sustituir cualquier tipo de vínculo humano por el vínculo social abstracto por el que se valoriza el valor. En este sentido, incidimos de nuevo, en Benjamin no existe una teoría de la subjetividad, sino que contra la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* adorniana, él directamente formula la *muerte de la intentio*. Esta rememoración sin sujeto como resistencia y posibilidad de otro tipo de temporalidad que no sea la temporalidad abstracta del capital, por otra parte, además de una postura ontoepistemológica desarrollada ya desde *Trauerspiel* —tal como Benjamin replicó, en cierto modo dolido, a Adorno en su crítica en el intercambio epistolar de 1936-37¹²³⁴—, creemos que se acerca, muy llamativamente, no sólo a la discusión entre Lacan y Deleuze respecto a la prioridad de la forma o el contenido en la producción del deseo, con o contra el *objeto a* como límite de la socialización abstracta

¹²³² En este sentido, mientras que Adorno mitifica la figura del niño como aquel todavía no del todo atomizado por las ataduras del capital —como se podrá observar en la cita que sigue a esta reflexión—, Benjamin desarrolla y enfatiza el carácter filológico de la crítica inmanente y su relación con el lenguaje en la que el niño es aún materia informe respecto de la individualidad en la que es y no es a la vez —algo que, como vimos con Martin Jay, jamás llegó a entender del todo Adorno como elemento fundamental en la teoría de Benjamin (Cfr. JAY, M., (1989), *Op. Cit.*, pp. 340-341)—: «Al niño que regresa de vacaciones, la casa le resulta nueva, fresca, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo hecho de olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las estancias, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirmará la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo —casi sin cambio alguno—, a la perpetua luz de su festividad, cuando ya no esté bajo la ley del trabajo y al que regresa a casa le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones» ADORNO, TH. W., (2006), *Op. Cit.*, p. 117.

¹²³³ Cfr. PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, pp. 299-300.

¹²³⁴ Cfr. BUCK-MORSS, S., (2020), *Op. Cit.*, p. 376-377.

capitalista, sino también a la propios procesos de desubjetivación que señala Žižek como forma radical de identificación con el síntoma —que, como vimos en el 5.1.2., en relación a la mercancía, en ambos predominaban la forma— y que, a su vez, podrían resultar el punto ciego de la valorización en las subjetividades neurodivergentes no productivas ni funcionales al capital, tal como señalamos en el 7.1.

«Si el síntoma en esta dimensión radical se desata, quiere decir literalmente “fin del mundo” -la única alternativa al síntoma es nada: puro autismo, un suicidio psíquico, rendición a la pulsión de muerte y un a la destrucción total del universo simbólico. Por ello la definición lacaniana última del fin del proceso psicoanalítico es la identificación con el síntoma. El análisis llega a su fin cuando el paciente es capaz de reconocer, en lo Real de su síntoma, el único soporte de su ser. Así es como hemos de leer el *wo es war, soll ich werden* de Freud: tú, el sujeto, te has de identificar con el lugar en el que tu síntoma ya estaba; en su particularidad “patológica” has de reconocer el elemento que da congruencia a tu ser. Esto, entonces, es un síntoma: una formación significativa particular, “patológica”, una ligazón de goce, una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpretación, una mancha que no puede ser incluida en el circuito del discurso, de la red de vínculos sociales, pero que es al mismo tiempo una condición positiva de ella»¹²³⁵

Es cierto, como vimos en el 5.1.2.¹²³⁶, que Adorno apunta hacia esta dirección¹²³⁷ cuando pretende vincular el sufrimiento como algo más allá que la mera corporalidad apresada por las estructuras abstractas del capital —motivo por el cual el sufrimiento es objetivo y es capaz de denunciar la represión-eidética en la que se instaura el capital, como vimos en el 5.1.1.—. En este sentido, recordemos, la corporalidad en Adorno es tomada como estructura libidinal *producida por y resistente a*, al mismo tiempo, las

¹²³⁵ ŽIŽEK, S., (2003), *Op. Cit.*, p. 111.

¹²³⁶ Ver *supra* pp. 309 y ss.

¹²³⁷ «La generación de la radio ha sido descrita como “bidimensional”. La falta de continuidad experiencial les impide en gran medida la felicidad y el sufrimiento. [...] Para la mayoría de las personas pensar en exceso, es decir, más allá de las necesidades directas del entorno inmediato, constituye ahora una perturbación de la capacidad de adaptación que absorbe toda su energía psicológica. Al mismo tiempo, pensar más significa un peligro para sus posibilidades de progreso, quizás incluso para su propia seguridad inmediata. Pero este desencanto ante la realidad, esta cuantificación de los procesos de trabajo que les permite a todos trabajar en cualquier lugar y la relativa franqueza con la que estos poderes sociales surten efecto, conducen a una situación en la que el mundo objetivo de cosas respalda la realización que suprime. las mismas personas que no se permiten pensar (o hacer cosas similares tales como leer libros, discutir sobre cuestiones teóricas, etc.) se han vuelto “astutas” y ya no pueden ser engañadas. Nos parece que esta contradicción describe realmente la preocupación central de toda educación consciente en la fase actual. Se trata de impulsar este buen juicio hasta que rompa su vínculo con el mundo inmediato de la acción y se transforme en un pensamiento real. Si esto sucede, son precisamente las personas mutiladas las más capacitadas para poner fin a la mutilación. Su frialdad podría ser una disposición para hacer sacrificios por la verdad. Su improvisación podría convertirse en la lucha con la gigante organización y su enmudecimiento, en una disposición sin palabras ni argumentos para hacer lo que debe hacer. Es significativo que los logros de la pedagogía en esta dirección no se correspondan a los de una educación en la “cultura” tradicional» ADORNO, TH. W., (2021) *Op. Cit.*, pp. 15-16.

formas de apropiación del capital del individuo-engranaje, como vimos con la discusión que mantuvo Adorno con los revisionistas neofreudianos¹²³⁸.

«Pero mientras el coloso inconsciente de la realidad, el capitalismo sin sujeto, lleva ciegamente a efecto la destrucción, el delirio del sujeto rebelde espera de ella su cumplimiento e irradia así, junto con la frialdad glacial hacia los hombres tratados como cosas, el amor invertido, que en un mundo de cosas ocupa el puesto del amor directo. La enfermedad se convierte en síntoma de curación. La locura reconoce en la idealización de las víctimas la humillación de éstas. Ella se adapta al monstruo del dominio, al que no puede superar en la realidad. Como horror, la imaginación trata de hacer frente al horror»¹²³⁹.

Sin embargo, como también analizamos entonces, Adorno cayó en la misma aporía que criticaba a Freud y que, en último término, como hemos pretendido mostrar a lo largo de la presente investigación se ha ido recayendo periódicamente en la historia de la filosofía, esto es, la aporía entre la forma y materia, que tanto se esforzó Kant por suturar en la KU a través del juicio reflexivo como insistencia en la existencia de cierta infinitud en la finitud de la razón del ser humano¹²⁴⁰. En el caso de Adorno, esta aporía

¹²³⁸ «No es extraño que varios de los textos neofreudianos constituyan una mercancía a la venta en cualquier supermercado y que resitúe una buena ganancia a los editores en orden a la divulgación de las bondades del ajusto social y de la retórica del *self-made man*, precisamente en una sociedad en la que el narcisismo no es más que un esfuerzo desesperado de compensar al menos parcialmente la impotencia en que transcurre la existencia del individuo y que al tomar casi insuperables las dificultades existentes para el desarrollo de relaciones espontáneas y directas entre los seres humanos finalmente sea volcada su energía libidinal de manera autorreferencial» FALLAS VARGAS, F., *Op. Cit.*, p. 69.

¹²³⁹ ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., (2007), “Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral” en: *Op. Cit.*, p. 125.

¹²⁴⁰ Recordamos aquí esta cita que nos sirvió en la introducción para centrar e introducir el tema de nuestra tesis doctoral al comprender los procesos de subjetivación como mala infinitud y la relación que esto con llevaba con las antinomias de la razón pura de Kant a ojos de Hegel: «Kant trató de la representación del espacio como “magnitud infinita” y de la infinitud del tiempo en la Estética trascendental (KrV, A 25, 32/B40, 48). También abordó, como se sabe, la noción del infinito desde la perspectiva de las antinomias de la razón pura, y dentro del “primer conflicto de las ideas trascendental”. La condición irresoluble de la infinitud del tiempo y es espacio depende para Kant de considerarlos como cosas en sí y de considerar al mundo como objeto de conocimiento. Hegel se refiere en GuW a las antinomias matemáticas kantianas en términos inequívocos. El problema surge porque el horizonte del pensamiento kantiano permanece en la infinitud y por lo tanto la razón no suprime la finitud misma sino que, por el contrario, opera como “simple negatividad” [y no negación determinada que asimilaría la mediación] que se aplica a los dos aspectos de la antinomia, considerados como “algo fijado por la reflexión” (GW4, 312s). Para Hegel, el tratamiento kantiano permanece en la infinitud empírica [también llamada mala infinitud], porque Kant “sólo puede utilizar el idealismo trascendental como clave negativa”, y no logra resolver la antinomia sobre la finitud o infinitud del mundo “en cuanto se niega ambos respectos de la antinomia como algo en sí”. Esta solución le resulta a Hegel insatisfactoria, y a su juicio Kant no supera la finitud, que es en definitiva el origen del conflicto. “La antinomia —escribe Hegel— surge porque el ser-otro se pone en la misma medida que el ser” (GW4, 337), de manera que Kant plantea como alternativa la cuestión de la finitud o la infinitud del mundo sin conocer lo positivo de la antinomia, su término medio (Mittel). Este medio interno de la antinomia es lo que permitiría un planteamiento en clave positiva» PAREDES-MARTÍN, M^a. C., (2015), *Op. Cit.*, p. 130. [Apostilla entre corchetes y cursiva nuestra]

se volvía a repetir en DN respecto de la necesidad de plantear la posibilidad del cambio social sin arrastrar la forma misma del concepto, el cual lleva ínsito la insignia de la represión eidética de su contenido. Como no hay reconciliación posible en lo concreto existente ni tan siquiera en la representación de su posibilidad, aporéticamente la utopía sólo resulta posible en tanto reclamación del *contenido olvidado*, esto es, tan sólo es posible mediante la negación de toda representación, ya que ésta siempre lleva impresa su nota represivo-eidética, y la insistencia en la finitud de lo no-idéntico —como se puede ver en el exergo a este capítulo— a través de su recorrido en la transitoriedad por la cual ese contenido asumió dicha forma históricamente.

Sin embargo, Benjamin es capaz de dar cuenta de la transitoriedad ínsita en la conformación de los objetos sin recurrir a la finitud de lo no-idéntico, sino mediante su concepción de la *dialéctica en suspenso* —surgida, como vimos en el 6.5.¹²⁴¹, por una interpretación errada del concepto de dialéctica en tanto que ambivalencia y no superación [*Aufhebung*], al menos según Tiedemann¹²⁴²—. Efectivamente, las imágenes dialécticas suponían precisamente el *Mittel*¹²⁴³ —el término medio entendido meramente como medio, como ambivalencia, esto es, no destinado a la superación dialéctica teleológica, como ocurre en la dialéctica hegeliana— para la superación, mediante la interrupción, de las antinomias de la razón pura kantiana, puesto que las imágenes dialécticas nos muestran de forma sensible, mediante el *shock* disruptivo de otro tipo de tiempo cualitativo que no es el tiempo abstracto del capital, la posibilidad de algo no realizado —aún, en este tiempo abstracto del capital y la historia—, pero *sí realizable*¹²⁴⁴.

Como adelantábamos en el 5.1.2.¹²⁴⁵ y hemos reafirmado recientemente en este capítulo siguiendo a Žižek, el método micrológico benjaminiano como conjugación de planos de tiempo se parece demasiado y asombrosamente —lo cual, desde luego, será materia de futuras investigaciones posteriores a la presente tesis doctoral— a la metodología psicoanalítica, esto es, proponiendo una disrupción del discurso formado por el paciente en torno al síntoma, el cual apoya y afianza el mismo, para sacar a la luz una

¹²⁴¹ Ver *supra* pp. 456 y ss.

¹²⁴² Cfr. TIEDEMANN, R., (2010), *Op. Cit.*, pp. 314.

¹²⁴³ Aquí estamos siguiendo el estudio de esta cuestión, que Bauer denomina el “concepto del medio” y que desarrolla en varias etapas del pensamiento benjaminiano, en el siguiente artículo: BAUER, M., “Die Mitte der Mitteilung. Walter Benjamins Begriff des Medium“ en: SCHULTE, C., (Hg.) *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz, UVK Verlag, 2pp. 39-47.

¹²⁴⁴ Esta cuestión la vinculábamos al final del 6.5. con la posible renovación de la teoría del simbolismo kantiana por parte de Benjamin en la tensión entre símbolo y alegoría, ya explicitado en el *Trauerspiel* pero que, como vemos, será llevada hasta su concepto de imagen dialéctica que desarrolla en los *Passagen-Werk*. Ver *supra* pp. 468 y ss.

¹²⁴⁵ Ver *supra* pp. 446 y ss.

desubjetivación del analizado en tanto que identificación con su propio síntoma, ya que, en tanto que el inconsciente no comparte lenguaje con la realidad psíquica consciente estructurada en Yo, éste sólo puede aparecer como interrupción del discurso en torno al discurso que conforma la personalidad de uno.

En este sentido, parecería que no es causal el aumento alarmante de diagnósticos de enfermedades mentales en comorbilidad con el acuciamiento de la dominación social abstracta a través del tiempo en la época presente del capitalismo posfordista, debido al impacto, como analizamos en el 7.1., de la revolución microelectrónica y la incorporación de tecnología al proceso productivo mediante una alta tasa de productividad por la que decae la tasa de ganancia y resulta, a su vez, más difícil, por tanto, de reconstituir, en un nuevo ciclo, el punto de partida por el que el tiempo socialmente necesario es, al mismo tiempo, el final y el comienzo del nuevo ciclo de valorización —sea o no, causante de crisis periódicas o colapso en tanto reproducción social, aunando con ello lo que en común tienen Postone y Kurz—. Creemos que no es casual en el sentido anteriormente señalado: el capital, en su fase actual, parece que ya no tiene más *espacios* que conquistar, al menos después del colonialismo, las economías de guerra a nivel mundial y sus coletazos presentes a niveles más localizados, y, por otro lado, tampoco puede ya conquistar más aún el *tiempo* abstracto como proceso de acumulación de capital —al menos después de la apertura masiva de nuevos nichos de mercado ficticios y las falsas necesidades cristalizadas en la atomización de la experiencia como forma de compensar la crisis del 29—. Sin embargo, parece que, en último término, el capital tampoco puede pervivir mucho más a base de subterfugios de simulación de valor en el futuro mediante la financiarización de la economía, siendo señal de ello la última gran crisis financiera del 2008. Por ello manejamos la hipótesis, como vimos más detenidamente en el 7.3., de que en la actualidad del capitalismo de plataformas como última manifestación de la fase posfordista, aquello por lo que se sutura mínimamente —no ya compensar, aunque le hayamos llamado “mecanismo de compensación”— la creciente precariedad e insuficiencia, por tanto, del capital a la hora de reproducir la sociedad y sus vínculos —por mucho que se presente como el único posible— es, precisamente, con *el intento de conquista* de aquella inclinación hacia las inclinaciones, esto es, de la consistencia antropológica como animalidad específicamente humana que anteriormente señalábamos, por la que la interioridad del ser humano se constituye gracias a la exterioridad y su inclinación hacia ella, por su finitud y su aspiración, sin embargo, a la infinitud, que ya señalaba Kant como *metaphysica naturalis*. Debido a ese intento último

de conquista total del individuo, su intimidad, como forma de insistir, ideológicamente, en la necesidad de la contingencia en la que el sistema capitalista se ha encaramado como la única posible forma de socialización, los individuos se asumen como si fueran infinitos —en ese señalado narcisismo herido ambivalente en el que uno ha de presentarse constantemente como recurso valioso para el capital, al mismo tiempo que resulta totalmente superfluo desde el punto de vista de la valorización del valor— y, de esta forma, el aumento de diagnósticos de enfermedades mentales —entendidas, como vimos en el 7.2., como enfermedades de normalización capitalista, esto es, producidas y capitalizadas al mismo tiempo por el sistema capitalista y, no entendidas, bajo ningún caso, como “síntoma privado de una biología defectuosa” como pretende la psiquiatría hegemónica— no ha hecho más que ser exponencial en los últimos años.

En este sentido, quisiéramos ir finalizando el presente apartado simplemente señalando, de nuevo, el método micrológico de la crítica inmanente benjaminiana a través de la conjugación de planos de tiempo como una de las posibilidades de la reactualización de la crítica inmanente de la sociedad contemporánea, ya que justamente en las subjetividades no funcionales al capital —y denominadas, por ello, como “neurodivergentes”— se muestra vulnerable aquella inclinación indeleble, la intimidad al intemperie, de aquel tiempo inmemorial que nos conforma como individuos aunque no nos sujete socialmente a través las vinculaciones sociales abstractas del capital. De esta forma, se trata de subjetividades heridas —como señalaba también Adorno a pesar de su definitivo viraje hacia DN y su cerrazón en las categorías, de raigambre idealista, sujeto-objeto— que han resistido, gracias a su sintomatización a modo válvula de escape a la presión normalizadora del capital, dicho intento de apropiación y asedio último del capital. Por este motivo, dichas subjetividades y los límites temporales que señalan en su constitución tal vez pudieran funcionar, en un sentido metodológico, debido al cada vez mayor número de población afectada, como límite de la cosificación ante la máquina de valorización, ya que, por un lado, dejan de poder ser funcionales al capital como fuerza de trabajo —lo cual el capital sigue necesitando aunque sea en bajas cantidades, a pesar de su contraria apariencia debido a la alta productividad gracias a la tecnología, en tanto que el valor es, de hecho, un relación social— y son, a su vez, expulsados de la red social que teje el trabajo y, por otro lado, dichas subjetividades neurodivergentes no funcionales al capital pretenden ser retomados, a modo de objeto, para implementar otros procesos de valorización, a modo de capital circulante, a través de la medicalización exhaustiva e

innecesaria, en muchos de los casos, y también la violencia psiquiátrica que interpone una mediación violenta y externa en la relación de uno consigo mismo.

El intento, en definitiva, que hemos realizado a lo largo de esta tesis doctoral ha tenido por cometido articular *posibilidades* para una crítica inmanente —con herramientas herederas de la teoría crítica— a la forma de dominación social abstracta a través del tiempo como normatividad e imperativo a la adaptación social, cuyo efecto más escandaloso, como decimos, es el incremento del sufrimiento psíquico propio de la organización del trabajo inmaterial en el posfordismo, así como la cada vez mayor expulsión de población de un sistema capitalista que, recordemos, se presenta como el único existente capaz de vincular global y socialmente a los seres humanos —aunque sea de esta forma tan precaria y tan dañina en tantos aspectos—.

Sin embargo, concluyendo la presente tesis doctoral, la realidad se impone —y ésa es la verdadera *marca de imposibilidad de la completa legitimación de cualquier pensamiento que no se tenga por ocioso*— cuando los tiempos son otros los que vivimos y no los que podemos muchas veces, siquiera, pensar. O, dicho con mejores palabras —más justas, más limpias y, desde luego, más certeras— que todo el desarrollo que ha traído a este punto a la presente investigación:

«STULTIFERA NAVIS

visto desde fuera

(y esto no es posible)

lo real siempre es ridículo»

los restos, 2022

MUNIR HACHEMI

Conclusiones

«FÜR MÄNNER.

Überzeugen ist unfruchtbar».

WALTER BENJAMIN¹²⁴⁶

Las conclusiones de la presente tesis doctoral se redactarán de una forma muy sumaria y estructurada de cara a identificar fácilmente los objetivos conseguidos a lo largo del argumento propuesto, así como las conclusiones derivadas, a modo de corolario, fundamentalmente de la síntesis del último capítulo octavo, en el cual recogemos más extensamente las posibilidades de una crítica inmanente en la actualidad, heredera de los límites y alcances de las herramientas de la primera generación de la teoría crítica frankfurtiana, capaz de desatomizar la experiencia de los individuos cosificados a través de la recuperación del límite de la socialización abstracta capitalista en el posfordismo.

En este sentido, sintetizaremos la primordial conclusión que se ha podido extraer del argumento propuesto y recorrido en la presente tesis doctoral como aquella que da cuenta de las posibilidades de una crítica inmanente en la actualidad de la dominación social a través del tiempo en el capitalismo posfordista, el cual da más señales de su progresivo colapso como sistema de reproducción social, a través de la *rememoración sin sujeto como resistencia y posibilidad, en tanto dialéctica en suspenso, de otro tipo de temporalidad, diferida y diferente de la temporalidad abstracta capitalista y que podría hacer de su antídoto como tiempo cualitativo del trauma en la construcción de la intimidad del individuo*¹²⁴⁷.

¹²⁴⁶ «PARA HOMBRES. Convencer es estéril». BENJAMIN, W., “Calle de dirección única”, en: *Obras IV/1*, Madrid, Abada, 2010, p. 27.

¹²⁴⁷ Somos conscientes de las resonancias lacaniano-deleuzianas de una afirmación así. Sin embargo, como es natural, explorar las continuaciones y resistencias entre las mencionadas posturas hermenéuticas bejaminianas y adornianas de tradición claramente alemana y, por otro lado, las discusiones del ámbito francés —tan pertinentes, por otro lado— entre Lacan y Deleuze respecto a la prioridad de la forma o el contenido en la producción del deseo, con o contra el objeto a como límite de la socialización abstracta capitalista, van más allá del cometido de la presente tesis doctoral. Aunque reconocemos públicamente en este momento de las conclusiones que será uno de los puntos a desarrollar en las futuras investigaciones, no sólo por la pertinencia argumental y la creencia de unos resultados fructíferos ante la comparación crítica de ambas posturas; sino también como una forma de reivindicar el poco diálogo que, aun todavía hoy, se da como intercambio de las tradiciones filosóficas alemanas y francesas. A este respecto, recomendamos acudir a los siguientes artículos, los cuales han sido pistas hermenéuticas que nos han acercado a la postura aquí mencionada en la presente nota al pie de página: FAIR, H., La Teoría Crítica de Adorno y el psicoanálisis lacaniano como filosofías de la negación ontológica. Apuntes para una crítica sociocultural, epistemológica y ético-política a los valores hegemónicos del capitalismo neoliberal, *Fundamentos en Humanidades*, Año XIV nº1 (27), 2013, pp. 31-57 y, por otro lado, TOMŠIČ, S., La homología entre Marx

Este otro tipo de tiempo que implica la rememoración del pasado inmemorial en la crítica inmanente benjaminiana implica el necesario *giro del giro copernicano* kantiano capaz de deshacer la doblez ontológica entre el tiempo abstracto como normatividad social de producción de mercancías en el capitalismo —heredero, como se mostró a lo largo de la primera parte de la presente tesis, de la génesis del tiempo abstracto de la Modernidad filosófica, principalmente el tiempo como intuición pura de la estética trascendental de la KrV— así como su reproducción ideológica en la construcción de la Historia y la imposibilidad de contemplar la novedad radical —debido al secuestro de la imaginación productiva en la atomización de la experiencia del individuo, como vimos con Adorno¹²⁴⁸—.

Dicha crítica inmanente como rememoración no se da ya a través de lo vivo en la mirada de la criatura oprimida —como pretendía hacer Adorno con ese *plus* de sujeto a través del sufrimiento, el cual identificamos como remanente idealista¹²⁴⁹—, sino a partir de la rememoración de ese pasado inmemorial que constituye toda subjetividad de forma fundacional, su consistencia antropológica misma y, por tanto, prescindiendo para ello del enclaustramiento metodológico *ad intra* de la constitución misma de la subjetividad —algo en lo que, no obstante, creemos que finalmente cayó, contra su voluntad, el programa adorniano y, sin embargo, Benjamin criticó en varias ocasiones a Proust¹²⁵⁰—.

Dicha forma de rememoriación que implica, sin embargo, otro tiempo cualitativo sincrónico al tiempo cronológico vacío y homogéneo del capital y la Historia, supondría más bien *procesos de desubjetivación*, los cuales podrían significar hoy, tal vez, una forma de esperanza para el cambio social más allá de las ataduras abstractas y pseudonaturales de un sistema capitalista, cuya subsunción real cada vez deja menos espacio en la asfixia del individuo por presentarse como recurso valioso para el sistema de valorización, en tanto que éste —tal como una muerte por éxito después del incremento absoluto de productividad en la incorporación de tecnología en el proceso productivo— no deja de expulsar contradictoriamente la fuerza de trabajo —la única fuente real de la valorización, como vimos a lo largo del capítulo primero, contra las posturas más

y Lacan, *Teoría y crítica de la psicología*, n°10, 2018, pp. 105-125. Agradecemos también, en este punto, todas las discusiones mantenidas sobre este tema a Ignacio Planes, compañero investigador predoctoral y amigo, cuya tesis versa sobre la antropología política en la obra de Freud, donde, entre otros objetivos, explorará las superaciones freudianas insitas en el mismo planteamiento lacaniano.

¹²⁴⁸ Ver *supra* pp. 239 y ss.

¹²⁴⁹ Ver *supra* pp. 307 y ss.

¹²⁵⁰ Ver *supra* pp. 401 y ss.

althusserianas o deleuzianas o, más actualmente, posturas aceleracionistas a este respecto—.

Antes de comenzar a especificar pormenorizadamente los objetivos y resultados alcanzados a lo largo de la presente tesis doctoral, nos gustaría poder dar alguna pista —tan tentativa que podría catalogarse como mero juego intelectual, más que como hipótesis propiamente dicha— con relación a esa consistencia antropológica previa a la constitución de toda identidad del individuo y que, a su vez, funciona como la forma previa y condición de posibilidad de dicha identidad. Se trata, por tanto, de aquella consistencia antropológica que, en el capítulo octavo, nombramos como *intimidad* con ayuda de José Luis Pardo y, por otro lado, aquello mismo que creemos que tanto Adorno como Kurz confundió¹²⁵¹, por momentos, con la identidad privada mediante el diagnóstico de la atomización total y absoluta del individuo en la Industria Cultural, clásica y digital, a través de la identificación inmediata, cual mimesis, de la formamercancía cristalizada en la identidad como *a priori* de la experiencia. Como vimos, esta experiencia integrada [*Erfahrung*] tiene más que ver con la vida privada —en tanto disposición empírica a determinados gustos, aficiones, hábitos que asimilaba la Industria Cultural como falsas necesidades— que con la intimidad propiamente dicha —la cual, como vimos, tiene que ver más con la inclinación formal del individuo a algo más allá de su *interièur* y, justamente, dicha inclinación formal es aquello que más íntimamente constituye y resiste, al mismo tiempo, a la individualidad, lo cual creemos que es, a su vez, presumiblemente inapresable, al menos en la medida en que podamos seguir hablando todavía hoy, en algún sentido, de humanidad—.

El mencionado juego o experimento intelectual que nos gustaría simplemente esbozar aquí, a modo de tentativa a la hora de señalar dicha consistencia antropológica, tendrá que ver con el ejemplo que el propio Plessner aborda y analiza en *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano* (1960). Se trata, efectivamente, de sacar a la luz la especificidad antropológicamente consistente de la sonrisa, en tanto que forma inalienable del ser humano, la cual no es ni gesto ni mera expresión ni, mucho menos, un lenguaje, y por ello mismo señala la intimidad como condición previa a toda identidad —y, por tanto, más allá de la risa reconciliadora que identifica Adorno en la Industria Cultural, sino más en la línea de la risa como rostro puro

¹²⁵¹ Ver *supra* pp. 528 y ss.

de la comedia, como vimos con Benjamin¹²⁵²—. En este ensayo, Plessner relaciona la sonrisa [*Lächeln*] —diferenciándola de la risa [*Lachen*] o el llanto [*Weinen*] como respuestas a situaciones-límite que, aunque recuperan la dimensión pulsional del cuerpo [*Leib*], al tratarse de situaciones-límites¹²⁵³ que experimenta el ser humano, más bien fractura la unidad de la persona más que proporciona la distancia consigo misma— con la condición propiamente humana, constituida por la reflexión sobre sí mismo y, por tanto, distancia no sólo con el entorno, como ocurría con el animal, sino también distancia con relación a lo que uno mismo es¹²⁵⁴. Esta condición humana es expresada por Plessner como posición excéntrica [*exzentrische Positionalität*]¹²⁵⁵ y la vinculará directamente con

¹²⁵² Ver *supra* pp. 398 y ss. Las vinculaciones entre Benjamin y Plessner a través de la vinculación de la sonrisa y esperanza han sido influencia del magnífico artículo de Helmut Lethen: «Benjamins Überlegungen zur Höflichkeit gehen von einer agonalen physischen und politischen Daseinslage aus, der nicht zu entkommen ist. Der zur Höflichkeit animierte Mensch tritt als „Zurechnungssubjekt“ einer gewalttätigen Welt auf dieser Begriff stammt von Helmuth Plessner, der 1931 in seiner politischen Anthropologie die Notwendigkeit erkannte, dass sich der Mensch, wolle er nicht Spielball der Politik werden, als „Zurechnungssubjekt“ einer gewalttätigen Welt begreifen müsse». LETHEN, H., “Das Lächeln der Höflichkeit zwischen Physiologie und Maske” en: WEIGEL, S., y KUTSCHBACH, T., (Hrsg.) *Gesichter Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen*, München, Fink Verlag, 2013, p. 233. «Las reflexiones de Benjamin sobre la educación parten de una condición física y política agónica de la existencia de la que no se puede escapar. El ser humano animado a la educación aparece como "sujeto atribuido" en un mundo violento. Este concepto proviene de Helmuth Plessner, quien en 1931 reconoció en su antropología política la necesidad de que el ser humano, si no quiere convertirse en el juguete de la política, debe entenderse como "sujeto atribuido" en un mundo violento». [Traducción nuestra].

¹²⁵³ «Lo común a la risa y al llanto es que son respuestas a una situación-límite. Su oposición se basa en las direcciones opuestas entre sí, en que el hombre cae en tal situación-límite. Como sólo se da a conocer de dos modos en cuanto situación-límite en que al hombre le es impedido cualquier comportamiento, aparecen también únicamente dos reacciones de crisis con carácter de respuesta. La risa responde a la paralización del comportamiento por la desequilibrada equivocidad de los puntos de contacto y el llanto a la paralización del comportamiento por la negación de la relatividad de la existencia» PLESSNER, H., *La risa y el llanto*, Madrid, Trotta, 2007, p. 168.

¹²⁵⁴ Desde luego, toda esta reflexión sobre la distancia que implica el concepto con lo conocido ha de recordarnos necesariamente a la preeminencia del objeto en la metodología crítica adorniana que hemos explorado a lo largo de los capítulos cuarto y quinto de la presente tesis doctoral. Es obvio que hay conexiones fuertes, al igual que puntos igualmente fuertes de disidencia, entre Plessner y Adorno; sin embargo, dar cuenta de ello sobrepasaría con creces el mero juego o experimento teórico que aquí proponemos a modo de conclusión, ya que sobre todo deberíamos atender a las mediaciones intelectuales en las discusiones radiofónicas que Adorno mantuvo con Gehlen en 1965 en relación con la sociología entendida como posible ciencia del hombre: GEHLEN, A. y ADORNO, Th. W., “¿Es la sociología una ciencia del hombre? Una conversación radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen”. en: HARICH, W., *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 175-194. Esta conversación también se encuentra grabada digitalmente en UbuWeb: *Adorno/Gehlen: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?* (1965) <https://ubu.com/sound/adorno.html> [Última consulta: 18 de mayo 2022]. No obstante, damos cuenta asimismo de un reciente estudio, fruto de una investigación doctoral, que se ha publicado este mismo año sobre las posibles antropologías negativas en ambos autores: EDINGER, S., *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik*, Berlín, De Gruyter, 2022.

¹²⁵⁵ «Gracias a la autorreflexión, el hombre está capacitado para trascender el centro biológico de la propia vida, conquistando una posición excéntrica. Por eso, se presenta a través de una pluralidad de formas, está habilitado para interpretar distintos personajes sobre el escenario del gran teatro del mundo. Si en el animal se pasa del *dividuum*, que es típico del vegetal, al *individuum*, que es la singularidad garantizada por el centro, en el hombre, con su excentricidad, se pasa del individuo a la persona, que es la perfecta realización

ese lugar mencionado que tanto tiene que ver, su vez, con una de las definiciones que nos proporcionó Pardo sobre la intimidad: *ser alguien es estar atravesado por la forma de la inclinación, es decir, estar inclinado a tener inclinaciones*¹²⁵⁶, sean cuales sean el contenido empírico al que tienda. Dicha curvatura misma de la inclinación, continuando con Plessner, podría situar como un gran ejemplo de expresión de la intimidad —en tanto que estructura inalienable del ser humano frente a la progresiva socialización abstracta capitalista y frente a la supuesta atomización total del individuo diagnosticada por Adorno a través del fin de la tragedia¹²⁵⁷— a la sonrisa, en diferenciación de la risa o el llanto, los cuales sí son respuestas biológicas —mediadas, desde luego, culturalmente—. Sin embargo, la sonrisa es, estrictamente, un universal cultural más allá del lenguaje y más acá del gesto o de la expresión¹²⁵⁸: efectivamente, Plessner creía ver en la sonrisa el signo de un «conocimiento común de algo en la forma de un ser separado»¹²⁵⁹

«La confusa ambigüedad de la sonrisa, su aparición en ocasiones que no tienen nada en común, su inmensa variedad de tonos afectivos le confieren una posición especial en el campo de la expresión mímica. La ciencia no ha conocido hasta ahora ningún consejo con ella, aferrándose demasiado unilateralmente a la idea ya sugerida por la designación lingüística [...] La sonrisa se convierte entonces en la expresión de una anticipación y al mismo tiempo de una reacción a una sensación determinada sensorialmente, la vergüenza sensorial. Me parece que el desarrollo de la sonrisa explícita está aquí demasiado ligado a una etapa inicial sensorial y que se tiene demasiado poco en cuenta su capacidad de emancipación»¹²⁶⁰

de la excentricidad con autoconciencia. Plessner pone de manifiesto que el animal sabe distinguir entre él y su entorno, pero es incapaz de distinguir entre él y él mismo. No puede establecer distancia consigo mismo. El ser humano, en cambio, se constituye como tal a partir de la reflexión sobre sí mismo, la cual implica una visión, ponderación e interpretación de sí mismo desde un punto de vista exterior, descentrado, crítico. A esa propiedad de lo humano Plessner la designa con la expresión “posición excéntrica” (*exzentrische Positionalität*)» DUCH, L., “Introducción a la edición española” en: PLESSNER, H., (2007), *Op. Cit.*, p. 18.

¹²⁵⁶ Cfr. PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, p. 42.

¹²⁵⁷ Esto fue explorado a lo largo del capítulo quinto y, en relación con Benjamin, en el 6.2. Ver *supra* pp. 390 y ss.

¹²⁵⁸ Cfr. FISCHER, J., “Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens” en: SENGE K. y SCHÜTZEICHEL, R., (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden, Springer, 2013, pp. 375-376. Agradecemos al profesor Joachim Fischer el amable envío de su texto.

¹²⁵⁹ «Ein gemeinsamen Wissens um etwas in der Form des Getrenntseins» PLESSNER, H., “Das Lächeln (1950)” en: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016, p. 426. [Traducción nuestra] Cfr. LETHEN. H., (2013), “Das Lächeln der Höflichkeit zwischen Physiologie und Maske” en: WEIGEL, S., y KUTSCHBACH, T., *Op. Cit.*, p. 271.

¹²⁶⁰ «Die verwirrende Vieldeutigkeit des Lächelns, sein Auftreten bei Anlässen, die nichts miteinander gemeinsam haben, seine unüberschbare Mannigfaltigkeit in affektiver Tönung verleiht ihm eine Sonderstellung im Gebiete mimischen Ausdrucks. Wusste die Wissenschaft bisher keinen Rat mit ihr, zu einseitig festhaltend an dem schon durch die sprachliche Bezeichnung suggerierten Gedanken [...] Das Lächeln wird dann Ausdruck einer Vorwegnahme und zugleich Reaktion auf eine sinnlich bestimmte Empfindung, die sensorische Verlegenheit. Freiheit scheint mir die Entfaltung des ausdrücklichen Lächelns

Parecería, por tanto, que, ante la catástrofe que se cierne, en tanto que humanos no nos queda muchas más opciones que sonreír —no mediante la risa cínica que reproduce la inmediatez ideológica y, con ello, la justifica—, sino mediante la complicidad con el otro que da lugar al auxilio, al socorro entre iguales porque, al fin y al cabo, se reconocen como iguales más allá de la igualdad formal del imperio de la forma-mercancía, esto es, solamente como humanos en situación de vulnerabilidad: el verdadero lugar de cualquier otro, más allá —o más acá— de la intercambiabilidad propia de la ontología gris de la mercancía o del Imperio de la ley.

Después de esta pequeña digresión que nos hemos permitido a modo de corolario del argumento de nuestra tesis doctoral y que podría indicar posibles hojas de ruta para futuras investigaciones, procederemos a especificar de forma sumaria los objetivos y resultados que se han conseguido en el desarrollo de la misma:

1. Exégesis comparativa del método crítico kantiano y marxiano y un paralelismo hermenéutico del fetichismo de la mercancía marxiano con relación a la ilusión trascendental kantiana, así como el *modus operandi* de la economía clásica y la metafísica dogmática —enemigos teóricos a combatir tanto por Marx como por Kant, respectivamente— respecto de la indiferenciación entre ser y pensar en las categorías fetiche y en las ontoteologías, también respectivamente.
2. Reconocimiento biográfico-intelectual de la, por desgracia, olvidada figura de Lukács a la hora de poder enfrentar la pregunta inicial y clave para el propósito de la tesis doctoral, esto es, en qué sentido y en qué medida el fenómeno de la cosificación en el fordismo responde a la forma idealista de la autoafección kantiana y es, heredero, por tanto, de la ontoepistemología inaugurada por Kant en la Estética trascendental de la KrV.
3. Estudio pormenorizado de la conformación del pensamiento de Sohn-Rethel, el cual es bastante ausente o desconocido en la bibliografía española —a excepción de los reconocidos trabajos de la profesora Chaxiraxi Escuela—. En este sentido,

hier zu stark an ein sinnliches Anfangsstadium gebunden und seiner Emanzipationsfähigkeit zu wenig Rechnung getragen» PLESSNER, H., “Das Lächeln (1950)” en: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, pp. 429-430 y 433 [Traducción nuestra]

hemos de señalar que incluso hemos podido acceder a un texto totalmente inédito, también en alemán, del joven Sohn-Rethel para su estudio y consideración en la presente tesis. Se trata del *Positano exposé* de 1927, el cual ha sido cedido amablemente para su consulta por los editores del tercer volumen de las obras completas de Sohn-Rethel en la editorial Ça Ira, Oliver Schlaudt y Carl Freytag. El estudio que hemos desarrollado en la presente tesis respecto de este autor está centrado en el análisis de la génesis materialista del sujeto trascendental kantiano y las posibles correspondencias o influencias que ejerció dicho análisis a la idea adorniana de la atomización de la experiencia en la Industria Cultural como esquematismo trascendental de la producción.

4. Análisis exhaustivo de la conformación del pensamiento de Adorno en relación con los conceptos naturaleza, historia e individuo para sentar las bases de su metodología de la crítica inmanente. Se parte del planteamiento del joven Adorno, más apegado a Sohn-Rethel, de una hermenéutica materialista y se llegará, a través de otros textos importantes metodológicos adornianos y también en *Dialéctica de la Ilustración*, al planteamiento en su máximo esplendor en *Dialéctica Negativa* en (1966). Durante dicha argumentación se ha dado cuenta de la genealogía, respecto de los anteriores autores analizados, de los conceptos que maneja y forja Adorno a lo largo de su producción intelectual.

5. Análisis sociohistórico y conceptual de las herramientas que determinan dialécticamente al sujeto y al objeto como piezas claves de la crítica inmanente adorniana. Dicho análisis nos llevará a deslocalizar algunos conceptos claves, en un sentido metodológico, de Adorno para medir sus límites y alcances con relación a una posible rearticulación de la crítica inmanente, heredera de sus planteamientos, en la actualidad del capitalismo posfordista.

6. Articulación de algunos conceptos que consideramos clave en la producción filosófica de Walter Benjamin, tanto por su génesis paralela e interrelacionada con aquellos conceptos de Adorno que hemos analizado y medido alcances y límites tanto en el capítulo cuarto como quinto de la presente tesis doctoral. En este sentido, no se pretendió realizar una exégesis rigurosa del pensamiento benjaminiano, sino aprovechar el uso de la articulación de algunas claves del

pensamiento de Benjamin como formas de desbloquear el enroque histórico de las herramientas sitiadas por Adorno en el capitalismo monopolista de Estado y su tal vez demasiada influencia del idealismo en la formación de su pensamiento.

7. Análisis sociohistórico de la actual fase del capitalismo posfordista —diferenciándola del *tótum revolútum* de lo que se ha venido a llamar neoliberalismo, dada la hegemonía del análisis de esta época por Laval y Dardot—. Por el contrario, nosotros nos centramos en los diagnósticos de la dominación social abstracta a través del tiempo de Moishe Postone y el progresivo colapso del capitalismo como sistema de reproducción social total por alcance del límite interno de valorización de Robert Kurz. También se exploraron, a modo de efectos psicopatológicos, diagnósticos de sociólogos y psicopatólogos —como podrían ser Dejours, Bologna, Darian Leader o James Davies, entre otros— que dan cuenta del sufrimiento social actual que impone la organización inmaterial del trabajo abstracto. Dado este panorama económico-político y psicosocial, se ha realizado un análisis de la pervivencia de la forma-sujeto “empresario de sí”, que Michel Foucault señala en *El nacimiento de la biopolítica*, como forma de continuación de los procesos de subjetivación abstracta explorados por Adorno y Benjamin.

8. Diagnóstico de las formas de subjetivación abstracta actuales como continuación de la forma “empresaria de sí”, dado el autodisciplinamiento ínsito en la gestión de propio tiempo, así como de las propias aptitudes y actitudes como recurso valorizable para el capital en la reconsideración ideológica del trabajo abstracto como “capital humano”. Esto convierte esta nueva forma de dominación social abstracta cristalizada como imperativo a la autoexplotación a modo de mecanismo de compensación ante la progresiva pérdida de masa de valor total dada la alta productividad que implica la incorporación de la tecnología en el proceso productivo después de la revolución microelectrónica. Lo identificamos como mecanismo de compensación, ya que como el trabajo es la única forma de vínculo social asocial que pervive la dinámica D-D’ del capital, al mismo tiempo que se desvela como tal y da señales cada vez mayores de su progresivo colapso como principio de síntesis social. Por otro lado, la pretendida acumulación de trabajo muerto en la actualidad mantiene una simulación de normalidad social, instalada en la precariedad absoluta y el auge de las enfermedades mentales

vinculadas al entorno del trabajo, en la que el individuo debe mantenerse siempre actualizado y siempre disponible como fuerza de trabajo para el capital, aunque éste cada vez expulse mayor población.

9. Notas para una crítica de la salud mental institucionalizada y medicalizada como funcional al proceso de valorización actual descrito en el punto anterior de la mano de Alberto Fernández Liria, James Davies, Santiago López Petit. Ya que la subjetividad neurodivergente —o, enferma de normatividad capitalista— no resulta inmediatamente un recurso productivo dentro de la exigencia de las relaciones de producción, ésta acaba siendo estigmatizada socialmente —dado que el único vínculo social real que permite el capitalismo es el trabajo abstracto como principio de síntesis social— y, por otro lado, acaba siendo objeto de formas de dominación tanto de la violencia psiquiátrica institucionalizada o de los procesos masivos de medicalización que ayudarían a valorizar un nuevo nicho de mercado, cada vez mayor, en las farmacéuticas. Por último, a ello también respondería el auge de las psicologías alternativas o terapias de *coaching*, inmersas incluso en el ámbito del trabajo. En este sentido, el acercamiento a la enfermedad mental en la presente tesis doctoral pretende, en primer lugar, combatir el individualismo metodológico del estigma mediante la comprensión social e histórica de la locura —vinculada en nuestro caso, especialmente, a las formas de organización del trabajo en el presente— y, en segundo lugar, mostrar dichas subjetividades como formas *existentes* de resistencia ínsitas en la materia psíquica del sujeto mismo sin necesidad de comprender el límite de la valorización a través del cuerpo —como hizo cierto Foucault y cierto Adorno, lo cual, desde luego, ya no resulta operativo— ni, por otro lado, resguardando una naturaleza del individuo que pudiera resistir *de iure* la dominación abstracta del capital. Más bien se comprenden como subjetividades que, tras haber sido arrasadas por dicha abstracción —y, en este sentido, su estructura psíquica responde a dicha devastación social más que a una causa individual y privada— resultan testigos de la imposible total atomización del individuo.

10. El último cometido de la presente tesis doctoral fue mostrar algunas *posibilidades* de rearticulación del concepto de crítica inmanente en la actualidad del capitalismo posfordista señalando algunos *posibles* límites de la cosificación

en la forma de dominación social abstracta del presente, teniendo en cuenta, por tanto, el análisis del presente capitalista desde las perspectivas económico políticas y psicosociales en combinación con las herramientas legadas por la primera generación de los teóricos críticos —fundamentalmente, Adorno y Benjamin—.

11. Como conclusión formal a resaltar, presente en todo el desarrollo de la presente tesis doctoral, quisiéramos enfatizar el uso de bibliografía totalmente actual —hemos tenido en cuenta varios estudios publicados en este mismo año 2022—, así como el uso bibliográfico en diferentes lenguas, primordialmente en alemán, dado la inexistencia de traducción al español de muchas de nuestras fuentes principales, como podrían ser Sohn-Rethel o Kurz. En todos esos casos, hemos realizado por cuenta propia la traducción pertinente de la cita a mencionar, lo cual, aunque no es comparable a la traducción íntegra de obras que deberían poder ser accesibles para el público español, queremos pensar que facilitará el interés futuro para la traducción de los originales.

12. En último lugar, no queremos dejar de mencionar la importancia transversal de la estancia de tres meses que realizamos en 2019 bajo la supervisión del profesor Christoph Menke en el grupo de investigación *Normative Orders* del *Institut für Philosophie* de la *Goethe-Universität*. Un claro ejemplo de dicha influencia fue la oportunidad que tuvimos de acudir presencialmente y disfrutar de la participación en el debate del Workshop „Das Finanzregime" en el que Joseph Vogl compartió con nosotros las tesis principales de su posterior libro *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, el cual salió publicado recientemente en 2021 por la editorial C. H. Beck y ha resultado ser bibliografía fundamental a la hora de desarrollar el capítulo siete de la presente tesis.

Conclusions

«FÜR MÄNNER.

Überzeugen ist unfruchtbar».

WALTER BENJAMIN¹²⁶¹

We will formulate the conclusions of this dissertation in a rather succinct and structured way, in order to easily identify the objectives we have accomplished throughout the proposed argumentation, as well as the conclusions derived, as a sort of corollary, mostly from the synthesis of the eighth and final chapter, where we present more extensively the possibilities of an immanent critique of the present that could inherit the limits and the scope offered by the tools of the Frankfurtian Critical Theory's first generation, thus being capable of deatomizing the experience of objectified individuals by means of recovering the limit to capitalist abstract socialization in post-Fordism.

Following this line of thought, we will synthesize the main conclusion elicited from the argument we have proposed and traversed in this doctoral thesis as, briefly put, that which states the possibilities of an immanent critique in the current phase of social domination by means of time in post-Fordist capitalism —already signaling its progressive collapse as a system of social reproduction—, primarily by means of the *remembrance without subject as a form of resistance and possibility (qua dialectics in suspension) of another type of temporality —different from that of capitalist abstraction— and which might constitute an antidote through the qualitative time of trauma in the construction of the individual's intimacy*.¹²⁶²

¹²⁶¹ "For Men. To convince is to conquer without conception." BENJAMIN, W., "One-Way Street", in: *Selected Writings, Vol. 1, 1913-1926*, Cambridge / London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 446. Assuming an ironic undertone in Benjamin's original phrasing, we would suggest the following translation: "To convince is sterile".

¹²⁶² We are aware of the Lacanian-Deleuzian echoes of such an assertion. Logically, however, exploring the continuities and resistances between the aforementioned Benjaminian and Adornian hermeneutical stances and, on the other hand, the equally pertinent debates within the French-speaking context between Lacan and Deleuze —concerning the priority of form or content in the production of desire, with or without the *objet petit a* as a limit of capitalist abstract socialization—, goes far beyond the purpose of this doctoral dissertation. Still, we acknowledge publicly at this point of our conclusions that this will be one of the questions to tackle in forthcoming researches, not only for the argumentative pertinence and the likeliness of some fruitful results when critically comparing both stances, but also as a vindication of the scarce dialogue, even today, between the German and French philosophical traditions. Regarding this matter, we recommend the reading of the following papers, which have provided the hermeneutical hints leading to the perspective advanced in this footnote: FAIR, H., "La Teoría Crítica de Adorno y el psicoanálisis lacaniano como filosofías de la negación ontológica. Apuntes para una crítica sociocultural, epistemológica y ético-política a los valores hegemónicos del capitalismo neoliberal", *Fundamentos en Humanidades*, Año XIV n°1 (27), 2013, pp. 31-57, and, on the other hand, TOMŠIČ, S., "Homology: Marx and Lacan", S:

This other type of time entailed by the remembrance of an immemorial past in Benjamin's immanent critique implies the necessary Kantian *turn of the Copernican turn*, capable of undoing the ontological duplicity between abstract time as a social normativity of commodity production within capitalism — echoing, as argued in the first part of this dissertation, the genesis (according to the philosophical Modernity) of abstract time, namely time as pure intuition in the *Critique of Pure Reason's* “Transcendental Aesthetic” — together with its ideological reproduction in the construction of History, as well as the impossibility of conceiving a radical novelty —as a result of arresting the productive imagination in the atomization of the individual's experience, as seen in Adorno¹²⁶³—.

Said immanent critique as a remembrance takes place, not regarding life in the sigh of the oppressed creature —as Adorno intended with that *plus* of the subject through suffering, which we identify as a remnant of Idealism¹²⁶⁴—, but rather in relation to that immemorial past that foundationally constitutes every subjectivity —that is to say, it's very anthropological consistency—, and thus implies rejecting the methodological entrenchment *ad intra* of the constitution itself of subjectivity — not which, however, we understand the Adornian program eventually fell against his own will, but for which Benjamin criticized Proust¹²⁶⁵ on various occasions. This form of remembrance, withal, which entails another qualitative time as synchronic to the empty chronological and homogeneous time of capital and History, would instead comprise *processes of desubjectivation*, which could prove today, perhaps, a form of hope for social change beyond the abstract and pseudonatural ties of capitalism, the real subsumption of which allows progressively less space in its suffocation of individuals presenting themselves as valuable resources for the valorization system, insofar as the latter —much like a death by success after the absolute increase of productivity thanks to incorporating technology in the productive process— keeps contradictorily expelling the labor force —the only real source of valorization, as we saw in the first chapter, against the more Althusserian or Deleuzian (or, more recently, the accelerationist) stances concerning this matter—.

Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique, 5, 2012, pp. 98-113. We are also grateful for all the discussions regarding this topic held with Ignacio Planes, fellow PhD candidate and friend, whose research deals with the political anthropology in the work of Freud, where, among other objectives, he will explore the Freudian overcoming of questions implied in Lacan's formulations.

¹²⁶³ See above pp. X et seq.

¹²⁶⁴ See above pp. X et seq.

¹²⁶⁵ See above pp. X et seq.

Before we begin to specify in detail the objectives and results accomplished throughout the course of this doctoral dissertation, we would like to offer some hints—even so tentatively that one might deem it a mere intellectual game, rather than a proper hypothesis— regarding the aforementioned anthropological consistency prior to the constitution of any individual identity and which, simultaneously, serves as the preexisting form and condition of possibility of said identity. We are thus dealing with that anthropological consistency which, in our eighth chapter, we name “intimacy” after José Luis Pardo’s formulation and which, on the other hand, we understand that both Adorno and Kurz confused¹²⁶⁶, at times, with private identity through the diagnosis of the individual’s total and absolute atomization in the Cultural Industry (either classical or digital) by way of the immediate identification, as though mimetically, of the commodity form crystallized in the identity as an *a priori* of experience. As we saw, this integrated experience [*Erfahrung*] is closer to private life—qua empirical disposition to certain tastes, hobbies, habits... that the Cultural Industry assimilated as false necessities— than to intimacy properly speaking—which, as already argued, corresponds to the individuals’ formal inclination to something beyond their *intérieur*, to such extent that this formal inclination is that which more intimately constitutes and resists, at the same time, individuality, and is therefore presumably impregnable, at least inasmuch as we may still speak today, in whatever sense, of humanity—.

The aforementioned intellectual experiment or game we want to simply outline here, as an attempt to signal that anthropological consistency, will deal with the example that Helmuth Plessner brings up and examines in *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior* (1960). His argument, indeed, brings to light the anthropologically consistent specificity of the smile qua inalienable form of the human being, which is neither a gesture nor a mere expression or a language and, for this very reason, points at intimacy as a precondition of any identity whatsoever—going beyond the reconciled laughter that Adorno identified in the Cultural Industry, therefore being closer to laughter as the pure face of comedy, as seen in Benjamin¹²⁶⁷—. In this essay,

¹²⁶⁶ See above pp. X et seq.

¹²⁶⁷ See above pp. X et seq. The connections between Benjamin and Plessner through linking the smile to hope have been the object of a magnificent paper by Helmut Lethen: “Benjamins Überlegungen zur Höflichkeit gehen von einer agonalen physischen und politischen Daseinslage aus, der nicht zu entkommen ist. Der zur Höflichkeit animierte Mensch tritt als „Zurechnungssubjekt“ einer gewalttätigen Welt auf dieser Begriff stammt von Helmuth Plessner, der 1931 in seiner politischen Anthropologie die Notwendigkeit erkannte, dass sich der Mensch, wolle er nicht Spielball der Politik werden, als „Zurechnungssubjekt“ einer gewalttätigen Welt begreifen müsse“. LETHEN. H., “Das Lächeln der Höflichkeit zwischen Physiologie

the smile [*Lächeln*] —as opposed to laughing [*Lachen*] or crying [*Weinen*] qua responses to boundary situations¹²⁶⁸ that, although recovering the impulsive dimension of the body [*Leib*], prompt a split in the person's unity instead of allowing some distance from themselves— is linked by Plessner to the proper human condition, signaled by self-reflection and, thereby, by a distance with respect not only to the environment, as in the case of the animal, but also regarding what oneself is¹²⁶⁹. This human condition is rendered by Plessner as the eccentric position [*exzentrische Positionalität*]¹²⁷⁰, which we can connect to one of the definitions we took from Pardo concerning intimacy: *to be someone is to be pervaded by the form of inclination, that is, to be inclined to having inclinations*¹²⁷¹, whatever their empirical content may be. This curvature of inclination itself, following Plessner, might find a great example of the expression of intimacy —qua an inalienable structure of the human being against the progressive capitalist abstract socialization, as well as against the total atomization of the individual as diagnosed by

und Maske”, in: WEIGEL, S., & KUTSCHBACH, T., (Hrsg.) *Gesichter Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen*, München, Fink Verlag, 2013, p. 233.

¹²⁶⁸ “What is common to laughing and crying is that they are answers to a *boundary situation*. Their opposition depends on the mutually contrasted directions in which man falls into this boundary situation. Since it makes itself known as a boundary situation only in the twofold way in which every possible mode of human behavior is blocked or thwarted, there are only two crisis reactions having the character of a response to such a situation. Laughter responds to the thwarting of behavior by the irremediable ambiguity of cues to action, crying to the thwarting of behavior by the negation of the relativity of human existence.” PLESSNER, H. *Laughing and Crying. A Study of the Limits of Human Behavior*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 152.

¹²⁶⁹ This whole reflection on the distance from the continuity of the familiar that the thought entails must, certainly, bring to our minds the preeminence of the object in the Adornian critical methodology that we have explored in chapters four and five of this dissertation. The evidence of strong connections between Plessner and Adorno is as unquestionable as their equally strong disagreements; nevertheless, giving a proper account of them would surpass by far the theoretical game we are proposing here, because we would then have to consider, above all, the intellectual mediations in the radiophonic discussions that Adorno held with Arnold Gehlen in 1965 concerning sociology understood as a possible science of the human (the digital recording is available at UbuWeb): *Adorno/Gehlen: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?* (1965) <https://ubu.com/sound/adorno.html> [Date of access: 05-18-2022.] We would still like to mention a recent study, originally developed as a doctoral research, that has come out this year on the possible negative anthropologies in both authors: EDINGER, S., *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik*, Berlin, De Gruyter, 2022.

¹²⁷⁰ “Thanks to self-reflection, man is capable of transcending the biological center of one's own life, conquering an eccentric position. Because of this, he introduces himself through a plurality of forms, he is fit for interpreting different characters on the stage of the world's great theater. While the animal goes from the *dividuum*, which identifies the vegetal, to the *individuum*, which is singularity as guaranteed by the center, in the case of man, with his eccentricity, one goes from the individual to the person, which is the perfect realization of eccentricity with self-consciousness. Plessner exposes the animal's ability to distinguish between itself and its environment, though still being unable to tell itself apart from itself. It cannot set a distance with respect to itself. The human being, contrarily, is constituted as such through the reflection on one's own self, which implies a vision, ponderation and interpretation of one's self from a point of view that is external, decentered, critical. It is such quality of the human that Plessner designates with the expression ‘eccentric position’ (*exzentrische Positionalität*)” DUCH, L., “Introducción a la edición española” in: PLESSNER, H., (2007), *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007, p. 18 (translation ours).

¹²⁷¹ See PARDO, J. L., (2013), *Op. Cit.*, p. 42.

Adorno in the end of tragedy¹²⁷²— in the smile as opposed to laughing or crying, inasmuch as these are biological responses —though culturally mediated—, whereas the smile is, strictly speaking, a cultural universal beyond language and yet below the gesture or the expression¹²⁷³: in fact, Plessner spotted in the smile the sign of a “common knowledge of something in the form of a separated being”¹²⁷⁴.

“The confusing ambiguity of the smile, its appearance on occasions that have nothing in common with each other, its unmistakable diversity in affective hue gives it a special position in the field of mimic expression. If science knew no advice with it so far, too one-sidedly holding on to the thought already suggested by the linguistic designation [...] The smile then becomes an expression of an anticipation and at the same time reaction to a sensually determined sensation, the sensory embarrassment. Freedom seems to me the development of the explicit smile here too strongly bound to a sensual initial stage and its emancipation ability too little taken into account”¹²⁷⁵

It would seem, thus, that in the face of an imminent catastrophe, we as humans have not too many options other than smiling —not through the cynical smile that reproduces the ideological immediacy and, by doing so, justifies it, but through a complicity with the other that may grant the emergence of help, of caring among equals who recognize themselves as such beyond the formal equality promoted by the empire of the commodity-form. In other words, these equal beings acknowledge the other as humans in a vulnerable situation, which constitutes the true place of any other, beyond —or below— the interchangeability that characterizes the gray ontology of commodities or law’s empire.

¹²⁷² We explored this throughout our fifth chapter and, in relation to Benjamin, in chapter 6.2. See above pp. X et seq.

¹²⁷³ Cfr. FISCHER, J., “Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens” en: SENGE K. y SCHÜTZEICHEL, R., (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden, Springer, 2013, pp. 375-376. We want to express our gratitude to Professor Joachim Fischer for kindly providing us his text.

¹²⁷⁴ “Ein gemeinsames Wissen um etwas in der Form des Getrenntseins” PLESSNER, H., “Das Lächeln (1950)” in: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016, p. 426. [Translation ours.] Cfr. LETHEN, H., (2013), “Das Lächeln der Höflichkeit zwischen Physiologie und Maske” in: WEIGEL, S., & KUTSCHBACH, T., *Op. Cit.*, p. 271.

¹²⁷⁵ „Die verwirrende Vieldeutigkeit des Lächelns, sein Auftreten bei Anlässen, die nichts miteinander gemeinsam haben, seine unübersehbare Mannigfaltigkeit in affektiver Tönung verleiht ihm eine Sonderstellung im Gebiete mimischen Ausdrucks. Wusste die Wissenschaft bisher keinen Rat mit ihr, zu einseitig festhaltend an dem schon durch die sprachliche Bezeichnung suggerierten Gedanken [...] Das Lächeln wird dann Ausdruck einer Vorwegnahme und zugleich Reaktion auf eine sinnlich bestimmte Empfindung, die sensorische Verlegenheit. Freiheit scheint mir die Entfaltung des ausdrücklichen Lächelns hier zu stark an ein sinliches Angangsstadium gebunden und seiner Emanzipationsfähigkeit zu wenig Rechnung getragen“ PLESSNER, H., “Das Lächeln (1950)” en: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, pp. 429-430 y 433

After this small digression in which we have indulged as a sort of corollary to our dissertation's argument, and which might point to possible routes for future researching, we will proceed to specify succinctly the objectives and results accomplished throughout our doctoral process:

1. A comparative exegesis of the Kantian and Marxian critical methods, along with a hermeneutical parallelism of Marx's commodity fetishism and Kant's transcendental illusion, as well as the *modus operandi* of both classical economy and dogmatic metaphysics—which constitute the respective theoretical enemies of Marx and Kant— concerning the indistinction between being and thinking either in the fetish categories or in ontotheologies.
2. The biographical-intellectual recognition of Lukács's unfortunately forgotten role in our research's guiding question: in what sense and to what extent the phenomenon of objectivization in Fordism follows the idealist form of Kantian self-affection and is, therefore, an heir to the ontoepistemology that Kant inaugurated in his *Critique of Pure Reason's* "Transcendental Aesthetic".
3. A thorough study of the philosophical development of Sohn-Rethel, who is rather unknown to Spanish-speaking readers—with the exception of the renowned works by professor Chaxiraxi Escuela—. We should highlight here our possibility to read of the utterly unpublished 1927 manuscript entitled *Positano exposé* by the young Sohn-Rethel, access to which was generously granted to us by Oliver Schlaudt and Carl Freytag, editors of the third volume of Sohn-Rethel's complete works in the publishing house Ça Ira. Our study of this author focuses on the analysis of the materialist genesis of the Kantian transcendental subject, as well as its possible correspondences or influence in relation to the Adornian idea of the atomization of experience in the Cultural Industry as a transcendental schematism of production.
4. The exhaustive examination of the maturation of Adorno's thought regarding the concepts of nature, history and the individual, laying the foundations of his methodology of immanent critique. We have taken as a starting point the idea by the young Adorno—closer to Sohn-Rethel— of a materialist hermeneutics, which

led us, through other important methodological texts from Adorno, as well as *Dialectic of Enlightenment*, to his major formulations in the 1966 *Negative Dialectics*. Said argumentation will give an account of the genealogy—in relation to the aforementioned authors—of the concepts that Adorno displays and forges throughout his intellectual production.

5. The socio-historical analysis of the tools that dialectically determine the subject and the object, as key pieces of the Adornian immanent critique. Such an analysis will lead us to dislocate various key concepts—methodologically speaking—in Adorno so as to assess their limits and merits in relation to the possibility of rearticulating an immanent critique still indebted to his approach in the context of post-Fordist capitalism.

6. The articulation of some key concepts in the philosophical work of Walter Benjamin, their genesis being parallel and interrelated to those Adornian concepts the potencies and limits of which we have pondered in chapters four and five of this dissertation. We have not aimed at a strict exegesis of Benjamin's thinking, but rather at employing some keys in his thought as ways of unblocking the historical entrenchment of the tools that Adorno confined to monopolistic State capitalism, as well as the perhaps excessive influence of Idealism in his philosophical formation.

7. The socio-historical analysis of the current phase of post-Fordist capitalism—properly distinguished from the jumble of what has been called neoliberalism following the hegemonic analyses of this period by Laval and Dardot—. Contrarily, we focus on Moishe Postone's diagnoses of abstract social domination by means of time, as well as Robert Kurz's survey of the progressive collapse of capitalism as a system of total social reproduction by reaching the internal limit of valorization. These two perspectives are likewise connected to the diagnosis of sociologists and psychopathologists—i.e. Dejours, Bologna, Darian Leader or James Davies—that attest to the current social suffering imposed by the immaterial organization of abstract labor. With these tools, we have also analyzed the persistence of the "entrepreneur of the self" subject-form, signaled by Michel

Foucault in *The Birth of Biopolitics*, as a prolongation of the processes of abstract subjectivation explored by Adorno and Benjamin.

8. The diagnosis of the current forms of abstract subjectivation as an extension of the “entrepreneur of the self” form, given the self-discipline intrinsic to managing one’s own time, as well as the aptitudes and attitudes that represent a resource susceptible of valorization in the ideological reconsideration of abstract labor as “human capital”. This implies that such abstract social domination, crystallizing as an imperative of self-exploitation, reveals a compensatory mechanism in reaction to the progressive loss of the mass of total value —given the high productivity entailed by the incorporation of technology to the productive process after the microelectronics revolution. We identify it as a compensatory mechanism since, inasmuch as labor is the only form of social-yet-asocial bonding that sustains capital’s D-D’ dynamics, and yet at the same time we find progressively greater signs of its gradual collapse as a principle of social synthesis, it still maintains a simulation of social normality, though installed in absolute precarity and in the expansion of mental illnesses related to the working environment, where the individual has to stay constantly up-to-date and available as labor force for capital, regardless of its expelling more and more population out of its sphere.

9. Some notes for a critique of institutional, medicalized mental health as being functional to the current process of valorization that we just described, through the works of Alberto Fernández Liria, James Davies and Santiago López Petit. Since those subjectivities labelled as “neurodivergent” —or rather sick from capitalist normativity— do not represent an immediate productive resource within the exigence of productive relations, they end up being socially stigmatized —as the only real social bonding allowed by capitalism is abstract labor as a principle of social synthesis— and, moreover, they become the object of forms of domination both from institutionalized psychiatric violence and from the massive medicalization processes that would contribute to valorize a new —and progressively greater— market field in the pharmaceutical industry. Lastly, this would also comprise the current trend around alternative psychologies or coaching therapies, some of them even integrated in the working place. Following this argument, our approach to mental illness in this dissertation intends, in the first

place, to challenge the methodological individualism of stigmatization through the social and historical comprehension of madness —especially connected, in the case of our argument, to the current forms of work organization— and, secondly, to expose such subjectivities as *existing* forms of resistance inscribed in the psychic matter of the very subject, without the need to understand the limit to valorization through the body —as a certain Foucault and a certain Adorno did, though this strategy has proven no longer operative— nor to preserve some nature of the individual that might resist *de iure* capital's abstract domination. Instead, they are regarded here as subjectivities that, after being disintegrated by such abstraction —their psychic structure arising, in this sense, from said social devastation rather than an individual, private etiology—, bear witness to the impossible total atomization of the individual.

10. The last purpose of this dissertation was to show various *possibilities* of rearticulating the concept of an immanent critique in the current phase of post-Fordist capitalism, signaling some *possible* limits to objectivation in the form of the current abstract social domination, bearing in mind the analysis of the capitalist present from the economic, political and psychosocial perspectives together with the tools provided by first generation of the critical theorists —chiefly, Adorno and Benjamin—.

11. As a formal conclusion to underscore, given its consistency throughout the entire development of this dissertation, we would like to draw attention to our use of a varied and comprehensive range of up-to-date bibliographical sources —even some studies from 2022—, as well as works in several languages, mainly German, as a result of lacking a Spanish version of many of our primary sources, as in the case of Kurz or Sohn-Rethel. Whenever we have cited a non-Spanish text in its original language, assuming its pertinence, we have translated said quote to Spanish on our own and, even though this cannot replace the integral translation of works that should be available to the Spanish-speaking world, we want to think it will contribute to a future interest in translating those original sources.

12. Lastly, we cannot help emphasizing the transversal importance of our three-month doctoral stay in 2019 under the supervision of Professor Christoph Menke

in the *Normative Orders* research group within the *Goethe-Universität's Institut für Philosophie*. A clear example of such influence was the opportunity we had to attend and partake of the “Das Finanzregime” workshop, where Joseph Vogl shared with us the main theses of his recent book *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, which came out recently in 2021 through the C. H. Beck publishing house and which, unsurprisingly, has constituted a fundamental bibliographical source throughout the writing process of the seventh chapter of this dissertation.

Bibliografía

Bibliografía fuente

- ADORNO, TH. W., *Terminología filosófica Vol. I*, Madrid, Taurus, 1976.
- ADORNO, TH. W., *Terminología filosófica Vol. II*, Madrid, Taurus, 1977.
- ADORNO, TH. W., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995.
- ADORNO, TH. W., *Notas sobre literatura OC 11*, Madrid, Akal, 2003.
- ADORNO, TH. W., *Escritos sociológicos I OC 8*, Madrid, Akal, 2004a.
- ADORNO, TH. W., *Teoría estética OC7*, Madrid, Akal, 2004b.
- ADORNO, TH. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético OC2*, Madrid, Akal, 2006a.
- ADORNO, TH. W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada OC 4*, Madrid, Akal, 2006b.
- ADORNO, TH. W., *Crítica de la cultura y sociedad I OC10/1.*, Madrid, Akal, 2008a.
- ADORNO, TH. W., *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 2008b.
- ADORNO, TH. W., *Monografías musicales OC 13*, Madrid, Akal, 2008c.
- ADORNO, TH. W., *Crítica de la cultura y sociedad II OC10/2*, Madrid, Akal, 2009a.
- ADORNO, TH. W., *Escritos sociológicos II, Vol. 1.*, OC9/1, Madrid, Akal, 2009b.
- ADORNO, TH. W., *Escritos filosóficos tempranos OC1*, Madrid, Akal, 2010.
- ADORNO, TH. W., *Miscelánea I OC20/1*, Madrid, Akal, 2010.
- ADORNO, TH. W., *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad. OC 6*, Madrid, Akal, 2011.
- ADORNO, TH. W., *Escritos musicales IV OC 18*, Madrid, Akal, 2011a.
- ADORNO, TH. W., *Escritos sociológicos II Vol. II OC9/2*, Madrid, Akal, 2011b.
- ADORNO, TH. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel OC 5*, Madrid, Akal, 2012.
- ADORNO, TH. W., *Miscelánea II OC20/2*, Madrid, Akal, 2014.
- ADORNO, TH. W., *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos aires, Las cuarenta, 2015.
- ADORNO, TH. W., Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2016-2017, pp. 419-429.
- ADORNO, TH. W., *Problemas de filosofía moral*, Buenos aires, Las cuarenta, 2019.

- ADORNO, TH. W., *Sobre la teoría de la historia y la libertad*, Buenos aires, Las cuarenta, 2019.
- ADORNO, TH. W., El problema del nuevo tipo de ser humano, *Revista Laguna*, nº48, 2021, pp. 9-17.
- ADORNO, TH. W., y BENJAMIN, W., *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998.
- ADORNO, TH. W., y DIRKS, W., (Eds.), *Freud en la actualidad. Ciclo de Conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- ADORNO, TH. W., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración OC3*, Madrid, Akal, 2007.
- ADORNO, TH. W., y SOHN-RETHEL, A., *Briefwechsel 1936-39*, München, Dialektische Studien, 1991.
- BACKHAUS, H., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxsschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira, 2011.
- BENJAMIN, W., *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1999.
- BENJAMIN, W., *Obras I/1*, Madrid, Abada, 2006.
- BENJAMIN, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago, Ediciones LOM, 2009.
- BENJAMIN, W., *Obras I/2*, Madrid, Abada, 2012.
- BENJAMIN, W., *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007.
- BENJAMIN, W., *Obras II/2*, Madrid, Abada, 2009.
- BENJAMIN, W., *Obras IV/1*, Madrid, Abada, 2010a.
- BENJAMIN, W., *Obras IV/2*, Madrid, Abada, 2010b.
- BENJAMIN, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010c.
- BENJAMIN, W., *Calle de dirección única*, Madrid, Abada, 2011.
- BENJAMIN, W., *Obras V/1*, Madrid, Abada, 2013.
- BENJAMIN, W., *Obras V/2*, Madrid, Abada, 2015.
- BENJAMIN, W., y SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.
- BOLOGNA, S., *Crisis de la clase media y posfordismo*, Madrid, Akal, 2006.

COLINA, F., *Sobre la locura. El arte de no intervenir*, Madrid, Enclave Editorial, 2020.

DAVIES, J., *Sedados. Cómo el capitalismo moderno creó la crisis de salud mental*, Madrid, Capitán Swing, 2022.

DEJOURS, C., *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid, modus laborandi, 2009.

ESPLUGA, E., *No seas tú mismo. Apuntes sobre una generación fatigada*, Barcelona, Paidós, 2021.

FERNÁNDEZ LIRIA, A., De las psicopatologías críticas a la crítica de la psicopatología, *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* no.80 Madrid oct./dic. 2001, pp.

FERNÁNDEZ LIRIA, A., *Locura de la psiquiatría. Apuntes para una crítica de la psiquiatría y la “salud mental”*, Bilbao, Desclee, 2018.

FISHER, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, S.XXI, 1968.

FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999

FOUCAULT, M., *El nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-79)*, Madrid, Akal, 2012.

FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2012.

FREUD, S., “Recordar, repetir y reelaborar (nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” en: *Obras completas. Volumen 12 (1911-13)*, Argentina, Amorrortu, 1975.

FREUD, S., “Duelo y melancolía” en: *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)*, Argentina, Amorrortu, 1992.

FREUD, S., “Notas sobre la pizarra mágica” en: *Obras completas. Volumen 19 (1923-25)*, Argentina, Amorrortu, 1992.

FREUD, S., “Sobre los recuerdos encubridores” en: *Obras completas. Volumen 3 (1893-99)*, Argentina, Amorrortu, 1999.

FREUD, S., “Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria” en: *Obras completas. Volumen 3 (1893-99)*, Argentina, Amorrortu, 1999.

FREUD, S., “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908)” en: *Obras completas. Tomo II (1905-1915 [1917])*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 1249-1261.

FREUD, S., “Las resistencias contra el psicoanálisis (1924-1925)” en: *Obras completas. Tomo III (1916-1938 [1945])*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 2801-2807.

- HAMZA, A., y RUDA, F., An Interview with Moishe Postone: That Capital has Limits does not mean that it will collapse, *Crisis and Critique*, Vol. 3., 2016, pp. 501-517.
- HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía Real*, Madrid, FCE, 2006.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*, Madrid, Abada, 2006.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2008.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812) 2. La doctrina de la esencia (1813)*, Madrid, Abada, 2011.
- JAPPE, A., *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2011.
- JAPPE, A., *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015.
- JAPPE, A., *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018.
- KANT, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, Madrid, Editora nacional, XXII, 1983.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2010.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2011.
- KANT, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2011.
- KANT, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012.
- KRAHL, H. J., *Vom Ende der abstrakten Arbeit. Die Aufhebung der sinnlosen Arbeit ist in der Transzendentalität des Kapitals angelegt und in der Verweltlichung der Philosophie begründet*, Frankfurt a. M., Materialis Verlag, 1984.
- KRAHL, H. J., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Frankfurt a. M., Verlag Neue Kritik, 2008.
- KRISIS, *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus, 2002.
- KURZ, R., Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marxschen Werttheorie und ihrer Gesichte, *Marxistische Kritik*, nº4, 1987, pp. 57-108.
- KURZ, R., *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Berlín, Horlemann, 2004.

- KURZ, R., *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin, Tiamat, 2005.
- KURZ, R., Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer, *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº9, 2012, pp. 59-100.
- KURZ, R., *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise*, Berlin, Tiamat, 2013.
- KURZ, R., *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*, Buenos Aires, Marat, 2016.
- KURZ, R., Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el Siglo XXI, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 28-45.
- KURZ, R., Nullidentität, *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº15, 2018, pp. 157-172.
- KURZ, R., *La sustancia del capital*, Madrid, Enclave Ediciones, 2021.
- LEADER, D., *Estrictamente bipolar*, México, Sexto piso, 2015.
- LÓPEZ PETIT, S., *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.
- LÓPEZ PETIT, S., *Hijos de la noche*, Barcelona, Bellaterra, 2014.
- LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Vol. I, Barcelona, Orbis, 1985.
- LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Vol. II, Barcelona, Orbis, 1985.
- LUKÁCS, G., “Gran Hotel “Abismo”” en: INFRANCA, A., y VEDDA, M., (Coord.), *György Lukács: ética, estética y política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, pp. 31-48.
- LUKÁCS, G., *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.
- LUKÁCS, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2015.
- LUKÁCS, G., *Lenin. La coherencia de su pensamiento*, Madrid, Biblioteca nueva, 2016.
- LUKÁCS, G., *Falsa y auténtica Ontología de Hegel*, Barcelona, Bellaterra, 2017.
- LUKÁCS, G., *Teoría de la novela*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.
- MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-58*, Madrid, S.XXI, 1972.
- MARX, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

- MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010.
- MARX, K., *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016.
- MARX, K., *El capital. Crítica de la economía política*, Edición de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 2017.
- MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2020.
- NEUMANN, F., *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo 1933-1944*, Barcelona, Anthropos, 2014.
- PARDO, J. L., *La intimidación*, Madrid, Pre-textos, 2013.
- PLESSNER, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.
- PLESSNER, H., “Das Lächeln (1950)” en: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, pp. 421-433.
- POLLOCK, F., “State capitalism: its possibilities and limitations” en: ARATO, A., GEBHARDT, E., (Eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford, Basil blackwell, 1978, pp. 71-94.
- POSTONE, M., “Repensando a Marx (en un mundo post-marxista)” en: VV.AA., *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento del análisis sobre el trabajo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005, pp. 249-283.
- POSTONE, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- POSTONE, M., *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.
- POSTONE, M. La Teoría Crítica del capitalismo. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, nº8, 2017, pp. 82–98.
- REICHELT, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik soziawissenschaftlicher Logik*, Freiburg, Ça ira, 2013.
- REICHELT, H., La teoría crítica como programa de una nueva lectura de Marx, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 146-161.
- SCHILLER, F., *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 2000.
- SOHN-RETHEL, A., *The economy and class structure of German fascism*, London, Free Association Books, 1987.
- SOHN-RETHEL, A., “Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Untersuchung (März/April, 1937), en: *Geistige und körperliche Arbeit*.

Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, Heppenheim, VCH Acta Humanoira, 1989, pp.

SOHN-RETHEL, A., *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

SOHN-RETHEL, A., Para la abolición crítica del apriorismo: una investigación materialista, *Educación superior: cifras y hechos*, nº33-34, 2007, pp.

SOHN-RETHEL, A., *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017.

SOHN-RETHEL, A., *Exposés zur materialistischen Kritik der Erkenntnis. Luzern – Paris – Oxford. 1936-1937 und ergänzende Texte. Schriften III*, Freiburg, Ça Ira, [En prensa, acceso a los manuscritos inéditos *Positano Exposé* y algunos textos menores de la época de la emigración a Inglaterra gracias a los editores Oliver Schlaudt y Carl Freytag]

SRNICEK, N., *Capitalismo de plataformas*, Buenos aires, Caja negra, 2018.

STANDING, G., *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona, pasado y presente, 2013.

VOGL, J., *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, 2021.

VV.AA., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

VV.AA., *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, pepitas de calabaza, 2009.

Bibliografía secundaria

ABADI, F., El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, nº1, 2009, pp.113-144.

ABADI, F., Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant, *Diánoia*, volumen LVIII, nº 70, 2013, pp. 89-111.

ABADI, F., *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

ACOSTA, L., Para (no) terminar: Th. W. Adorno y su olvidado testigo imaginario, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, 2015, pp. 191-202.

ACOSTA, L., Walter Benjamin en torno a la constelación crítica: entre el veneno materialista y el mesianismo político, *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, nº5, 2015, pp. 15-30.

ACOSTA, L., El fenómeno de la cosificación y el fetichismo de la mercancía: dos caras de la misma moneda. El quicio de la crítica en Marx, Lukács y Adorno, *TALES. Revista de la Asociación de Estudiantes de Filosofía*, nº6, 2016a, pp. 6-17.

ACOSTA, L., Hegel como síntoma. Ante la construcción social del sujeto político moderno en condiciones de capitalismo emergente, *Bajo Palabra*, nº12, 2016b, pp. 29-38. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.001>.

ACOSTA, L., Poder y subjetividad en Michel Foucault: traslaciones, modificaciones, ambivalencias, *Oxímora. Revista Internacional de ética y política*, nº8, 2016c, pp. 20-35.

ACOSTA, L., Reseña de Las aventuras de la mercancía, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016d, pp. 201-206.

ACOSTA, L., "Convergencias entre M. Foucault y Th. W. Adorno en torno a la tríada individuo, libertad y cuerpo" en: CHAMORRO, E., (ED.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, Viña del Mar, Cenaltes, 2017, pp. 283-293.

ACOSTA, L., Reseña *El colapso de la modernización* de Robert Kurz, Editorial Marat, 2016, *Sociología Histórica*, nº9, 2018, pp. 915-921.

ACOSTA, L., ¿Industria cultural hoy? Entre la estetización y la virtualización de la vida cotidiana ante la progresiva descomposición del capitalismo, en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *La técnica moderna y las "superaciones del hombre" ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Guillermo Escolar Editores, 2018, pp. 203-220.

ACOSTA, L., "The time(s) of capital: Marx reloaded desde Moishe Postone" en: SÁNCHEZ LEÓN, P., (Coord.), *Karl Marx y la crítica de la economía política. Contribuciones a una tradición*, Navarra, Pamiela, 2019, pp. 218-225.

ACOSTA, L., "La rememoración de un pasado inmemorial y el secreto del fetichismo de la mercancía: crítica inmanente en Walter Benjamin" en: MARTÍN, F. J., (Ed.) *Antes de que decline el día. Reflexiones filosóficas sobre otro mundo posible (Diálogos de y con Reyes Mate)*, Barcelona, Anthropos, 2020a, pp. 191-202.

ACOSTA, L., "Marx as a critic of the critical theory of society" en: PEJNOVIĆ, STANKOVIĆ VESNA and MATIĆ IVAN (Ed.), *New Understanding of Capital in the Twenty-First Century*, Belgrade: Institute for Political Studies, 2020b, pp. 388-406. [<https://doi.org/10.22182/nuctfc>]

- ACOSTA, L., ¿Mesianismo *als ob* en Walter Benjamin? Ante la necesidad de pensar el cambio social en el capitalismo industrial, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 39, nº2, 2020c, pp. 143-168. [<https://doi.org/10.15304/ag.39.2.6327>]
- ACOSTA, L., Límites y alcances del concepto de Abstracción real de Sohn-Rethel para un análisis marxiano de la actualidad capitalista a la luz de las Nuevas lecturas de Marx, *Revista de Filosofía* nº46 (2), 2021a, pp. 419-433. [<https://dx.doi.org/10.5209/resf.69132>]
- ACOSTA, L., Paralelismos y tensiones entre Ernst Bloch y Walter Benjamin: concepciones del tiempo y la redención en aras de la revolución en la disyuntiva entre utopía o mesianismo, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, nº27, 2021b, pp. 351-372. [<https://doi.org/10.15366/bp2021.27.018>]
- ACOSTA, L., "Teoría y praxis desde Th. W. Adorno hasta Hans-Jürgen Krahel: una relación entre dos épocas en la frontera sesentayochista" en: CORONEL, A., y NAVARRO RUIZ, C., (Eds.), *Ecos, legados, interpretaciones. Mayo del 68 cincuenta años después*, Viña del Mar, Cenaltes, 2021c pp. 145-160.
- ACOSTA, L., "Marx renovado y Foucault olvidado: metodologías críticas ante la precariedad y la patologización de las nuevas formas de organización del trabajo" en: FORTE, J. M., y SÁNCHEZ MADRID, N., (Coords.), *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, Zaragoza, PUZ, 2022, pp. 325-343.
- ACOSTA, L., y ARROYO, N., Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el S. XXI, *Argumentos de razón técnica*, nº22, 2019, pp. 178-205. [<http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.08>]
- ALBA RICO, S., "Declive prometeico y miseria simbólica (Anders y Stiegler)", ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.), *La técnica moderna y las "superaciones del hombre" ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Guillermo Escolar Editores, 2018, pp. 171-185.
- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- ALEGRE ZAHONERO, L., y FERNÁNDEZ LIRIA, C., *El orden de El capital*, Madrid, Akal, 2010.
- ALEGRE ZAHONERO, L., y FERNÁNDEZ LIRIA, C., Verdad y ley en los planteamientos de Kant y Marx. Sobre la imposibilidad de derivar las leyes del derecho de las leyes científicas, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, nº2, 2012, pp. 685-718.

- ALFARO, C. V., El vínculo entre la figura del Espíritu denominada “alma bella” y el “mal infinito” o “mala infinitud” en la filosofía de Hegel, *Eidos*, nº30, 2019, pp. 158-181.
- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, México, S.XXI, 1967.
- ÁLVAREZ SOLÍS, A., *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el barroco*, Adrogué, Ediciones La cebra, 2015.
- ÁLVAREZ TAYLOR, A., Critical Theory and The Capitalist State, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº13, 2021, pp. 118-166
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del juicio*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1990.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., La unidad de la naturaleza en las introducciones a la Crítica del juicio, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº17, 1990, pp. 405-413.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., Contingencia y sentido en la filosofía kantiana: de la teleología a la cultura, *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº4, 2016, pp. 332-337. [10.5281/zenodo.164012]
- ARENAS, L., Metacrítica de la razón pura. El Kant de Adorno, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, nº2, 2003, pp. 353-377.
- ARENAS, L., *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*, Madrid, Trotta, 2021.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Alianza, 2010
- ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 2010.
- AUGUSTO, A. G., Gênese da Ciência em Lukács e Sohn-Rethel: proposta de uma síntese a partir da categoria da emergência, *Conferencia del Congreso Marx e o Marxismo 2011: teoría e prática, Universidade Federal Fluminense – Niterói, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo*, pp. 1-25.
- BAUER, M., “Die Mitte der Mitteilung. Walter Benjamins Begriff des Medium“ en: SCHULTE, C., (Hg.) *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz, UVK Verlag, 2pp. 39-47.
- BAUER-DREVERMANN, I., Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft, *Kant Studien*, nº56, 1965, pp. 497-504. [<https://doi.org/10.1515/kant.1965.56.3-4.497>]
- BLACKLEDGE, P., “Method and Value: Engels Through Sohn-Rethel” en: OLIVA, A. et al. (eds.) *Marx and Contemporary Critical Theory. Marx, Engels, and Marxisms*. Cham, Palgrave Macmillan, pp. 97–111. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-39954-2_6]

BONEFELD, W., Negative dialectics and the critiques of economic objectivity, *History of the Human Sciences*, nº29 (2), 2016, pp. 267-297.

BUCHSTEIN, H., Otto Kirchheimer and the Frankfurt School: Failed Collaborations in the Search for a Critical Theory of Politics, *New German Critique* 140, Vol. 47, nº 2, 2020, pp. 81-106. [10.1215/0094033X-8288139]

BRAUNSTEIN, D., *Adornos kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2016.

BRIALES, Á., Emprendedores fracasados: individualización neoliberal en los discursos sobre el desempleo, *Recerca. Revista de Pensament i anàlisi*, nº20, 2017, pp. 79-104.

BRIALES, Á., Entre el ejército de reserva y el tiempo superfluo: actualizaciones para una interpretación del desempleo desde la teoría crítica de Marx, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9, 2017, pp. 367-388.

BRIALES, Á., y LÓPEZ CALLE, P., El paro productivo: la crisis como producción de desempleo para la reactivación de la rentabilidad empresarial, *Revista de economía crítica*, nº20, 2015, pp. 86-101.

BUCK-MORSS, S., “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en: *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2008.

BUCK-MORSS, S., *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2020.

BURRUEZO, J., “Fobos y tragedia en el aula. Reflexiones a partir de Schiller” en: BOSSI, B., (Eds.), *La relación socrática maestro-discípulo: transmisión y transformación*, Madrid, Escolar Editores, 2022, pp. 147-157.

CABOT, M., Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº73, 2018, pp. 55-66

CANO, G., “En el corazón del laberinto (de la izquierda): Jacobo Muñoz y los usos del realismo” en: CANO, G., MAURA, E., y MOYA, E., (Eds.), *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 237-296.

CANO, G., El mapa Kracauer, *Turia: Revista cultural*, Nº 99, 2011, pp.157-170.

CANO, G., Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista, *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, nº 15, 2022, pp. 99-123.

CASTEL, M., Lo alegórico y el rastro: acerca de la inscripción de la temporalidad en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* y el *Passagen-Werk*, *Cadernos Benjaminianos*, n. 4, 2011, pp. 13-19.

- CAYGILL, H., *Walter Benjamin. The color of experience*, London, Routledge, 2005.
- CHAMORRO, E., “¿Que no me hablen más de Marx!”: Foucault, el neoliberalismo y lo intolerable en: CHAMORRO, E., (Ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento*, Viña del mar: cenaltes, 2017, pp.
- CHIGNOLA, S., *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires: Cactus, 2018.
- CIANCIO, M. B., Benjamin y otras miradas: sobre algunas mutaciones del concepto de fantasmagoría, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº2, 2010, pp.
- CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV, 2006.
- CLAUSSEN, D., Conflictos con Teddie, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº6, 2014, pp. 436-439.
- COHEN, M., “La fantasmagoría de Walter Benjamin” en: USLENGUI, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina, Eterna cadencia, 2010, pp.
- COOMAN, N., “Im Schema: “Caput mortuum”. Adornos Fragmente einer dialektischen Anthropologie, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº65(1), 2017, pp. 51-66.
- CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.
- DANEMANN, R., *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*, Frankfurt am Main, Sendler Verlag, 1987.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- DELEUZE, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- DELEUZE, G., *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.
- DELEUZE, G., *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 2015.
- DEMIROVIĆ, A., Crisis del sujeto – Perspectivas de la capacidad de acción. Preguntas a la teoría crítica del sujeto, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2013, pp. 18-43.
- DUQUE, F., *Experiencia como sistema. (Una investigación sobre el “Opus Postumum” de Kant) Tesis doctoral*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras Universidad Complutense de Madrid, 1974.
- DUQUE, F., Elogio del sistema pendular. Hegel y Goethe, *Daimon. Revista de filosofía*, nº31, 2004, pp. 7-22.
- EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.

- EDINGER, S., *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik*, Berlin, De Gruyter, 2022.
- ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2020.
- ENGSTER, F., Sohn-Rethel und das Problem einer Einheit von Gesellschafts- und Erkenntniskritik, *Philosophische Gespräche*, nº15, Helle Panke e. V., Berlin, 2009.
- ENGSTER, F., Subjectivity and its crisis: Commodity mediation and the economic constitution of objectivity and subjectivity, *History of the Human Sciences*, 2016, pp. 77-95. [10.1177/0952695116637282]
- ENGSTER, F., y SCHLAUDT, O., “Alfred Sohn-Rethel: Real Abstraction and the Unity of Commodity- Form and Thought Form” en: BEST, B., BONEFELD, W. y O’KANE, C., (Ed.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol 1, London, SAGE Publications, 2018, pp. 284-301.
- [<https://dx.doi.org/10.4135/9781526436122.n17>]
- ENGSTER, F., y SCHRÖDER, A., Alfred Sohn-Rethels große Idee und ihr Problem. Das Maß als blinder Fleck der Kapitalismuskritik, *Recherches Germaniques*, HS 15, 2020, pp. 157-176.
- ERIBON, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- ESCUELA, C., El materialismo como anamnesis de la génesis: la influencia de Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº5, 2013, pp. 220-235.
- ESCUELA, C., Hacia una filosofía materialista: la idea de *Naturgeschichte* en la obra de Theodor W. Adorno, *Revista de Filosofía*, Vol. 70, 2014, pp. 75-87.
- [<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602014000100005>]
- ESCUELA, C., Prioridad materialista del objeto. sobre la mediación sujeto-objeto en la obra de Theodor W. Adorno, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº70, 2017, pp. 181-196. [<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/230751>]
- ESCUELA, C., “Moral y capital. Repensando el desafío ético de la teoría crítica”, en: ESCUELA, C., y ÁLVAREZ, D., *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2018a, pp.
- ESCUELA, C., “Técnica, intercambio y mundo administrado. Sobre las posibilidades de emancipación social en Adorno y Sohn-Rethel” en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.) (Coords.), *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*, Madrid, Anthropos, 2018b, pp. 69-87.

- ESCUELA, C., Fetichismo de la mercancía y emancipación. La recepción de la utopía marxiana en la filosofía materialista de Theodor W. Adorno, *Anuario Filosófico*, nº51/1, 2018c, pp. 109-134. [<https://doi.org/10.15581/009.51.1.109-134>]
- ESCUELA, C., Síntesis social y abstracción idealista. Tentativas materialistas sobre la filosofía del idealismo, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº36 (2), 2019, pp. 517-536. [<https://doi.org/10.5209/ashf.58636>]
- ESCUELA, C., La “explosión de la cosificación”. Apuntes para una teoría materialista de la emancipación social, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Nº 16, 2020, pp. 1-15. [<https://doi.org/10.1344/oxi.2020.i16.29172>]
- ESCUELA, C., “Génesis y abstracción. Una introducción a la epistemología materialista de Alfred Sohn-Rethel” en: HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, M., y MANDUJANO ESTRADA, M., (Coords.) *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada, Comares, 2021, pp. 127-138.
- ESPINOZA LOLAS, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016.
- FAIR, H., La Teoría Crítica de Adorno y el psicoanálisis lacaniano como filosofías de la negación ontológica. Apuntes para una crítica sociocultural, epistemológica y ético-política a los valores hegemónicos del capitalismo neoliberal, *Fundamentos en Humanidades*, Año XIV nº1 (27), 2013, pp. 31-57.
- FALLAS VARGAS, F., La crítica de Theodor Adorno al revisionismo neofreudiano, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII nº doble (109/110), 2005, pp. 65-75.
- FENVES, P., *The messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Madrid, Akal, 2019.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., y SERRANO, C., Capitalismo e ilustración: la intervención de Franz Neumann en la escuela de Frankfurt, *Arxius: revista de ciencias sociales*, nº22, 2010, pp.
- FERRARO, J., Lukács y la dialéctica de la naturaleza de Engels, *Polis: Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, Vol. 0, Núm. 2, 2002, pp. 225-237.
- FIERRO, G., *La rivoluzione nel tardocapitalismo. L’agenda critica di Hans-Jürgen Krahl*, Via della Torricella, La talpa, 2014.

- FISCHER, J., "Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens" en: SENGE K. y SCHÜTZEICHEL, R., (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden, Springer, 2013, pp. 375-381.
- FLACH, W., *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, Berlin, Duncker und Humboldt GmbH, 2015.
- FRASER, N., ¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, núm. 187, enero-abril, 2003, pp.
- GARCÍA, L. I., Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº4, diciembre 2012, pp. 207-229.
- GARCÍA COTARELO, R., La praxis de la teoría crítica, *Revista de Derecho Político*, nº1, 1978, pp. 45-57.
- GEHLEN, A. y ADORNO, Th. W., "¿Es la sociología una ciencia del hombre? Una conversación radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen" en: HARICH, W., *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 175-194.
- GEML, G., *Adornos Kritische Theorie der Zeit*, Berlín, J.B. Metzler, 2020.
- GOLDMANN, L., *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, Madrid, Amorrotu, 2012.
- GÓMEZ, V., La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº30, 1996, pp. 11-41.
- GÖPFERT, C. J., y MESSINGER, B., *Das Jahr der Revolte. Frankfurt 1968*, Frankfurt a. M., Schöffling und Co., 2017.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.
- HARVEY, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.
- HERNÁNDEZ JORGE, M., y MARZÁN TRUJILLO, C., Adorno en diálogo con Kant, *Revista Laguna*, nº43, diciembre 2018, pp. 9-41.
[<http://doi.org/10.25145/j.laguna.2018.43.001>]
- HERNÁNDEZ PORRAS, G., Diálogo silencioso: Adorno, Kurz y Postone, *Bajo el volcán*, nº4, 2021, pp. 221-252.
- HÖRISCH, J., Identitätszwang und Tauschabstraktion: Alfred Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie, *Philosophische Rundschau*, Vol. 25, nº1/2, 1978, pp. 42-54.
- HULLOT-KENTOR, R., El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº3, 2011, pp. 3-23.

HULLOT-KENTOR, R., Moishe Postone and the Essay as Form, *Critical Historical Studies*, nº7/1, 2020, pp. 9-18.

INFRANCA, A., *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta ediciones, 2005.

INFRANCA, A., “Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács” en: INFRANCA, A., y VEDDA, M., (Coord.), *György Lukács: ética, estética y política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, pp. 153-165.

JAPPE, A., Sohn-Rethel and the origin of “Real abstraktion”: a critique of production or critique of circulation?, *Historical materialism*, nº21.1, 2013, pp. 3-14.

JAPPE, A., “De lo que es el fetichismo y sobre si podemos librarnos de él” en: MARX, K., *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016, pp. 9-30.

JAPPE, A., “The Spectacle and the Culture Industry, the Transcendence of Art and the Autonomy of Art: Some Parallels between Theodor Adorno’s and Guy Debord’s Critical Concepts” en: BEST, B., BONEFELD, W. y O’KANE, C., (Ed.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol 1, London, SAGE Publications, 2018, pp. 1285-1301.

JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1989.

JEFFRIES, S., *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner, 2018.

JESSOP, B., Putting neoliberalism in its time and place, *Social Anthropology*, 21, 2013, pp. 65-74.

JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, A. M., *Deducción y aplicación de las categorías en la filosofía de Kant. El ingreso de la lógica en el tiempo a través de la imaginación trascendental*, Granada, Comares, 2021.

JUÁREZ, E. A., Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis, *Signos Filosóficos*, vol. XIV, nº27, 2012, pp. 89-118.

KELLERMANN, A., El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2013, pp. 103-131.

KOFMAN, S., *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1975.

KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2016.

- LANCEROS, P., “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante” en: BARJA, J., y RENDUELES, C., (Ed.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, pp. 165-200.
- LAVAL, C., y DARDOT, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2008.
- LENIN, V. I., *Cuadernos Filosóficos*, Madrid, Editorial Ayuso, 1974.
- LENIN, V. I., *La enfermedad “infantil” del izquierdismo en el comunismo*, Barcelona, DeBarris, 2001.
- LETHEN. H., “Das Lächeln der Höflichkeit zwischen Physiologie und Maske” en: WEIGEL, S., y KUTSCHBACH, T., (Hrsg.) *Gesichter Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen*, München, Fink Verlag, 2013, pp. 229-243.
- LLANO, A. Notas sobre la teoría kantiana del fenómeno sensible, *Estudios de Metafísica*, Vol.1, 1970/71. pp. 79-108.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., Dialéctica y razón finita. (Sobre la recepción de Kant en el pensamiento del joven Lukács), *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº14/1, 1995, pp. 37-52.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., Identidad y consciencia. Consideraciones en torno a Dialéctica Negativa de Adorno, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº30, 1996, pp. 185-204.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº3, 2001, pp. 23-43.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº3, 2010, pp. 207-214.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault” en: ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, y UGARTE, Javier, (COORDS.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/La catarata, 2010, pp.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno” en: MUÑOZ, J., (Ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 33-70.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº5, 2013, pp. 362-367.

- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Lo imposible y lo inevitable. Aspectos del neoliberalismo” en: *¡Autonomía! ¡Automatización!*, Santa Cruz de Tenerife, TEA, 2019, pp. 124-133.
- LÖWY, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, México, S.XXI editores, 1978.
- LÖWY, M., El marxismo de la subjetividad revolucionaria de Lukács, *Revista Herramienta*, nº34, 2007, pp.
- LÖWY, M., Walter Benjamin y el surrealismo: historia de un encantamiento revolucionario, *Revista acta poética*, nº28 (1-2), 2007, pp.
- LÖWY, M., “Ideología revolucionaria y mesianismo místico en el joven Lukács” en: *El marxismo olvidado*, Buenos Aires, Editorial Dynamis, 2014, pp. 39-58.
- LÖWY, M., “La dialéctica revolucionaria contra el “derrotismo”. La respuesta de Lukács a los críticos de Historia y conciencia de clase” en: LUKÁCS, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2015, pp. 165-176.
- MACÍAS VÁZQUEZ, A., *El colapso del capitalismo tecnológico*, Madrid, Escolar Editores, 2017.
- MAISO, J., ¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez?, *Revista Arxius de ciències socials*, núm. 22, juny 2010, pp.
- MAISO, J., Continuar la crítica de la Industria Cultural, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº3, 2011, pp. 322-330.
- MAISO, J., “Remembrance of Nature within the Subject: Critical Theory, Psychoanalysis and the limits of Subjection” en: MARTINEGO, A., (Hg.), *Beyond Deconstruction. From Hermeneutics to Reconstruction*, Berlín, De Gruyter, 2012, pp. 197-212. [<https://doi.org/10.1515/9783110273328.197>]
- MAISO, J., El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica de la escisión del valor de Robert Kurz, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXV, nº30, 2016a, pp. 123-156.
- MAISO, J., La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2016b, pp. 132-150.
- MAISO, J., “Ascenso y caída del movimiento antiautoritario alemán. En torno a la figura de Hans-Jürgen Krahl” en: CHAMORRO, E., y GARRIDO, A., (Eds.) *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*, Madrid, Ediciones Dado, 2018, pp. 215-240.

MAISO, J., Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico, *Escritura e imagen*, nº14, 2018, pp. 133-148. [<https://doi.org/10.5209/ESIM.62767>]

MAISO, J., Hans-Jürgen Krah. Teoría crítica y movimiento antiautoritario en el movimiento estudiantil alemán, *Bajo el volcán*, nº1, 2019a, pp. 77-105.

MAISO, J., Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros, *Con-ciencia social*, nº2, 2019b, pp. 65-80.

MAISO, J., “El centro ausente. La crítica de la economía política en Theodor W. Adorno” en: VILLACAÑAS, J. L., NAVARRETE, R. y BASILI, C., (Eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 111-139.

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.

MÁRTIL, I., *Microelectrónica. La historia de la mayor revolución silenciosa del siglo XX*, Madrid, Ediciones Complutense, 2018.

MARTÍNEZ MATÍAS, P., Del neoliberalismo como ideología, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Vol. 49, 2016, pp. 161-187. [http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53177]

MARZOA, F. M., *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1975.

MARZOA, F. M., *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987.

MARZOA, F. M., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.

MAURA, E., Las modernas políticas del cuerpo: dialéctica entre cosa-a-la-venta y cosa-a-la-moda en Walter Benjamin, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, Nº 5, 2008, pp.

MAURA, E., “Introducción” en: BENJAMIN, W., *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, pp. 11-72.

MAURA, E., Romanticismo y crítica inmanente en la teoría crítica del joven Walter Benjamin, *Actas del congreso El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones*, Madrid, 2010, pp.

MAURA, E., “Fases en la reflexión sobre la idea de la verdad no-proposicional de Adorno desde Kierkegaard (1929) hasta Teoría estética (1970)”, en: MUÑOZ, J., (Eds.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 159-161.

- MAURA, E., “Trabajo, industria cultural y transformación del sentido común. Notas para un diálogo con Jacobo Muñoz” en MUÑOZ, J., (Ed.) MUÑOZ, J., (Eds.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 243-266.
- MAURA, E., A propósito de la actualidad de la industria cultural. Nueve proposiciones, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº3, 2011, pp. 331-333.
- MAURA, E., Benjamin y el tiempo, *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, nº 57, 2012, pp. 137-149.
- MAURA, E., *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Bellaterra, 2013.
- MAURA, E., Origen y desarrollo de la teoría crítica de los procesos de objetivación, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº5, 2013, pp. 61-75.
- MAURA, E., De la “reproductibilidad técnica” al “retweet”. Estética y política en la era de su RT, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, nº1, 2014, pp. 476-494.
- MAURA, E., “Imagen, sueño y política de Freud a Benjamin” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.) *La técnica moderna y las “superaciones del hombre”. ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Escolar Editores, 2018, pp. 245-260.
- MENKE, C., *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Granada, Comares, 2020.
- MERTINS, D., “Walter Benjamin y el inconsciente tectónico” en: USLENGUI, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina, Eterna cadencia, 2010, pp.
- MESA, C., Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº30, 1996, pp. 205-218.
- MESA, C., Capitalismo online y alienación tecnológica, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, nº64, 2021, pp. 140-155.
- MORENO PESTAÑA, J.L., Michel Foucault. Crítico de la izquierda, *Viento sur*, nº100 / enero 2009, pp.
- MORUNO, J., *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal, 2018.
- MOSÈS, H., *El ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin y Scholem*, Madrid, cátedra, 1997.
- MUÑOZ, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984.

- MUÑOZ, J., La mirada del Ángel. (Notas sobre el marxismo “imposible” de Walter Benjamin), *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, 1992, pp. 155-165.
- MUÑOZ, J., Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica), *Anales del seminario de metafísica*, nº22, 1987-88, pp.
- NAVARRETE, R., La *psyché* judeoalemana ante el derecho y el Estado: Walter Benjamin y Franz Rosenzweig, *Revista de Filosofía*, nº44 (1), 2019, pp. 61-77. [<http://dx.doi.org/10.5209/RESF.64271>]
- NAVARRO CORDÓN, J. M., El concepto de “trascendental” en Kant, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 5, 1970, pp. 7-26.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., “Facticidad y trascendentalidad” en: RODRÍGUEZ, R., (Ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 21-88.
- NAVARRO RUIZ, C., Pensar el mal mayor. Apuntes sobre la reflexión del estado en Robert Kurz, *Scientia helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 3, Nº. 5, 2016, pp. 55-74
- NAVARRO RUIZ, C., Fin de partida. Acerca del "límite interno" del capitalismo según la crítica de la escisión del valor, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, pp. 1-24.
- NAVARRO RUIZ, C. Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, nº8, 2017, pp. 475-502
- NAVARRO RUIZ, C., “El todo es lo falso”. Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política, *Revista Bajo Palabra*, nº21, 2019, pp. 319-340. [<https://doi.org/10.15366/bp2019.21.018>]
- NAVARRO RUIZ, C., *Mientras caemos. Fundamentos para una crítica interseccional del capitalismo a partir de sus límites como sistema civilizado*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2020.
- Disponible electrónicamente en: [<https://eprints.ucm.es/id/eprint/59437/1/T41813.pdf>]
- OITTINEN, V., “Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back”, en: BREDÁ, S., BOVEIRI, K., WOLF, O. F. (Hrsg.) *Materialische Dialektik. Bei Marx und Marx hinaus*, Berlín, Freie Universität Berlin, 2017, pp. 19-34.
- OLIVARES, C., Lo inconsciente ante la crítica trascendental en la obra del joven Adorno, *REFP. Pensamiento e ideas*, nº6, 2014, pp. 47-58.
- ORTLIEB, C. P., Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza, *Manía*, nº7, Barcelona, 2000, pp. 39-53.

- PACHILLA, P., La lectura deleuziana de la Crítica de la razón pura, *Estudios de Filosofía*, nº65, 2022, pp. 69-88. [<https://doi.org/10.17533/udea.ef.343613>]
- PARDO, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- PARDO, J. L., “Introducción” en: DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp.
- PARDO, J. L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Madrid, Pre-textos, 2011.
- PARDO, J. L., “Vanguardismo y politización del arte” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.) *La técnica moderna y las “superaciones del hombre”. ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II)*, Madrid, Escolar Editores, 2018, pp. 261-296.
- PAREDES-MARTÍN, M^a. C., El concepto de infinitud en el joven Hegel, *Studia Hegeliana*, Vol. 1., 2015, pp. 123-138.
- PLANES, I., ““Cacofonía de la enseñanza”: el síntoma y la autonomía en el conjunto de los saberes” en: ASENSI, M., y ZABALGOITA, M., (Coords.), *Psicoanálisis, educación y cultura*, México, IISUE-UNAM, 2022. [EN PRENSA]
- PRIETO LÓPEZ, L., *La nueva estética trascendental del Opus Postumum de Kant*, Pensamiento, Vol. 65 (2009), núm. 243, pp. 79-116.
- RAMAS, C., *Hacia una teoría de la apariencia. Fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Disponible electrónicamente en: [<https://eprints.ucm.es/id/eprint/34214/1/T36659.pdf>]
- RAMAS, C., “La teoría de la apariencia en Marx y sus raíces kantianas”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, nº43, 2020, pp. 169-195.
- RAMAS, C., *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid, S.XXI, 2021.
- REICHARDT, T., “Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Rethels” en ELBE, I., REICHART, T., WOLF, D., (Hrsg.): *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion, Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 6, Hamburg, Argument Verlag, pp. 242-267.
- REICHELT, H., “Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im Kapital”, en:

FETSCHER, I., y SCHMIDT, A., (Eds.), *Emanzipation als Versöhnung*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 2006, pp. 142-189.

RENAULT, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.

RENDUELES, C., “Tecnociencia y posthumanismos: del *general intellect* al ciberfetichismo” en: ACOSTA, L., y LÓPEZ ÁLVAREZ, P., (Eds.) *La técnica moderna y las “superaciones del hombre”*. ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II), Madrid, Escolar Editores, 2018, pp. 187-202.

ROSA, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Berlín, Suhrkamp, 2013.

RÜHLE, V., Transcendencia inmanente. La dimensión mesiánica de la experiencia histórica en Walter Benjamin, *Revista de literatura y pensamiento*, nº3, 2010, pp. 41-53.

RUIZ, C., La concepción del método en Marx y su relación con la filosofía de Kant, *Contextos kantianos. Internacional journal of philosophy*, nº8, 2018, pp. 28-44.
[10.5281/zenodo.2300466]

RUIZ, C., *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, S. XXI, 2019.

SANHUEZA, D., Sobre la imaginación productiva en la *Crítica de la razón pura*, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, nº26, 2016, pp. 133-151.

SCHOLEM, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona: Península, 1987.

SCHOLEM, G., *Walter Benjamin y su ángel*, Argentina, FCE, 2003.

SCHWEPPENHÄUSER, H., Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation: Über Adornos soziale Individuationstheorie, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 57, nº1, 1971, pp. 91-115.

SEAFORD, R., Monetisation and the Genesis of the Western Subject, *Historical Materialism*, vol. 20, nº1, 2012, pp. 78-102.

SLOTERDIJK, P., “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? (notas sobre teoría crítica y teoría hiperbólica)” en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, pp.153-178.

SUSANA RODRÍGUEZ, S., El problema de la finalidad de la naturaleza en los Juicios estéticos según Kant en la Crítica del Juicio, *Claridades. Revista de Filosofía*, nº6, 2014, pp. 100-113.

TIEDEMANN, R., “Dialéctica en reposo. Una introducción al *Libro de los Pasajes*” en: USLENGHI, A., (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Argentina: Eterna cadencia, 2010, pp. 283-321.

- VALDECANTOS, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid, Díaz & Pons, 2014.
- VALDECANTOS, A., *Filosofía de la caducidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.
- VÁZQUEZ, F., “Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal” en: UGARTE, Javier, (Ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp.
- VEDDA, M., *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*, Buenos Aires, Herramienta, 2007.
- VEDDA, M., *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Buenos Aires, Gorla, 2011.
- VEDDA, M., Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, *Constelaciones. Revista de la Teoría Crítica*, nº6, 2014, pp. 308-321.
- VEDDA, M., La historia en la antesala. Figura y funciones del intelectual en las discusiones entre Siegfried Kracauer y Theodor W. Adorno, *EM PAUTA*, nº38 vol. 14, Rio de Janeiro, 2016, pp. 249-258.
- VÉLEZ, M., A la praxis por el retorno a la dialéctica (o sobre el “leninismo” de Th. W. Adorno), *Bajo Palabra*, nº21, 2019, pp. 239-252.
[<https://doi.org/10.15366/bp2019.21.014>]
- TINGUELY, J. J., Kant, Marx, and the Money of Metaphysics, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, nº8, 2018, pp. 45-68.
- TOMŠIČ, S., La homología entre Marx y Lacan, *Teoría y crítica de la psicología*, nº10, 2018, pp. 105-125.
- WIGGERSHAUS, R., *La escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2011.
- WITTE, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- ZAMORA, D., y BEHRENT, M. C., (Comps.) *Foucault y el neoliberalismo*, Barcelona, Amorrortu, 2018.
- ZAMORA, J. A., Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo, *Isegoría*, nº28, 2001, pp. 231-243. [<https://doi.org/10.3989/isegoria.2003.i28.515>]
- ZAMORA, J. A., El joven Th. W. Adorno y la crítica immanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner, *Azafea. Revista de Filosofía*, nº11, 2009, pp. 45-72.
[<https://doi.org/10.14201/8024>]
- ZAMORA, J. A., El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno, *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 31-32, 1999, pp.

- ZAMORA, J. A., “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno” en: CABOT, M., (Eds.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balances y perspectivas*, Illes Balears, Universitat de les Illes Balears, 2007, pp. 27-42.
- ZAMORA, J. A., “Th. W. Adorno: crítica inmanente del capitalismo” en: MUÑOZ, J., (Ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 71-94.
- ZAMORA, J. A., Subjetivación del trabajo: dominación del trabajo y sufrimiento, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº5, 2013, pp. 151-169.
- ZAMORA, J. A., Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis, *Veritas*, vol. 63, nº3, 2018, pp. 998-1028.
- ZAMORA, J. A., “Toda cosificación es un olvido” (Th. W. Adorno): experiencia, técnica y memoria”, en: CABOT, M., SOARES, A. A., y CALMON, L. A., (Coords.), *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*, Madrid, Anthropos, 2018, pp. 178- 183.
- ZAMORA, A., De la crisis migratoria a la crisis sistémica: desplazamiento forzado en la crisis terminal del capitalismo, *Bajo Palabra*, nº23, 2020, pp. 49-72. [https://doi.org/10.15366/bp.2020.23.002]
- ZAMORA, J. A., “Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo”, en: MANUEL ROMERO, J., y ZAMORA, J. A., (Eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona, Anthropos, 2020, pp. 171-203.
- ZAMORA, D., y BEHRENT, M., (Comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Barcelona, Amorrortu, 2018
- ZELENY, J., Kant y Marx como críticos de la razón, *Tarea*, nº3, 1972, pp. 27-38.
- ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Recursos electrónicos

- ADORNO, TH. W., y GEHLEN, A., *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?* (1965), UbuWeb. <https://ubu.com/sound/adorno.html> [Última consulta: 18 de mayo 2022].
- ALBA RICO, S., *Lo único que le sobra al capitalismo para ser perfecto son los seres humanos* en Revista Ctxt, 3 de octubre de 2018:

<https://ctxt.es/es/20181003/Politica/21996/Amaya-Olivas-Diaz-entrevista-politica-Santiago-Alba-Rico.htm> [Última consulta: 28 de mayo 2022]

ARENAS, L., Capitalismo de plataforma y trabajo digital, ¿una anomalía en la teoría del valor-trabajo?, Conferencia en el *Congreso Marx contemporáneo*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza en la Biblioteca María Moliner de UNIZAR, 14 diciembre 2018:

https://www.youtube.com/watch?v=quGqFn_ODyA [Última consulta: 22 abril 2022]

ENGSTER, F., “The blind spot in Sohn-Rethel and in Marxist Critique: The Technique of Measurement”, *Congreso Real Abstraction: The Conference*, 8 de agosto 2021:

<https://www.youtube.com/watch?v=bfaURxw05h8> [Última consulta: 7 octubre 2021]

FLIPAS GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), Manifiesto y web del colectivo activista FLIPAS con información sobre los Grupo de Apoyo Mutuo:

<https://flipartegam.wordpress.com/2017/02/08/manifiesto-flipas/> [Última consulta: 23 marzo 2022]

LINKEDIN, Página Web Oficial de la mayor plataforma de búsqueda de trabajo en Europa: <https://about.linkedin.com/es-es?lr=1> [Última consulta: 3 mayo 2022]

MAURA, E., “Benjamin y el tiempo”, Conferencia invitada de la *Jornada Pasajes de la Revolución. Aspectos críticos de Walter Benjamin* organizado por la Facultad de Filosofía de la UCM y la asociación estudiantil La Caverna, 19 abril de 2012:

<https://eprints.ucm.es/id/eprint/15163/> [Última consulta: 3 abril 2022]

NAVARRO RUIZ, C., “Capitalismo, plusvalor y explotación. Notas en torno a “Trabajo y Sufrimiento” de Christoph Dejours”, Ponencia en el *Seminario Internacional “Desde la vida dañada”: sufrimiento social y teoría crítica* organizado por Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC), 16 de diciembre de 2016:

https://www.academia.edu/30492029/Capitalismo_plusvalor_y_explotación_Notas_en_torno_a_Trabajo_y_Sufrimiento_de_Christoph_Dejours [Última consulta: 20 de febrero 2022]

ORGULLO LOCO, Manifiesto y web del movimiento activista desde 2018 por los derechos de los supervivientes de las violencias psiquiátricas en Madrid:

<https://orgullolocomadrid.wordpress.com/2021/05/23/manifiesto-del-dia-del-orgullo-loco-2021/> [Última consulta: 23 marzo 2022]

PARDO, J. L., “La invención del individuo”, Conferencia de clausura en *ciclo de conferencias “Historia de las Ideas”* organizado por la Fundación BBVA y Real Academia de la Historia, 19 de abril de 2017:

<https://www.youtube.com/watch?v=rSzXNqgTsx0&t=2s> [Última consulta: 5 de marzo de 2022]

PLANES, I., “Educar, curar, filosofar: lo imposible y lo social de Freud a Lacan”, Conferencia del Seminario de Doctorado *El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades* organizado por el Proyecto de Investigación *Naturaleza y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI* [FFI2017-83155-P] del Grupo de Investigación *Metafísica, crítica y política* de la Facultad de Filosofía UCM, 8 de mayo de 2018:

https://www.youtube.com/watch?v=VTlyDojS7P8&feature=emb_title [Última consulta: 10 enero 2022].

RENDUELES, C., “Victimización de las clases medias e invisibilización del sufrimiento social”, Sesión plenaria-Seminario SUFRIVIC: *Representaciones sociales, artísticas y mediáticas del sufrimiento social y de las víctimas* organizado por José Antonio Zamora (IFS, CCHS-CSIC) y el proyecto de I+D del Programa Estatal *Sufrimiento Social y condición de víctima. Dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas* (FFI 2015-69733-P), 24 de noviembre de 2017:

<https://www.youtube.com/watch?v=1HZv8bMfkvQ> [Última consulta: 5 de mayo 2022]

