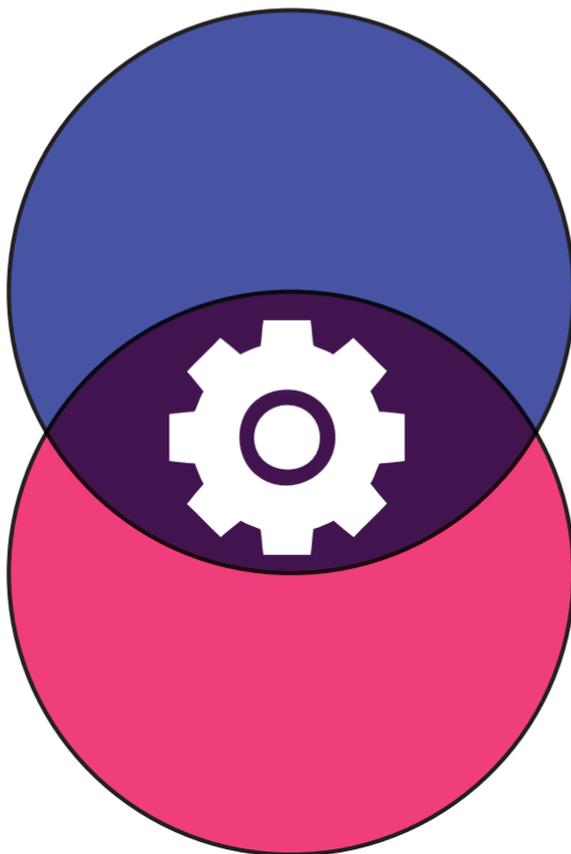


# TEORIA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio

Facundo Nahuel Martín



LIBRO DIGITAL

  
**Herramienta**  
ediciones

# TEORÍA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio

**Facundo Nahuel Martín**



# TEORÍA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD.

**MARXISMO, MOVIMIENTOS SOCIALES  
Y PROYECTO EMANCIPATORIO**

Facundo Nahuel Martín



Tapa de la edición original en papel. Editorial C.E.C.H, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades, Medellín, Colombia. En el cuerpo del libro se respetó la numeración del original impreso. (N. del E.)

## **Teoría crítica de la modernidad**

Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio

**Facundo Nahuel Martín**

© 2020 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina

*Diseño y preparación de la edición digital:* Ignacio Fernández Casas

*Diseño de tapa:* Rodrigo Navarro

### **Ediciones Herramienta**

Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146. Correo electrónico:

revistaherramienta@gmail.com.ar

Sitio web: [www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar)

**ISBN 978-987-1505-66-1**

Edición digital, Junio de 2020, Buenos Aires, Argentina

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Martín, Facundo Nahuel

Teoría crítica de la modernidad : marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio / Facundo Nahuel Martín. - 1a ed .

Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-1505-66-1

1. Marxismo. I. Título.

CDD 320.5322

**Edición original: *Teoría crítica de la modernidad*. Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades Medellín**

Editorial C.EC.H. Medellín, Colombia, 2019

ISBN 978-958-56271-3-0

Ilustración del libro original: Mural “El hombre en el cruce de caminos”,

Diego Rivera.

Interpretación mural: María del Pilar Villegas Cuervo

Diseño de carátula: Verónica María Moreno Cardona



**Facundo Nahuel Martín** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde también es docente. Investiga sobre marxismo y teoría crítica de la sociedad. Publicó los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014) y *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de T. W. Adorno* (Marat, 2018). Colabora con procesos de formación política de agrupaciones de izquierdas y movimientos sociales. Es editor de la revista *Intersecciones* y del observatorio Proyecto Synco.



# Prólogo

Con la publicación de *Teoría crítica de la modernidad*, Facundo Nahuel Martín da continuidad y profundidad a un proyecto intelectual de largo aliento, cuya manifestación inicial fue *Marx de vuelta* (Buenos Aires, El Colectivo, 2014). La obra se halla ostensiblemente inspirada en la tradición intelectual de la Escuela de Frankfurt, pero se erige más específicamente sobre los pilares asentados por Moishe Postone, para elevarse por encima y más allá de ellos. No se trata —como suele ser usual en el campo intelectual y académico contemporáneo— de un libro destinado a estudiar, glosar, analizar o comentar la obra de otros autores. La tarea es otra, y de mucho más riesgo y calado: desarrollar una teoría en sentido estricto. Inspirada y apoyada en otras obras, dese luego, pero con fisonomía propia. Esta es la tarea que acomete Martín, y por su propia naturaleza (y rareza en nuestro medio), debe ser acogida con beneplácito.

*Teoría crítica de la modernidad*, por lo demás, se agrega a una pléyade de obras de inspiración marxista que han aparecido en Argentina durante estos últimos años. Treinta años atrás —en medio del final ignominioso del llamado “socialismo real”, con una generación intelectual y política diezmada por el terrorismo de estado, y con no pocas figuras otrora identificadas con el pensamiento revolucionario encaminadas hacia una poco crítica acomodación con la democracia capitalista— cabía preguntarse: ¿habrá marxismo en el siglo XXI? La respuesta histórica ha sido afirmativa, y se puede decir que en la Argentina contemporánea las obras filosóficas, históricas, sociológicas y económicas de inspiración marxista están conociendo, acaso, una insospechada vitalidad. Más concretamente, Facundo N. Martín es parte del amplio espectro

de investigadores e investigadoras de izquierdas que se formaron, sobre todo, luego del gran estallido de 2001. Y dentro de este más acotado círculo generacional, sus obras se alinean junto a las de Julia Expósito (*El marxismo inquieto*) y Santiago Roggerone (*¿Alguien dijo crisis del marxismo?*) en el campo de las producciones teórico-filosóficas.

El nudo esencial de la obra que aquí prologamos es la búsqueda totalizante —a contracorriente de las concepciones y la sensibilidad posmodernas— de una *teoría de la modernidad* capaz de verla en sus aspectos opresivos y liberadores, es decir, en su ambivalencia. Una concepción de la modernidad y del capitalismo con capacidad para apreciar, a la vez, su lado luminoso y su lado oscuro. Se trata, como es obvio, de una crítica estrictamente *inmanente* a la modernidad. Este enfoque es potente.

Facundo Martín busca salir de lo que considera un *impasse* teórico. A su juicio, la perspectiva abierta por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* habría derivado en una conclusión pesimista: la razón crea monstruos, y el iluminismo y la modernidad han sido incapaces de cumplir las promesas que formularon. A partir del pensamiento de Postone, y con no pocas aportaciones propias, *Teoría crítica de la modernidad* se propone superar ese *impasse*. Dos movimientos (cuyos rasgos fundamentales son tomados, pero ampliados, de la obra de Postone) son esenciales en esta tarea: la *historización de la razón*, y la concepción del devenir en términos de *posibilidades*, antes que de necesidades. Por medio de lo primero, la razón moderna deja de ser vista como una tendencia universal, para ser asociada al particular desarrollo capitalista. El fetichismo de la mercancía, la distinción entre valor y valor de uso, la contraposición trabajo concreto/trabajo abstracto, juegan aquí un papel clave a la hora de entender el sustrato social de ciertos cambios mentales. Por medio de lo segundo, las consecuencias de la razón ya no son vistas ni en términos de un pesimismo del desastre, ni en los términos de un ingenuo optimismo de la

liberación. En la modernidad ve Martín un campo de batalla, un nudo de tensiones capaces tanto de constreñir como de habilitar. Y ese nudo, podríamos decir, se ata y se desata a partir de los antagonismos sociales, de los conflictos, en particular los emanados de la lucha de clases. Con ello Martín introduce un tercer elemento —la lucha de clases— cuya presencia no era verdaderamente relevante en la concepción de Postone. La totalidad moderna es vista y analizada como una totalidad antagónica.

Con este instrumental teórico esencial, Facundo Martín aborda sucesivamente algunos de los núcleos fundamentales del mundo y la política contemporáneos: el potencial catastrófico de la modernidad, las tensiones del derecho moderno, las contradicciones del patriarcado capitalista, el género y la sexualidad en el mundo contemporáneo, las características del estado capitalista, la “revolución democrática” y sus conflictos, las características normativas del mercado, etc. En todos los casos, uniformemente, el abordaje de cada una de estas problemáticas, capítulo a capítulo, se desarrolla desde la perspectiva del descubrimiento de potencialidades y posibilidades emancipatorias. El sendero a recorrer pasa a través del análisis de las obras de diferentes autores que han abordado cada uno de esos temas. El lenguaje es siempre claro (punto a destacar, porque no siempre es el caso en las producciones inspiradas en la tradición frankfurtiana); el análisis, minucioso; y la confrontación crítica, directa pero cortés.

Como producto intelectual inspirado en la Teoría Crítica, el libro que prologamos tiene una gran factura y no poca originalidad. Pero es portador también de los inconvenientes asociados con la tradición intelectual en que se inscribe. El primer problema a señalar es una marcada tendencia a la especulación filosófica, con poca atención a las investigaciones empíricas y el conocimiento científico especializado. El segundo problema reside en algunos contrastes y polaridades demasiado marcados, sin adecuada justificación. Por ejemplo, del rechazo a una filosofía de la historia

se pasa sin escalas a la reivindicación del marxismo como teoría crítica del capitalismo o la modernidad, abandonando el materialismo histórico: como si no fuera posible una teoría de la historia que no fuera en sí misma una filosofía especulativa y teleológica de la historia. De la misma manera, el rechazo de la “necesidad” es asociado a cierta entronización de la “contingencia”, con escasa atención a los diferentes niveles y grados en que se puede hablar tanto de necesidad como de contingencia (puede que no haya leyes universales de hierro en la historia, pero sí es posible discernir tendencias más y menos generales, además de acontecimientos puramente excepcionales). El tercer inconveniente es una historización insuficiente: si bien se desacopla la razón, el capitalismo y la modernidad de cualquier tendencia transhistórica o universal, la contracara es que no se presta atención a la variabilidad causal y epocal de los diferentes componentes de la modernidad, que es vista como una totalidad en radical ruptura con los mundos precedentes. La ruptura es cierta, pero no son menos claros los elementos de continuidad: que algunos elementos no sean intrínsecamente modernos o capitalistas, no significa necesariamente que deban ser universales. La explotación económica, por caso, no es ni un fenómeno universal ni una particularidad del capitalismo. Hay realidades que se ubican en algún punto intermedio entre la universalidad estricta y la especificidad moderna.

Las críticas aquí indicadas podrían ser consideradas exógenas al propio proyecto de la *Teoría crítica de la modernidad*. Sin embargo, afectan al núcleo mismo de la problemática de esta obra, que es -indudablemente- una problemática fundamental: cómo salir del pesimismo histórico, que termina no viendo salida a la opresión. Porque, aunque posea sustento filosófico, el pesimismo que señorea en las últimas décadas tiene profundas causas sociales, históricas y políticas. Y también esenciales componentes prácticos: el enemigo no ha dejado de vencer. En este sentido, cabe interrogarse sobre las potencialidades y los límites de una teoría

crítica esencialmente *filosófica* y desarrollada en términos estrictamente *inmanentes*. Que las posibilidades emancipatorias deban estar inscritas de alguna manera en la realidad, es una indudable condición de posibilidad para su concreción. Pero los procesos históricos son complejos, y están plagados de ironías y paradojas. Lo interno y lo externo, no menos que lo inmanente y lo trascendente, son distinciones relativas. Después de todo —el contraste puede ser significativo— la Ilustración no consistió en la realización de las promesas incumplidas de la religión, sino más bien en una ruptura trascendente con la misma.

En el panorama de las teorías críticas contemporáneas —en el amplio sentido en que emplea la expresión Razmig Keucheyan— los abordajes filosóficos parecen dominar el campo. Este libro se inscribe en ese terreno, y constituye dentro del mismo una pieza de enorme valía. Pero ello no menoscaba la necesidad de un abordaje menos inspirado en la tradición frankfurtiana, y más en sintonía con lo que Manuel Sacristán llamaba “praxeología revolucionaria” e identificaba con la labor intelectual de Marx: una indagación atenta al conocimiento científico-empírico, al que se procura vincular con la práctica política por medio de la elaboración de un programa crítico. Pero no se trata necesariamente de enfoques rivales: pueden ser complementarios. Y en tal sentido, para la elaboración colectiva de un programa crítico, la *Teoría crítica de la modernidad* de Facundo Nahuel Martín tiene mucho que aportar.

Ariel Petrucelli<sup>1</sup>

---

1 Profesor de Historia de Europa en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Ha publicado *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* (1998), *Docentes y piqueteros* (2005), *El marxismo en la encrucijada* (2011). *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista* (2015). Es colaborador de la *Revista Herramienta* y miembro de su Consejo asesor.

# Contenido

La teoría crítica de la sociedad y el horizonte de la modernidad...	11
Nuevos movimientos sociales y política de izquierdas.....	18
La crítica inmanente del capital.....	21
Marxismo y movimientos sociales.....	26
Las dominaciones particularistas en la modernidad .....	30
La relación del marxismo con el derecho y el Estado moderno.....	35
El potencial catastrófico de la modernidad.....	38
La teoría crítica de la modernidad .....	42
I. Las aporías de Dialéctica de la Ilustración hacia una reconstrucción crítica .....	45
Introducción .....	45
Concepto de ilustración .....	51
La autonegación de la ilustración.....	54
Ilustración y totalidad de la contradicción.....	59
Ilustrar a la ilustración .....	63
Alcance histórico de la ilustración .....	65
Espíritu universal y proceso civilizatorio.....	69
Conclusión: límites de Dialéctica de la Ilustración .....	75
II. Fundamentos de la crítica inmanente del capitalismo .....	79
Introducción .....	79
La primera generación frankfurtiana y el marxismo tradicional.	81
La crítica al trabajo en el capitalismo .....	85
Las mutaciones en las formas de mediación social y la dominación “abstracta”.....	88
El trabajo concreto .....	93
Las potencialidades emancipatorias de la modernidad.....	97
Totalidad crítica y especificidad histórica .....	104
La crítica de la historia universal.....	109
Conclusión.....	112
III. Totalidad capitalista, fetichismo y lucha de clases .....	115
Introducción .....	115

El dilema de la teoría del fetichismo y el concepto crítico de totalidad.....	118
Arthur: dialéctica y lógica del capital.....	127
Totalidad antagónica, contradicción y no-identidad.....	135
El carácter socialmente constitutivo y objetivamente antagónico de la dominación de clase.....	138
Conclusión.....	143
<b>IV. La constitución del patriarcado capitalista para una teoría crítica de las relaciones de género.....</b>	<b>151</b>
Introducción a la problemática.....	151
Capitalismo y pluralización del nexo social.....	161
Patriarcado productor de mercancías y escisión del valor.....	166
Discusión: capitalismo, familia y dominación masculina heterosexual.....	172
Conclusión. Reformular la crítica inmanente.....	177
Apéndice sobre la cuestión racial en el capitalismo.....	181
<b>V. Derecho, Estado y relaciones de producción.....</b>	<b>187</b>
Introducción y estado de la cuestión.....	187
Joachim Hirsch: derivar el Estado de la dominación de clase capitalista.....	194
Antoine Artous: la constitución jurídica de la relación salarial.....	204
Tran Hai-Hac: forma democrática y contenido de clase del Estado moderno.....	208
Conclusión: emancipación y derecho moderno.....	218
<b>VI. Capitalismo y revolución democrática: crítica de Axel Honneth y Ernesto Laclau.....</b>	<b>227</b>
Introducción.....	227
La articulación hegemónica: ¿histórica u ontológica?.....	232
Los fundamentos normativos del mercado capitalista.....	238
Mercado y normatividad.....	242
Mutaciones en las formas de mediación y crítica de la modernidad.....	251
Conclusiones: revolución democrática y crítica del capital.....	258
<b>VII. El antisemitismo y la dinámica temporal de la modernidad.....</b>	<b>263</b>
Introducción.....	263

El antisemitismo como resultado del proceso civilizatorio ....	266
Nota bibliográfica y evaluación crítica del planteo de Adorno y Horkheimer.....	274
Postone: el antisemitismo moderno como rebelión fetichizada contra el capitalismo .....	280
Nota comparativa.....	287
El peligro regresivo de la modernidad.....	291
VIII. La racionalidad instrumental, la dinámica de la modernidad y la posibilidad de la catástrofe .....	299
Introducción .....	299
Repensar la crítica de la razón instrumental.....	302
Razón instrumental y trabajo en el capitalismo.....	311
Patologías sociales de la racionalidad .....	321
Conclusión: racionalidad y teoría crítica de la modernidad ....	328
IX. Las potencialidades emancipatorias de la modernidad .....	331
Introducción .....	331
Modernidad y capitalismo.....	333
La contradicción entre riqueza y valor.....	339
La crítica de Heinrich y la reconstrucción del argumento .....	347
Análisis categorial de la riqueza social .....	351
La contradicción entre capitalismo y democracia .....	363
Conclusión.....	370
X. Los sectores subalternos y la dialéctica de la modernidad .....	375
Introducción: pensamiento de izquierdas y modernización...375	
Para un concepto de los sectores subalternos .....	385
La nueva dialéctica y el proyecto emancipador de Marx.....	395
Formas comunitarias, potencialidades modernas.....	398
Conclusión.....	404
Conclusión y perspectivas.....	409
Introducción .....	409
Para un concepto de la modernidad.....	418
Más allá de la especificidad histórica .....	424
Intencionario y perspectivas .....	430
Bibliografía .....	437



## La teoría crítica de la sociedad y el horizonte de la modernidad

La teoría crítica de la sociedad ha experimentado debates de importancia en torno a la naturaleza, posibilidades y alcances de la modernidad como fenómeno histórico y contexto normativo. En un famoso texto de 1937 destinado a clarificar los fundamentos del proyecto de investigación llevado a cabo en el *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer acuña el concepto de “teoría crítica de la sociedad”. El pensador frankfurtiano define esta empresa intelectual como “un único juicio de existencia desarrollado” sobre los “antagonismos internos y externos de la época”<sup>1</sup>. Esta definición sitúa a la teoría crítica de la sociedad como una forma de comprensión históricamente situada y autorreflexiva de la moderna sociedad capitalista, centrándose en la dialéctica entre sus formas opresivas y sus potencialidades liberadoras. Mientras que la teoría tradicional busca establecer regularidades observables empíricamente, la teoría social crítica trata de desentrañar algunas conexiones

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, *Teoría Crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 257.

sistemáticas entre los fenómenos, que dan cuenta de su adscripción en una época histórica única. Esta atención a la especificidad histórica de la sociedad capitalista viene de la mano de un énfasis en su carácter dual y contradictorio, esto es, en la vigencia simultánea de posibilidades liberadoras y dinámicas opresivas en la modernidad del capital.

La propuesta teórica de Horkheimer rechaza la separación dualista entre los planos de análisis normativo y descriptivo. No se concibe como una lectura valorativamente neutra de la realidad social dada, sino que está vinculada sistemáticamente a un tipo de ideario emancipatorio. Lejos de limitarse a reconstruir el funcionamiento de la sociedad como un cúmulo de conexiones objetivas, la teoría social crítica vincula el valor de verdad de sus enunciados con una serie de proposiciones normativas. El propósito de esta teoría es efectuar una *crítica inmanente* de la sociedad capitalista, sociedad que obtura sistemáticamente la realización no deformada de los principios éticos que ella misma postula. En esta clase de teoría social existe un “deber ser” inmanente a lo que es: en las propias relaciones sociales establecidas, en la factura históricamente devenida de la realidad social, no se plasman meras conexiones objetivas o funcionales, sino que se realizan principios normativos encarnados. Sin embargo, las instituciones efectivamente existentes de la modernidad capitalista traicionan los principios morales a partir de los cuales se legitiman y constituyen. El capitalismo es entendido como un fenómeno históricamente singular (diferente de otros tipos de sociedades) y sistemáticamente contradictorio (dualizado entre potencialidades emancipatorias y formas opresivas).

Independientemente de las dificultades que podrían observarse en el planteo de 1937, Horkheimer abandonaría progresivamente la comprensión históricamente determinada de la modernidad que enmarca su primer concepto de la teoría

social crítica. Hacia los años 40, con *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*, el proyecto de la teoría crítica como un “único juicio de existencia desarrollado” sobre la sociedad capitalista parece quedar en segundo plano. En cambio, se impone ahora una consideración de la ilustración como un proceso de alcance histórico-universal, que hunde sus raíces en un quiebre antropogenético equivalente con el origen de la cultura como tal. La dialéctica de la ilustración trasciende ampliamente cualquier comprensión históricamente situada de la modernidad capitalista. Por el contrario, el capitalismo es visto como la última forma histórica de un ciclo de oscilación dialéctica entre mito e ilustración que viene repitiéndose desde antaño. El giro a la filosofía negativa de la historia (o a la antropología filosófica en clave pesimista) en los años 40 implica un desplazamiento de la crítica de la modernidad como fenómeno históricamente singular y sistemáticamente contradictorio. Primero, el nuevo planteo rearticula las conexiones internas de la sociedad capitalista en una filosofía de la historia signada por la continuidad fundamental de las dominaciones correlativas de la naturaleza y de las personas. Segundo, el pasaje a esa filosofía de tonalidades pesimistas implica un debilitamiento significativo de toda esperanza en las posibilidades emancipatorias de la modernidad. La teoría social crítica, que en un comienzo se considera como la expresión teórica de las luchas emancipatorias ya puestas en marcha en la realidad social e histórica, se contrae ahora hasta aparecer como un “mensaje en una botella” lanzado a improbables y aislados destinatarios.

En los años 70 y 80, Jürgen Habermas cuestionó duramente tanto el giro pesimista de la primera generación frankfurtiana como algunos de sus presupuestos conceptuales. De forma paradigmática en la conferencia “La modernidad, un proyecto inconcluso” y en las lecciones recogidas como *El discurso*

*filosófico de la modernidad*, intentó una rehabilitación filosófica del potencial emancipatorio de la modernidad. Según Habermas, Adorno y Horkheimer participan del intento fallido por proseguir la crítica de la ideología hasta un punto donde ésta socava toda posibilidad de fundamentación. De modo similar al posestructuralismo, caen en una crítica totalizante de la razón que mina sus propias bases conceptuales. En este tipo de crítica, el carácter “*asax ambivalente*” de la modernidad es “nivelado”<sup>2</sup>. La modernidad, atravesada por dinámicas liberadoras y opresivas en conflicto, es entonces comprendida unilateralmente como un ciclo de dominación. En cuanto estos discursos mantienen una pretensión crítica, sin embargo, se orientan implícitamente por “*intuiciones normativas*”<sup>3</sup> no tematizadas, cuyo contenido —de ser desplegado consecuentemente— apuntaría a una imagen de “*intersubjetividad no menguada*”<sup>4</sup> ligada a un proyecto inequívocamente afirmativo de modernidad. La autorreflexión de la razón devenida crítica totalizante se refuta a sí misma en la medida en que no puede dar cuenta de las tensiones —en potencia liberadoras— de la modernidad, nivelándolo todo en una lectura totalizada en el sentido de la dominación.

Frente a los discursos niveladores o totalizantes, Habermas intenta restituir una crítica de la modernidad que no devalúe por completo sus fundamentos normativos. El autor ofrece una comprensión crítica del conflicto entre sistemas y mundo de la vida que distorsiona las posibilidades normativas abiertas por el progreso moderno. Habermas intenta ser *a la vez* consciente del modo como la modernidad produce sistemáticamente deformaciones en las relaciones entre los sujetos *y* posibilidades liberadoras para la ampliación de la

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), 399.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 398.

<sup>4</sup> *Ibid.*

racionalidad. El autor analiza la colonización del mundo de la vida por los sistemas funcionales de la economía y la política. La creciente complejidad de las sociedades modernas implica que es imposible gravar al mundo de la vida con la regulación de todos los ámbitos de la existencia en común. Se levantan entonces subsistemas funcionales neutralizados. “La complejidad del mundo de la vida viene estrictamente limitada por la escasa carga que el mecanismo del entendimiento intersubjetivo es capaz de soportar”<sup>5</sup>. Este proceso de constitución de sistemas funcionales neutralizados es para Habermas un corolario inevitable de los movimientos de racionalización de la modernidad. Sin embargo, el propio proceso de racionalización encierra a la vez el riesgo de una deriva patológica. Los sistemas acaban colonizando progresivamente el mundo de la vida, de modo que subordinan las diferentes esferas de interacción a sus imperativos de reproducción autorregulada y ciega. Habermas pretende dar cuenta de las dinámicas de dominación en la modernidad, sin socavar (al modo de la “crítica totalizante”) su carácter liberador.

La rehabilitación habermasiana del proyecto moderno, que busca comprender el carácter dual, contradictorio y “ambivalente” de la sociedad capitalista sin embargo *permanece fundamentalmente afirmativa ante la modernidad constituida*. Sin carecer de una elaboración crítica de las deformaciones del vínculo social que se generan sistemáticamente en el capitalismo, la reformulación habermasiana es básicamente una empresa de recuperación normativa de la sociedad moderna y sus nexos estructurales.

Una mirada rápida a la historia del pensamiento de la llamada “Escuela de Frankfurt” arroja una curiosa antítesis.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 412.

De un lado, la primera generación acaba aparentemente por descartar el potencial emancipatorio realizable en la sociedad moderna, situando al capitalismo en una narrativa clausurante sobre la oscilación transhistórica entre mito e ilustración. Del otro lado, Habermas tiende a reafirmar el carácter básicamente emancipatorio de la modernidad, emprendiendo un trabajo de legitimación fundamental de sus categorías valorativas en cuyo marco los procesos de dominación necesariamente aparecen como secundarios.

En un trabajo de 1992, Helmut Dubiel plantea una interrogación sobre este debate entre dominación y emancipación. El autor caracteriza el “cisma en la teoría crítica del capitalismo tardío con la oposición entre pesimismo y optimismo”<sup>6</sup>. Dubiel contrapone un planteo construido en lo fundamental como una *teoría de la dominación*, preocupado por la manera como los sujetos reproducen su propio sometimiento y la esfera pública es afectada por relaciones de poder, a una lectura *optimista con respecto a la emancipación*, confiada en las posibilidades de la intersubjetividad, que hace énfasis en la dinámica expansiva y los progresos morales de la sociedad moderna. Dubiel cierra su ensayo interrogándose si es posible construir una versión de la teoría crítica que prescinda tanto de las oscuras unilateralidades del pensamiento de la dominación total como de la ingenuidad optimista de la confianza en el progreso.

¿Es posible imaginar un diagnóstico histórico teóricamente informado que pueda manejar las *ambigüedades*, los *abigarrados tonos de luz y oscuridad*, los

---

<sup>6</sup> Helmut Dubiel, “Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory”, en *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. por Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer (Cambridge: MIT, 1992), 4.

A lo largo de este libro, todas las citas textuales tomadas de textos que no estén en español son de mi propia traducción.

*desarrollos antagónicos de las sociedades contemporáneas, sin moderar su poder explicativo?*<sup>7</sup>

Dubiel reclama, en síntesis, que el legado de la escuela de Frankfurt se concrete en términos de lo que llamaré una *teoría crítica de la modernidad, capaz de comprender tanto las insistencias opresivas de la sociedad moderna como sus potencialidades liberadoras*. Contra lo que considera como las unilateralizaciones optimistas de la narrativa evolutiva habermasiana, pero también contra el lamento civilizatorio (al fin inconsistente) de Adorno y Horkheimer, el legado de la teoría crítica puede vigorizarse en cuanto sea capaz de dar cuenta de las ambigüedades de la modernidad, sin subsumirlo todo en una lectura unilateral sobre la dominación que se repite o la emancipación que progresa. La teoría crítica de la sociedad moderna debe poder dar cuenta *al mismo tiempo* de Auschwitz y los movimientos de ampliación de derechos, de las posibilidades democráticas y sus constricciones sistémicas, de las formas como los sujetos reproducen la dominación y de sus capacidades para emanciparse.

Las interrogaciones de Dubiel pueden ponerse en diálogo con las importantes contribuciones del filósofo Bolívar Echeverría sobre el carácter de la sociedad moderna. Este autor ecuatoriano-mexicano, formado en la tradición de la teoría crítica, considera a la modernidad capitalista como una realidad histórica fundamentalmente contradictoria y ambivalente: “la modernidad establecida es siempre ambigua y se manifiesta siempre de manera ambivalente”<sup>8</sup>. Este énfasis en la ambivalencia remite a la contradicción entre las potencialidades liberadoras y las formas opresivas en el

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>8</sup> Bolívar Echeverría. *Crítica de la modernidad capitalista* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011), 121.

capitalismo. El capitalismo generó capacidades novedosas para la conquista técnica de la escasez y la apertura de posibilidades históricamente únicas para el cuestionamiento político de la vida social. Eso funda su cara emancipatoria. Al mismo tiempo, el propio capitalismo secuestra las posibilidades de interrogación política de la sociedad, restituye artificialmente la escasez y constriñe la soberanía del sujeto social. Es imposible reducir la modernidad como tal, en su complejidad, sus ambigüedades y sus tensiones constitutivas, a un concepto unilateral o simple como los de dominación o progreso. Fundamentalmente, existe la posibilidad de reconfigurar la modernidad en un sentido postcapitalista, lo que lleva a diferenciar la modernidad realmente existente o capitalista de las posibilidades liberadoras implícitas, pero no realizadas en ella. El capitalismo moderno es “un hecho dual y contradictorio”<sup>9</sup> desgarrado entre posibilidades emancipatorias y formas opresivas.

La crítica *inmanente* de la modernidad del capital supone, sostendré, una especial y renovada atención a la especificidad histórica de la sociedad capitalista, comprendida como el marco social en cuyo seno la teoría crítica cobra sentido y validez. Esta forma de teoría reúne dimensiones normativas y descriptivas, constituyendo un análisis del capitalismo con una explícita intencionalidad emancipatoria. La teoría crítica puede formularse entonces como una *teoría históricamente autorreflexiva sobre la contradicción entre las formas opresivas y las potencialidades liberadoras en la modernidad del capital*.

## **Nuevos movimientos sociales y política de izquierdas**

A lo largo de varias décadas, en debates tanto teóricos como políticos, se ha difundido una renovada atención a

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 76.

los llamados “nuevos movimientos sociales”. Según una lectura cuestionable pero relativamente difundida, la “vieja” izquierda habría privilegiado distorsivamente a la lucha de clases proletaria como eje fundamental del conflicto social, siendo incapaz de comprender una pluralidad de disputas no centradas económicamente que caracterizan a la sociedad moderna. Este tipo de privilegio atribuido a la lucha de clases, acusado de ser distorsivo en sí mismo, se vería –para peor– desactualizado ante los cambios sociales y políticos de las últimas décadas, donde el presunto retroceso del movimiento obrero como principal sujeto del antagonismo social se habría visto acompañado de un novedoso auge de las políticas de la identidad, la atención especial a las cuestiones de género y la preocupación por problemáticas como la relación con la naturaleza o la emancipación de grupos étnica y racialmente marginados.

Nancy Fraser<sup>10</sup> sintetiza este aparente vuelco en las problemáticas *tanto* de la realidad histórica como de la teoría social. A partir de los años 80 parecería haber ocurrido un giro en la dinámica del conflicto social. Frente a las “tradicionales” luchas del movimiento obrero, habrían cobrado un nuevo protagonismo las políticas centradas en la identidad o la subjetividad y los llamados genéricamente “nuevos movimientos sociales”. Se habría pasado de la “redistribución” al “reconocimiento” como eje del conflicto. Esta situación preocupa a Fraser, quien se pregunta si no es necesario recuperar (dado el avance de las políticas neoliberales) algo de la “vieja” preocupación por la redistribución económica. Axel

---

<sup>10</sup> Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad. Redistribución, reconocimiento y participación”, en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*, ed. por Nancy Fraser y Axel Honneth (Madrid: Ediciones Morata, 2006).

Honneth<sup>11</sup> pone en cuestión la misma división entre “viejos” conflictos obreros y “nuevas” luchas sociales. Sostiene que esta mirada desconoce tanto las dimensiones morales y subjetivas integrales de la conflictividad obrera (comprendiéndola de manera reduccionista como una mera “lucha económica”) al tiempo que distorsiona la base empírica (no sería sostenible que haya ocurrido un desplazamiento radical de las luchas obreras por los nuevos movimientos sociales y las políticas de la identidad).

En síntesis, el conjunto del discurso sobre los “nuevos movimientos sociales”, vinculado íntimamente con lo que se considera como la última “crisis del marxismo”, reposa sobre supuestos conceptuales discutibles. Sin embargo, es innegable que en las últimas décadas hubo un desplazamiento en los focos de atención de la investigación social, así como en la composición y jerarquías de las agendas de la izquierda. En ambos planos se pasó a dar mayor atención a una serie de aspectos del conflicto social que serían irreductibles a la puja distributiva entre clases sociales y los conflictos por el control del lugar de trabajo. Es legítimo expresar importantes reservas sobre la tesis de un pasaje del conflicto obrero a las políticas de la identidad y los movimientos sociales. No obstante, es indispensable asumir que ha ocurrido un desplazamiento en la *atención a diferentes aspectos morales y subjetivos del conflicto social*, cuya vigencia en la teoría de la sociedad, la filosofía práctica y la acción de las izquierdas es ostensible. Resulta claro que en la teoría social hay una renovada atención a una pluralidad de dinámicas y procesos irreductibles a la disputa de intereses económicos, que abarcan especialmente cuestiones como la subjetividad y la identidad. Probablemente, estas dimensiones

---

<sup>11</sup> Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*, ed. por Nancy Fraser y Axel Honneth (Madrid: Ediciones Morata, 2006).

del conflicto social hayan estado también presentes en períodos históricos más “viejos” (el caso del feminismo y el movimiento de mujeres es un ejemplo claro al respecto; asimismo, la lucha de clases probablemente no haya sido nunca una mera lucha por intereses económicos restringidos, como Honneth se ha ocupado de señalar). Sin embargo, la especial atención teórica, política y filosófica a estas formas de conflictividad constituye una relativa novedad de las últimas décadas.

En síntesis, *y con independencia de la respuesta específica que demos al problema planteado*, la teoría crítica de la sociedad se ve en la necesidad de proveer criterios tanto descriptivos como normativos para dar cuenta de la dinámica, las limitaciones y las potencialidades emancipadoras de la multiplicidad de formas de conflictividad social de la modernidad capitalista. Los conflictos sociales protagonizados por movimientos feministas o por el colectivo LGBTIQ, las reivindicaciones de grupos étnicamente subalternizados, entre otros, expresan instancias de dinamismo y conflicto importantes para la acción política y la interrogación teórica contemporáneas. Voy a sostener que una teoría adecuada a estas cuestiones debe partir de una comprensión de las *mutaciones del nexo social* en la modernidad. Esas mutaciones, sostendré, generan novedosas posibilidades emancipatorias, al tiempo que se asocian a formas de dominación que les son específicas. Una *teoría crítica de la sociedad moderna* debe ser capaz de dar cuenta de una pluralidad de formas de acción social y política, prestando atención al conflicto entre potencialidades liberadoras e insistencias opresivas que estructura al capitalismo.

## **La crítica immanente del capital**

Según la breve reconstrucción de más arriba, la teoría crítica de la sociedad puede reinterpretarse y continuarse a partir de una lectura históricamente autorreflexiva sobre las

mutaciones en las formas del nexo social acaecidas con el surgimiento del capitalismo. Moishe Postone intenta una reinterpretación de la obra madura de Marx fundamental en este sentido. Sostiene, además, que esa interpretación podría superar el estancamiento pesimista de la primera generación frankfurtiana, de manera que su relectura marxiana es al mismo tiempo una propuesta de reformulación y continuación de la teoría crítica de la sociedad. La lectura “categorial” de Postone se centra en las *transformaciones en las formas de mediación social* en la sociedad capitalista. Esto supone comprender la mercancía, el valor, el trabajo y otras categorías de la crítica de la economía política como “categorías de una determinada forma de interdependencia social”<sup>12</sup>. Al erigirse las relaciones sociales constituidas por el trabajo, el valor y la mercancía se dio una transformación de envergadura en la forma del nexo social. Se trata del pasaje de relaciones sociales “abiertas” [*overt*] a las relaciones abstractas y objetivadas que caracterizan al capitalismo moderno. En las sociedades precapitalistas, vínculos de dependencia directos o de dominación personal estructuran la mediación social. Los lazos sociales aparecen entonces *inmediatamente* como tales. En ese contexto, el trabajo no mediatiza el vínculo social. El proceso de transición al capitalismo desestructura los lazos de dominación personal o directa (éstos no dejan de existir, sino que pierden carácter mediador) dando lugar a una nueva forma de mediación social basada en las compulsiones anónimas, objetivadas y abstractas de la mercancía, el valor y el trabajo. El trabajo capitalista junto con sus productos deviene el elemento mediador de la sociedad. Las relaciones sociales constituidas por el trabajo configuran una dominación social abstracta, impersonal y

---

<sup>12</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 148.

anónima, que no se manifiesta inmediatamente como social y que prima sobre los vínculos inmediatos o personales<sup>13</sup>.

El análisis de las formas de mediación social permite a Postone reformular la teoría marxista del fetichismo de la mercancía. Las relaciones entre las personas bajo condiciones fetichizadas asumen la apariencia socialmente necesaria de poseer un carácter cósmico, que no se expresa inmediatamente como social. Bajo la lógica del capital, la dinámica de la acumulación se impone de manera forzosa a las personas con relativa independencia de sus necesidades, aspiraciones o voluntad. Así se constituye un nuevo tipo de dominación social, ya no fundado en los lazos directos entre las personas, sino estructurado en torno a las necesidades fetichizadas de la lógica del capital y su impostación sobre la existencia colectiva, con relativa independencia de lo que éstas puedan querer, sea individualmente, sea de conjunto.

El pensamiento de Postone es una crítica global y radical de la modernidad capitalista, que no se centra en aspectos puntuales de su dinámica social, sino que se dirige a sus formas fundamentales. Es el tipo de mediación social característico de la modernidad del capital que se estructura en términos de dominación, a partir de las categorías fetichizadas del valor, el trabajo y la mercancía. Sin embargo, el planteo es a la vez una *crítica inmanente* a la modernidad del capital. En la sociedad capitalista yace un potencial crítico y emancipador cuyo despliegue implicaría superar al propio capitalismo. Este potencial se funda en la contradicción entre riqueza y valor. El trabajo en el capitalismo organiza la mediación social y es también el fundamento de la creación de valor. A lo largo del tiempo, la competencia y la compulsión a acumular fuerzan al capital a introducir tecnología que “ahorra” trabajo, esto

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 126.

es, que permite crear una mayor cantidad de mercancías en menor tiempo. Sin embargo, esto no conduce a incrementos permanentes del valor producido, allende las temporarias ganancias extraordinarias del capital innovador, que se acaban una vez que los adelantos técnicos se generalizan socialmente. Este proceso, que es constante, tiende a convertir al trabajo directo en un factor cada vez menos determinante en la producción misma, al tiempo que la maquinaria, la tecnología y la aplicación productiva del conocimiento científico se van volviendo más determinantes. Con el tiempo, el capitalismo genera una masa cada vez mayor de bienes (riqueza material) que no representa un incremento proporcional del valor (porque esa mayor cantidad de bienes es producida en un tiempo de trabajo igual o menor). Esta dinámica hace que el capitalismo socave sus propias bases históricas. Por un lado, se funda en el trabajo como medida del valor y elemento mediador de la sociedad. Por el otro, prescinde crecientemente del trabajo directo, haciendo del conocimiento socialmente generado y difundido el principio de la producción de riqueza material. La dinámica objetivada del capital lo vuelve anacrónico con respecto a sí mismo, generando las precondiciones para una sociedad donde el motor principal de la producción sería el conocimiento científico y técnico en lugar del gasto directo de trabajo humano.

Postone considera al capital al mismo tiempo como opresivo y posibilitador. Su teoría crítica es históricamente reflexiva porque se funda en la contradicción entre las posibilidades emancipatorias que el capital encierra y las estructuras de dominación que regenera. La reflexividad de la teoría crítica depende del carácter contradictorio de su propio objeto (la sociedad moderna como totalidad) que es a la vez una estructura de dominación y un reservorio de potencialidades liberadoras. La estructura de dominación radica en el carácter fetichizado

de la mediación social fundada en el trabajo, en un contexto donde la producción y su movimiento autonomizado dominan a las personas. El carácter posibilitador del capitalismo, a la vez, reside en que la propia dinámica inmanente del valor y el trabajo, que genera la posibilidad (no la necesidad) de romper con sus formas autonomizadas. El capital, en efecto, crea la posibilidad de una sociedad más allá del gasto de trabajo humano como medida del valor, donde la riqueza social se evalúe principalmente en términos de la disponibilidad de tiempo, la reducción del trabajo mecánico y físicamente tortuoso y la difusión generalizada de una producción fundada en las capacidades gestadas socialmente por el conocimiento humano devenido universal. Una ruptura tal llevaría a la apropiación por las personas de las posibilidades técnicas y sociales generadas por el mismo capital. Esa posibilidad trascendente o emancipadora, que apunta más allá del capitalismo, es gestada en el seno de su dinámica inmanente. La contradicción entre riqueza y valor sostiene la *crítica dialéctica o inmanente de la modernidad*, fundada en la contraposición entre el carácter de dominación y el carácter generativo o posibilitador de sus categorías sociales.

La contradicción entre riqueza y valor no es meramente económica, ni se limita a señalar un desgarramiento interno en la dinámica capitalista. En cambio, posee dimensiones normativas, que permiten tanto fundar la reflexividad de la teoría crítica como apuntalar sus horizontes emancipatorios. Siguiendo a Marx, Postone comprende esta posibilidad en términos de surgimiento del “individuo social”. La riqueza social no es para Marx el mero cúmulo de bienes producidos. En cambio, encierra el desarrollo socialmente mediado de las fuerzas sociales colectivas en toda su amplitud. La constitución misma de la riqueza social, en el capitalismo, encierra las formas antinómicas de la mediación social por el

trabajo abstracto. La riqueza material capitalista plasma una proliferación sin precedentes de necesidades y capacidades gestadas socialmente. Encierra, entonces, una posibilidad emancipadora en términos de apertura de potencialidades sociales más allá de las constricciones que impone el valor que se valoriza.

## **Marxismo y movimientos sociales**

La relectura de Marx en clave categorial permite repensar las potencialidades emancipadoras de los movimientos sociales en la modernidad más allá de cualquier interpretación economicista. Una vez que comprendemos al capitalismo como una forma de mediación social, podemos analizar sus implicancias para las maneras como las personas se vinculan sistemáticamente entre sí y con la naturaleza, en una serie de fenómenos conectados sistemáticamente con la lógica del capital, pero irreductibles a la explotación de clase. La división de la sociedad en las clases modernas es un presupuesto histórico y lógico insuperable del capitalismo, pero no es su única determinación social. Con el surgimiento de la modernidad del capital, la manera como están articuladas las relaciones entre las personas se reestructura significativamente.

El capitalismo se asocia a un tipo de mediación social abstracta, anónima y cuasi objetiva. En este contexto, las formas tradicionales de dependencia personal pierden preponderancia, al tiempo que emerge un tipo de dominación social fundado en el movimiento autorreproductor del valor. Esta mutación da lugar a nuevas formas de construcción de trayectorias de vida, basadas en la independencia personal, el derecho igual y la posibilidad que cada individuo tiene hasta cierto punto (y sin desconocer las desigualdades sociales al respecto) de dibujar contingentemente la propia identidad y

forma de vida con prescindencia de la tradición y los lazos directos con la familia o la autoridad. El capitalismo significó históricamente el *paso a la modernidad* como forma social no regulada por principios sustantivos tradicionales ni articulada en formas de dominación personal. La crítica marxista de la economía política conduce, bajo esta lectura, a una teoría crítica de la modernidad y sus formas características de estructuración del nexo social.

La teoría crítica aspira a desaherorar un potencial crítico y emancipatorio de la modernidad, que es constreñido bajo su forma capitalista. Este potencial radica en la expansión de las capacidades democráticas de las personas, esto es, sus capacidades para poner en contingencia y modificar sus formas de vida en común, así como para generar trayectorias de existencia más diferenciadas y plurales. La pluralización y democratización, mediatizadas socialmente, de las formas de coexistencia entre las personas aparecen como un potencial emancipatorio de la modernidad. Esta potencialidad emancipatoria se ha gestado históricamente junto con la sociedad del capital, pero permanece ocluida, no-realizada, en su interior. Al mismo tiempo, la emancipación de las finalidades unilaterales para la existencia social surge históricamente junto con la imposición universal de la ley del valor y su lógica formal, abstracta, anónima y fetichista, que impone la perpetua reproducción del capital. En otras palabras, con el capitalismo surge históricamente un proceso de interrogación democrática y pluralización mediada socialmente de las formas de vida colectivas. Ese movimiento, a la vez, es constreñido por la dinámica del capital, que implica la impostación de la valorización del valor como meta autonomizada de la existencia social.

El capitalismo pone en marcha un proceso social contradictorio que tiende a la pluralización socialmente

mediada de las formas de existencia y al mismo tiempo a la subordinación de esas formas a la totalidad objetivada y anónima de la acumulación. Esto diferencia las formas de dominación social en el capitalismo (donde las personas son “dominadas por abstracciones”)<sup>14</sup>, de otras formas de dominación basadas en lazos de dependencia personal. El marxismo y la teoría crítica de la sociedad pueden reformularse, por lo tanto, como la consciencia crítica de la relación contradictoria y dinámica entre lo universal y particular en la modernidad capitalista. Como teoría de las formas antagónicas y fetichizadas del nexo social en la modernidad, el marxismo pone énfasis en las posibilidades liberadoras que el capitalismo encierra, pero no puede concretar. El foco de la crítica, entonces, es la propia lógica fetichizada de auto-valorización del capital, que aparece como el elemento fundamental que obtura las posibilidades liberadoras que podrían actualizarse con la modernidad.

Releído en estos términos, el proyecto teórico y político heredero de Marx se muestra relevante para los nuevos movimientos sociales y sus agendas de ampliación de la autonomía social y colectiva, pluralización de las formas de vida en común y democratización de la coexistencia social. Estos movimientos plantean conflictos ligados a la autodeterminación individual y social, la identidad o la subjetividad. Esas luchas están imbricadas contradictoria, pero sistemáticamente, con la dinámica del capital. Por un lado, la multiplicación de los movimientos sociales modernos es posible sobre la base del nexo social formal-abstracto del capitalismo. Sus demandas políticas se fundan en articulaciones normativas modernas de cabo a rabo, de modo que hablan una gramática emancipatoria surgida con el capital. Por otro

---

<sup>14</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1 (México: Siglo XXI, 1971), 92.

lado, las promesas de autonomía individual y colectiva de esos movimientos deben ser recuperadas como parte integral y central de todo proyecto que pretenda trascender el carácter fetichista de la sociedad del capital. El proyecto democrático que surge como horizonte normativo de las luchas en la modernidad conduce a la impugnación de los mecanismos ciegos de la reproducción del capital.

La teoría social crítica, reformulada como teoría crítica de la modernidad, aspira a la abolición de las relaciones de explotación entre clases, la ruptura con las formas de dominación personal y la superación de las compulsiones sociales impuestas por la lógica del capital. Esta crítica no tiene una relación unilateralmente negativa respecto del proyecto moderno, sino que pretende motorizar su transformación intrínseca, profundizando y radicalizando todas las tendencias de la modernidad a la independencia personal, la vindicación de los derechos de lo particular y diferente y la puesta en cuestión democrática de las formas de vida compartidas. Este proyecto emancipatorio aspira a producir *otra* modernidad, liberada de los mecanismos compulsivos de la acumulación capitalista, pero en ningún caso implica un abandono de algunos trazos centrales del proyecto moderno, como la autonomía de individuos y comunidades, el fomento de la independencia personal y la valoración de una multiplicidad abierta de trayectorias de vida para los colectivos y las personas. Todos esos trazos liberadores del proyecto moderno, que se ven desdibujados por el fetichismo del capital y las formas de dominación que le están asociadas, solo pueden ser realizados en toda su radicalidad y extensión superando al capitalismo como tal, hacia un nuevo proyecto de sociedad moderna postcapitalista.

## Las dominaciones particularistas en la modernidad

Ahora bien, la dominación social en el capitalismo no puede reducirse al imperio anónimo y objetivado del valor. En cambio, existe una serie de formas de dominación particularistas, que aparecen en la superficie de la sociedad como privilegios de algunos sectores sociales sobre otros y que se asocian al capital y su movimiento reificado. Hay formas de dominación de clase, género y raza que se han asociado, de maneras variables, a la reestructuración de la vida social bajo la ley del valor. Estas formas de dominación particularistas fundamentan la sistemática sospecha con respecto a los universales modernos. Éstos, en su carácter formal y abstracto, parecen ocultar privilegios particularistas de clase, género y raza. La teoría crítica de la modernidad intenta comprender *al mismo tiempo* cómo las gramáticas normativas de la modernidad ocultan relaciones de privilegio y funcionan como palancas para el cambio y la transformación sociales.

La forma de dominación particularista históricamente más analizada por el marxismo ha sido la dominación de clase. La lógica del capital no puede reconstruirse (me distancio aquí de Postone) sin otorgar centralidad a la división de la sociedad en clases que es específica y característica del capitalismo. En efecto, la explotación moderna no podría realizarse mediante las lógicas de dominación personal precapitalistas. El derecho igual moderno y el tipo de universalismo normativo que le subyace, por lo tanto, son vehículos de realización de la dominación de clase. La dominación capitalista es históricamente determinada y cualitativamente diferente de otras formas de dominación de clase preexistentes. La explotación del trabajo asalariado se realiza a través de la compraventa de fuerza de trabajo en el mercado. Esto significa que el trabajador moderno debe disponer libremente de su propia fuerza de trabajo como mercancía. La explotación capitalista y la dominación de

clase de la burguesía son, por lo tanto, incompatibles con la persistencia de lazos de dominación personales. Por el contrario, la moderna clase dominante se impone a través de la igualdad y la libertad jurídicas. La explotación capitalista exige una esfera de circulación libre de mercancías, donde individuos iguales y que disponen de manera independiente de sus cuerpos y sus personas, puedan mantener relaciones contractuales no constreñidas por formas de autoridad personal o directa. El derecho igual, de manera co-originaria y contradictoria con sus potencialidades emancipatorias, es entonces el *modo de existencia* de la dominación de clase en el capitalismo. Contradictoriamente, a través del tipo de igualdad y libertad personales de las que gozan las personas en la esfera de la circulación, se realiza el tipo de dominación de clase moderno o capitalista y se garantiza la explotación económica de la clase trabajadora.

El planteo anterior explica la desconfianza del pensamiento crítico (no solo marxista) ante los universales modernos y sus formas de derecho. En efecto, ambos son formas de existencia de la dominación de clase. *A través de la libertad y la igualdad garantizadas por el universalismo abstracto de la modernidad se realiza una forma de dominación particularista*, es decir, no solo se reproduce una lógica de dominación abstracta e impersonal, sino que también se plasman la explotación y la opresión de clase. Los universales modernos, con su lógica de pluralización del vínculo social y difusión de relaciones igualitarias, son sin embargo (y contradictoriamente con lo anterior) las únicas palancas normativas de las que dispone la crítica teórica y práctica del capitalismo. Esto significa que la teoría crítica de la modernidad evita tener una relación ya unilateralmente afirmativa, ya unilateralmente negativa, con esos universales (y las formas jurídicas que les corresponden), deteniéndose en cambio en su carácter estructuralmente contradictorio,

opresivo y posibilitador a la vez. Los universales modernos estructuran la dominación de clase y a la vez posibilitan su crítica radical.

La dominación de clase, sin embargo, no es la única forma de dominación particularista que caracteriza a la modernidad del capital. Si bien posee un estatuto lógico diferente, hay también una estructuración opresiva de las relaciones de género en el capitalismo, que no es un mero resabio de las formas de dominación precapitalistas. En este libro voy a recuperar especialmente la lectura marxista-feminista de Roswitha Scholz. La autora, en un planteo vinculado con el de Postone, sostiene que el capitalismo acarrea una forma de dominación particularista de los varones sobre las mujeres, vinculada a las maneras diferentes como los géneros son construidos en torno a la creación de valor. Existe, por lo tanto, un patriarcado específicamente moderno o capitalista, ligado a las formas de mediación social en la modernidad. Las formas de sociabilidad del capital y la igualdad formal entre las personas guardan una relación estructural. Sin embargo, la dominación masculina persiste decididamente en la sociedad moderna, a pesar de diversas conquistas del movimiento feminista. Esto permite sugerir que existe un tipo de dominación masculina específica de la sociedad capitalista que, según la autora, se basa en la “escisión del valor” entre la producción y la reproducción. Conforme la *Wert-Abspaltung*, el trabajo asalariado creador de valor es ligado a las identidades masculinas, mientras que las actividades reproductivas son constituidas como fundamentalmente femeninas. A la vez, el primero es jerarquizado por sobre las segundas, lo que conlleva una desvalorización sistemática del rol social de la mujer. Así es como el capitalismo constituyó una forma histórica propia de la dominación patriarcal, organizada en torno a la separación entre producción y reproducción. Las

tareas de cuidados realizadas en el hogar, necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo, pero invisibilizadas en la creación directa de valor, organizan entonces las cualidades subjetivas que la modernidad hipostatiza como femeninas. De este modo, la modernidad capitalista (y no solo el pasado “feudal”) construye una representación social de la mujer en torno a la ternura, el hogar y la afectividad, separándola de cualidades dominantes organizadas como masculinas, como la agresividad, la disposición a la competencia y la racionalidad instrumental. [Al mismo tiempo, esta lógica social implica la naturalización de la familia patriarcal burguesa como unidad normal de la reproducción social. Esto implica no solo la opresión de las mujeres, sino también de las identidades sexo-genéricas disidentes, cuyas formas de construir y habitar los vínculos afectivos son diferentes de las impuestas en la familia burguesa como forma dominante de la reproducción capitalista].

Según Scholz, la dominación social en el capitalismo es simultánea y co-originariamente dominación por la lógica del capital y dominación particularista de las mujeres por un nuevo tipo de patriarcado asociado sistemáticamente a las formas modernas de reproducción social. Ambas dominaciones se articulan como lógicas diferentes, irreductibles la una a la otra, pero mediatizadas recíprocamente. No es posible derivar la escisión del valor de la lógica del capital, pero tampoco la inversa. Esto significa que la *Wert-Abspaltung* no es una nueva “contradicción fundamental” a la que se subordinen dialécticamente las demás, pero tampoco es una mera “contradicción secundaria” derivada de una lógica de dominación abstracta previa.

Siguiendo los modelos de la clase y el género, puede sostenerse también que hay una construcción racial del capitalismo. El racismo que impera en las sociedades contemporáneas no

es un mero residuo de lógicas precapitalistas en tren de ser desmanteladas por la modernización. Por el contrario, se trata de un tipo de racismo *específicamente moderno*, gestado en el seno de las categorías sociales capitalistas y su desarrollo. El capitalismo se constituyó, desde sus orígenes, ligado a la expansión colonial europea. La historia del capitalismo ha sido la historia de la violencia de las potencias centrales sobre sus periferias. En este movimiento histórico de largo aliento, se construyó una asociación sistemática entre la blanquitud y la pertenencia a grupos sociales dominantes en la sociedad burguesa. A lo largo de los procesos de consolidación civilizatoria del capitalismo vinculados directamente a la expansión europea, la blanquitud acabó por constituirse como la marca racial del capitalismo. Siguiendo a Bolívar Echeverría es posible comprender la blanquitud como “la visibilidad de la identidad” subjetiva capitalista<sup>15</sup>. La funcionalidad a la acumulación capitalista, la predisposición al trabajo asalariado y a la incorporación de lógicas de rendimiento y cálculo ha sido asociada históricamente a la blanquitud, mientras que la negritud (en un sentido amplio que incluye a los mestizos, ciertos pueblos asiáticos y a los indígenas americanos) fue construida a partir de la carencia de las cualidades subjetivas capitalistas y vinculada con la vagancia, la ineptitud para el trabajo, la emocionalidad y la irracionalidad. El capitalismo produjo históricamente un tipo de racismo propio, ligado a la conversión de los cuerpos en instrumentos de la valorización. Asimismo, el imperialismo de los centros capitalistas fue una y otra vez legitimado en nombre de la supuesta inferioridad civilizatoria de los pueblos y las culturas colonizados.

En síntesis, la impostación del capitalismo como dominación anónima, abstracta y objetivada está asociada a una serie de

---

<sup>15</sup> Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad*, 149.

formas de dominación particularista que, de maneras variables y con diferentes tipos de articulaciones históricas y lógicas, se asocian a ella. Así, las opresiones de clase, género y raza no se yuxtaponen meramente entre sí, sino que se articulan con el concepto históricamente determinado del capitalismo como forma de mediación social.

## **La relación del marxismo con el derecho y el Estado modernos**

Las luchas sociales en la modernidad se han estructurado habitualmente en torno a agendas de ampliación de derechos. Los procesos democráticos de conquista de posiciones en la legalidad han sido centrales no solo para los nuevos movimientos sociales, sino también para las luchas del movimiento obrero. La tradición marxista tendió a comprender al Estado moderno fundamentalmente como un instrumento de la clase dominante. Esta tradición instrumental se remonta a Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*<sup>16</sup> (y es continuada por Lenin en *El Estado y la revolución*<sup>17</sup>). La lectura instrumental construye un concepto general del Estado para todas las sociedades de clase a lo largo de la historia. Frente a esta tradición, voy a recuperar el debate de la derivación del Estado, que se centra en el carácter históricamente determinado del moderno Estado capitalista y sus diferencias con las formas de poder “político” de otras sociedades. La concepción instrumental del Estado se ha vinculado, además, con una mirada eminentemente negativa frente al derecho moderno o burgués.

El derecho igual moderno oficia como vehículo de la explotación y la dominación de clase. No se trata de que el

---

<sup>16</sup> Véase: Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2012), [www.marxists.org](http://www.marxists.org) (consultado en noviembre de 2015).

<sup>17</sup> Véase: Vladimir Lenin, *El Estado y la revolución* (Moscú: El Progreso, 1973).

Estado sea un instrumento de la clase dominante, sino de que hay una relación lógica entre la dominación de clase capitalista y las formas jurídicas y políticas de la modernidad. La burguesía, a diferencia de otras clases dominantes preexistentes, “enmascara” su dominación política en la forma de democracia representativa y derecho igual. El derecho igual moderno es, por lo tanto, la forma como la dominación de una clase social particular se oculta y realiza a la vez. Sin embargo, también cumple un rol de importancia en las luchas sociales y políticas emancipatorias. Repensar el marxismo como teoría crítica de la modernidad exige, también, formular una teoría crítica del Estado y el derecho modernos, sus formas institucionales y su dinámica relacional.

A lo largo de este libro voy a intentar repensar el carácter ambivalente del derecho y el Estado modernos, que son a la vez vehículos de la acción emancipatoria y formas de realización enmascarada de la dominación social. Esta comprensión dual exige estudiar las peculiaridades históricas del Estado moderno. Para esto seguiré las nuevas investigaciones en teoría del Estado de Antoine Artous y Tran Hai Hac. Las sociedades precapitalistas se fundan en formas de sujeción directa o personal. No existe entonces un Estado político separado al modo moderno, sino que la dominación política y la explotación económica están identificadas. El Estado moderno tiene una forma peculiar porque se articula con el tipo de dominación característico de la sociedad capitalista, donde las relaciones de dependencia personal tienden a retroceder y las personas son dominadas por nexos de carácter abstracto, fetichizado y casi-objetivo.

La acumulación de capital supone que la fuerza de trabajo esté “libremente” a disposición del trabajador, al modo de las demás mercancías normalmente intercambiadas. Luego, en la modernidad del capital no pueden existir jerarquías de estatus

que ligen a las personas por lazos de autoridad personal inmediata. La dominación política debe entonces aparecer como abstracta, esto es, como Estado político separado que reconoce a todos los particulares como iguales ante la ley. La política debe configurarse entonces como una esfera delimitada de la vida social, que no puede ya construirse inmediatamente como el mecanismo de poder privado de una clase social determinada. La “forma democrática” del moderno Estado capitalista, sin embargo, no está completamente saturada ni subordinada a su carácter de clase. Los trabajadores modernos, libres de relaciones de sujeción personal y desposeídos de los medios de producción, son también ciudadanos políticos implicados en procesos de ampliación de derechos. Inciden en las condiciones de venta de la fuerza de trabajo a partir de su organización colectiva e influencia sobre la institución estatal. La lucha de clases, por lo tanto, no es una simple lucha de fuerzas desnudas ni tampoco un conflicto puramente económico. Por el contrario, esta lucha tiene una estructuración jurídica y política, ligada a coagulaciones institucionales cuyo canal de realización es también el Estado. La lucha de clases se conforma siempre en términos institucionales y jurídicos, a partir de procesos de ciudadanía activa. La forma democrática del Estado burgués es, por lo tanto, algo más que la expresión de la dominación burguesa: es, además y contradictoriamente, parte del terreno en que se libra la lucha de clases moderna. El Estado democrático moderno no es solo expresión de la dominación capitalista, constituyendo también vehículo y arena de la lucha de clases proletaria.

Sobre la base descrita, voy a sostener que existe una contradicción entre capitalismo y democracia. La modernidad del capital dio lugar a la democracia como forma política. Ésta, sin embargo, podría trascender al propio capitalismo. En efecto, con la abstracción política y el derecho igual moderno surge una dinámica potencialmente expansiva en la sociedad

moderna, donde las formas de existencia en común aparecen como susceptibles de ser cuestionadas y reorganizadas a partir de procesos colectivos de transformación e interrogación. La sociedad moderna encierra un potencial democrático significativo, capaz de augurar una dinámica expansiva pletórica de posibilidades emancipatorias. Las luchas sociales y políticas se organizan en torno a las formas jurídicas y políticas modernas, basadas en el derecho igual y la interrogación democrática de las formas de vida en común. El derecho y el Estado modernos, por lo tanto, aparecen como un momento de la forma contradictoria general de la sociedad del capital, es decir, a la vez como formas de realización de la dominación social y como los depositarios de potencialidades emancipatorias.

### **El potencial catastrófico de la modernidad**

Es preciso, todavía, precisar una dimensión más de la dinámica de la modernidad capitalista. La historia nos ha enseñado que la emancipación no es la única posibilidad histórica que yace en las lógicas sociales capitalistas. Reconstruir la modernidad exclusivamente en términos de formas de dominación y posibilidades liberadoras puede llevar a la creencia distorsionada en la irreversibilidad de las conquistas democráticas. Si la modernidad se debatiera exclusivamente entre formas de dominación y potencialidades emancipadoras, parece que en cada coyuntura histórica habría dos posibilidades: o la dominación ha de persistir, o la emancipación debe triunfar. Esto implica desconocer el *potencial catastrófico de la modernidad*, esto es, la generación también inmanente de procesos de cancelación de las conquistas democráticas alcanzadas. No se trata solo de que las victorias parciales sean insuficientes: ninguna victoria parcial está asegurada bajo la forma capitalista de la modernidad. Periódicamente, la sociabilidad del capital se

rearticula en fenómenos catastróficos donde las formas limitadas de independencia personal y pluralización del nexo social son destruidas deliberadamente. Las conquistas democráticas de la modernidad plasmadas en el derecho igual y la libertad de la persona son entonces amenazadas por avanzadas totalitarias y autoritarias. La modernidad encierra el peligro catastrófico de que los procesos de pluralización del vínculo social sean vistos por las personas, dadas ciertas condiciones, como una amenaza para sus formas de vida. Emergen entonces experiencias de rebelión distorsionada contra la modernidad, gestadas sobre la base de la propia dinámica capitalista, que no apuntan a realizar potencialidades emancipatorias, sino a profundizar la dominación y barrer los márgenes de autonomía conquistados por las personas. El peligro del totalitarismo y del odio a la diferencia es generado inmanentemente en la modernidad del capital. Por eso los desastres totalitarios no son interrupciones súbitas y casuales de la forma de sociabilidad del capital, sino que son generados inmanentemente por su dinámica social. Se trata de patologías de la sociabilidad moderna que son posibilitadas por la dinámica inmanente del capital. Así, la modernidad capitalista no es una estructura de dominación estática, que encierre solamente posibilidades emancipatorias. Por el contrario, la modernidad del capital encierra también terribles potencialidades catastróficas, que amenazan con potenciar la dominación en condiciones totalitarias.

La forma social objetivada, anónima y fetichizada del capitalismo produce fenómenos contradictorios en relación con el individuo y la dinámica social general. Estos efectos tienen que ver, de un lado, con la dialéctica de universal y particular y, del otro, con la constitución de formas de racionalidad unilaterales. En ambos casos es posible inscribir los peligros de la deriva totalitaria y el “odio a la diferencia” en el marco de la dinámica de la sociedad del capital. Así se pone

de manifiesto la triple tensión dialéctica de la modernidad: potencialidades liberadoras, estructuras opresivas y peligro catastrófico. Este último peligro se presenta a menudo con los ropajes de una regresión romántica a un estadio premoderno (donde existía una comunidad de lazos más valiosos o una serie de jerarquías sociales mejor estructuradas). Sin embargo, no se trata de una vuelta a un estadio previo efectivamente existente, sino de un retorno imaginario que es investido ideológicamente como pasado efectivo.

El individuo como agente social autónomo, independiente de la autoridad personal, aparece históricamente con el capitalismo. Su surgimiento, sin embargo, está a la vez ligado a las formas de mediación social capitalistas, con sus características compulsiones anónimas y objetivadas. El individuo emancipado de las formas de dominación personal experimenta a la vez las incertidumbres y angustias de estar sometido a una lógica social fetichista, que no puede controlar y que es, en su despliegue autonomizado, indiferente frente a la felicidad o miseria del particular. Las nuevas posibilidades de autodeterminación que experimentan las personas no son ajenas a los padecimientos acarreados por una forma social objetivada y de apariencia cósmica. Los particulares vivencian efectivamente su independencia ante la autoridad personal como impotencia ante el todo social. Esto genera condiciones subjetivas para las derivas autoritarias generadas inmanentemente en el capitalismo. El totalitarismo y el autoritarismo dialogan, a veces con éxito, con la experiencia contradictoria de los particulares modernos, que vivencian la autonomía personal como ligada indisolublemente a la inseguridad, la impotencia y la soledad.

La lógica del capital, además, penetra en los sujetos en cuanto socava también su capacidad de racionalidad. Bajo el capitalismo los sujetos tienden a adoptar un tipo de

racionalidad distorsionado, volcado de manera unilateral sobre la manipulación y el control del material empírico, en detrimento de sus capacidades reflexivas y empáticas. Los individuos interiorizan, a partir del proceso social, una racionalidad hipereficiente en el cálculo medios-fines, pero muy limitada desde el punto de vista de la evaluación crítica de los fines mismos. El trabajo, estructurado contradictoriamente como esfera de meros medios (secularizada y llevado a cabo de modo desensualizado y frío) se convierte a la vez en un ámbito de fines autonomizados (donde se imponen metas no cuestionables de la vida colectiva, fundamentalmente la autovalorización del valor). Este carácter dual del trabajo capitalista está a la base de la erección de la racionalidad instrumental como forma de razón distorsionada y limitada, que socava las capacidades de las personas para la independencia y la autonomía. De esta manera, el capitalismo genera sujetos adecuados a sus exigencias de autorreproducción y, en potencia, dóciles a formas de comando totalitarias.

La razón instrumental, el totalitarismo y fenómenos como el odio antisemita responden al potencial de catástrofe de la sociedad moderna. Este potencial catastrófico remite a la generación inmanente, en la lógica del capital, de posibilidades históricas que recrudecen la dinámica de dominación. Estas posibilidades catastróficas asumen la forma de *regresiones* en la modernidad. No se trata de que se retorne efectivamente a estadios precapitalistas (en todos los casos se trata de fenómenos de dominación específicamente modernos, gestados de modo endógeno). Pero son investidas imaginariamente con la imagen del retorno al pasado, en cuanto estas formas de “regresión” buscan cancelar la independencia personal, la autonomía limitada, la capacidad crítica y la apertura democrática parciales alcanzadas por las personas con el capitalismo.

En suma, la dinámica temporal de la modernidad no se debate exclusivamente entre posibilidades liberadoras y formas de dominación. También encierra el peligro de la regresión imaginaria y la catástrofe civilizatoria, cuando la lógica del capital se resuelve en el sentido de una profundización de la dominación y un avance sobre los márgenes limitados de libertad conquistados por las personas en el capitalismo.

## **La teoría crítica de la modernidad**

La modernidad del capital aparece, en una multiplicidad de perspectivas, como un proceso sistemáticamente contradictorio, que se debate entre lógicas opresivas, peligros catastróficos y posibilidades liberadoras. Este proceso enmarca las formas de lucha social y política contemporáneas, estructurando su gramática social, su horizonte normativo, sus límites y sus posibilidades históricas. Sobre la base del análisis categorial de las formas contradictorias del vínculo social capitalista es posible comprender las potencialidades emancipadoras y persistencias opresivas de la modernidad, lo que puede fundar una teoría crítica históricamente autorreflexiva. El capitalismo, según este análisis, reconfigura las estructuras y dinámicas de la práctica social, alterando las formas como las personas se subjetivan y relacionan entre sí y con la naturaleza.

El fundamento de la teoría crítica de la sociedad, según esta relectura, es el carácter contradictoriamente generativo de la dominación social. Siguiendo la lectura categorial del concepto de riqueza social, es posible desentrañar una serie de posibilidades liberadoras que el capitalismo genera, pero que no pueden realizarse sin trascenderlo. Estas potencialidades no se fundan en una lectura de la historia universal ni en consideraciones morales ahistóricas, sino en la dinámica inmanente del propio capital, vinculándose a una serie de

lógicas de conflictividad modernas que aparecen en el derecho, la subjetividad, el género, la raza y la división de la sociedad en clases.

Podemos decir, parafraseando a Marx, que no es posible realizar la modernidad sin criticarla, ni criticar la modernidad sin realizarla. Lo primero, porque la realización del imperativo moderno de dinamizar las formas de existencia unilaterales y habilitar una multilateralidad social democrática, no es realizable sin la crítica de las estructuras reificadas del capital y su movimiento automático. Lo segundo, porque la crítica de esas estructuras se hace desde el punto de vista de la propia modernidad, esto es, aspirando a realizar una modernidad postcapitalista que despliegue la multilateralidad humana más allá de la lógica fetichizada del valor que se mueve a sí mismo.

Es necesario diferenciar entre la forma capitalista de la modernidad, centrada en la dinámica del valor y las estructuras mediadoras fundadas en el trabajo capitalista, y la posibilidad de una modernidad diferente, que liberaría la riqueza social y la multilateralidad humana de las constricciones de la producción para el valor. Sobre esa base es posible imaginar una salida de la dominación social en el capitalismo. Esta forma de dominación no solo es históricamente determinada y contradictoria, sino que también genera posibilidades históricas cuya actualización la superaría a ella misma. Esto permite imaginar una salida de la dominación por la totalidad antagónica a partir de su propia dinámica intrínseca, que no solo es históricamente determinada, sino también potencialmente transformadora. El cuestionamiento radical del capitalismo supone, por lo tanto, una empresa de rehabilitación crítica del proyecto de la modernidad, cuya promesa de emancipación permanece todavía sin realizar.



# I

## **Las aporías de Dialéctica de la Ilustración. Hacia una reconstrucción crítica**

### **Introducción**

Adorno y Horkheimer se enfrentan a una pregunta que, en cierta forma, atraviesa a la comprensión histórica del conjunto del pensamiento de izquierdas del siglo XX: ¿por qué, llegado el momento, la humanidad se encaminó a la catástrofe y no a la emancipación? ¿Por qué las contradicciones dinámicas del capitalismo no se resolvieron en sentido liberador? ¿Cómo emergieron, desde el seno del proceso de ilustración, los terribles fenómenos totalitarios y la sociedad de masas? ¿Cómo es que la clase trabajadora, en lugar de derribar al capitalismo, acabó aparentemente integrada con sus mecanismos sociales? Su experiencia histórica es la de una catástrofe civilizatoria, un giro histórico que decepciona toda expectativa de progreso. El ascenso del fascismo, la consolidación totalitaria en los países del este y la emergencia de la sociedad de masas en las democracias occidentales parecen impugnar cualquier idea

de irreversibilidad de los logros históricos. Las conquistas liberadoras de la era burguesa, incluso las limitadas libertades formales de la democracia capitalista, no se asientan sobre un suelo firme. La independencia del individuo en la sociedad burguesa, por limitada que fuera como forma de libertad social, se ve amenazada por la propia dinámica de la ilustración y no por la persistencia de lógicas de dominación premodernas. Las contradicciones dinámicas del capitalismo no tienen entonces un único curso posible de resolución (el socialismo), sino que pueden tramitarse en el sentido de la catástrofe, esto es, mediante una profundización y radicalización brutales de la dominación social. Se pone en duda toda perspectiva de progreso acumulativo: la emancipación ya no nada con la corriente de la historia y, tal vez, las fuerzas desatadas por la dinámica de la sociedad moderna conducen al desastre antes que a la liberación. *Dialéctica de la Ilustración* es un intento por construir una respuesta a ese viraje en las expectativas históricas impuesto por la vivencia de la catástrofe en el siglo XX. El libro trata de ofrecer intuiciones sobre las condiciones bajo las cuales, en medio de la modernidad más desarrollada, son posibles las derivas totalitarias y, peor aún, las personas prestan subjetivamente a ellas.

Adorno y Horkheimer llaman a su propia época “mundo administrado” [*verwaltete Welt*], un mundo donde las contradicciones que dinamizan a la sociedad capitalista, sin haberse visto superadas, experimentarían una creciente *neutralización*. La lucha de clases, pero también la oposición entre individuo y sociedad, se verían cada vez más integradas y subordinadas a nuevos mecanismos de administración social y política, que desdibujarían su carácter potencialmente explosivo. Con la creciente intervención del Estado en la economía, ya mediante procesos de negociación concertada entre el capital y el trabajo, ya mediante el comando totalitario

extendido sobre la sociedad civil, la clase trabajadora se vería cada vez subsumida por un aparato administrativo centralizado. Asimismo, los propios individuos disfrutarían de márgenes de iniciativa económica y social independientes cada vez menores, en la medida en que los gigantescos monopolios y las alianzas entre el Estado y las empresas pasan a concentrar la toma de decisiones en todos los niveles.

Para dar cuenta de su época histórica y reconstruir las condiciones de esa vivencia de inflexión catastrófica, Adorno y Horkheimer presentan una original filosofía de la historia que busca desentrañar las tendencias subterráneas y reprimidas desde antaño en Occidente. Su hipótesis es que el movimiento del progreso, que permite dominar a la naturaleza externa y genera las condiciones técnicas para una sociedad liberada, viene acompañado de un proceso de dominación. Para subordinar a la naturaleza externa las personas deben tratarla con frialdad y distancia, objetivándola como materia dócil que espera ser controlada y manipulada. Eso implica una relación de objetivación violenta con el conjunto del mundo que los rodea, pero también con sus propios cuerpos y con las demás personas. El proceso de ilustración, como movimiento civilizatorio de alcance histórico-universal, produce saldos paradójicos. Por un lado, permite que el sujeto —en cuanto domina a la naturaleza— supere el miedo a la aniquilación violenta y la enfermedad. Por el otro, el propio sujeto se ve sumido en el movimiento por el cual domina al ser natural, universalizándose una relación fría, distanciada y manipuladora en todas sus interacciones con el mundo, incluyendo la intersubjetividad y el trato con el propio cuerpo. Así, el movimiento del progreso encierra una historia subterránea donde se preparan, inadvertidas, las condiciones para el desastre: los sujetos formados por las exigencias del dominio de la naturaleza son fríos ante el sufrimiento y han interiorizado la violencia que ejercen sobre el mundo que los circunda,

volviéndola sobre sus propios cuerpos. Se trata de sujetos conformados, en un largo proceso histórico, para la dominación y no para la libertad. La emancipación, que presupone como precondition material el progreso técnico y el control de la naturaleza, es obturada por el tipo de sujeto adecuado para ese control. *Dialéctica de la Ilustración* intenta dar cuenta de la gestación del mundo administrado indagando en las dinámicas históricas subyacentes al proceso civilizatorio. El nervio de ese movimiento es la autonegación dialéctica de la ilustración.

El concepto de ilustración de Adorno y Horkheimer no se identifica con la ilustración histórica como movimiento cultural o político europeo. La ilustración es para ellos el proceso de la civilización como tal, en una historia de larga duración que hunde sus raíces en la antropogénesis. Mediante el proceso de ilustración se constituye un sujeto racional que se enfrenta a la naturaleza como un objeto y la domina. El sujeto del iluminismo se relaciona de manera manipulativa, fría y a la vez agresiva con el mundo que lo rodea, totalizando sus relaciones con la naturaleza bajo un principio de identidad que subordina y violenta lo no-idéntico. El iluminismo enreda en la lógica de dominación al sujeto racional, que se ve despojado de sus credenciales de autonomía y autorreflexión, subsumiéndose en el mundo de instrumentos que él mismo crea. La dialéctica de la ilustración reconstruye el proceso por el cual la separación de sujeto y naturaleza se invierte sobre sus propias bases, negándose a sí misma. En este proceso se consume una lógica de totalidad contradictoria. Esta lógica supone que un principio ordenador de lo múltiple, la razón, se separa de la naturaleza y la reduce a objeto de manipulación y control, totalizando y a la vez desgarrando su vínculo con ella. La inversión dialéctica de la propia ilustración no desmiente esta dinámica de totalización y contradicción, sino que modifica sus términos, sin subvertir su dialéctica.

La auto-cancelación de la ilustración coincide con la época de la sociedad administrada. En la tierra completamente ilustrada, las instancias –aún parciales– de autonomía, independencia y autorreflexión alcanzadas por el sujeto racional son canceladas sobre la base de la propia dinámica de instrumentalización y desmitologización. Este proceso, que se correlaciona con el quiebre de la economía liberal y el surgimiento del capitalismo tardío, tiende a minimizar la iniciativa individual, integrar la lucha de clases y convertir el conjunto de la vida social en objeto de una administración instrumental-racional cosificante. La catástrofe civilizatoria, cifrada en la idea de una tendencia social a la “integración total”, aparece como producto de una ilustración mal dirigida, que abandonó su carácter reflexivo y olvidó sus vínculos constitutivos con la naturaleza o el mito, desencadenando una dialéctica autodestructiva que llevó a identificarla postteriormente con un mero instrumento.

Frente a esta situación, Adorno y Horkheimer se proponen profundizar el proceso de ilustración de la ilustración. Si la razón completamente instrumentalizada se hunde en su propia dialéctica por una insuficiente reflexión sobre sus propias precondiciones históricas y pulsionales, ellos intentan un “recuerdo [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto”<sup>18</sup>. Este trabajo de rememoración trata de retomar la empresa de autorreflexión de la razón, ilustrando a la ilustración sobre su constitución, su génesis y sus formas. La salida de la dialéctica opresiva de la ilustración es, por lo tanto, también ilustrada:

No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber reconocido con la misma claridad que el

---

<sup>18</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal, 2007), 54.

concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, que las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión, que hoy acontece por doquier. Si la ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre este momento regresivo, firma su propia condena.<sup>19</sup>

Reflexionar sobre el “momento regresivo” (natural, mítico y mimético) en la propia ilustración, debe conducir a una ilustración advertida sobre sí misma, que por lo tanto pueda prevenir su caída en la ciega mitología de la razón instrumental. La ilustración unilateral (inconsciente de su momento natural y víctima de ello) se auto-cancela, precisamente, por no ser lo bastante ilustrada, por carecer del momento reflexivo que le permita morigerar el proceso incontrolable de instrumentalización de la razón. No obstante, aguarda la posibilidad de una ilustración mejor dirigida, liberada de su regresión ciega en la lógica de la dominación y advertida de sus constituyentes momentos miméticos. Así, “la crítica que en él [el primer capítulo] se hace a la ilustración, tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su enredo [*Verstrickung*] en el ciego dominio”<sup>20</sup>.

En este capítulo intentaré recorrer los diferentes momentos de la ilustración, su auto-cancelación dialéctica y su crítica teórica. En el primer apartado, “Concepto de ilustración”, analizaré el sentido y alcance del proceso de instrumentalización de la razón. En el segundo, “La autonegación de la ilustración” me detendré en la forma como la ilustración se niega a sí misma, destacando también las instancias de autorreflexión mediante las que Adorno y Horkheimer pretenden poner coto a esa dialéctica auto-viciante. En la tercera sección del

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 15.

capítulo analizaré en qué sentido el concepto de totalidad contradictoria estructura la *teoría de la dominación* subyacente en *Dialéctica de la Ilustración*, tratando de formular algunas iniciales consideraciones sobre su alcance temporal e histórico.

Al final del capítulo sostendré que en el planteo de la primera generación frankfurtiana hay una inconsistencia teórica. Al situar la dialéctica de la ilustración, con su deriva regresiva, en una filosofía de la historia de larga duración que se solapa con la antropología filosófica, Adorno y Horkheimer socavan la posibilidad de concebir una salida para la dominación social. En efecto, terminan por hipostatizar las condiciones bajo las cuales se produce la catástrofe civilizatoria. *Dialéctica de la Ilustración* plantea un horizonte donde no parece haber salida de la dominación total, en cuanto la objetivación de la naturaleza por el sujeto es postulada como condición de la civilización, pero al mismo tiempo es denunciada como el principio del desastre totalitario consumado en el siglo XX. Esto (como intentaré sostener con mayor detalle en el capítulo siguiente) no solo conduce al pesimismo práctico, sino también a una inconsistencia teórica con respecto al proyecto de teoría crítica de la sociedad.

## Concepto de ilustración

La ilustración como la definen Adorno y Horkheimer, según sostuve más arriba, no se limita a una corriente filosófica ni a un movimiento intelectual acotado. Se trata en cambio de una tendencia de carácter histórico muy amplio, una tendencia que opera en el nivel de la historia universal. El pensamiento ilustrado en este sentido amplio se refiere a la instrumentalización de la razón, la objetivación de la naturaleza y la desmitologización de la vida. La ilustración es el movimiento por el que los hombres llegan a contemplar la naturaleza de manera distanciada, enfrentándose a ella como

un objeto de manipulación y control. A lo largo del proceso de ilustración, la razón se formaliza, reduciéndose un “aparato” conceptual que busca asir el material empírico, despojándose de lazos sustantivos con la realidad. Ese proceso eleva, para luego rebajar, el rol del sujeto ante el mundo. El movimiento desmitologizante de la ilustración busca “quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores”<sup>21</sup>. Al enfrentarse a la naturaleza como material disponible para el dominio, muñado de la razón como herramienta de control de lo dado, el sujeto incrementa su poder frente al mundo. La naturaleza objetivada se torna calculable, controlable, regular. El sujeto, mediante la razón instrumental, conoce las regularidades objetivas y en esa medida domina sobre la objetividad. Este proceso, a la postre, se revierte sobre sus propias bases, subordinando al propio sujeto, ya no a las potencias de la naturaleza indómita sino a su propio aparato racional.

La ilustración es ante todo un proceso de formalización de la razón y objetivación de la naturaleza. El sujeto se separa del ser natural, al que se enfrenta, precisamente, como ante un objeto. La naturaleza se desencanta convirtiéndose en un cúmulo de regularidades cognoscibles, pero carentes de sentido. “En el camino hacia la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, y la causa por la regla y la probabilidad”<sup>22</sup>. La naturaleza desmitologizada aparece como un conjunto de regularidades dadas a la observación, susceptibles de ser controladas, previstas y sistematizadas, pero que se enfrentan al sujeto como un cúmulo de necesidades muertas, vacías de sentido y en las que él no se reconoce ya. “Los hombres pagan el

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 21.

acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen”<sup>23</sup>.

Correlativamente a la objetivación de la naturaleza, la ilustración conduce la formalización de la razón. Naturaleza desencantada y razón instrumental se corresponden: “el intelecto que vence a la superstición debe mandar sobre la naturaleza desencantada”<sup>24</sup>. La razón formalizada se independiza del contenido objetivo, que le es dado como accidental y externo. Se identifica con una facultad del sujeto, que reside en la interioridad de su conciencia. Esa facultad, asimismo, se reduce crecientemente a la huería capacidad de registrar lo dado, organizarlo y tornarlo previsible. La razón formalizada se instrumentaliza: al separarse del mundo objetivo y enfrentarse a él como material disponible para el dominio, ella misma se contrae a la capacidad de registrar, ordenar, prever, calcular. Se identifica, así, con una herramienta o un aparato. “El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo”<sup>25</sup>. La razón instrumental se interesa por la realidad desde la perspectiva de su manipulabilidad, reduciendo el conocimiento a la operación. “El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas”<sup>26</sup>. El proceso de ilustración implica el desarrollo de una actitud práctica, orientada a resultados mensurables, que solo conoce el mundo por el lado de su disposición y manipulabilidad. Al instrumentalizar su vínculo con el mundo, el sujeto se distancia de la naturaleza y la subordina. “La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el dominador mantiene por medio del dominado”<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 29.

La ilustración, en síntesis, es un movimiento de larga duración en la historia humana, a través del cual se constituye una racionalidad de tipo instrumental. La razón se reduce cada vez más a la mera capacidad para registrar y organizar la experiencia. Ella misma no puede juzgar las metas de la acción, que aparecen como dadas externa y arbitrariamente. Al mismo tiempo, la naturaleza es, para este tipo de racionalidad, mera materia disponible para la manipulación, reducida al conjunto de cualidades susceptibles de ser observadas, medidas y cuantificadas. El sujeto, mediante la razón, incrementa su poder en el mundo. Al convertir la razón en una herramienta o un aparato de control de la empiria, torna a la naturaleza controlable y calculable, lo que le permite subordinarla a sus propios fines. Separando concepto y cosa, lenguaje y realidad, sujeto y objeto, el proceso de ilustración permite a los hombres convertirse en amos sobre la naturaleza. El mundo objetivo, convertido en material cuantificable, se inclina ante el sujeto, cuya racionalidad se reduce a un instrumento de manipulación y control de la realidad externa.

### **La autonegación de la ilustración**

El proceso de ilustración comienza elevando al sujeto sobre el objeto y al hombre sobre la naturaleza. Sin embargo, desencadena un proceso por el que se socava a sí mismo o se invierte sobre sus propias bases. La razón formalizada, que se quiere completamente ilustrada, no lo está suficientemente. Carece de reflexividad sobre sus perdurables vínculos con el mito y la naturaleza, a los que pretende objetivar y tratar de manera distanciada. Esta falta de reflexión, este olvido de la naturaleza, hace que ésta retorne de manera inconsciente en la razón y el sujeto. La dialéctica de la ilustración es el movimiento por el que ésta se invierte o se niega a sí misma.

Debido a la unilateralización del momento instrumental de la razón, ésta se distancia al máximo del mundo objetivo y simultáneamente se identifica con él de manera deformada, opresiva y contradictoria. La ilustración se niega a sí misma a partir del movimiento por el que profundiza y extrema su separación con respecto a la naturaleza y el mito. Razón y naturaleza, sujeto y objeto, contrapuestos rígidamente, se acaban por identificar en un giro dialéctico. Este ciclo de auto-inversión de la ilustración recorre tres movimientos: la equiparación de la razón con un instrumento, la incapacidad del sujeto para encontrarse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo y la reducción de la racionalidad a un órgano natural de la pulsión de autoconservación.

La razón, a medida que se formaliza, se equipara cada vez más con una herramienta, llegando a volverse como una cosa entre las cosas. La instrumentalización socava la autonomía y autorreflexión del sujeto racional. “Sin consideración hacia sí misma, la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia”<sup>28</sup>. Convertida en herramienta, en mero instrumento del sujeto, la razón se asimila a las cosas. La capacidad para la reflexión y la autonomía, que la diferenciaban del mundo cósmico, desaparecen o se atenúan. Así, razón y objetividad tienden a identificarse. La racionalidad instrumental, separada de la naturaleza y los objetos, termina por parecerse a una cosa más. Irreflexiva y carente de interioridad, se sumerge en el mundo de las herramientas, homologándose a la naturaleza instrumentalizada de la que quiere separarse. Al reducirse a la manipulación y control de la empiria, la razón misma se subsume en el mundo de los instrumentos.

En segundo lugar, el sujeto del iluminismo pierde la capacidad de vincularse con la naturaleza como no-identica

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 20.

a él y su razón. Sus objetos se hayan preordenados por el mecanismo racional que los organiza y subsume, asimilándose a él. “Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, aquello a lo que sucumbe la multitud de cualidades. La naturaleza descualificada se convierte en materia caótica de pura división y el sí-mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta”<sup>29</sup>. La ilustración enajena al hombre con respecto a la naturaleza. La razón instrumentalizada y su sujeto pierden la capacidad de encontrarse con el mundo como algo diverso. La naturaleza, en cuanto es convertida en objeto de la razón instrumental, se asimila a ella y es reducida a sus procedimientos identificadores.

Finalmente, la razón formalizada se sumerge en la mera naturaleza mediante la absolutización de la autoconservación. Como instrumento se vuelve un medio más en la lucha por la vida de la especie. Convertida en “simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo”<sup>30</sup> la razón que no juzga los fines de la acción y se deja utilizar dócilmente como medio, se somete inconscientemente al fin de la autoconservación. “La naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla”. En su completa formalización, la razón, que cortó todo lazo con la naturaleza, es mera naturaleza, es un órgano de la pulsión. “La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia”<sup>31</sup>. El propio yo como unidad sintética de la conciencia, que organiza la experiencia, constituye objetos y garantiza la unidad y regularidad de la naturaleza, “es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 99.

El yo racional, en la interpretación antropológico-materialista de Adorno y Horkheimer, es un producto de las exigencias de supervivencia de la especie humana. La pulsión de autoconservación es la responsable de su formación y despliegue. La razón tiene una génesis que se remonta a la naturaleza. Ella es producto de una modificación de los impulsos corporales, un resultado del proceso de antropogénesis donde la autoconservación como necesidad natural interviene en la formación del sujeto. La ilustración unilateralizada o mal conducida, precisamente, “olvida” este durable lazo genético con la pulsión. Al olvidarlo, obedece a él de manera irreflexiva, inconsciente y ciega. La razón instrumental, que provee al cálculo y no juzga con respecto a fines, persigue sin saberlo un único fin: conservar al sujeto.

Al cabo del proceso de ilustración, la razón radicalmente formalizada parece reducirse de nuevo a un mero momento de la naturaleza ciega de la que se distanció genéticamente. En estos tres movimientos, la ilustración se cancela a sí misma. Iniciada como un proceso de formalización de la razón, objetivación de la naturaleza y desencantamiento del lenguaje y el mundo, la ilustración se revierte en una nueva mitología. La ilustración traza un ciclo regresivo de autonegación o auto-inversión mediante el cual llega a cancelarse a sí misma. Este ciclo regresivo se llama “dialéctica” porque no acaece como un mal exterior o una interrupción arbitraria, sino que le es inherente: el “pensamiento ilustrado (...) contiene ya el germen de aquella regresión [*Rückschritt*]”<sup>33</sup>. La regresión de la ilustración consiste en su retorno a la ciega naturaleza. Razón y naturaleza, contrapuestas de manera tajante, se acaban identificando: “todo intento de quebrar la coacción natural quebrando la naturaleza cae tanto más profundamente en la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 13.

coacción natural. Tal ha sido la trayectoria de la civilización europea<sup>34</sup>. El pensamiento que somete al mundo exterior se somete a su vez a él. La lógica de la instrumentalización los subsume a ambos, identificándolos en su oposición. “Cuanto más sometido queda lo existente a la maquinaria del pensamiento, tanto más ciegamente se conforma éste con reproducirlo. De este modo la ilustración recae en mitología, de la que nunca supo escapar<sup>35</sup>. El sujeto, que petulantemente se separa de la naturaleza objetivada, olvida sus perdurables lazos genéticos con ella. Así, la reproduce de manera inconsciente, ciega. “La naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras<sup>36</sup>. En síntesis, la ilustración, por la forma irreflexiva y unilateral con que se separa de la naturaleza, redundante en una nueva identificación con ella. Su desmitologización es mítica. Si, en el mito y la magia, el sujeto se mimetiza con la naturaleza para dominarla, en la ilustración, la distancia racional acarrea una nueva identificación con el mundo natural. El sujeto ya no imita potencias míticas, pero ahora se asimila a la objetividad huera a la que redujo al ser natural. Radicalmente escindidas, razón ilustrada y naturaleza coinciden entre sí.

La razón que recae en la naturaleza es demasiado ilustrada y, en otro sentido, no es lo suficientemente ilustrada. Demasiado ilustrada, en cuanto unilateraliza y exagera el momento instrumental de la razón. Al objetivar sin miramientos la naturaleza e instrumentalizar sin límite la racionalidad, la ilustración mal conducida unilateraliza o hipostatiza lo que es genuinamente un momento de la relación sujeto-objeto.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 45.

La relación instrumental con el mundo y la distancia racional frente al objeto, como momentos, serían aspectos de toda racionalidad. La ilustración los absolutiza hasta que subsumen al concepto de razón sin más, en toda su generalidad. Así, va demasiado lejos en su propio proceso desmitologizante, lo que conduce a una recaída. Sin embargo, la ilustración unilateralizada es a la vez insuficientemente ilustrada. Adolece de una carencia de reflexión. “La ilustración ha apartado la exigencia clásica de pensar el pensamiento (...) porque esta exigencia distrae del imperativo de guiar la praxis”<sup>37</sup>. La ilustración radicalizada no es lo bastante ilustrada, porque renunció al imperativo racional de ilustrarse a sí misma, es decir, a la reflexión. Al olvidar sus vínculos genéticos con la naturaleza y la pulsión, se unilateraliza, recayendo en naturaleza ciega.

Este momento regresivo de la ilustración, que parece negarse a sí misma en un último giro dialéctico, se condice con el mundo administrado o ulteriormente totalizado en la sociedad capitalista avanzada. El antisemitismo y la industria cultural son, por lo tanto, manifestaciones finales del proceso de ilustración que se autodestruye o auto-cancela. En este proceso, las formaciones económicas del capitalismo tardío, con su avanzada sobre el rol social del individuo, cumplen un rol. Sin embargo, toda la reconstrucción se centra mucho más profusamente en procesos arcaicos de dominación, que se identifican con la historia racionalidad como tal.

### **Ilustración y totalidad de la contradicción**

En esta sección voy a sostener que la ilustración, en la medida en que acarrea una lógica de dominación, despliega una totalidad contradictoria en el plano de la relación entre

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 40.

sujeto y objeto. Esta totalidad contradictoria los identifica y contrapone simultáneamente. Sujeto y objeto son, pues, radicalmente opuestos y a la vez identificados de manera asfixiante. Intentaré mostrar, asimismo, que la lógica de totalidad-contradictoria parece corresponderse con la ilustración como tal y no solamente con la deriva regresiva que ésta despliega en el capitalismo tardío. Así, la totalidad contradictoria precede al período histórico de la sociedad administrada, vinculándose en cambio con una lógica de dominación que estaría desde el origen ligada al proceso de ilustración, basada en la constitución de la razón y la capacidad del sujeto para distanciarse de la naturaleza y objetivarla. La lógica de totalidad-contradictoria se vincula, pues, a la unidad dialéctica de ilustración y mito, en virtud de la cual ambos, al tiempo que se contraponen, se presuponen recíprocamente. El momento de escisión y el momento de unidad son parte de una misma mala dialéctica.

“La ilustración es totalitaria”<sup>38</sup>. No reconoce una exterioridad, diferencia o alteridad que no le estén previamente subordinadas. Su ideal de sistema solo puede vincularse con aquello que está previamente asimilado a su lógica y dinámica. “La ilustración solo está dispuesta a reconocer como ser y acontecer aquello que puede reducirse a la unidad: su ideal es el sistema, del cual pueden derivarse todas y cada una de las cosas”<sup>39</sup>. El sujeto de la racionalidad ilustrada no podría ya vincularse con el objeto en términos no impuestos por él mismo. La razón instrumental reduce la objetividad al cúmulo de reacciones calculables, previsibles y registrables en las que la experiencia puede ser captada por el sujeto. La naturaleza, constituida en objeto por el sujeto que se distancia de ella, aparece ante él como algo de antemano reducido, identificado

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 22-3.

y subsumido. Al enajenarse a la objetividad, el sujeto constituye un “objeto” que se adecua a su razón. Así, ya no se encuentra en la cosa con algo diverso de él mismo, sino con el mero producto de sus mecanismos identificantes. La separación de sujeto y objeto, precondition de la ilustración, lleva a la unificación de ambos.

La abstracción, mecanismo fundamental de la razón instrumental, equipara lo múltiple. “Bajo el nivelador dominio de lo abstracto” el sujeto “convierte en repetible todo en la naturaleza”<sup>40</sup>. La escisión entre sujeto y objeto conlleva un intrínseco momento de totalización. El sujeto separado de la naturaleza lo torna todo similar, equivalente, igualable. “Todo lo que no se reduce a números, y últimamente al uno, es para la ilustración apariencia; el positivismo lo moderno lo confina en la poesía. La unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell”<sup>41</sup>. El pensamiento ilustrado se empobrece a sí mismo hasta la forma de la mera repetición de sí, el puro sí mismo, que pierde las cualidades y se limita a reiterarse sobre su identidad. Correlativamente, el objeto de la ilustración es naturaleza empobrecida, simplificada y atenuada hasta la repetición de lo idéntico.

Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, aquello a lo que sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza descalificada se convierte en materia caótica de pura división y el sí-mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta.<sup>42</sup>

La ilustración considera a todos sus elementos como idénticos de antemano. Los objetos son reducidos a un denominador común en los procesos abstractos del sujeto.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 26.

Se asimilan entre sí y con éste. La racionalización, aun como proceso de escisión entre sujeto y objeto, conduce a la asimilación totalitaria entre ambos:

Pues la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema (...) Para ella el proceso está decidido de antemano (...) La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse matemáticamente; incluso lo que no se deja reducir, lo insoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos.<sup>43</sup>

Bajo la lógica de la ilustración no puede haber simple diferencia. Todo lo no-idéntico se torna en contradicción. La ilustración erige una totalidad de la contradicción, una totalidad desgarrada y antagónica. Por una parte, totaliza las relaciones entre sujeto y objeto, reduciendo y violentando a lo no-idéntico bajo el molde impostado de la identidad mediada por el sujeto. Por otro lado, cuanto más se identifican sujeto y objeto, más tajantemente se contraponen. El sujeto, que solo conoce la realidad bajo la lógica de la identificación y la asimilación, no puede ya encontrarse con algo no impuesto. Se enajena así a la naturaleza, a la que expulsa al subsumirla. “El precio de la identidad de todo con todo es que nada puede ser idéntico consigo mismo”<sup>44</sup>.

La identidad de totalidad y contradicción queda en evidencia en el momento de totalización de la totalidad. La ilustración, que se auto-cancela en el mismo proceso por el que se pone a sí misma, nunca se totaliza al punto de suprimir sus contradicciones. Por el contrario, si desde el origen el proceso de formalización encierra también un momento de totalidad (de identificación de los términos contrapuestos), su postrera

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 28.

autonegación dialéctica, que conduce a una integración de los elementos oposicionales, encierra también un momento de escisión.

En la inversión final de la ilustración, sujeto y objeto cancelan su contraposición y se identifican en la fungibilidad universal. Pero totalidad y contradicción total son una y la misma. Así como el momento de escisión encierra ya la dinámica y lógica de la totalidad; de modo análogo, el momento de totalización encierra ya el carácter de contradicción. La dominación, en la dinámica de la ilustración, responde a la gestación de una totalidad antagónica, que subsume todo lo diverso en su lógica monolítica, pero reproduce por doquier la contradicción entre identidad y no-identidad. Desde el origen, la ilustración, que escinde sujeto y objeto, los identifica en su dinámica totalitaria. En su resultado catastrófico final, que identifica a ambos en su contraposición, la ilustración totalitaria no encuentra reposo, sino que produce y reproduce el antagonismo. La totalidad de la contradicción es la lógica fundamental de la dominación, entendida como reducción de lo múltiple al sistema del antagonismo, cuyo centro es el sujeto. Esa lógica de totalidad atraviesa a la ilustración en todos sus momentos, desde el origen de la cultura en la objetivación de la naturaleza, hasta el catastrófico momento de la paranoia antisemita. Totalización y escisión no pueden separarse (incluso en la tardía sociedad administrada, la contradicción persiste). Ambas se correlacionan desde el origen. A lo largo de la historia cambian sus valencias: la ilustración puede aparecer más volcada a la formalización y diferenciación, o más ligada a la forma de la identidad. Pero en ningún caso suprime su carácter antagónico y totalista a la vez.

## Ilustrar a la ilustración

Frente a la auto-cancelación de la ilustración, Adorno y Horkheimer proponen, precisamente, un trabajo de reflexión: ilustrar a la ilustración con respecto a sí misma. La ilustración podrá detener su deriva regresiva, su retorno dialéctico a la mera naturaleza, si reflexiona sobre su propia constitución natural. “Al dejar a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y, por ende, su relación con la verdad”<sup>45</sup>. La ilustración se auto-cancela cuando olvida sus lazos constitutivos con la naturaleza y el mito, unilateralizando su momento instrumental y desencadenando una dialéctica regresiva en la que sujeto y objeto, contrapuestos rígidamente, se identifican de manera deformada y virulenta. Identidad y escisión son dos momentos de la dialéctica mala de la ilustración. La pura contraposición entre razón y naturaleza es la contracara de su identidad impostada, de su identificación violenta. Cuanto más rígidamente se contrapone el yo racional a la naturaleza y el objeto, más ciegamente prepara su inmersión en ellos, que lo niegan como yo racional.

El programa de ilustrar a la ilustración consiste en promover el *trabajo del recuerdo* que permita al sujeto percatarse de su propia inmanencia en la naturaleza. Solo advertido del momento natural de la razón, el sujeto puede ser más que mera naturaleza. “La ilustración es más que ilustración: es naturaleza que se hace perceptible en su alienación”<sup>46</sup>. Si el sujeto que olvida su naturalidad inmanente recae con mayor violencia en la naturaleza, ese proceso podría interrumpirse recordando el momento natural de la subjetividad. “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 53-4.

se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la ilustración se opone al dominio en cuanto tal<sup>47</sup>. La ilustración podría romper el hechizo de la dominación, que la sume en la naturaleza, si reflexiona sobre el momento natural que perdura en el sujeto. Podría entonces alcanzar una autoconciencia de su propia constitución y morigerar la deriva regresiva en virtud de la cual se cancela a sí misma. Una humanidad genuinamente ilustrada sería un trozo de naturaleza y a la vez algo más que meramente natural:

Superada la enfermedad del espíritu, que crece y se multiplica sobre el suelo nutritivo de la autoafirmación no interrumpida por la reflexión, la humanidad se convertiría, de la raza opuesta universal, en la especie que, como naturaleza es, sin embargo, más que mera naturaleza, puesto que reconoce su propia imagen.<sup>48</sup>

Una humanidad reflexiva podría interrumpir la dialéctica regresiva de ilustración y mito que se identifican en su escisión. Mediante la reflexión del momento natural en la razón, razón y naturaleza podrían reconciliarse en su oposición, en lugar de escindirse en su identidad violenta. El trabajo del recuerdo, que permitiría interrumpir la dinámica regresiva de sujeto y naturaleza, haría posible un proyecto de ilustración alternativo y afirmativo: “solo la ilustración misma, dueña de sí y convirtiéndose en poder, podría romper los límites de la ilustración”<sup>49</sup>. Detener la deriva de la ilustración exige que ésta se ilustre a sí misma, transparentando sus vínculos constituyentes con la naturaleza. Solo así podría detener el ciclo de inversiones dialécticas que provocan la regresión en naturaleza ciega y deformada.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 222.

## Alcance histórico de la ilustración

Ahora bien, ¿es posible detener la dinámica auto-cancelatoria del pensamiento ilustrado? El proyecto de una ilustración afirmativa, esto es, reflexiva, advertida de su momento natural e ilustrada con respecto a sí misma, ¿es un proyecto realizable en principio? Sostendré que Adorno y Horkheimer son en extremo imprecisos a la hora de situar la deriva regresiva de la ilustración, lo que conduce a identificar ilustración y dominio en términos de una historia universal negativa, de la que es difícil imaginar la salida. Adorno y Horkheimer oscilan, pues, entre dos interpretaciones sobre la ilustración. En la primera, el pensamiento ilustrado que objetiva la naturaleza es un componente antropológico de toda experiencia humana, que puede realizar un movimiento autorreflexivo y recordar el momento natural constitutivo del sujeto. Así, sería efectivamente posible imaginar un “concepto positivo” de la ilustración, liberado de su enredo con el dominio. Este concepto no superaría las aporías dialécticas de la relación sujeto-objeto, pero podría estar advertido de ellas, evitando la unilateralización de la ilustración y previniendo la deriva hacia la auto-cancelación de la racionalidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el proceso de reversión del pensamiento ilustrado y su identificación con la totalidad antagónica parecen inevitables en la narrativa del libro. La ilustración como lógica “totalitaria” está presente en la cultura como tal desde el origen, operando no solo en la sociedad capitalista avanzada o el mundo administrado, sino desde la constitución del sujeto en general. La inversión dialéctica de la ilustración parece, entonces, un proceso ligado a la cultura o a la civilización como tales, de alcance histórico-universal. En este marco, la idea de una “ilustración afirmativa” queda condenada por principio a la irrealizabilidad. Esta ambigüedad se plantea, sostengo, en el plano de la filosofía de la historia, donde se produce una

pérdida de toda especificidad histórica de las categorías de la dominación social que conduce a su hipóstasis implícita.

En efecto, ¿qué duración histórica, qué alcance temporal, posee la dialéctica de la ilustración? Esta dialéctica se compone en parte de fenómenos específicamente modernos y en parte de fenómenos protohistóricos. En última instancia, sostendré que la lógica de dominación por la totalidad contradictoria parece montarse sobre procesos de duración demasiado indeterminada, de los que no es dable esperar que terminen o sean superados.

Adorno y Horkheimer desarrollan una implacable crítica de la filosofía de la historia universal como hipóstasis de la dominación. “Parece casi una extravagancia querer construir una historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías como la de libertad y la de justicia”<sup>50</sup>. La historia de la humanidad tiene una efectiva unidad de despliegue, pero esta unidad no es dada por la libertad sino por las necesidades de la autoconservación. La historia universal no es sino la historia de la adaptación de la especie humana al medio, con la sola peculiaridad de que tal adaptación es realizada mediante la razón. La historia universal es un momento de la historia natural, en el cual la especie humana garantiza los fines completamente naturales de la autoconservación, mediante su peculiar instrumento, la razón.

La unidad de la historia universal, entonces, no viene dada por categorías morales o metafísicas. Posee la continuidad del dominio, en su doble cara de dominio de la naturaleza por los hombres y sumisión de los hombres que dominan a los imperativos naturales. “Una construcción filosófica de la historia tendría que mostrar cómo, pese a todos los rodeos y resistencias, el dominio consecuente de la naturaleza se

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 239.

impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad humana”<sup>51</sup>. La idea misma de historia como proceso continuo dotado de unidad y orientado inmanentemente a un fin no puede fundamentar una promesa de emancipación. La historia solo posee unidad bajo la férrea lógica de la identidad que se imposta sobre lo diverso, la compulsión a la autoconservación y la totalización de todas las relaciones en la dialéctica de ilustración y mito. La posibilidad de la emancipación no es aliada de la necesidad histórica, que es la necesidad del dominio, sino que conduciría a romper con ella.

La historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea mera ilusión— menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, sostenible y definitivo, que precisamente en la falta de respeto por aquello que, en medio del sufrimiento universal, aparece tan sólidamente fundado.<sup>52</sup>

La crítica de la historia como proceso unitario es un pilar del cuestionamiento a la totalidad contradictoria como forma de la dominación. Puesto que posee unidad de despliegue, dotada de necesidad y capaz de totalizar lo social, la historia universal es la historia de la dominación. Emanciparse sería liberarse de la historia, como proceso de la vida humana gobernado por una necesidad violenta, ajena a los particulares.

Bajo la crítica de la historia universal, la unidad de mito e ilustración expresa un ciclo de dominación que precede al capitalismo, conceptualizable en todo caso como una etapa (tanto en sus fases liberal como monopolista o tardía) de la historia universal del horror. La historia misma, por la sola

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 241-2.

forma de unidad, es historia de la dominación. Ilustración y mito se correlacionan desde el origen como dos caras de un proceso de dominación del sujeto y la naturaleza, en virtud de una instrumentalización de la razón que lo consume todo (incluso a sí misma).

### **Espíritu universal y proceso civilizatorio**

La categoría de totalidad antagónica no se refiere exclusivamente al mundo administrado o el capitalismo tardío como fase avanzada en la que las contradicciones son integradas de modo creciente. En cambio, esa categoría pertenece a la reconstrucción de los procesos históricos (o proto-históricos) de larga data, que conducen a la sociedad administrada como su estadio terminal y extremo. La totalidad antagónica no es el resultado del iluminismo que se invierte y desmiente a sí mismo en una inversión final, sino que pertenece a su estructura desde el origen. En efecto, la relación de identificación y escisión, de subsunción y exclusión, pertenece a la estructura de relaciones entre sujeto y naturaleza como tales. Esa estructura, que parece abarcar a la corriente principal del desarrollo de la civilización occidental, se desgarran constitutivamente entre la totalización (bajo la identidad del sujeto) y la escisión (entre sujeto y naturaleza). Esa dualidad de desgarramiento y totalización no es, empero, estática, sino que asume configuraciones históricas diferentes. En el origen de la época moderna, al parecer, habría una tendencia a profundizar el momento de escisión (despliegue de la razón instrumental, mayor distancia entre la razón y sus objetos, desarrollo de la capacidad del sujeto para objetivar la naturaleza y dominarla). Ese momento de escisión llevaría, a partir de su propio movimiento, a una inversión (subsunción de la razón como “herramienta” en el mundo cósmico, pérdida de autonomía del sujeto en la totalidad de dominación que él mismo produce). La totalidad antagónica es la estructura

básica de la dominación, que persiste tanto en tiempos donde prima el momento de escisión (que es un momento de la misma totalidad y no su “otro”) como en momentos donde prima la identidad e integra aparentemente las diferencias (momentos donde, por lo demás, la contradicción entre momentos del todo no deja de existir, sino que solo se reconfigura). La totalidad de la contradicción, a menudo interpretada como una categoría específica del capitalismo avanzado o el mundo administrado, es por el contrario una categoría explicativa de esos fenómenos modernos, que vertebra una filosofía de la historia más amplia. Hay una duración larga de la totalidad-contradictoria, de la cual la sociedad administrada del siglo XX es solo una fase tardía. Esta fase tardía puede describirse como “totalización de la totalidad” en términos de una creciente subordinación, integración y aplastamiento de lo no-idéntico por la identidad, que empero no hace más que regenerar en otro nivel la unidad de totalidad y antagonismo.

Si la relación de subordinación entre la naturaleza y el sujeto estructura la historia universal, sin embargo, no se trata de un vínculo originario ni independiente. La relación de dominación que el sujeto mantiene frente a la naturaleza tiene un trasfondo en la configuración de las relaciones sociales objetivas, particularmente en la dialéctica de lo universal y particular. Sostendré que la base objetiva del sujeto del iluminismo y el sistema es la constitución de lo que Adorno, en *Dialéctica negativa*, llama irónicamente “espíritu del mundo” [*Weltgeist*] como totalidad social antagonica y fetichizada. La filosofía de la historia y la teoría social, como instancias en las que el sustrato objetivo de la subjetividad debe reflexionarse, se revelarán entonces como el plano en que se determina y constituye la dominación por la totalidad antagonica.

La totalidad antagonica va a aparecer ahora como totalidad social objetiva, fundada en la aparición de un principio

estructurante de la vida colectiva que, al mismo tiempo, se independiza de los particulares y adquiere una vida autónoma, propia. Ese principio es el *Weltgeist*, que pone la totalidad social. Éste, por un lado, existe sobre la base de las acciones y esfuerzos de los sujetos particulares, al tiempo que se autonomiza frente a ellos, gobernándose a sí mismo y dándose su propia dinámica independiente. La lógica de la totalidad antagónica aparece así desplegada en el plano social e histórico. El *Weltgeist*, como lógica global de la vida social, compone una totalidad porque se media a sí mismo y reduce a los particulares a esa dinámica automediadora. Es, pues, el principio de identidad en la sociedad, que se pone sobre sus propias bases con independencia de aquello que se le enfrente como diverso. A la vez, precisamente porque se independiza de los particulares, el *Weltgeist* genera una serie de formas antagónicas de vínculo social. Al responder a su propia dinámica de automediación, prescinde de los sujetos, desplegando un movimiento recursivo sobre su propia identidad. Sin embargo, sigue siendo la totalidad de los particulares reunidos. En el mismo movimiento por el que totaliza lo social, entonces, se separa de los elementos que totaliza, desgarrándose en antagonismos y fragmentándose. El *Weltgeist* pone la totalidad social como totalidad de la contradicción, como unidad-negativa que niega lo diverso que reúne, produciendo y reproduciendo por doquier el dualismo de identidad y contradicción.

El esfuerzo intelectual y filosófico de Adorno se caracteriza, quizás como el de ninguno de sus contemporáneos en la teoría crítica, por la insistente denuncia contra la identidad, la totalidad y el aplastamiento de lo no-idéntico. La dominación es la reducción de la diferencia a manos de la identidad antagónica, que imposta una totalidad sobre lo no-idéntico, pero a la vez se desgarran en contradicciones. Como sostuve en capítulos previos, tanto el sujeto del iluminismo como el

sistema filosófico son deshilvanados por un movimiento dual de totalización y particularización. La lógica de dominación no puede reducirse solamente a un proceso de identificación ni de escisión entre sujeto y objeto, sino que ambos procesos (identificación y escisión) son simultáneos y se retroalimentan dialécticamente. La dominación por la identidad o la totalidad supone una mala síntesis de escisión e identificación, que aplasta lo particular y diverso al tiempo que desmiente las pretensiones de la propia identidad, que se trueca en contradicción.

Adorno desarrolla la dinámica de la totalidad antagonica en términos sociales objetivos, como contradicción entre lo universal y lo particular. Aparece entonces el espíritu universal o espíritu del mundo [*Weltgeist*] como fundamento social-objetivo del sujeto del iluminismo y las antinomias del sistema filosófico. El *Weltgeist* es lo universal social, pero constituido como sujeto global de la historia, que se mueve a sí mismo independientemente de los individuos. “El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo [*Selbstständiges*] con respecto a las acciones individuales (...) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones”<sup>53</sup>. Aparece el *Weltgeist* en la medida en que el movimiento del todo social se vuelve independiente de los particulares. La dinámica automática y cuasi-objetiva de la totalidad social se rige entonces a sí misma prescindiendo de aquello que las personas puedan querer, pensar o saber.

Lo universal social de conjunto, bajo la forma de *Weltgeist*, está autonomizado con respecto a los particulares: este universal tiene una legalidad, una lógica y una dinámica propias, indiferente a los individuos y frente a la cual ellos son impotentes. La totalidad social es *como tal* heterónoma: en su seno todos viven sometidos a una dinámica del movimiento colectivo que se les impone como ajena, que se autogobierna y, en esa medida, es una exterioridad violenta y coactiva. El

---

<sup>53</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa* (Madrid: Akal, 2008), 280.

espíritu del mundo es la sociedad como totalidad “mistificada” que se enfrenta a los sujetos como un poder independiente, incontrolable y a menudo también inescrutable.

Los sujetos particulares se relacionan entre sí de tal modo que la vida social de conjunto se separa de ellos, llegando a portar como unos designios propios, constituyéndose en un mistificado sujeto global de la historia. La historia misma se enfrenta, como sujeto global, a los sujetos de carne y hueso, autonomizándose frente a ellos. Así se constituye el espíritu universal. Lo universal objetivo, el todo social, no es más que los individuos relacionados y se realiza solo a través de sus acciones particulares. Sin embargo, se abstrae de ellos asumiendo una entidad propia. La sociedad se autonomiza frente a los sujetos, que se enfrentan al complejo de sus relaciones como a algo ajeno. El espíritu del mundo es una unidad antagónica porque adquiere su identidad y autarquía al negar las vidas singulares mediante las que se realiza. La dinámica objetiva del *Weltgeist* produce una conciencia mistificada para la cual la vida social no aparece como tal, sino como una cuasi-objetividad ajena a los particulares. Esta mistificación, claro, no es mera falsedad, sino apariencia socialmente necesaria. “La desmontada mistificación tampoco sería (...) solo ideología. Es igualmente la conciencia deformada de la hegemonía real del todo [*der realen Vormacht des Ganzen*]”<sup>54</sup>.

El espíritu aparece como un principio histórico de larga duración, en cuyo seno el principio del intercambio universal gobierna y organiza lo social. El *Weltgeist*, como el sujeto del idealismo, es la unidad de totalidad y antagonismo. El espíritu como totalidad social necesita de los particulares, pues solo se realiza a través de sus acciones. Sin embargo, al regirse por una legalidad propia niega a esos particulares impostándose como

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 281.

totalidad superimpuesta, que “se desinteresa de los vivos”<sup>55</sup>. El espíritu mistificado construye una totalidad social antagónica cuyo mecanismo es heterónimo para los sujetos. Existen historia y espíritu universales en la medida en que los individuos son reducidos a la impotencia para obrar conjuntamente sobre su propia existencia, en virtud del carácter heterónimo y mistificado que esa vida social asume. A la vez, el principio de la totalidad, por su carácter constitutivamente antagónico, se expone a sí mismo como algo particular, como una totalidad falsa, que niega aquello que incluye.

El espíritu o la totalidad social mistificada, autonomizada frente a los particulares y vuelta ciegamente sobre sí misma, acaba por reducir toda diferencia a la identidad. En este punto, la totalidad se trueca en contradicción. El primado de lo universal en la dialéctica es la marca de la falsedad del todo. Éste no puede afirmarse sino en y por los particulares. Sin embargo, por haberse autonomizado frente a ellos, los niega, reconcentrándose en sus propios principios puros. Lo universal no tolera a lo particular, que debe sin embargo subsumir. Por eso mismo no es genuinamente universal, sino contradictorio, antagónico y por lo tanto particular: “lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente [*als partikular Herrschendes*]”<sup>56</sup>. La universalidad del espíritu, que lo dota de unidad y continuidad, es sin embargo antagónica y socava toda unidad. La totalidad niega la diferencia, no la acomuna:

no es meramente unidad dentro de la multiplicidad [*Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit*], sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, es unidad sobre algo [*Einheit über Etwas*].<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 292.

<sup>57</sup> *Ibid.*

La totalidad espiritual es, según su propio principio, algo polarizado y carente de totalidad. Puesto que para reunir a los particulares los niega, oponiéndoseles como unidad abstracta y exterior; la totalidad se vuelve negativa, contradictoria y particular. El principio de su totalismo, la autarquía frente a todo lo particular y diferente, es el mismo de su falta de unidad, que la vuelve contradicción total.

### **Conclusión: límites de Dialéctica de la Ilustración**

Este capítulo fue escrito con cuatro propósitos. 1) Precisar un concepto de ilustración acorde a la complejidad conceptual desplegada por Adorno y Horkheimer; 2) Mostrar la auto-cancelación de la ilustración como el origen histórico del presente catastrófico al que Adorno y Horkheimer se enfrentaron o creyeron enfrentarse; 3) destacar la lógica de totalidad contradictoria como principio fundamental de la dominación, antes y después del giro dialéctico de la ilustración en el capitalismo tardío, 4) señalar algunas dificultades, que llevan a una situación aporética, en torno a la precisión de la especificidad histórica de la dominación por la totalidad antagonica. Estos dos últimos puntos intentan mostrar que el concepto de totalidad juega un rol fundamental en el pensamiento de Adorno y que ese concepto adolece de una insuficiente precisión en torno a la especificidad histórica. Esta doble situación explica la importancia de Adorno (por la originalidad y fecundidad de su concepto crítico de la totalidad), pero también sus límites desde el punto de vista de la elaboración de una teoría social crítica (porque la deshistorización de la totalidad conduce al, frecuentemente imputado, problema del pesimismo).

La ilustración ha sido interpretada como un movimiento de alcance histórico muy amplio (incluso histórico-universal)

bajo el cual se constituye lentamente un tipo de racionalidad capaz de objetivar la naturaleza y desencantar el mundo, que al mismo tiempo termina cancelándose a sí mismo, recayendo en una lógica mítica. La ilustración como instrumentalización de la razón no se limita a la época moderna o el capitalismo, sino que responde al despliegue progresivo de lo que parece ser una característica (o al menos una posibilidad) antropológica del existente humano, a saber, la posibilidad de objetivar la naturaleza y tratarla de modo distanciado, como conjunto de relaciones calculables y predecibles.

Cierta cuota de ilustración como formalización de la razón es, al parecer, inherente a la cultura o la vida histórica sin más. La ilustración, a la vez, se hunde en un movimiento de ciego dominio cuando olvida sus lazos constitutivos con la naturaleza, unilateralizándose y desencadenando la dialéctica auto-viciante que la sume de nuevo en la mera naturaleza y el mito. Solo permaneciendo ilustrada con respecto a sí misma, lúcida con respecto a su propio momento natural, la ilustración podría ser más que mera naturaleza. Sin embargo, en lugar de morigerar la constitución de la racionalidad instrumental y detener su deriva regresiva, la ilustración parece moverse desde antaño hacia la catástrofe. Su lógica de totalización antagónica, que le es inherente desde los estadios míticos, parece consumirlo todo, haciendo del desenlace en la totalización de la totalidad o el mundo administrado un resultado difícil de evitar.

En otras palabras, Adorno y Horkheimer construyen la posibilidad conceptual de una ilustración afirmativa, que exceda la dominación y haga posible una instancia de autorreflexión del sujeto sobre su propia constitución. Sin embargo, al mismo tiempo parece que la victoria de la totalidad antagónica por sobre las potencialidades reflexivas y críticas de la ilustración es inevitable. Esto se debe a que no están claras las condiciones que generan la unilateralización de la racionalidad instrumental

y su final recaída en la lógica del ciego dominio. En efecto, la totalidad antagónica como lógica de dominación, que precede a la sociedad administrada, parece estar inscrita desde el comienzo de la cultura o en el concepto de razón como tal. Esto parece condenar desde el comienzo las posibilidades de una autorreflexión de la ilustración. La posibilidad de una ilustración reflexiva parece quedar condenada a permanecer obturada, en la medida en que la tendencia a identificar sujeto y naturaleza, constituidos al mismo tiempo como antagónicos, estaría desde el comienzo plasmada en el concepto de razón como tal.

Lo anterior significa que *Dialéctica de la Ilustración* tiene dificultades para plantear una respuesta crítica al contexto del mundo administrado o la sociedad de masas. Dado el horizonte catastrófico al que se enfrentan, Adorno y Horkheimer emprenden una reconstrucción crítica del concepto de ilustración que encuentra las fuentes de la dominación en procesos arcaicos, o mucho más antiguos, que los del capitalismo, la sociedad moderna, etc. Este cambio de perspectiva, sin embargo, acarrea la dificultad de que parece terminar por situar la totalidad contradictoria en el origen mismo de la historia humana o en la estructura de la razón como tal. Así, no parece haber salida de la dialéctica de la ilustración y la regresión mítica de la razón con arreglo a fines. La debacle civilizatoria del siglo XX sería consecuencia de un proceso histórico universal cuya interrupción o alteración parece difícil de prever. *Dialéctica de la Ilustración* se coloca, entonces, demasiado cerca de una crítica escéptica y conservadora de la cultura, que se lamenta por el decurso de la civilización sin imaginar su modificación posible.



## II

# Fundamentos de la crítica inmanente del capitalismo

### Introducción

En este capítulo voy a presentar los contornos básicos de la crítica inmanente de la sociedad capitalista de Moishe Postone. El propósito del capítulo es estructurar una comprensión básica del carácter dual del capitalismo, esto es, de la contradicción entre sus formas de dominación y sus potencialidades liberadoras. Mi intención con esto es sentar las bases de la teoría crítica de la modernidad, fundada precisamente en la comprensión del carácter asaz dual, ambivalente y contradictorio de la sociedad capitalista. Asimismo, este proyecto se pretende como una forma de continuación y reformulación de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, pero que se centra en las formas de mediación social históricamente determinadas que caracterizan al capitalismo. En capítulos posteriores ofreceré una serie de ampliaciones, correcciones y cuestionamientos

parciales del planteo de Postone. Sin embargo, todas esas modificaciones permanecerán en el marco fundamental de la crítica inmanente del capital como proyecto teórico y político. El énfasis en la *contradicción entre potencialidades liberadoras y formas opresivas puestas por el capitalismo* va a permanecer, a lo largo del libro, como la clave básica para la construcción de una teoría crítica de la modernidad.

Moishe Postone interviene en la teoría crítica de la sociedad a partir de una reinterpretación del pensamiento maduro de Marx. Su relectura se centra en las formas de mediación social en el capitalismo, esto es, en las maneras estructuradas como las personas se relacionan entre sí de modo relativamente estable. Tales formas de mediación incluyen aspectos objetivos y subjetivos de la vida colectiva. Esta reinterpretación, asimismo, hace especial énfasis en el carácter históricamente determinado de las categorías de la teoría crítica marxiana. El trabajo, el valor, la mercancía y el capital no son, para Postone, categorías transhistóricas de una pretendida ciencia económica general, sino que tienen un alcance específico en tanto se articulan en la forma social capitalista. Son categorías fundadas reflexivamente en las formas estructurantes de la práctica social en la modernidad del capital, que intentan dar cuenta de la manera como las personas se vinculan entre sí, pero también de la construcción de sus creencias y formas de comprender el mundo. Postone comprende la sociedad capitalista como fundamentalmente contradictoria, abierta y ambigua, esto es, *como una forma social que no puede aprehenderse adecuadamente en términos de progreso liberador ni de dominación totalizada*.

Este autor no intenta desarrollar una teoría adecuada únicamente a alguna fase histórica de la sociedad capitalista (como el capitalismo postliberal de los tiempos del Estado benefactor o el capitalismo neoliberal actual). En cambio, levanta una teoría de la sociedad capitalista como tal, haciendo

énfasis en sus formas de mediación y sus contradicciones estructurales. Esta teoría, que recupera críticamente el proyecto inaugural de Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”, busca confrontar las potencialidades liberadoras y las persistencias opresivas en el capitalismo, revelándose adecuada a su objeto (la sociedad moderna como tal) y capaz de evitar tanto evaluaciones ingenuamente optimistas como de caer en el *impasse* pesimista.

### **La primera generación frankfurtiana y el marxismo tradicional**

Postone plantea una larga diatriba con lo que caracteriza como “marxismo tradicional”, no identificado con una escuela o corriente particular de pensamiento, sino con una serie de presupuestos generales que han afectado la interpretación, recepción y continuación del pensamiento de Marx a lo largo del siglo XX. El marxismo tradicional es una crítica del mercado y la propiedad privada desde el punto de vista del trabajo. Esto significa que concibe al trabajo transhistóricamente como la categoría mediadora de toda sociedad<sup>58</sup>, cuestiona la distribución antes que la producción y piensa la superación del capitalismo como la realización del proletariado. Desde esta interpretación, el capitalismo se caracteriza por una contradicción entre la producción industrial y la distribución mediante el mercado y la propiedad privada. Las fuerzas productivas del trabajo, desarrolladas en una escala enorme por la producción industrial moderna, se verían sometidas a un régimen de explotación de clase y distribución caótica (no planificada) del producto social. La emancipación social, afirmativa con respecto a la producción

---

<sup>58</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 7.

industrial desarrollada<sup>59</sup> supondría suprimir el mercado y la propiedad privada. La dominación, correlativamente, “es entendida esencialmente en términos de dominación de clase, que permanece externa al proceso de producción”<sup>60</sup>. Con el socialismo, entiende el marxismo tradicional, nacería una sociedad en la que el trabajo estructuraría la vida social directamente, ya no obturado por la propiedad privada y la explotación. La emancipación sería por lo tanto la realización del proletariado, la liberación con respecto a la explotación e irracionalidad del mercado capitalista y el pleno desarrollo de la producción industrial moderna.

Según Postone, el marxismo tradicional vio agotado su poder explicativo con el fin del capitalismo “liberal” propio del siglo XIX y comienzos del XX. Su crítica se centraba en una fase histórica del capitalismo caracterizada por el libre mercado, un fuerte antagonismo entre el movimiento obrero y la burguesía y la ausencia del Estado como actor económico directo. Por lo tanto, se trata de una teoría inadecuada para comprender contextos de dominación como el “socialismo realmente existente”<sup>61</sup> y el capitalismo regulado por el Estado de la posguerra. En estas situaciones, la “anarquía” del mercado sería parcialmente subordinada a la planificación estatal y la fuerza oposicional del movimiento obrero se vería reducida por una serie de mecanismos de integración social. Entonces, el marxismo tradicional entraría en crisis y perdería tanto su capacidad explicativa como su filo crítico frente a la realidad, viéndose incapacitado de aprehender tanto las tendencias significativamente nuevas como las continuidades subyacentes del capitalismo contemporáneo<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 13.

El giro pesimista de la teoría crítica de la primera generación se debe, para el autor, a la persistencia subyacente de los supuestos del marxismo tradicional. Bajo la concepción de Pollock del “capitalismo de Estado” los frankfurtianos habrían apprehendido franca pero inadecuadamente un giro epocal que marcaba los límites de su lectura marxista. “La interpretación de Pollock del capitalismo postliberal planteó dudas sobre la adecuación del marxismo tradicional como teoría crítica, e indicó sus límites como teoría de la emancipación, pero esta aproximación no acarrió una reconsideración de alcance suficiente de las presuposiciones básicas de esa teoría”<sup>63</sup>. La teoría crítica es posible en la medida en que la propia sociedad es comprendida como contradictoria, es decir, que su propio desarrollo inmanente gesta potencialidades que la trascienden. La teoría crítica no juzga lo que es conforme una normatividad trascendental fundada en una “posición conceptual fuera de su objeto”<sup>64</sup>, sino que se comprende a sí misma como inmanente a ese objeto. Para que sea posible formular una teoría crítica en absoluto, es preciso “localizar ese «deber ser» [*ought*] como una dimensión de su propio contexto, como una posibilidad inmanente a la sociedad existente”<sup>65</sup>. La sociedad debe producir una serie de potencialidades capaces de trascender su propia forma actual, o bien la teoría crítica como tal deviene una empresa imposible.

Pollock y luego Horkheimer, con la tesis del capitalismo de Estado, dejaron de reconocer a la sociedad capitalista como contradictoria y como portadora de potencialidades capaces de superarla, pero generadas inmanentemente en la propia dinámica abierta. Para ellos, con el capitalismo de Estado

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 88.

se habrían asimilado las dimensiones contradictorias de la sociedad moderna.

Interpretaron este cambio, sin embargo, en términos de la constitución de una nueva forma de totalidad social, una totalidad sin una contradicción estructural intrínseca y, por ende, sin una dinámica histórica intrínseca desde la que pudiera surgir la posibilidad de una nueva formación social.<sup>66</sup>

Pollock y Horkheimer comprendieron el capitalismo postliberal en términos de un creciente control de los mecanismos anárquicos del mercado por la intervención estatal, en un proceso de centralización burocrática de la toma de decisiones económicas que se daría en paralelo en la sociedad de masas occidental, los países fascistas y los “socialismos realmente existentes”. El mercado y la propiedad privada habrían sido suprimidos como los reguladores fundamentales de la vida social, lo que daría paso a una forma de capitalismo que logró integrar toda dinámica contradictoria en un nuevo mecanismo social omniabarcador. Con la pacificación de la lucha de clases a partir de la integración vertical en aparatos burocráticos, las contradicciones del capitalismo se verían suprimidas. Esta situación llevó, según Postone, a la parálisis pesimista de la teoría crítica: “Este análisis no solo resultó en una posición fundamentalmente pesimista, sino que también socavó la posibilidad de que la teoría crítica fuera autorreflexiva de manera consistente, como crítica inmanente”<sup>67</sup>.

La tesis del capitalismo de Estado, formulada por Pollock pero que Postone considera supuesta globalmente en los análisis de Adorno y Horkheimer a partir de los años cuarenta, llevaría al *impasse* pesimista (y teóricamente inconsistente) de

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 105.

los pensadores de la primera generación. Ellos poseían al fin una “versión sofisticada de la crítica marxista tradicional”<sup>68</sup>. Los frankfurtianos intentarían superar los límites del marxismo tradicional contemplando problemáticas como la racionalidad instrumental, los cambios en las formas de la subjetividad o el peso de los factores psíquicos en la vida social. Sin embargo, permanecieron atados a los supuestos del marxismo tradicional en cuanto comprendieron las contradicciones del capitalismo en términos del mercado y la propiedad privada. Por ende, asimilaron la mutación histórica de las sociedades postliberales con una abolición de las contradicciones capitalistas *como tales*. Esto los llevó a postular la imagen de una sociedad no contradictoria, completamente “totalizada” sobre sus formas de dominación, lo que no solo impuso el pesimismo, sino que desdibujó la posibilidad de formular una crítica social inmanente. Ante este horizonte, como intentaré mostrar en la sección siguiente, Postone propone reinterpretar la teoría crítica de Marx situando las contradicciones de la sociedad capitalista en la *forma de trabajo* y ya no en el mercado, la propiedad privada y la explotación de clase. Esto implica pasar de una crítica de la distribución desde el punto de vista del trabajo a una crítica de la producción desde el punto de vista de la superación de la forma de trabajo vigente.

## La crítica al trabajo en el capitalismo

Postone intenta una reinterpretación de la obra madura de Marx liberada de los presupuestos del marxismo tradicional. Sostiene, además, que esa interpretación podría superar el estancamiento pesimista de la primera generación frankfurtiana, de manera que su relectura marxiana es al mismo tiempo una

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, 115.

propuesta de reformulación y continuación de la teoría crítica de la sociedad. El nuevo planteo no asume el punto de vista del trabajo, sino que hace de éste el objeto de la crítica. No apunta a la realización del proletariado, sino a la liberación con respecto al trabajo proletario y a las formas sociales montadas sobre éste.

La crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen la sociedad moderna en sí.<sup>69</sup>

De acuerdo con Postone, es preciso hacer algunas precisiones antes de decretar al trabajo como el fundamento transhistórico de toda sociedad. Si bien hay aspectos generales, no atados a la especificidad histórica, en el concepto de trabajo, sin embargo, el trabajo en el capitalismo asume una forma y una realidad sociales peculiares, que lo convierten de manera inédita en el elemento mediador de la sociedad.

El trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto<sup>70</sup>. El trabajo concreto remite a la mediación entre las personas y la naturaleza o la actividad consciente, orientada a fines, que permite al sujeto transformar el mundo. Alguna forma de trabajo sería necesaria en toda sociedad<sup>71</sup>, aunque el trabajo concreto tiene una serie de peculiaridades en el capitalismo, relacionadas con el maquinismo y la creciente tecnificación de la producción. El trabajo capitalista es dividido en concreto y abstracto, trabajo que no solo garantiza la transformación de la naturaleza conforme fines humanos, sino que también está a la base del valor (y por ello se convierte en el elemento

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 33.

mediador de la sociedad). Solo con el capitalismo “el trabajo, independientemente de su contenido específico, sirve al productor como el medio por el cual los bienes producidos por otros son obtenidos”<sup>72</sup>. En la sociedad capitalista, el nexo entre las personas es estructurado a partir del intercambio universal de trabajo.

La forma histórica del trabajo en el capitalismo lo vuelve el elemento mediador de la totalidad social. El trabajo es el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y da a éstas su dinámica automática y fetichista. El capitalismo se caracteriza, pues, por “la dominación de las personas por estructuras de relaciones sociales abstractas, cuasi-independientes, mediadas por el trabajo determinado por las mercancías [*commodity-determined labor*]<sup>73</sup>. El carácter dual del trabajo en el capitalismo funda un nuevo tipo de interdependencia social donde las relaciones entre las personas no aparecen abiertamente como tales y asumen en cambio el carácter de relaciones cuasi-objetivas, que se enfrentan a los sujetos como independientes. “Un lazo social resulta de la función del trabajo como mediación social, uno que (...) no depende de la interacción social inmediata”<sup>74</sup>. El trabajo no es la categoría mediadora ni la constituyente fundamental de toda sociedad en general. En cambio, adquiere ese carácter mediador específicamente en la sociedad capitalista. En esta sociedad, el trabajo es también el fundamento de la mediación social.

En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía (...) un individuo no obtiene los bienes producidos por otros a través del medium

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 154.

de relaciones sociales abiertas. En cambio, el trabajo mismo –sea directamente o expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones.<sup>75</sup>

Postone comprende la mercancía, el valor, el trabajo y las demás nociones fundamentales de la crítica de la economía política como “categorías de una determinada forma de interdependencia social”<sup>76</sup> cuya significación excede ampliamente el plano de una ciencia económica particular, abarcando las formas de mediación características de la sociedad moderna de conjunto. El trabajo está en el corazón de esas formas de mediación social, estructurando sistemáticamente la interacción humana. Este giro habilita una nueva perspectiva crítica, que se centra en las formas de mediación en el capitalismo (antes que en la explotación, el mercado y la propiedad privada). Esta crítica alcanza también a aspectos del trabajo concreto en el proceso material de producción (no es solo una crítica de la mediación social sino también de la producción). Finalmente, según Postone, esta forma de teoría crítica se revela adecuada para *el capitalismo como tal* y no vale exclusivamente para la sociedad capitalista liberal del siglo XIX, pero tampoco construye una filosofía de la historia de la dominación de alcance arcaico. Con su atención al carácter específico del trabajo en el capitalismo, Postone ofrece una teoría crítica de la sociedad moderna como tal, fundamentalmente adecuada para dar cuenta de sus transformaciones a lo largo de diversos períodos históricos.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 148.

## Las mutaciones en las formas de mediación social y la dominación “abstracta”

Postone reinterpreta el pensamiento de Marx como una comprehensiva teoría crítica de la sociedad moderna en su conjunto, que no se detiene exclusivamente en el conflicto entre clases, sino que analiza de manera global la forma de producción y las maneras en que están estructuradas las relaciones entre las personas. Según esta reinterpretación, con el surgimiento del capitalismo y las relaciones mediadas por el trabajo, se dio una transformación de envergadura en la factura misma del ser social, cambiando cualitativamente la manera como están estructuradas las relaciones entre las personas. En las sociedades no organizadas a partir del intercambio universal de mercancías, las relaciones sociales son “abiertas” o “manifiestas” [*overt*]. Esto significa que aparecen inmediatamente como tales, como relaciones entre personas o grupos de personas dados. El trabajo, en ese contexto, no es la categoría que estructura el vínculo social, sino que es estructurado por relaciones de otro tipo (fundamentalmente, relaciones de dependencia directa entre individuos o grupos):

Esto [la dominación abstracta del capitalismo] es bastante diferente de las formaciones sociales en las que la producción y el intercambio de mercancías no predominan, donde la distribución social del trabajo y sus productos es efectuada mediante una amplia variedad de costumbres, lazos tradicionales, relaciones abiertas de poder o, posiblemente, decisiones conscientes. El trabajo es distribuido por relaciones sociales manifiestas en las sociedades no capitalistas.<sup>77</sup>

Las relaciones sociales en las sociedades no capitalistas son, según Postone, fundamentalmente abiertas porque *aparecen como*

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 149-50.

*lo que son*: como relaciones manifiestas entre personas o grupos. Lazos de autoridad inmediata o de dominación personal, en ese marco, estructuran el vínculo social y distribuyen el trabajo. Con la transición al capitalismo, esas relaciones abiertas o directamente sociales tienden a retroceder, dando lugar a un sistema de compulsiones cuasi-objetivas, fundadas en el trabajo mismo, que ahora pasan a organizar la mediación social. La forma capitalista –históricamente determinada– del trabajo lo convierte en la categoría fundamental de la dominación social en la modernidad. La interacción social en el capitalismo es atravesada por el valor, la mercancía y el trabajo. Los sujetos particulares no gobiernan el movimiento social del valor, sino que éste se gobierna a sí mismo. En otros términos: el trabajo capitalista, expresado en valor y mercancías, es el elemento mediador de la sociedad capitalista. En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos [*self-mediating*]. Así, las relaciones sociales adquieren el peculiar carácter de pseudo-objetividad, que se enfrenta a las personas como un poder ajeno, inapelable. La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo como mediador social autonomizado de los sujetos. La forma capitalista de trabajo es objeto (y no sujeto) de tal crítica.

Las relaciones sociales constituidas por el trabajo configuran una dominación social abstracta, impersonal y anónima, que no aparece como social y no se estructura desde relaciones inmediatas entre las personas. El fetichismo de la mercancía supone que las propiedades sociales de las cosas aparecen como propiedades naturales, no gestadas socialmente. Las mercancías solo poseen valor como una propiedad social, esto es, en la medida en que están insertas en un sistema de intercambio generalizado, donde las personas producen en forma privada, pero lo hacen para el mercado y no para el autoconsumo o la subsistencia. No hay nada en las propiedades naturales de

la mercancía que constituya el valor: éste surge de la forma de mediación social bajo la cual los productores se relacionan entre sí como productores de mercancías. Sin embargo, el valor se da a esos mismos productores como si fuera una propiedad natural de la mercancía misma, como algo independiente de ellos que no se manifiesta en absoluto como social.

La mercancía no parece *ser* un valor, una mediación social, sino que más bien parece un valor de uso que *tiene* valor de cambio. Ya no es manifiesto [*apparent*] que el valor es una forma particular de riqueza, una mediación social objetivada, que es materializada en la mercancía.<sup>78</sup>

El trabajo en el capitalismo, como categoría fundante de la mediación social, no aparece como una categoría social, sino que asume la forma de una serie de compulsiones objetivadas en la forma de valor, que se enfrentan a los individuos como poderes extra-sociales y ajenos.

Si en las sociedades tradicionales la dominación social se basa en relaciones de dependencia personal, en el capitalismo, en cambio, es la propia factura cuasi-objetiva y abstracta del nexo social fundado en el trabajo la que constituye la dominación.

La dominación social en el capitalismo no consiste, en este nivel fundamental, en la dominación de la gente por otra gente, sino en la dominación de la gente por estructuras sociales abstractas que la misma gente constituye<sup>79</sup>.

La forma de trabajo en el capitalismo, como trabajo dividido en concreto y abstracto, socava las capacidades de las personas para autodeterminarse. Las relaciones abiertas de las sociedades no capitalistas existentes hasta el momento

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 30.

implicaron muchas veces brutales formas de autoridad directa y dominación personal. En el capitalismo, esas formas “inmediatas” de dominación tienden a verse desplazadas, pero para ser reemplazadas por una mediación anónima, abstracta y cuasi-objetiva, fundada en el trabajo y el valor. Bajo esa nueva forma de mediación, las personas pierden capacidad para controlar o modificar conscientemente sus vidas, su trabajo y su producción: “las personas en última instancia no controlan su actividad productiva, sino que son dominadas por los resultados de esa actividad”<sup>80</sup>. El trabajo constituye una serie de formas sociales mediadoras que no aparecen abiertamente como sociales, que despliegan una dinámica inmanente automática, incontrolable para las personas, que garantiza como tal la dominación social. La crítica del capitalismo, por lo tanto, no es una crítica de la propiedad privada y el mercado desde el punto de vista del trabajo, sino una crítica del trabajo capitalista como sustancia del valor y, por ende, como categoría mediadora fundamental de la sociedad moderna constituida, que crea una lógica de dominación abstracta, impersonal y cuasi-objetiva.

Según Postone, el Marx maduro reformula la crítica de la alienación de los escritos juveniles, solo que prescindiendo ahora del recurso a un concepto genérico de la naturaleza humana.

Él funda esta posición en sus trabajos maduros con un análisis del carácter específico del trabajo en el capitalismo. Sin embargo, ese análisis también implica una modificación de su más temprana noción de alienación.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, 31.

La teoría madura no presupone una esencia genérica humana que sería enajenada por la propiedad privada. En cambio, analiza la constitución de una dominación estructural y totalizante fundada en el trabajo y el valor. Esta alienación estructural “genera una dinámica histórica más allá del control de los individuos que la constituyen”<sup>82</sup>. Postone piensa la alienación en términos del carácter *autonomizado* de la totalidad social con respecto a los individuos. No se trata de que una esencia genérica se vea alienada, sino de que la complejión de la realidad social se enfrenta a los particulares como algo ajeno e inapelable.

El concepto de alienación, en esta relectura, se asienta en el más profundo de *fetichismo de la mercancía*, más ligado también a la obra madura de Marx. El fetichismo radica en que las propiedades sociales de las mercancías aparecen como puramente cósicas, como propiedades naturales. El valor es una realidad enteramente social: ninguna mercancía tiene valor como mero objeto, sino que lo “adquiere” en función de las relaciones sociales en las que es intercambiada. Sin embargo, la mercancía parece tener por sí misma valor, con independencia de la realidad social en que se inserta. Una propiedad social de la cosa aparece como una propiedad natural, y las mercancías parecen “tener” un valor como un objeto físico “tiene” peso o volumen. “La mercancía no parece ser una mediación social, aparece como un objeto puramente «cósico»”<sup>83</sup>. Sobre esta base, el conjunto de las relaciones sociales en el capitalismo asume un carácter objetivado, que no se manifiesta inmediatamente como social. Si la alienación remite a la autonomización de la totalidad social con respecto a los sujetos, el fetichismo se refiere al carácter de cosa investido a los vínculos sociales.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, 168.

## El trabajo concreto

El planteo de Postone no se centra solamente en las formas de mediación, sino que, como crítica del trabajo en el capitalismo, abarca también al trabajo concreto. El marxismo tradicional, según Postone, ve al trabajo industrial moderno como algo socialmente “neutral”; en una sociedad socialista se daría una continuidad básica con los procesos de trabajo actualmente existentes, solo que bajo la decisión consciente de la planificación económica. El marxismo tradicional supone que el trabajo concreto tal y como se ha desarrollado bajo la producción industrial moderna encarna el movimiento histórico general de desarrollo de las fuerzas productivas, que se ven bloqueadas por la explotación de clase y la distribución caótica de los productos mediante el mercado. Postone, en cambio, extiende el cuestionamiento de la forma de trabajo en el capitalismo hasta alcanzar también al trabajo concreto.

El desarrollo del capitalismo, como es sabido, modifica la forma material de la producción. La maquinaria y la industria en gran escala, que concentran obreros para producir en instalaciones centralizadas donde el grueso de la actividad es realizado por máquinas, responde a un movimiento de adecuación de la producción material a las necesidades de valorización del capital. Este proceso, inmediatamente, torna al trabajo más unilateral y pobre y por lo tanto no es en sí mismo el germen de una sociedad socialista. El pasaje de la producción artesanal tradicional a la cooperación simple primero, la manufactura después, y por último, la gran industria mecanizada, no es fortuito ni externo a la forma social, sino que es impuesto por la dinámica intrínseca del capital.

La forma material del proceso de producción en la manufactura, de acuerdo a Marx, es una consecuencia

del impulso en marcha hacia el incremento de la productividad que caracteriza al capitalismo.<sup>84</sup>

En la manufactura, que va más allá de la cooperación simple formalmente comandada por el capital, los trabajadores se convierten en los componentes humanos de un mecanismo productivo global que los gobierna a ellos mismos. Esta forma de producción pone de manifiesto que el valor es “una categoría estructurante de la organización de la producción” y que “esta naturaleza «técnica» [del proceso de producción] es intrínsecamente capitalista”<sup>85</sup>. El propio proceso material de producción, y por lo tanto la forma concreta del trabajo, son estructurados también por las necesidades del automovimiento del valor, conforme la dinámica de ampliación de la productividad que despliega el capital. Así, la crítica del carácter específico del capitalismo no es una crítica del trabajo abstracto en nombre del trabajo concreto: este último asume en su materialidad una forma capitalista, viéndose empobrecido y unilateralizado. La producción material y las formas de mediación social se encuentran interrelacionadas, de modo que no puede optarse sin más por una y contra otra.

El marxismo tradicional, según Postone, tiene una visión unilateralmente afirmativa de la producción industrial desarrollada bajo el capitalismo, a la que considera como portadora *como tal* de los gérmenes de la sociedad postcapitalista. Sobre esa base, el marxismo tradicional ofrece una crítica de la *distribución* de los productos del trabajo proletario sin cuestionar de manera igualmente aguda la *forma de trabajo* (el proceso material de producción) que fue gestada de manera adecuada a las necesidades de la valorización del valor. “Antes que criticar la esfera de la distribución en el capitalismo desde el punto de

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 331.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 332.

vista de la producción, Marx las ve como interrelacionadas”<sup>86</sup>. Con la industria en gran escala se extrema la adecuación entre el proceso de producción y el de valorización. El trabajo humano directo se convierte ahora en un apéndice de la maquinaria automatizada, cuyo movimiento y actividad dependen más del empleo del conocimiento científico y técnico que de la destreza del trabajador. La maquinaria, como sostendré en el apartado siguiente, encierra potencialidades liberadoras porque podría conducir al fin del trabajo capitalista. Sin embargo, en su forma actual extrema el carácter repetitivo, fragmentado, unilateral y empobrecido del trabajo<sup>87</sup>.

Postone se diferencia del marxismo tradicional porque no tiene una visión ingenuamente afirmativa de la industria capitalista moderna y la forma concreta de trabajo que acarrea. Su crítica categorial de las formas de mediación social está entrelazada con una crítica del proceso productivo en el capitalismo, lo que lo separa del productivismo tecnocrático del marxismo tradicional. Sin embargo, Postone no es tampoco un romántico: las posibilidades liberadoras enarboladas por la teoría crítica, para él, no pueden formularse sino recogiendo los resultados históricos del propio capitalismo.

La crítica de la economía política de Marx es una teoría crítica de la modernidad cuyo punto de vista no es el pasado precapitalista, sino las posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de él.<sup>88</sup>

Postone intenta tanto separarse de la crítica “romántica” del capitalismo, que cuestionaría unilateral y globalmente a la modernidad (y sus avances técnicos) como tal, como evitar la ingenuidad productivista del marxismo tradicional.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 333.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 340.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 392.

Este enfoque no afirma las formas existentes de producción social y administración como concomitantes necesarias de la «modernidad» ni llama a su abolición, sino que apunta más allá de la oposición entre las dos posiciones.<sup>89</sup>

Este planteo incluye la *posibilidad de una reapropiación consciente y democrática de las posibilidades técnicas y sociales creadas en forma alienada por el capitalismo*. El planteo de Postone, por lo tanto, comprende a la modernidad del capital en términos contradictorios: como una forma social estructurada en términos de dominación, pero pletórica de posibilidades liberadoras. Para analizar esto último (y, por ende, entender cómo Postone pretende salir del pesimismo que caracterizó a la primera generación frankfurtiana) es preciso analizar las posibilidades emancipatorias gestadas por el desarrollo del capital, pero obturadas por él.

### **Las potencialidades emancipatorias de la modernidad**

El pensamiento de Postone puede reconstruirse como una crítica global y radical de la modernidad que impugna las formas sociales fundamentales de la sociedad capitalista. Su planteo no se dirige a circunstancias de opresión particulares en el seno de una sociedad moderna, sino a las categorías mediadoras de esa sociedad como tales. La modernidad del capital constituye en sí misma una nueva forma de dominación, fundada en las dinámicas impersonales, abstractas y cuasi-objetivas del trabajo como mediador social. Es la forma de mediación característica de la modernidad capitalista la que se estructura en términos de dominación a partir de las categorías fetichizadas del valor, el trabajo y la mercancía. Sin embargo, la crítica de Postone es inmanente a la propia lógica del capital.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

Las categorías sociales modernas generan, sobre la base de su movimiento reificado, potencialidades emancipatorias capaces de trascender al capitalismo.

Postone considera al capital al mismo tiempo como opresivo y posibilitador. Su teoría crítica, entonces, es reflexiva en virtud de la contradicción entre las posibilidades emancipatorias que el capital encierra y las estructuras de dominación que regenera. La autorreflexividad de la teoría crítica se funda en el hecho de que su propio objeto (la sociedad moderna como totalidad) es a la vez una estructura de dominación y un reservorio de potencialidades liberadoras. La estructura de dominación radica en el carácter abstracto y cuasi-objetivo de la mediación social fundada en el trabajo, en un contexto donde la producción domina a las personas. El carácter posibilitador, a la vez, reside en que la propia dinámica inmanente del valor y el trabajo, que genera la posibilidad (no la necesidad) de romper con sus formas autonomizadas. Esa ruptura llevaría a la apropiación por las personas de las posibilidades técnicas y sociales generadas por el mismo capital, en un contexto de eclosión del individuo social y minimización de las formas de trabajo unilaterales. Esa posibilidad trascendente o emancipadora, que apunta más allá del capitalismo, es gestada en el seno de su dinámica inmanente.

La automediación del trabajo en el capitalismo produce la contradicción entre riqueza y valor. Ésta da al capital su dinámica característica y hace posible una crítica social inmanente. “Una reinterpretación categorial debe, por tanto, centrarse en la distinción de Marx entre valor y riqueza material”<sup>90</sup>. El valor “resulta constituido por el gasto de trabajo humano directo en el proceso de producción” al tiempo que “expresa aquello que es, y permanece como, el fundamento básico de la producción

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 123.

capitalista”<sup>91</sup>. El valor atraviesa toda la mediación social capitalista y también es una forma históricamente determinada de la riqueza, generada a partir del tiempo de trabajo abstracto. La dinámica temporal automática y contradictoria del capital está condicionada por él: “surge una creciente tensión entre este fundamento del modo de producción capitalista y los resultados de su propio desarrollo histórico”<sup>92</sup>.

El capital posee una dialéctica temporal de transformación y restitución del tiempo de trabajo. Por un lado, incrementa constantemente la productividad. La “hora de trabajo social” se vuelve cada vez más “densa” en términos de la cantidad de mercancías producidas. A la vez, esas transformaciones no llevan a incrementos permanentes en el valor total creado. El valor, al fin y al cabo, depende del tiempo de trabajo empleado y no de su productividad: “aunque un incremento en la productividad genera más *riqueza material*, el nuevo nivel de productividad, una vez generalizado, produce la misma cantidad de *valor* por unidad de tiempo”<sup>93</sup>. La dinámica del capital incrementa la productividad del trabajo, pero no la creación de valor, haciendo que el volumen total de bienes producidos aumente continuamente, sin verse acompañado de un incremento del valor total creado.

La dialéctica de transformación y restitución de la hora de trabajo, ineluctable conforme el funcionamiento del valor, vuelve al capitalismo cada vez más anacrónico con respecto a sí mismo. El trabajo directo se torna vez menos relevante en la producción. En cambio, los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica adquieren primacía. El capitalismo “no solo eleva enormemente la productividad del trabajo, sino

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*, 288.

que lo hace hasta el punto de tornar la producción de riqueza material en esencialmente independiente del gasto inmediato de tiempo de trabajo humano”<sup>94</sup>. La generación de riqueza y la de valor entran en contradicción. La producción capitalista, “como proceso de creación de riqueza material, deja de depender necesariamente del trabajo humano directo; empero, como proceso de valorización, permanece necesariamente basada en tal trabajo”<sup>95</sup>. Esta contradicción creciente da al capitalismo su dinámica histórica característica, en cuyo marco el desarrollo del capital entra en una discrepancia creciente con sus propias bases sociales, históricas y lógicas. Si el trabajo es el fundamento tanto del valor como de la forma de mediación social en el capitalismo, la dinámica temporal desplegada por esta sociedad tiende a reducir la necesidad de trabajo e incrementar la masa de riqueza con independencia del valor producido.

Para Postone, la teoría crítica de la sociedad debe permanecer adecuada a su objeto. No parte de una normatividad formal, sino de un “«deber ser» [*ought*] que emerge como posibilidad histórica inmanente al «es»”<sup>96</sup>. La “adecuada crítica negativa” parte de lo que podría llegar a ser “como un potencial inmanente a lo que es”<sup>97</sup>. El despliegue de la riqueza material podría desaherrojar posibilidades emancipatorias contenidas, pero bloqueadas, en la sociedad capitalista. Esas potencialidades trascendentes son comprendidas, siguiendo a Marx, en términos del “individuo social”. Con el análisis de la contradicción entre riqueza y valor es posible retomar el proyecto de la teoría crítica como crítica social inmanente de la modernidad, que analiza la contradicción entre las formas de dominación existentes y las posibilidades

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 339.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 90.

liberadoras gestadas en el interior de esas mismas formas. La teoría, así, es adecuada a su objeto, la sociedad existente, en tanto ésta es a la vez opresiva (estructurada en condiciones de dominación) y generativa (pone las condiciones de posibilidad de su eventual superación).

La contradicción entre riqueza y valor no es meramente económica. En cambio, posee implicancias para las formas de mediación social, que apuntalan sus horizontes emancipatorios en términos normativos. La riqueza material no implica meramente incremento del cúmulo de bienes creados, sino que apunta a una mutación en la forma en que éstos son producidos. La tendencia global se mueve hacia el incremento del capital constante por sobre el variable, esto es, a que crezca la importancia de las innovaciones técnicas y el aprovechamiento del conocimiento socialmente generado en la producción. Este conocimiento es “socialmente generado” porque no es privativo de una tradición o cultura determinadas (como en las sociedades precapitalistas), sino que tiende a generalizarse, si bien con desigualdades, a todo el globo y a las diferentes unidades productivas. El aprovechamiento socialmente regulado de la ciencia y la técnica permitiría minimizar el trabajo unilateral o tortuoso y difundir una producción fundada en las capacidades gestadas socialmente por el conocimiento humano universal.

Marx veía la negación del núcleo estructural del capitalismo en términos de apropiación por parte de la gente de los poderes y conocimientos que habían sido históricamente constituidos de manera alienada (...). Esto permitiría al «mero trabajador» convertirse en «individuo social».<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 31-2.

La idea de individuo social apunta a un individuo cuyas capacidades y necesidades fueron gestadas por el conocimiento universal de la humanidad aplicado a la producción. La propia tecnificación capitalista del proceso productivo implica que el conocimiento social pasa a ser, cada vez más, el factor determinante de la producción de riqueza, en detrimento del trabajo humano directo. El individuo social como ideal emancipador para una sociedad postcapitalista apunta a la apropiación colectiva y democrática del conocimiento social y las nuevas técnicas productivas. Sobre esa base, las capacidades productivas de las personas pasarían a ser inmediatamente sociales, en cuanto determinadas por el conocimiento universal de la humanidad. Eso abre la posibilidad de un individuo cuyas posibilidades de existencia no están atadas a sus facultades particulares, sino que fueron creadas por un proceso global y universal de intercambio e interacción entre las personas.

La idea de individuo social supone una *producción no dirigida al valor, sino a la satisfacción de las necesidades humanas como objetivo económico directo*. Esto implica también una nueva forma de interdependencia, donde las personas pudieran apropiarse de los logros sociales y técnicos de la modernidad, hacia “la superación de las formas de dominación abiertamente sociales, personales, así como las estructuras de dominación abstracta”<sup>99</sup>. La contradicción entre riqueza y valor remite a la posibilidad de *superar el trabajo creador de valor como núcleo de la mediación social moderna, rompiendo las constricciones estructurales cuasi-objetivas y anónimas que éste impone*. Esta transformación, sin embargo, no puede significar una vuelta a las formas de dominación precapitalistas, basadas en la autoridad personal o directa. Se trata en cambio de que las personas puedan apropiarse colectiva y democráticamente de las posibilidades

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 127.

técnicas y sociales gestadas por el capitalismo, en el horizonte de una producción de riqueza material basada en los poderes “socialmente generales” de la ciencia y la técnica. Esta transformación supondría también una modificación de la forma de producción, donde las capacidades técnicas desarrolladas en forma alienada por el capitalismo fueran apropiadas y reorganizadas para la reducción del tiempo de trabajo y el alivio o la minimización de las tareas repetitivas y unilaterales.

Según Postone, el desarrollo de la maquinaria y la gran industria, *que en su forma actual empobrece y fragmenta el trabajo, sin embargo, hace técnicamente posible un modo de producción donde la creación de riqueza material dependa lo menos posible del gasto de trabajo humano directo*. En ese contexto, la producción maquinizada sería reapropiable en un esquema de ahorro de tiempo de trabajo. “Marx vio la negación del núcleo estructural del capitalismo como permitiendo la apropiación por parte de las personas de los poderes y el conocimiento que han sido constituidos en forma alienada”<sup>100</sup>. El capitalismo, como formación social basada en la mediación fetichizada y cuasi-objetiva del trabajo, genera potencialidades históricas cuya realización lo trascendería como tal. Realizar esas potencialidades supone no restituir una esencia humana previa, sino gestar la apropiación colectiva de posibilidades creadas por el capital.

La contradicción entre riqueza y valor supone que *las condiciones técnicas y sociales generadas por la modernidad del capital también encerrarían la posibilidad de romper con la dinámica de dominación*. El trabajo capitalista aparece como una forma de mediación social y como un tipo de actividad instrumental, unilateralizado en torno al cálculo medios-fines, pero conducido en condiciones heterónomas, que socavan las

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 31.

capacidades del sujeto para la reflexión y la autodeterminación. Al mismo tiempo, la movilización de la riqueza social genera las condiciones para interrumpir todo el proceso, superar la mediación social objetivada y abstracta y, con ella, las patologías de la razón instrumental en la modernidad. Conforme se desarrolla el capitalismo, la creación de riqueza material se independiza crecientemente de la producción de valor, pues aquélla pasa a depender más y más de las potencias socialmente generales de la técnica, la ciencia y el conocimiento y menos del trabajo directo. Eso genera las condiciones para pensar la abolición de una sociedad mediada por el trabajo, donde ya no se produjera para la reproducción del valor. En ese contexto, las potencialidades generadas por el capital podrían ser reapropiadas más allá del trabajo empobrecido moderno y de la inversión de los medios por los fines que éste conlleva. Mediante tal reapropiación consciente de posibilidades generadas en forma alienada por el proceso del capital, es posible repensar las potencialidades liberadoras de la modernidad, en un contexto donde no se imponga socialmente la producción para el valor y los particulares vean reforzadas (y ya no constreñidas) sus posibilidades de autodeterminación colectiva. Así, se puede lograr una mirada de la sociedad moderna (y sus formas de racionalidad) menos unilateral, que sopesa sus derivas opresivas y sus potencialidades liberadoras.

### **Totalidad crítica y especificidad histórica**

El “marxismo occidental”, como tradición teórica más amplia y difusa que la teoría crítica de la sociedad se organiza conceptualmente en torno al concepto de totalidad social<sup>101</sup>. Postone, al igual que Adorno, se inserta de modo excepcional

---

<sup>101</sup> Martín Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Los Angeles: UCLA Press, 1984).

a esta tradición de pensamiento, en la medida en que construye la categoría de totalidad social de manera crítica, como un concepto fundamental para dar cuenta de la dominación social, mas no como un ideal emancipador para una sociedad futura. Formula la categoría de totalidad en términos de *crítica*, por oposición a una categoría positiva o afirmativa como la presupuesta en *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1985). En Postone y Adorno, la lógica de totalidad contradictoria funda la dominación social, entendida como aplastamiento de los particulares a manos de un sujeto social colectivo que ha devenido abstracto, anónimo y cuasi-objetivo. Postone recurre al concepto hegeliano de *espíritu* [*Geist*] para caracterizar no la emancipación humana, sino la dominación social.

Según Postone, las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el trabajo como principio automediador, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. Postone, como intenté reconstruir en los apartados anteriores, intenta “redeterminar las categorías marxianas de tal manera que ellas aprehendan efectivamente el núcleo de la totalidad social como contradictoria”<sup>102</sup> dando cuenta al mismo tiempo “del tipo de falta de libertad [*unfreedom*] que la caracteriza”.<sup>103</sup> El capitalismo como sociedad mediada por el trabajo produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. Bajo el capitalismo, la existencia en común de

---

<sup>102</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 124.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 125.

los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático: “la sociedad, como el Otro cuasi-independiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce sobre ellos una coacción impersonal, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo”<sup>104</sup>. Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva es primariamente la “forma de trabajo”, el trabajo abstracto, que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos, constituyendo una totalidad.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el movimiento autonomizado del trabajo, que es una forma social automediadora. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad:

la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica.<sup>105</sup>

Las relaciones sociales capitalistas están mediadas por el trabajo como categoría automediadora. El trabajo opera socialmente como su propio fundamento, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad tiene una densidad filosófica y conceptual: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter “especulativo”: el principio mediador de la totalidad, el trabajo, se funda a sí mismo y gobierna todos los momentos de lo social como momentos suyos, que tienden a verse atravesados por la

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>105</sup> Moishe Postone, *History and Heteronomy. Critical Essays* (Tokio: UTCP, 2009), 79.

dinámica autonomizada del conjunto. “El *Geist* (...) constituye la realidad externa por medio de un proceso de externalización y auto-objetivación y, en el proceso, se constituye a sí mismo reflexivamente”<sup>106</sup>. El trabajo, principio automediador de lo social, compone una totalidad porque se gobierna a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de los particulares. La dialéctica idealista de Hegel tiene por lo tanto un “núcleo racional” en tanto refleja la lógica que el trabajo como principio mediador imprime a la mediación social.

La totalidad se construye en términos de dominación, con lo que la intencionalidad emancipatoria apunta a su superación histórica a favor de formas de vínculo social no totalizadas en torno a un sujeto global. “La totalidad se ha convertido en el *objeto* de la crítica (...) La totalidad social, en el análisis de Marx, es una característica esencial de la formación capitalista y una expresión de la alienación”<sup>107</sup>. Como señala Postone en una entrevista más reciente, el capital como valor en movimiento que se autorreproduce se erige en Sujeto de lo social, precisamente socavando las posibilidades de libertad de los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica<sup>108</sup>. Totalidad y alienación constituyen dos aspectos de la misma dinámica social del capital:

Lejos de criticar el carácter atomizado de la existencia individual en el capitalismo desde el punto de vista de la totalidad (...) Marx analiza la subsunción de los individuos bajo estructuras objetivas y abstractas como una característica de la forma social apprehendida con la categoría de capital. Ve esta subsunción como

---

<sup>106</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 72.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>108</sup> Benjamin Blumberg y Pamela Nogales, *Marx after Marxism: An interview with Moishe Postone* (Platypus Review 3, 2008), <http://platypus1917.org/>

el complemento antinómico de la atomización del individuo y mantiene que ambos momentos, así como su oposición, son el característico de la formación capitalista.<sup>109</sup>

La totalidad no encierra el movimiento por el cual un sujeto global de la historia universal se encuentra o pone a sí mismo superando la alienación en el capitalismo. Postone rompe con el ideario de totalidad afirmativa cuyo despliegue equivale a la realización de la libertad, por la cual el sujeto llega a sí mismo. El autor, evidentemente, rechaza todo sujeto metafísico absoluto y con ello toda “filosofía de la historia universal”, en cuanto la totalidad únicamente en la dinámica históricamente específica del capitalismo, es decir, en la automediación del trabajo abstracto. El capital, como valor que se auto-valoriza, estructura las relaciones sociales mediadas por el trabajo en términos de totalidad. La sociedad capitalista posee, por ende, un sujeto global de despliegue, pero ese sujeto no coincide con la humanidad o el proletariado, sino con el capital. Luego, la emancipación social aparece como liberación con respecto a la totalidad contradictoria que estructura la dominación.

La categoría crítica de totalidad, una vez situada en el plano de la especificidad histórica, se revela como susceptible de ser superada mediante una mutación histórica de las formas de mediación social. “Marx sugiere que efectivamente existe, en el capitalismo, un Sujeto histórico en el sentido hegeliano”<sup>110</sup>. Solo que ese sujeto es históricamente determinado y puede, por lo tanto, ser abolido. Al situar la lógica de totalidad antagonica en el plano de la especificidad histórica, *es posible plantear su superabilidad en principio*. Eso permite reconstruir la crítica de la totalidad, en clave adorniana, sin caer en los atolladeros de la

---

<sup>109</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 192.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 75.

filosofía negativa de la historia universal. La crítica adorniana de la historia como unidad antagónica que socava la libertad de los particulares puede reconceptualizarse ahora en términos de la crítica históricamente determinada del capital. Únicamente bajo el imperio del capital y la mediación cuasi-objetiva del trabajo, las relaciones sociales configuran una totalidad. La imagen de la historia necesarista, unitaria y direccionada, por lo tanto, debe reformularse como un corolario del despliegue temporal del capital y sus categorías propias, mas no como un proceso transhistórico.

### La crítica de la historia universal

Según Postone, la idea de historia universal como un proceso lineal, progresivo y unitario que recorre una serie de fases hasta desembocar en la modernidad como etapa final, es una visión retrospectiva que la sociedad capitalista arroja al pasado. La totalidad contradictoria, fundada en el trabajo y la mercancía, tiene bases históricamente determinadas: “la mercancía, como punto de partida de la crítica marxiana, presupone también el pleno despliegue del todo, aunque su carácter históricamente determinado implica también el carácter finito de esa totalidad en despliegue”<sup>111</sup>. *La “historia” como proceso unitario con un sujeto global tiene bases históricamente determinadas.* “Lo que Hegel trató de aprehender con su concepto de la totalidad es, de acuerdo con Marx, no absoluto y eterno, sino históricamente determinado”<sup>112</sup>.

Lo anterior significa que la “historia” como proceso global es a su vez históricamente determinada. Las estructuras temporales dinámicas y unitarias, que hacen del desarrollo histórico un proceso aparentemente global y direccionado, solo existen en la sociedad capitalista. Esta sociedad, en efecto, configura

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 157.

una totalidad en virtud del carácter cuasi-objetivo, anónimo y abstracto de sus peculiares formas de mediación. Solo hay unidad del proceso histórico bajo los presupuestos sociales del capitalismo, las formas de mediación fundadas en el trabajo y el movimiento recursivo del capital como valor que se valoriza.

Esta explicación social históricamente específica, de la existencia de una lógica histórica rechaza cualquier noción de una lógica inmanente de la historia humana, como otra proyección sobre la historia en general de las condiciones de la sociedad capitalista.<sup>113</sup>

La existencia de la historia, como proceso global que posee una lógica “objetiva” independiente de los particulares, es entonces una característica históricamente específica del modo de producción capitalista y sus categorías mediadoras. Adorno, al concebir la dominación por la totalidad antagónica como un fenómeno de origen arcaico, fundado en la relación entre sujeto y naturaleza, proyecta sobre el conjunto de la historia humana las propiedades lógicas de la historia del capital, absolutizando la dominación y llevando a un pesimismo sin salida.

Marx sugiere implícitamente que la lógica histórica propia del capitalismo, lógica históricamente determinada, puede ser leída hacia atrás sobre toda la historia. Su presentación muestra, sin embargo, que lo que entonces parece ser un despliegue histórico *es efectivamente una proyección hacia atrás*, basada en una reconstrucción lógica del carácter dinámico de la forma social del capital, un carácter dinámico que solo adquiere cuando se encuentra plenamente desarrollada.<sup>114</sup>

En otras palabras, “la historia” es un proceso históricamente determinado. El *Geist* tiene una “duración” acotada, comenzó

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 285.

a existir en un momento dado y por lo tanto podría dejar de existir en el futuro. Con el giro a la especificidad histórica, la crítica de la filosofía de la historia ofrece una vía de salida a la totalidad negativa. La dominación por la totalidad antagonica comenzó a existir en un momento dado, con el surgimiento del capital, la aparición de una totalidad social centrada en un sujeto global y la mutación de las formas de mediación. Esa transición, que socava las formas de dependencia personal y da paso al capitalismo, podía no haber ocurrido, pues no la impuso una lógica transhistórica de la historia. “Estamos lidiando con un nuevo modo de interdependencia, uno que surgió de manera lenta, espontánea y contingente”<sup>115</sup>.

Sobre la base de la relectura categorial y el giro a la especificidad histórica, es posible esbozar una operación inversa a la de Adorno: situar la crítica filosófica de la historia en las categorías de la crítica del capital, en lugar de pensar esas categorías como formas tardías de una lógica del intercambio arcaica en su origen. Esto permitiría recuperar la idea adorniana de una crítica de la historia, en términos de que la unidad del proceso histórico es en sí misma una unidad negativa, unidad de la dominación, y por lo tanto remite a la contradicción y la falta de unidad. Lo que funda la idea de historia como unidad, en efecto, es su construcción en torno a un sujeto global autonomizado con respecto a los particulares y, por lo tanto, contrapuesto a ellos como forma de dominación. La unidad y continuidad de la historia coinciden con su carácter desgarrado, su falta de unidad. Así, la historia como proceso global centrado en un sujeto es construida (como testimonio de la dominación realmente existente) y negada (porque su estructuración en torno a la dominación la desmiente como proceso unitario). La crítica de la historia puede ahora llevarse más allá: ésta

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 148.

no es solo un proceso unitario que se reproduce a través de lo negativo, sino también un movimiento históricamente determinado que pone retrospectivamente un pasado que se aparece ante el presente como un mero antecedente, una fase previa que estaba destinada a ser superada conforme una lógica global.

## **Conclusión**

A lo largo de este capítulo intenté realizar una presentación general del pensamiento de Moishe Postone, haciendo especial énfasis en el carácter sistemáticamente contradictorio de la modernidad capitalista. Este análisis se centra en las mutaciones en las formas de mediación social en el capitalismo. La modernidad del capital es, así, comprendida a partir de una transformación de envergadura en la forma de mediación social. Las sociedades precapitalistas son mediatizadas básicamente por relaciones sociales “abiertas”, esto es, vínculos de dominación personal que aparecen manifiestamente como tales. En cambio, en el capitalismo prima un conjunto de vínculos sociales objetivados, anónimos y abstractos, que no aparecen como sociales. Esto configura una nueva forma de dominación que coincide con la propia mediación social capitalista, donde las compulsiones fetichizadas del valor que se auto-valoriza estructura la dominación sobre las personas.

El análisis categorial de la contradicción entre riqueza y valor, a su turno, permite comprender las potencialidades emancipadoras y las persistencias opresivas de la modernidad, lo que puede fundar una teoría crítica auto-reflexiva en términos históricos. El capitalismo, según este análisis, es a la vez opresivo y posibilitador: se constituye como una forma de dominación, pero también genera potencialidades liberadoras que le son específicas. Esto permite comprender el carácter

generativo de la dominación social. Siguiendo la lectura categorial del concepto de riqueza social, intenté desentrañar una serie de posibilidades liberadoras que el capitalismo genera, pero que no puede realizar sin subvertirse a sí mismo. Estas potencialidades no se fundan en la dinámica de la historia universal ni en consideraciones morales ahistóricas, sino en la dinámica inmanente del propio capital. Las estructuras de dominación son simultáneamente generativas: ponen o crean posibilidades históricas liberadoras cuya realización exigiría subvertir las estructuras de dominación en cuyo seno se gestaron. De este modo, es posible recomponer una teoría social crítica, que destaca la naturaleza auto-contradictoria, históricamente determinada y generativa de la dominación social capitalista. De esta manera, queda fundamentada una primera aproximación a la crítica inmanente de la sociedad capitalista, esto es, a la crítica de la contradicción entre sus formas opresivas y sus posibilidades emancipatorias.



### III

## Totalidad capitalista, fetichismo y lucha de clases

### Introducción

Para releer el marxismo como teoría crítica de la sociedad moderna, el pensamiento de Postone cumple un rol fundamental en la medida en que permite situar las coordenadas metodológicas de la crítica inmanente del capitalismo. El eje analítico en la contradicción entre posibilidades liberadoras y dinámicas opresivas de la modernidad, así como la comprensión sobre las formas de mediación social y sus transformaciones con el surgimiento del capitalismo, justifican la centralidad otorgada a su pensamiento. Sin embargo, también existen algunas dificultades en el planteo postoniano. Bajo la forma de un recuento de las principales críticas recibidas por este autor, voy a intentar una corrección parcial de su comprensión del capitalismo.

El grueso de la bibliografía dedicada a Postone lo constituyen el *dossier* completo dedicado a su pensamiento en la revista *Historical Materialism*, una temprana reseña de

Martin Jay y algunos artículos adicionales. Postone ha sido criticado por “eliminar la lucha de clases del marxismo”<sup>116</sup>. Según Bonefeld, Arthur<sup>117</sup>, Stoetzler<sup>118</sup> y Fuentes Maguiña<sup>119</sup>, reconstruir la dominación social en el capitalismo a partir de una teoría del fetichismo “ajena a las clases” resulta distorsivo en términos históricos y lógicos. La lógica del capital, en términos de una totalidad auto-moviente que se contrapone a los sujetos y constriñe sus capacidades para la acción, está al mismo tiempo estructurada en términos de clase. La dominación de la burguesía sobre el proletariado y la dominación de los individuos por una forma social autonomizada se correlacionan. La teoría crítica de la sociedad moderna, por lo tanto, debe dirigirse tanto a la dominación por lógicas sociales fetichizadas, objetivadas y abstractas, como a las formas de dominación particularistas que se articulan con ella, en primer lugar, la de clase. La dominación del capital, así, se revela no solo como la dominación estructural donde las personas, debido a la forma de su interacción social, ven menoscabada su capacidad para la acción independiente y la autonomía, sino también como una forma históricamente determinada de dominación de clase que subyace a las formas de universalidad de la modernidad.

---

<sup>116</sup> Werner Bonefeld, “On Postone’s Courageous but unsuccessful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy”, *Historical Materialism* Vol 12: n° 3 (2004): 103-124.

<sup>117</sup> Véase Christopher Arthur, “Review of Time, Labor and Social Domination”, *Capital and Class* Vol 18 (1994), y Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx’s Capital* (Londres: Brill, 2004).

<sup>118</sup> Véase Marcel Stoetzler, “El Marx de Postone. Un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto”, *Bajo el volcán* Vol 9: n° 15 (2010): 139-168.

<sup>119</sup> Véase Antonio Fuentes, “Contradicción, antagonismo y agencia. Inquietudes alrededor de Postone”, *Bajo el volcán* Vol 9: n° 15 (2010): 169-181.

Las objeciones mencionadas dan cuenta de algunas dificultades de envergadura en el pensamiento de Postone, que conducen a una reconstrucción no completamente adecuada de la lógica del capital, pero también al peligro de una parálisis de la crítica: al reconstruir el concepto de reificación prescindiendo de la división de la sociedad en clases se pierde de vista el antagonismo social que atraviesa de cabo a rabo a la sociedad burguesa, lo que lleva a posiciones reñidas con la posibilidad de abrazar cualquier forma de acción en la sociedad presente. Para enfrentar estos problemas, voy a sostener, primero, que la teoría crítica del capital debe construir negativamente el concepto de totalidad social, esto es, mostrar cómo la lógica de totalidad gobierna efectivamente el movimiento del capital, pero a la vez se enfrenta constitutivamente a elementos sociales que le son irreductibles o que no surgen inmanentemente de la dialéctica del capital. Trataré de mostrar que el capital, si bien posee una lógica de totalidad, sin embargo, no totaliza la realidad social capitalista. Con esto, intentaré dotar de sentido a las expresiones vagas de “pseudo-totalidad” y “pseudo-sujeto” que Postone utiliza sin mayor precisión conceptual. En segundo lugar, trataré de mostrar cómo la relación de capital está estructurada de manera lógicamente necesaria en términos de clase. Sostendré que la relación de clase es objetivamente antagonica y no es lógicamente secundaria o posterior con respecto a la constitución del capital como sujeto que se auto-pone, sino que le es co-originaria. El propósito global del capítulo es mostrar cómo la lógica del capital no constituye únicamente una forma de dominación, sino que también se ve expuesta a antagonismos irreductibles que anuncian su caducidad posible y explican su dinamismo intrínseco desde la perspectiva de la acción colectiva. En particular, trataré de complejizar la teoría de la dominación en la modernidad, mostrando que no se trata solo de dominación por la lógica

objetivada y abstracta del capital, sino también de dominación de clase, esto es, de un tipo de dominación particularista que es lógicamente inmanente a la dinámica capitalista.

### **El dilema de la teoría del fetichismo y el concepto crítico de totalidad**

La teoría del fetichismo como fundamento del carácter totalizante del capital puede conducir, si no se la formula correctamente, a un tipo de dilema característico. En esta sección voy a caracterizar conceptualmente ese dilema y ofrecer algunas vías por las que sería posible intentar una resolución. El “dilema de la teoría del fetichismo”, tal y como subyace al pensamiento de Postone, es el siguiente. Por un lado, la política aparece cancelada bajo la dinámica capitalista, en un contexto donde las compulsiones objetivadas de la lógica social reemplazan las decisiones conscientes de las personas. Así, el horizonte emancipatorio de la teoría crítica se vincula con la apertura a la contingencia y la ampliación de lo políticamente decidible por las personas. Esta aspiración democrática y emancipatoria no puede realizarse bajo el imperio del capital, cuya lógica automediadora constriñe significativamente los límites de lo políticamente decidible. Por el contrario, se trata de una finalidad para una hipotética sociedad postcapitalista, que ya no estuviera gobernada por el valor que se autovaloriza como lógica social. La política, en suma, es bloqueada por la lógica del capital. Sin embargo, y por otro lado, solo la política podría superar al capitalismo. En efecto, la contradicción entre riqueza y valor, que vuelve al capital crecientemente antagónico con respecto a sus propios resultados históricos, conlleva la *posibilidad*, pero no la *necesidad* de su superación histórica. La actualización de las potencialidades sociales generadas por el capital y la eventual apropiación por las personas de

logros históricos constituidos en forma alienada, suponen la posibilidad de la acción política. Luego, es necesario que la política (sin importar cuán distorsionada, trunca, deformada se vea) exista ya dentro del capitalismo, para que sea posible superarlo alguna vez. Sin embargo, al mismo tiempo se declara que la política está bloqueada en el capitalismo, y que la acción política propiamente dicha va a ser posible sobre la base de la supresión histórica del capital y su lógica totalizante. En síntesis: para que alguna vez sea posible la acción política en una sociedad más allá del capital, la acción política ya debe ser posible dentro de los límites del capitalismo, al menos para movilizar las potencias históricas de su supresión. La política, que se encuentra bloqueada por la lógica del capital, sería necesaria para superar ese bloqueo.

Para salir de este dilema es preciso mostrar cómo la contradicción entre la vigencia y la cancelación de la política en la modernidad del capital pertenece a las cosas mismas. En otras palabras, bajo el capitalismo, a la vez hay y no hay política, o se da una lógica social que secuestra sistemáticamente el potencial de interrogación política y democrática alcanzado por las personas, pero a la vez existen posibilidades para el cuestionamiento de esa lógica social y, por ende, para la política. El primer paso para mostrar esto es clarificar la diferencia entre la lógica del capital, con su carácter de totalidad automediadora, y la realidad histórica, que nunca es completamente reductible a una lógica social autonomizada.

Por un lado, la lógica del capital (fundada en la valorización del valor como meta social autonomizada) conlleva una suspensión de la política en manos de la dinámica social automediadora. El valor, el trabajo y el capital estructuran el nexo social y su dinámica con prescindencia de lo que las personas puedan querer o hacer. El capital, montado sobre la mediación social del trabajo, se comporta como un sujeto global

porque despliega una dinámica auto-moviente (es *valor que pone valor*). Esa dinámica se torna automática, incontrolable por las personas, por lo que configura un movimiento de conjunto de la vida social que se erige como abstracto e impenetrable. Se trata de “relaciones sociales alienadas, esto es, relaciones sociales que son constituidas por formas estructuradas de la práctica y sin embargo adquieren una existencia cuasi-independiente de las personas”<sup>120</sup>.

La política como interrogación de la comunidad humana acerca de la contingencia de sus formas de existencia, como puesta en cuestión de las formas de vida colectivas heredadas y asumidas, es en buena medida suspendida o secuestrada por la dinámica capitalista. Esto significa que la *ampliación, profundización y radicalización* del horizonte de lo políticamente decidible supondría la abolición del capital como lógica social alienada. La política como trato con la indeterminación y la contingencia de las formas de vida sociales debería ponerse como *meta social emancipatoria*, que apunta a ensanchar los horizontes democráticos en un mundo postcapitalista. Es preciso denunciar la pérdida de libertad humana acarreada por la lógica de totalidad del capital, enfatizando la interrelación entre libertad y contingencia. Para sostener esta meta emancipatoria es preciso comprender las limitaciones sistemáticas que la dinámica del capital impone a la acción humana. La superación del capitalismo, entonces, implicaría la abolición de “constricciones estructurales sobre la acción” y la ampliación del “reino de la contingencia y el horizonte de la política”<sup>121</sup>. En suma: únicamente más allá del capital y su lógica social opresiva, podría haber política.

---

<sup>120</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 80.

<sup>121</sup> Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social* (Madrid: Marcial Pons, 2006), 94.

Sin embargo, la política es necesaria para abolir el capitalismo. En efecto, la contradicción dinámica entre riqueza y valor no *garantiza* la *superación necesaria* de esta sociedad, solo habilita su *posibilidad histórica*. “La contradicción que gobierna el despliegue de la totalidad no conduce a su plena realización, sino hacia la *posibilidad* de su abolición histórica. Esto es, la contradicción expresa la finitud temporal de la totalidad, apuntando más allá de ella”<sup>122</sup>. Solo la acción política podría movilizar la *realización efectiva* de las posibilidades históricas que el capital pone, pero no puede actualizar. Si se concibe la emancipación humana como la apropiación por las personas de una serie de posibilidades generadas de modo alienado por el capitalismo, entonces debe ser posible que, aun mientras existe esta sociedad, las personas dispongan de un margen de acción política suficiente *al menos* para abolirlo. Si el secuestro de la política por la dinámica del capital fuera efectivamente completo, entonces ésta reproduciría sus contradicciones potencialmente explosivas indefinidamente. Únicamente la acción, en la medida en que existe incluso en el mundo alienado del fetichismo de la mercancía, puede abolir a ese mundo y sus categorías mediadoras.

Así queda formulado el “dilema de Postone” o dilema de la teoría del fetichismo. Por un lado, en virtud del fetichismo de la mercancía, la acción política es imposible. Por el otro, solo la acción política podría superar el fetichismo. Es decir que sería necesario que exista la política, para generar las condiciones para que alguna vez exista la política. Es posible salir de este dilema si se muestra que la acción política está obturada *parcialmente* por el fetichismo de la mercancía, o que éste impone algunas constricciones al horizonte de la política, pero éstas no son absolutas. El capital como forma de dominación

---

<sup>122</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 79.

puede definirse en términos de un *menoscabo* en el potencial de interrogación democrática de la sociedad moderna, antes que como una *completa supresión* de la política. Así comprendida, la acción humana se ve atravesada por las exigencias estructurales de la lógica del capital, pero no es saturada por ellas. Para mostrar este menoscabo nunca completo que el fetichismo de la mercancía impone a la acción es preciso recorrer varios pasos conceptuales. Primero, el capital es una pseudo-totalidad y no una totalidad en sentido lógico estricto. Segundo, esa pseudo-totalidad está mediada por una relación social antagonica (la relación de clase). Tercero (concluiré el argumento en el capítulo 5) el antagonismo constitutivo de la relación de capital introduce en ella significativas dosis de contingencia. Así, hay formas de acción política (fundamentalmente la lucha de clases) que son atravesadas y estructuradas por el fetichismo de la mercancía y constreñidas por él, pero que también introducen un momento de acción contingente y de imprevisibilidad en la lógica social.

Es preciso preguntarse, por ende, ¿es el capital completamente análogo al *Weltgeist* hegeliano, al modo de un sujeto auto-moviente? Como ha sostenido Christopher Arthur, no es posible sostener hasta el fondo esta continuidad. En la filosofía hegeliana aparece, hipostatizada ideológicamente, la lógica del capital, pero la reconstrucción dialéctica de la lógica capitalista es válida en un nivel de abstracción que no se extrapola inmediatamente a la realidad social, donde una serie de elementos del material histórico poseen autonomía ontológica con respecto al capital. El propio Postone señaló ya algunas diferencias entre el sujeto hegeliano y el capital. “Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y consciente [*knowing*], en el análisis de Marx es históricamente determinado y ciego”<sup>123</sup>. El capital no puede homologarse exhaustivamente

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 77.

al espíritu universal porque es ciego, imponiéndose en función de una lógica social fetichizada. Asimismo, este sujeto global emerge solo bajo las formas de mediación propias del capitalismo, de manera que no gobierna la historia universal, sino la historia del capital. Sin embargo, existe todavía una diferencia adicional, en virtud de la cual la lógica del capital es reproducible adecuadamente en términos de una dialéctica negativa.

La concepción de Postone del capital como sujeto automediador ha sido cuestionada por varios críticos. Para Albritton, Postone no clarifica suficientemente la relación entre la lógica del capital en su nivel más abstracto o general y sus manifestaciones históricas más superficiales (que estructuran formaciones capitalistas concretas). Según el autor, la dinámica de totalidad solo se da en el primer nivel, pero no en el segundo. Las relaciones sociales determinadas dentro del modo de producción capitalista no se explican ni organizan inmediata ni completamente por el movimiento automediador del capital o el carácter cuasi-objetivo y abstracto del trabajo. “Debemos saber con precisión cómo las categorías lógicas del núcleo [del capital] se relacionan con las categorías que no pertenecen al núcleo”<sup>124</sup>. Postone sería “poco claro sobre cómo relacionar lo abstracto con lo concreto y lo histórico con lo lógico”<sup>125</sup>. Al no elaborar suficientemente esta relación, la lógica del capital tiende a subsumirlo todo, reduciendo la acción humana al rol de un mero apéndice de su auto-movimiento como sujeto global. “La descripción (...) de la dialéctica del capital parece subsumir completamente la agencia a la estructura y la historia a la lógica, por ende, contradiciendo las lindas resoluciones

---

<sup>124</sup> Robert Albritton, “Theorising Capital’s Deep Structure and the Transformation of Capitalism”, *Historical Materialism* Vol 12: n° 3 (2004): 76.

<sup>125</sup> *Ibid.*

dialécticas que Postone querría alcanzar”<sup>126</sup>. Postone intenta resolver esta absolutización de la totalidad del capital con los prefijos “cuasi”: en lugar de un sujeto autonomizado, independiente y objetivado que se mueve a sí mismo, el capital sería “cuasi” independiente, objetivo y autónomo. Según Albritton, estas dificultades pueden sortearse diferenciando con mayor claridad entre una teoría pura del capital, que funcionaría en un nivel de abstracción elevado, y teorías históricas más precisas sobre diferentes períodos dentro del capitalismo, donde el auto-movimiento de las categorías puras no lo explica todo. “Para entender mejor cómo las resistencias podrían alterar al capital, primero debemos entender cómo el capital funciona sin resistencias”<sup>127</sup>. En el nivel del análisis histórico más concreto, las categorías del capital no se dan de la manera totalizada de la reconstrucción lógica pura: “sin embargo, en la medida en que el capital solo alcanza la totalidad en el nivel del capitalismo puro, su alcance sobre nuestra historia siempre es parcial”<sup>128</sup>. Albritton concluye de este análisis que, si la *lógica* del capital tiene una dinámica de totalidad, esto es, el capital tiende a auto-reproducirse en forma ampliada; sin embargo, las formaciones sociales capitalistas no son necesariamente totalizadas de la misma manera. En síntesis, Postone no clarifica suficientemente que la realidad histórica no está totalizada a la manera de la pura lógica del capital. Su apresuramiento al considerar al capital como un sujeto de la totalidad lo conduciría a desconocer el rol de la acción en la sociedad capitalista, impostando la lógica sobre la historia concreta. Postone hipostatizaría la forma social del capital, no considerándola como una forma distorsionada de la práctica, sino como un conjunto de compulsiones

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 81.

anónimas, impersonales y abstractas impenetrables. Tomaría el modo de aparición de las relaciones sociales capitalistas ante los individuos por su naturaleza última, lo que parece llevar al inmovilismo.

Fuentes Maguiña (2010) y Bonfeld (2004) hacen una crítica similar, pero enfatizando la importancia del antagonismo de clases. A su criterio, Postone separa la contradicción (como proceso objetivo del capital) del antagonismo (como conflicto subjetivo entre clases). “El excluir el antagonismo de la contradicción no le permite pensar la relación entre ambos como una tensión”<sup>129</sup>. Según este planteo, Postone “vacía de ímpetu el antagonismo social”<sup>130</sup> cayendo en una mirada paralizante de la totalidad social. De modo similar, Stoetzler (2010), siguiendo a Arthur (1994) sostiene que Postone divorcia agencia de estructura, lo que lleva a una percepción distorsionada donde el capital se relaciona consigo mismo como estructura reificada, fijada e impenetrable. Postone captaría insuficientemente el “intercambio dialéctico entre agencia y estructura”<sup>131</sup>.

Estos críticos, en suma, objetan que la idea de sujeto automoviente llevaría a una clausura de las perspectivas de la crítica. Una totalidad cuasi-objetiva, que funciona mediante compulsiones anónimas y abstractas, carecería de contradicciones. Postone intenta pensar, sin embargo, la dinámica de una totalidad inherentemente fallida, que se desgarrar en el acto de ponerse a sí misma. Para Postone, la totalidad del capital socava a cada momento sus propios cimientos, generando las condiciones de su propia disolución posible. Su propia base histórica y lógica, la forma capitalista de trabajo tiende a verse puesta en cuestión por la dinámica

---

<sup>129</sup> Antonio Fuentes, *Contradicción, antagonismo y agencia*, 175.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>131</sup> Christopher Arthur citado en Marcel Stoetzler, *El Marx de Postone*, 151.

del propio capital (contradicción creciente entre riqueza y valor). Así, Postone *no* intenta pensar la consumación de una totalidad absolutizada, carente de fisuras e impenetrable, sino la erección de una *totalidad antagónica*, constitutivamente negativa y cuya autopoiesis coincide con su propio desgarramiento. La totalidad antagónica es, precisamente, una totalidad que nunca se realiza plena ni completamente, sino que se sume en contradicciones en el mismo movimiento por el que se pone. Sin embargo, por momentos Postone parece atribuir a la totalidad contradictoria –inherentemente fracasada– del capital, un carácter afirmativo, confundiendo lo histórico con lo lógico y divorciando la teoría del fetichismo del antagonismo de clases. Estas dificultades exigen una corrección parcial de su planteo, que a su vez debe conducir a una teoría más adecuada y comprensiva del capitalismo.

En este punto, es importante recuperar también la crítica de Agustín Santella a mi propio trabajo en *Marx de vuelta*, ya que esta crítica exige una corrección parcial de mi planteo original. Santella sostiene que hay algunas dificultades en la construcción de una dialéctica históricamente situada del capital, fundamentalmente ligadas a la clausura de la perspectiva crítica (porque la totalidad del capital aparece como algo cerrado, incuestionable) y al énfasis en la relación entre los individuos y el conjunto social, que desdibuja el conflicto de clases como factor dinámico.

El carácter autónomo de la totalidad se sostiene en sí mismo de modo cerrado (...) traslada la contradicción al plano del individuo contra la sociedad. Así, la teoría de la emancipación busca expresar el rechazo contra ese dominio, pero permanece en la forma subjetiva de la individualización social.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Agustín Santella, “Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad”, reseña de *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*,

La dialéctica negativa adorniana llevaría entonces al “pesimismo propio de una teoría individualista de la emancipación”<sup>133</sup> que no logra comprender los factores dinámicos en la sociedad burguesa. Considero que estas críticas son importantes y exigen un desarrollo y corrección parciales de la concepción del capital como totalidad negativa o crítica. Primero, es preciso mostrar que hay una diferencia entre la lógica del capital, reconstruida en el nivel modélico, y la realidad histórica donde aparecen elementos heterogéneos irreductibles al auto-despliegue de un sujeto global. Segundo, es preciso enfatizar que la relación de dominación entre clases es constitutiva de la propia lógica del capital, que por lo tanto aparece quebrada en el interior de su dinámica totalizante. Para abordar mejor este problema, voy a recuperar todavía otro aporte importante: el pensamiento de Christopher Arthur.

### **Arthur: dialéctica y lógica del capital**

En *The New Dialectic and Marx's Capital*, Arthur ofrece una lectura detallada de la relación entre Hegel y Marx, en una explícita continuidad parcial con el planteo de Postone. Según Arthur, Hegel “eterniza el movimiento del capital, transformándolo, desde un sistema históricamente determinado, en el reino intemporal de la lógica”<sup>134</sup>. Esto significa que el sistema hegeliano encerraría, si bien como expresión distorsionada y apologética, un “momento de verdad” en relación con el movimiento históricamente determinado del capital. La “nueva dialéctica” recuperada por Arthur (en coincidencia con Postone) se diferencia de la “vieja” porque prescinde de

---

de Facundo Nahuel Martín. *Diánoia* Vol 61: n° 77 (2016): 172.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>134</sup> Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital* (Londres: Brill, 2004), 7.

toda apelación a la filosofía de la historia universal. Arthur vindica la importancia de la dialéctica para dar cuenta de la lógica del capital en términos históricamente determinados, prescindiendo de toda reconstrucción dialéctica de la sucesión de fases históricas. Esta reformulación, asimismo, lleva a una ruptura con la idea afirmativa de totalidad, propia del hegel-marxismo heredado.

El pensamiento de Arthur se centra en la diferenciación entre dialéctica histórica y dialéctica sistemática.

Hay dos tipos de teoría dialéctica en Hegel. Primero está la dialéctica de la historia. Hegel creía que hay un desarrollo lógico subyacente a la historia universal. Pero hay un segundo tipo de teoría dialéctica, que se encuentra en escritos como la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho*. Ésta podría llamarse ‘dialéctica sistemática’ y se preocupa por la articulación de categorías diseñadas para conceptualizar un todo concreto existente. El orden de exposición de estas categorías no tiene que coincidir con el orden de su aparición en la historia.<sup>135</sup>

El autor ofrece una comprensión de la sociedad capitalista en sentido de totalidad. Esta sociedad, por las peculiaridades de su configuración históricamente específica, debería reconstruirse en categorías articuladas dialécticamente, sin que por eso las formaciones sociales precedentes deban ser también analizadas de la misma manera.

La peculiar dialecticidad del capital se debe a su carácter de sujeto auto-moviente o automediador. “Hegel [muestra] cómo una idealidad podría construirse a sí misma, momento a momento, en un todo auto-actualizante. Si, como creo, el capital tiene en parte una realidad ideal, entonces puede mostrarse que encarna el plan de Hegel y pretender ser auto-

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, 4.

sustentado”<sup>136</sup>. Bajo el movimiento del capital, un movimiento lógico como el del espíritu hegeliano articula la vida social, pero ya no en los marcos de una ontología idealista, sino en virtud de razones materiales ligadas a la especificidad histórica del moderno modo de producción. “El capital mismo es en parte de naturaleza ‘conceptual’ (como vio Adorno), pero lo es como idealidad objetiva que debe existir en estructuras y prácticas materiales. La ‘idea’ del capital articula la realidad en dimensiones de tipo lógico”<sup>137</sup>.

La continuidad conceptual entre la idea dialéctica y el capital tiene, al mismo tiempo, dimensiones normativas. Si únicamente el capital actualiza la dialéctica, ésta no puede ya sostenerse como una lógica de la realización de la libertad, como el nervio de la historia universal ni como un conjunto de categorías para una metafísica ahistórica. La dialéctica sistemática, circumscripita a la temporalidad históricamente situada del capital, organiza la lógica de la dominación social:

Para un verdadero hegeliano, si se pudiera mostrar que el capital encarna la lógica del concepto, el capital sería una cosa espléndida. Pero para mí el hecho de que el capital es homólogo con la Idea es la razón para criticarlo como una realidad invertida donde abstracciones auto-movientes tienen preponderancia sobre los seres humanos.<sup>138</sup>

Arthur, al igual que Postone, está en las antípodas de cierto hegel-marxismo tradicional que asocia la automediación del sujeto con la realización de la libertad. Para ellos, las categorías dialécticas y su auto-movimiento lógico poco tienen que ver con la realización de la libertad. Muy por el contrario, explicitan la dinámica ciega y automática del capital, que reduce a las

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, 8.

personas a agentes y pacientes del intercambio, sometiéndolas a su ciclo automático. De esto se deduce que Arthur, en coincidencia con Postone, aspira a abolir la totalidad dialéctica estructurada en torno a un sujeto, antes que a realizarla.

El giro a la especificidad histórica, al mismo tiempo, muestra que la dialéctica de la totalidad es una dialéctica negativa, que estructura una *totalidad trunca o pseudo-totalidad*. El capital constituye en una idealidad automoviente bajo condiciones históricas y materiales muy precisas (las condiciones de la producción de mercancías en la moderna sociedad burguesa). A diferencia de la idea hegeliana, que (pretendidamente) se da a sí misma realidad a partir de su propia idealidad, el capital parte de y permanece limitado a condiciones materiales que no puede producir de manera autónoma. Su condición de sujeto de la totalidad reconstruible en el nivel lógico, por lo tanto, se enfrenta a una materialidad irreductible. La producción, en la sociedad burguesa, adquiere una “realidad ideal en adición a su realidad material mundana”<sup>139</sup> pero la lógica automoviente de esa idealidad encuentra un doble límite en las leyes naturales y la subjetividad de los trabajadores. “El capital determina la organización de la producción, pero el carácter del trabajo, los recursos naturales y la maquinaria limitan su empeño”<sup>140</sup>. El capital autonomiza la forma social con respecto a las personas, simultáneamente tornando al trabajo humano en un “instrumento” de esa forma social autonomizada. La vida colectiva, lo universal social, porta sus propios designios (fundamentalmente, la auto-valorización del capital), apropiándose del proceso material de producción (de la naturaleza y el trabajo) para realizarlos. Se trata de una forma social independizada cuya lógica abstracta cala en la producción material y la subordina a sus designios. Esta subordinación,

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, 52.

empero, jamás es completa, en la medida en que los elementos en juego en el proceso material de producción tienen una realidad propia, no creada por el capital. Éste subordina diversos elementos de la sociedad (la naturaleza, el trabajo) a sí mismo, pero subordinar es diferente de crear<sup>141</sup>. El capital no crea la totalidad de sus precondiciones históricas de existencia, sino que las encuentra como elementos generados previamente que debe subordinar a sus propios designios. Este movimiento de subordinación no puede reconstruirse exhaustivamente como la posición dialéctica fundada en el despliegue de un sujeto automediador, sino que implica el enfrentamiento con elementos de la realidad irreductibles al capital y su despliegue. El idealismo del capital, su lógica automediadora, tiene una eficacia trunca y parcial sobre la realidad histórica, la naturaleza y el trabajo humano.

Por una parte, “el capital no es tan poderoso como para abolir las leyes naturales, luego mucho de lo que ocurre en el proceso de trabajo no puede ser alterado fundamentalmente por su subsunción bajo el proceso de valorización”<sup>142</sup>. La naturaleza, subsumida por el capital y sometida a sus necesidades de autorreproducción, no es empero “creada” por él. El capital, en su despliegue lógico, considera a lo natural como un momento de su dinámica autónoma, pero a la vez la naturaleza lo confronta como un ser independiente. Por otra parte, la subjetividad de los trabajadores perdura como una realidad independiente frente al movimiento del capital. Aun cuando la fuerza productiva del trabajo es “absorbida” por el capital, éste depende de aquella, al punto de que “la subjetividad reprimida de los trabajadores permanece como una amenaza para el capital”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 52.

El capital, en suma, se diferencia de la idea absoluta porque no produce su propia materia, sino que únicamente la subordina. Ambos comparten el movimiento de autopoición, pero el capital tiene una dialéctica “quebrada” por la confrontación con dominios ajenos, independientes de su lógica recursiva, a los que debe empero subordinar. “La forma valor (...) se da a sí misma realidad hundiéndose en la producción (...) Pero, mientras la Idea Absoluta de Hegel origina la realidad informada por sus categorías, el capital se enfrenta a la producción y el consumo como dominios extraños que debe subordinar”<sup>144</sup>. El capital no alcanza a completarse como sistema en la realidad. De lo contrario, se erigiría como una totalidad autocontenida y triunfalmente realizada. En cambio, su dialéctica autoponiente se quiebra en la confrontación con dominios de materialidad extraña que no puede producir especulativamente, sino que debe subsumir de manera activa y exterior.

Mi visión es que el capital se pone a sí mismo como su propio producto, pero al hacerlo presupone a la naturaleza y el trabajo como sus condiciones de existencia. Estos otros reprimidos van a tener su venganza, en el corto plazo (revolución) o en el largo (colapso ecológico).<sup>145</sup>

La transposición de una dialéctica afirmativa a una dialéctica negativa centrada en la crítica de la dominación implica, asimismo, la simultaneidad de los dos conceptos hegelianos de la infinitud en el movimiento del capital. Hegel distingue entre la mala o falsa infinitud, que remite a la continuidad perpetuamente abierta de una serie que no conoce compleción, y la genuina infinitud, donde surge algo que es “para sí mismo”<sup>146</sup>. El

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 167.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 99.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, 138.

capital, como lógica de la dominación autopropulsada, aúna las características del falso y el verdadero infinito hegelianos. Por una parte, aparece como genuino infinito en la medida en que es sujeto de los diversos momentos en su autorreproducción. “El capital, como autorrelacionado, aparece en cierta forma bajo el aspecto del verdadero infinito”<sup>147</sup>. En el ciclo del capital, éste se realiza a sí mismo a través de sus momentos diversos, sin perderse nunca en esa multiplicidad de formas de ponerse. El auto-movimiento del capital genera un circuito donde éste “permanece siempre dentro de sus propios términos de existencia”<sup>148</sup>. Al permanecer consigo mismo en el despliegue de una pluralidad de diferencias en las que, empero, no pierde su unidad e identidad; el capital se erige como “avatar” del “concepto absoluto de Hegel”, descrito como “puro auto-movimiento”<sup>149</sup> en la forma de identidad de la identidad y la diferencia.

Empero, el capital realiza a la vez la dinámica de la mala infinitud. En el mismo ciclo por el que se autopone una y otra vez, recorriendo sus momentos diversos, debe aumentarse a sí mismo perpetua e indeteniblemente. “Simplemente para ser él mismo, debe volverse aún más grande”<sup>150</sup>. El capital encuentra un límite en toda medida, límite que debe superar para mantenerse a sí mismo como tal. No puede fijarse en ninguna forma ni cantidad dadas o de lo contrario se anula como capital. Su movimiento de autoposición, homólogo a la idea hegeliana que se da realidad a sí misma, es a la vez un movimiento perpetuamente desgarrado de autocontradicción. El capital como sujeto automoviente no realiza una totalidad cerrada, reconciliada o plena, sino que debe relanzar y ampliar

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, 140-1.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>150</sup> *Ibíd.*

su propio ciclo una y otra vez. Luego, su autopoición no alcanza jamás reposo, desgranándose en cambio en la mala infinitud del perpetuo movimiento y la constante ampliación. La coincidencia de genuina y mala infinitud en el movimiento del capital da cuenta de su incapacidad constitutiva para totalizar un sistema autocontenido. El capital, podemos decir, es “pseudodialéctico”, en la medida en que su lógica especulativa de autopoición se quiebra en la confrontación con y subordinación de, elementos que le son extraños. Esta dialéctica interrumpida, negativa, se expresa en la simultaneidad irresoluble de buena y mala infinitud.

Las críticas de Bonfeld, Stoetzler o Albritton, así como el planteo reconstructivo de Arthur, indican que *no basta con mostrar que el capital tiene una dinámica totalizante* mediante la que se pone a sí mismo como sujeto. El concepto crítico de totalidad esgrimido por Postone no puede desplegarse consistentemente apelando únicamente a la categoría de totalidad como sujeto que se autopone: *es preciso situar, también, el desgarramiento o la imposibilidad constitutivas de tal totalidad, en clave de lo que Adorno llama “totalidad antagónica”,* una totalidad que jamás se totaliza completamente porque produce y reproduce desgarramientos inherentes a su propia lógica de despliegue. La noción crítica de la totalidad de la dominación no puede dirimirse solo en el plano normativo (atribuir una carga negativa a la idea de totalidad), sino también en el lógico (discutir el carácter contradictorio, antagónico, desgarrado de la totalidad). Es preciso mostrar, para que el planteo de una crítica de la totalidad sea consistente, no solo que la gestación de la totalidad social socava las posibilidades de autonomía de las personas, sino también que aquélla fracasa en el movimiento mismo en que se pone a sí misma.

## Totalidad antagónica, contradicción y no-identidad

Es en este punto que volver a Adorno se revela fructífero para elaborar un concepto crítico de la totalidad del capital. Puede sostenerse que Postone necesita apelar —explícita o implícitamente— a una idea de totalidad antagónica (contra la totalidad afirmativa) como la desarrollada por Adorno en *Dialéctica negativa*. Este autor, en efecto, muestra cómo las marchas y contramarchas de la totalidad social antagónica (y del sujeto que se automedia) conducen indefectiblemente a contradicciones irreconciliables, signadas por una dialéctica que no realiza una reconciliación o una superación final bajo la égida de la identidad. Al mismo tiempo, Adorno analiza el momento de no-identidad en la constitución del ser social, señalando que la totalidad mediatiza siempre momentos no-idénticos, no producidos inmanentemente, como la naturaleza y lo particular. El capital no solo se sume en contradicciones irresolubles en el mismo movimiento por el que se autopone, sino que además no se despliega de manera completamente inmanente, como el trabajo y la naturaleza. Recuperar mínimamente el concepto de *sociedad* de Adorno es relevante para reconstruir esta dialéctica negativa. Lo universal social mediatiza siempre unos elementos (la naturaleza y lo particular) que aparecen ante ello como internos y externos a la vez. La apelación a la dialéctica negativa, como dialéctica de la totalidad fracasada, donde la totalidad social que se vincula siempre con elementos no-idénticos que le son irreductibles, podría tornar más consistente el planteo de Postone.

En el “Excurso sobre Hegel” de *Dialéctica negativa*, Adorno estructura *negativamente* el concepto de totalidad, estudiando la unidad de su carácter de totalidad y su carácter contradictorio. Para Adorno, la totalidad antagónica posee efectivamente unidad de despliegue, pero esa unidad es una y la misma

con su condición contradictoria, particular y no-total. La tesis según la cual “la historia universal ha de construirse y negarse”<sup>151</sup>, reformulada mediante un giro a la especificidad histórica, permite comprender a la vez el carácter unitario y desgarrado de la totalidad de la dominación, que también debe construirse y negarse. La totalidad antagónica se funda en una universalidad social que, por constituirse como totalidad fundada en un sujeto que se automecia, produce una dinámica autonomizada que prescinde de los particulares. La totalidad, sin embargo, es también la unidad de los individuos, de los que no puede prescindir y a través de los cuales se forma. Luego, es la unidad de unidad y contradicción: al ponerse como totalidad de los particulares, ésta también se les contrapone, como una forma particular y contrapuesta. La totalidad se presenta como algo opuesto a los particulares que reúne y que, por lo tanto, domina particularmente. Es, entonces, una totalidad fracasada, trunca, desgarrada por su propio movimiento. El movimiento de la totalidad antagónica, como dialéctica *negativa*, pone al todo en el mismo momento en que revela su carácter no-total, contradictorio y contrapuesto.

El espíritu universal o “espíritu del mundo” [*Weltgeist*] expresa la dinámica de la totalidad como otro cuasi-independiente de los individuos. “El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales (...) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones”<sup>152</sup>. A partir del giro a la especificidad histórica, puede decirse que, dadas las peculiares condiciones sociales del capitalismo y sus formas de mediación social impersonales y cuasi-objetivas, el movimiento del todo social llega a ser algo autónomo con respecto a los particulares que lo sostienen. La totalidad se rige

---

<sup>151</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, 294.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 280.

por unas leyes de lo que las personas puedan querer o necesitar. En el mundo de la mercancía, mediado por el trabajo y donde el capital aparece como sujeto, como vimos, las relaciones sociales son regidas por leyes indiferentes a los individuos y que ellos, bajo las condiciones dadas, no pueden cambiar. La totalidad antagónica remite a la sociedad autonomizada, que se enfrenta a los particulares como un poder ajeno, pero que por eso mismo se revela como una forma de dominación particularista. La totalidad, en el pensamiento de Adorno, *es la contradicción total*. Totalidad y antagonismo son pensadas en uno. La totalidad del capital tiene carácter dialéctico, pero se trata de una dialéctica negativa, donde lo universal que se media a sí mismo, se sume al mismo tiempo en contradicciones insuperables.

La totalidad antagónica es al mismo tiempo universal y particular, totalizante y escindida. Es la reunión de todos los individuos, pero se halla autonomizada con respecto a ellos, estructurada según principios independientes de funcionamiento. Precisamente por ello, como totalidad de los particulares, se opone a ellos como un individuo exterior e independiente. Lo universal, al constituirse como totalidad contradictoria, fracasa constitutivamente: “en la totalidad de lo universal se expresa el propio fracaso de éste. Lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente”<sup>153</sup>. Adorno no elabora nunca un planteo sobre el carácter realizado, completo y reconciliado de la totalidad de la dominación. En cambio, analiza la construcción de la totalidad como algo inherentemente no-total, particularista y fracasado en su totalización. De esta manera, su planteo de una dialéctica negativa se adecua *lógicamente* a las exigencias de una noción *crítica* de la totalidad.

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 292.

Si Postone recurriera más claramente a este concepto, podría eludir con mayor facilidad las críticas, tanto de quienes quieren preservar la noción de totalidad como idea emancipatoria, como de quienes lo consideran un “estructuralista” que niega la acción. La totalidad, comprendida en términos de la unidad de totalidad y contradicción, como totalidad antagónica, ya no puede hipostatizarse ni postularse como ideal de emancipación. No puede hipostatizarse, porque no hay posibilidades de imaginar un “cierre” de la dominación por la totalidad: ésta, en el acto de ponerse a sí misma, pone su propio fracaso y se denuncia como una falsa universalidad, que oprime particularmente. Y no puede postularse como ideal emancipador porque, al desgarrarse en contradicciones, queda de manifiesto cómo la totalidad social socava las posibilidades de autodeterminación de las personas y se opone a ellas como una forma de opresión, particular, absurda y violenta. El pasaje a la dialéctica negativa para el concepto de la totalidad social permite comprender tanto los desgarramientos intrínsecos de la lógica del capital (que aparece como sujeto de su propio movimiento global, pero a la vez solo pone y repone desgarramientos en ese movimiento), como la mediación entre esa lógica y los momentos no-idénticos, esto es, los elementos de la realidad histórica que permanecen heterogéneos, irreductibles al propio despliegue lógico.

### **El carácter socialmente constitutivo y objetivamente antagónico de la dominación de clase**

Varios críticos de Postone han objetado, en relación con el punto anterior, que comprende de manera inadecuada la importancia estructural de la división de la sociedad en clases en el capitalismo o reduce el antagonismo de clases al nivel de un epifenómeno de la totalidad del capital. Me detendré en

los planteos de los ya citados Bonefeld<sup>154</sup> y Arthur<sup>155</sup>, ahora enfatizando este otro aspecto de la discusión. Bonefeld y Arthur, en particular, analizan el carácter constitutivo de la división de la sociedad en clases para la construcción de las formas cuasi-objetivas de sociabilidad bajo el capitalismo.

Para Bonefeld, Postone ocluiría la acción humana al pensar la práctica como la mera portadora de las estructuras objetivadas y ciegas del capital automoviente. Esta mirada se relaciona con la concepción del antagonismo de clase como un fenómeno meramente secundario en la lógica ciega del capital. Contra este planteo, Bonefeld analiza la “acumulación originaria” como constitutiva del capital como relación social: no se trataría solo de su precondition histórica, sino que también lo estructuraría lógicamente. La acumulación originaria da lugar a las clases modernas, generando una clase capitalista que concentra los medios de producción, por un lado, y una clase proletaria desposeída de ellos, por el otro. Luego “la separación del trabajo y sus medios es la precondition para las relaciones sociales capitalistas”<sup>156</sup>. Postone trasformaría la crítica de la economía política en una “teoría del capital” donde se escinden demasiado génesis y estructura, lógica e historia. Al no ver la relación interna entre génesis y estructura (esto es, cómo los procesos de desposesión que hicieron posible en el capitalismo se perpetúan en su seno), Postone desconocería la importancia constituyente de la división de la sociedad en clases para las formas modernas, capitalistas de dominación abstracta y cuasi-objetiva.

---

<sup>154</sup> Véase Werner Bonefeld, “On Postone’s Courageous”, y Werner Bonefeld, *La razón corrosiva. La crítica del estado y el capital* (Buenos Aires: Herramienta, 2013).

<sup>155</sup> Véase Christopher Arthur, *The New Dialectic*.

<sup>156</sup> Werner Bonefeld, On Postone’s Courageous, 107.

El citado crítico amplía estas consideraciones en *La razón corrosiva*<sup>157</sup>. El argumento de Bonefeld es importante porque explicita la vinculación histórica y lógica entre dominación de clase y dinámica capitalista. La generación y regeneración de una masa de proletarios, de trabajadores libres y desposeídos, es precondition del nexo social “abstracto” del capitalismo. “La constitución de la actividad intencionada humana como relaciones entre las cosas en sí, está basada en esta separación [entre el trabajo y sus condiciones]”<sup>158</sup>. La dinámica del capital como valor que se autovaloriza solo puede desplegarse en la medida en que los trabajadores se enfrenten a los medios de producción como una propiedad ajena. Sin esa precondition histórica originaria, que a su vez debe ser reproducida constantemente, la lógica abstracta y cuasi-objetiva del capital no podría desenvolverse.

De manera similar, Arthur<sup>159</sup> desarrolla una sugerente concepción sobre la relación entre acumulación originaria, trabajo libre y posibilidad de la emancipación social. El origen histórico del capital, una vez que separamos claramente dialéctica histórica y dialéctica sistemática, no es producto del movimiento inmanente de un sujeto global autopropulsado<sup>160</sup>. Por contra, la puesta en marcha de la dialéctica capitalista requiere un “momento político” que no es “efecto automático de fuerzas económicas”<sup>161</sup>. Si el capital es un sujeto autónomo que se automedia (valor que pone valor), empero su origen histórico es contingente y parece ser resultado de iniciativas políticas y no de una dialéctica plasmada en la historia universal. En el origen del capital como sujeto de la totalidad

---

<sup>157</sup> Werner Bonefeld, *La razón corrosiva*, 37-84.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, 67.

<sup>159</sup> Véase Christopher Arthur, *The New Dialectic*.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, 116.

social habría, pues, un acto contingente de violencia y no un despliegue necesario, impuesto por una lógica inmanente. Una vez puesto en marcha, el capital recrea sus presupuestos en el ciclo de su propia reproducción. Esos presupuestos radican en la “división entre el producto del trabajo y el trabajo mismo”<sup>162</sup>. Esa división (entre el trabajo, por un lado, y sus medios y productos, por el otro), empero, debió ser generada históricamente por un movimiento contingente externo a la lógica del capital.

El capital rompe las condiciones precapitalistas en las que el individuo es propietario en tanto miembro de la comunidad. En estas condiciones, “el trabajador no se relaciona con sus condiciones de producción (...) como si fueran independientes”<sup>163</sup>. Las formas precapitalistas suponen la unidad inmediata entre trabajo y propiedad: el trabajador, en tanto pertenece a la comunidad, aparece como propietario de las condiciones y productos de su trabajo. El origen histórico del capitalismo supone la ruptura de esa unidad originaria mediante la violencia políticamente motorizada de los procesos de acumulación originaria. No se trata, empero, de un pasaje histórico-dialéctico, sino histórico-político, es decir, contingente. La especificidad histórica del capitalismo, así, se constituye sobre la base de los procesos de desposesión de la comunidad precapitalista, que generan el trabajo libre-desposeído. Solamente bajo el signo de esos procesos se pone en marcha la lógica dialéctica del capital. Con el capitalismo se quiebra, pues, la unidad trabajador-propietario-comunidad bajo la cual “dentro del marco de la comunidad, se garantiza trabajo y subsistencia al individuo”<sup>164</sup>. En suma, Postone asocia

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, 119.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 125.

<sup>164</sup> *Ibíd.*

de manera ilegítima el vínculo sistemático entre la constitución de la clase trabajadora y la del capital, con la imposibilidad supuesta para que los trabajadores pudieran constituir un vehículo histórico del antagonismo contra el capitalismo.

Estos análisis intentan mostrar que no hay concepto del capital sin un concepto de la división de la sociedad en clases. La división de la sociedad en clases, como continuación en la normalidad capitalista de los procesos de desposesión que ocurrieron con la acumulación originaria, permanece como una división *constituyente* de la sociedad capitalista, que no puede ser reducida a un epifenómeno meramente enmarcado en estructuras definidas de modo no-clasista.

Adrián Piva clarifica el carácter objetivamente antagónico de la relación de clase capitalista en un trabajo reciente. Piva parte de la crítica de Laclau según la cual las relaciones de subordinación no son por sí mismas contradictorias, sino que se convierten en tales cuando son interpretadas a partir de ciertos estándares normativos, como relaciones lesivas de aspiraciones morales de los sujetos subordinados. “¿En qué sentido puede definirse como antagonismo objetivo la división de la jornada laboral entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de trabajo excedente?”<sup>165</sup>. Una relación de explotación o de subordinación solo aparece como antagonismo desde cierto punto de vista, que incluye aspectos adicionales como concepciones sobre la justicia. Según Piva, la relación capital-trabajo reviste una *forma social* específica, que está mediada por la libertad y la igualdad. “Lo que especifica a la relación de explotación capitalista diferenciándola de las demás es la figura del *obrero libre*”<sup>166</sup>. El obrero es un propietario de mercancías libre e igual

---

<sup>165</sup> Adrián Piva, “Clase y estratificación de clase desde una perspectiva marxista. La clase como relación social objetiva”, *Revista Conflicto Social* Vol 10: n° 17 (2017): 5.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 7.

con respecto al capitalista. “La relación de capital es de facto una relación entre hombres libres e iguales”<sup>167</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo se trata de una relación de subordinación, atravesada por la compulsión económica que obliga al obrero libre, en cuanto desposeído, a vender su fuerza de trabajo. Así, la relación de capital está al mismo tiempo constituida por la libertad y la coacción, la igualdad y la desigualdad. Luego, “constituye simultáneamente la relación de subordinación y la perspectiva normativa (categoría) desde la que *es posible mirarla* como relación de opresión”<sup>168</sup>. En suma, la forma social capitalista supone la igualdad y la libertad generalizadas, tanto como supone la subordinación del trabajador al capital. Esto implica una *contradicción objetiva*, donde la perspectiva normativa para criticar la dominación de clase no se aporta desde afuera, sino que está presupuesta en la propia relación de capital. En síntesis, el capital no es solo una pseudo-totalidad condenada, por razones constitutivas, a fracasar; sino que también está constituido lógicamente en términos de antagonismo clase, en un contexto donde la contradicción objetiva entre el capital y el trabajo es necesariamente inherente a la lógica del capital.

## Conclusión

A lo largo de este capítulo, intenté precisar y clarificar algunas dificultades de la crítica inmanente formulada por Postone, con el objetivo de formular una teoría crítica del capitalismo más adecuada. Recuperando algunas conceptualizaciones de Adorno, sostuve que el concepto de dialéctica negativa, centrado en la imposibilidad constitutiva de la totalidad social para constituirse de manera completa, reconciliada y realizada, parece adecuado para comprender la

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 8.

dinámica del capital. Esto permite analizar tanto el carácter crítico (por oposición a afirmativo) del concepto de totalidad contradictoria del capital, como dar cuenta de su relación antagónica con los particulares, que lo convierte efectivamente en una pseudo-totalidad, jamás completa y constitutivamente fallida, desgarrada en contradicciones. Adorno se detiene a pensar la unidad de totalidad y contradicción, el movimiento por el cual la totalidad antagónica se desgarrará a sí misma en el mismo acto de constituirse. La lógica del capital se puede reconstruir de manera más adecuada en términos de dialéctica negativa y totalidad antagónica, que en términos de dialéctica afirmativa y totalidad positiva.

Para Adorno, como para Postone, la totalidad contradictoria es una categoría de la dominación. Esto significa que, allí donde la sociedad está estructurada globalmente en torno a un sujeto global que se media a sí mismo o aparece como su propio fundamento, las capacidades de libertad de las personas se ven socavadas o desdibujadas. En efecto, la sociedad estructurada como *Weltgeist* aparece autonomizada de los individuos, dotada de un movimiento recursivo que se desenvuelve en la pura identidad y que prescinde de los particulares, sobre los que se monta y a través de los cuales existe. La totalidad social, en el mismo proceso por el que se conforma como tal (aparece estructurada por un sujeto global de despliegue) se convierte en una forma de universalidad autonomizada de los individuos, vuelta puramente sobre sí misma e incontrolable para ellos. Dialécticamente, en el movimiento por el cual lo universal se autonomiza sobre sí mismo, prescindiendo de los particulares (es decir, en el movimiento preciso de constitución de lo universal como totalidad), éste se sume en antagonismos irreconciliables: ya no aparece como la unidad de los individuos, sino como su suma y a la vez como su otro. La unidad de todos es la negación absoluta de todos, el

principio de lo completamente escindido y contrapuesto. Así, la totalidad se convierte en totalidad de la contradicción, que jamás se completa o cierra sobre sí misma. Esta imposibilidad constitutiva de la totalidad para garantizar su propio imperio sin caer en contradicciones dialécticas la convierte en una pseudo-totalidad, al modo de las estructuras pseudo-objetivas y pseudo-autónomas de Postone.

Postone, por no recurrir a Adorno para estructurar el concepto crítico de la totalidad, se expone a las objeciones de inmovilismo y solapamiento entre lógica e historia. En efecto, si el capital fuera una totalidad automediadora plenamente realizada, que se pusiera a sí misma conforme su sujeto global de despliegue, efectivamente no ofrecería asidero a la crítica. La lectura irónica que Adorno hace del *Weltgeist* hegeliano, mostrando cómo éste se sume en contradicciones en el mismo proceso de constituirse, permite sortear esta dificultad. La totalidad antagónica, en efecto, no realiza la auto-mediación de un sujeto global que llegue completamente a ponerse a sí mismo, sino que fracasa en el acto de su constitución y, por lo tanto, estructura una pseudo-totalidad. Solo apelando al concepto de dialéctica negativa es posible construir de manera consistente y más completa la categoría crítica de totalidad.

La crítica de inmovilismo es la que más evidentemente puede enfrentarse con este giro a la dialéctica negativa. Una vez que el capital es analizado como una pseudo-totalidad, que se sume en contradicciones al ponerse a sí misma, es posible comprender que su carácter de totalidad no es nunca completo. Luego, la totalidad ofrece puntos de quiebre sistemáticos, donde ésta socava su propia dinámica y, por lo tanto, se vuelve potencialmente permeable para la acción de las personas. Postone, en su análisis de la lógica del capital, analiza cómo ésta se socava a sí misma cuando trata la contradicción creciente entre riqueza y valor. Sin embargo, no

apela a la forma lógica de la totalidad-contradictoria, sino que continúa hablando de un sujeto que se automecia, dejando el análisis de sus contradicciones insuperables en un nivel de menor articulación conceptual. Apelar más sistemáticamente a la concepción adorniana de la totalidad antagonica haría más consistente su planteo.

Albritton y Arthur, por su parte, demandan una consideración más precisa de la relación entre lógica e historia. Desde su punto de vista, el capital se articula (y organiza segmentos de la realidad) en procesos de tipo lógico. Esto se debe a que, bajo las específicas condiciones de la sociedad capitalista, la propia dinámica del intercambio gesta una forma de abstracción o idealidad que existe en la realidad social misma con independencia de la conciencia de las personas. Esa abstracción real tiene una lógica de totalidad, estructurándose en torno a la auto-mediación del capital y el movimiento recursivo del valor con respecto a sí mismo en la acumulación. Sin embargo, las realidades capitalistas históricamente existentes, las coyunturas históricas específicas, así como las personas concretas y la realidad natural en que el capital debe plasmarse, no son simplemente puestas por el capital mismo, sino que poseen una existencia material diferente. De ahí que el capital aparezca como sujeto que se autodespliega únicamente en el plano de la reconstrucción lógica, pero no así en la realidad efectiva, donde siempre debe vérselas con elementos relativamente diferentes, que debe subsumir en su ciclo pero que no produce de modo autónomo. Esto torna, nuevamente, a la totalidad en una pseudo-totalidad que nunca satura su relación con lo que le es no-idéntico, que permanece relativamente independiente del sujeto mismo. Nuevamente, el concepto de dialéctica negativa es relevante en este punto. Adorno piensa cómo la totalidad se relaciona con lo no-idéntico, que debe subsumir pero que nunca se le

identifica completamente. La imposibilidad de la totalidad para consolidarse sobre sí misma completamente, que la torna en pseudo-totalidad, permite pensar su relación con elementos que no son producidos de modo puramente inmanente por ella, pero que tampoco le permanecen externos. Puesto que el capital tiene el carácter de sujeto que se autopone, pero que empero se relaciona siempre con una serie de elementos que no le son idénticos, éste asume la lógica de una dialéctica negativa, que no conforma una totalidad completa sino una totalidad contradictoria, expuesta a contradicciones y por lo tanto una pseudo-totalidad.

Finalmente, recuperé las críticas a Postone que señalan su inadecuada caracterización de la importancia histórica y lógica de la división de la sociedad en clases en la constitución del capitalismo. Las objeciones de Arthur y Bonefeld, así como el planteo de Piva, señalan que la división de la sociedad en clases y la constitución de las formas de mediación abstractas y cuasi-objetivas de la sociedad capitalista guardan entre sí una relación no contingente. Los procesos de acumulación originaria, que gestaron una masa de desposeídos obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado, son efectivamente condición de posibilidad para la emergencia del capital como sujeto social y para la constitución de las formas de universalidad características de la modernidad. La dominación en la sociedad moderna no se plasma solo en la naturaleza fetichista, abstracta e impersonal de las formas de mediación social, que se enfrentan a todos los particulares como estructuras independientes y cuasi-objetivas, que ellos no pueden modificar y que constriñen sus posibilidades de acción. También hay diferencias en la forma como las distintas clases se relacionan con la universalidad de la modernidad. En efecto, la sociedad sigue siendo una sociedad de dominadores

y dominados, donde el antagonismo de universal y particular es siempre correlativo a la dominación de clase.

Podemos decir que el análisis adorniano permite pensar, de dos maneras diferentes pero relacionadas, cómo los universales de la modernidad se desmienten a sí mismos, constituyendo y enmascarando formas de dominación particulares. Esta crítica se da en dos instancias articuladas por nexos lógicos. Primero, lo universal social autonomizado, vuelto sobre sus propios principios de despliegue y contrapuesto a los particulares, se revela como un opresor particular (como un universal falso, desgarrado). Puesto que responde a sí mismo, a su dinámica fetichista, y no a los individuos sobre los que —empero— existe, lo universal se contrapone a lo particular. En ese mismo acto, se denuncia a sí mismo como falto de universalidad, como un universal que no tolera a lo particular y oprime él mismo particularmente. La insistencia de la dominación revela el carácter falso de la universalidad social, que se socava a sí misma y aparece como dominación particularista. Al aplastar a todos los particulares, lo universal autonomizado se torna antagónico, desgarrado y por ende no-universal, particular.

Segundo, la división de la sociedad en clases pone de relieve otra instancia de particularización de lo universal. No se trata solo de que las formas de mediación en la modernidad, por su carácter de estructuras pseudo-objetivas abstractas, se contraponen a los particulares y socavan su propia universalidad. Además, hay una serie de dominaciones particularistas montadas en ellas, la primera de las cuales es la de clase. En efecto, lo universal es antagónico frente a todos los particulares, a los que reduce al rol subordinado de agentes del intercambio universal y cuya autonomía socava. Pero al mismo tiempo se asocia a formas concomitantes de dominación particularista, donde algunos grupos de particulares dominan por sobre otros. La dominación universal del proceso social fetichista sobre los

individuos tiene sujetos privilegiados y sujetos desfavorecidos. La dominación de clase (la contraposición entre la propiedad de los medios de producción de unos y la no-propiedad de otros) es una forma de dominación particularista asociada lógicamente a la modernidad del capital y sus universales. Así, las formas de mediación de la modernidad capitalista se ponen de manifiesto como falsas (carentes de universalidad, excluyentes y particularizadas), no solo por su lógica antagónica frente a lo particular, sino también por su asociación estructural con la dominación de clase.



## IV

### **La constitución del patriarcado capitalista. Para una teoría crítica de las relaciones de género**

#### **Introducción a la problemática**

La teoría crítica de la sociedad se ha preocupado por analizar en forma vasta y comprehensiva a la sociedad capitalista, considerando aspectos como la formación social e histórica de la subjetividad, la psicología de las masas o las transformaciones en la familia. La atención a cuestiones como el antisemitismo, la relación entre la sociedad y la naturaleza o el vínculo de los individuos con la autoridad, permitieron a la teoría crítica configurar una ampliación, radicalización y en parte reformulación del pensamiento de inspiración marxista, buscando una mirada más integral y compleja de los movimientos contradictorios de la sociedad moderna. En *Dialéctica de la Ilustración* aparece una temprana consideración sobre la subordinación social y subjetiva de las mujeres en la historia de la civilización occidental.

El hombre debe salir a la vida hostil, debe actuar y luchar. La mujer no es sujeto. Ella no produce, sino que cuida a los productores (...) La división del trabajo impuesta por el hombre le ha sido poco favorable: ha hecho de ella una personificación de la función biológica, una imagen de la naturaleza, la opresión de la cual ha sido el título de gloria de esta civilización.<sup>169</sup>

Esta temprana y lúcida consideración, sin embargo, no ha sido acompañada de un desarrollo teórico más sistemático y articulado sobre el vínculo entre la historia de la civilización moderna y la dominación masculina<sup>170</sup>. Se hace necesario,

---

<sup>169</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 267.

<sup>170</sup> Existe un número de interpretaciones feministas, particularmente de la obra de Adorno, que han intentado profundizar este planteo. Se destaca el volumen colectivo *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, editado por Renée Heberle (Pennsylvania: State University Press, 2006), así como *Adorno, Culture and Feminism* editado por Maggie O'Neill (Nueva York: Sage, 1999). Estos análisis enfatizan por lo general relaciones puntuales entre algunos conceptos de Adorno y algunas preocupaciones del feminismo contemporáneo. Sin embargo, no se detienen en la relación entre el capitalismo y la opresión de la mujer. Las excepciones a esto son los planteos de Roswitha Scholz en *Wert und Geschlechterverhältnis* (1999), <http://www.exitonline.org/textanz1.php?table=autoren&index=21&posnr=37&backtext1=text1.php>, en *Die Theorie des Geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos* (2006), <http://www.exit-online.org/textanz1.php?table=autoren&index=25&posnr=189&backtext1=text1.php> y en «El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* n° 3 (2014); de los cuales me ocuparé con mayor detalle en el trabajo, y los de Gilian Howie en “The Economy of the Same: Identity, Equivalence and Exploitation”, en *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, ed. por Renée Heberle (Pennsylvania: State University Press, 2006). Howie asocia la constitución social del valor como un producto de la “mercantilización [*commodification*] del trabajo” (Gilian Howie, *The Economy of the Same*, 328). En un contexto social donde el proceso de intercambio de mercancías se generaliza, el principio de identidad se hipostatiza como forma de conocimiento. Howie, en suma, hace énfasis en las formas de conocimiento producidas en la

precisamente en virtud de la amplitud de miras de la teoría crítica de la sociedad, profundizar esta problemática.

La propia tradición marxista mostró desde sus comienzos una preocupación (aunque subordinada) en torno a la opresión de la mujer y su vínculo con el desarrollo del capitalismo. Marx y Engels denuncian este vínculo en el *Manifiesto comunista*: “para el burgués la mujer no es otra cosa que un instrumento de producción”<sup>171</sup>. Los autores, sin embargo, tampoco construyeron una teoría sistemática en torno a la opresión de la mujer en el capitalismo, con excepción de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*<sup>172</sup>. Este trabajo es metodológicamente valioso, en la medida en que intenta ligar la dominación masculina con procesos históricos más generales, situándola en el proceso social de conjunto y su evolución. Engels presupone un estadio matriarcal más antiguo que la dominación masculina, que habría sido desplazado con la institución de la propiedad privada individual y la monogamia. “El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora”<sup>173</sup>. La tesis de un matriarcado originario, sin embargo, no ha sido confirmada por la investigación etnográfica<sup>174</sup>. A los fines de este capítulo, puede decirse que Engels piensa la dominación masculina

---

sociedad capitalista, mientras que el planteo de Scholz (que será explicado más abajo) se centra en la escisión social e histórica entre el trabajo creador de valor y las actividades reproductivas en la sociedad moderna.

<sup>171</sup> Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista* (Buenos Aires: El Aleph, 2000), 59.

<sup>172</sup> Friedrich Engels, *El origen de la familia*.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre marxismo y feminismo* (Madrid: Sylone, 2015), 102.

como un fenómeno fundamentalmente arcaico, heredado por el capitalismo a partir de una continuidad histórica que hunde sus raíces en tiempos inmemoriales. En esta investigación, en cambio, intentaré *resaltar las formas de dominación masculina que surgen específicamente con el capitalismo*.

Por otra parte, durante los años 70 y 80 se dio un nutrido debate en torno a la relación entre capitalismo y dominación masculina. Una serie de feministas materialistas, obreristas y marxistas discutieron acerca del vínculo entre la opresión de las mujeres y la economía del plusvalor<sup>175</sup>. Este debate, sin desaparecer, tendió a quedar relegado a partir de los años 90, de la mano de la más general “crisis del marxismo” y el retroceso de la teoría crítica del capitalismo en los ámbitos tanto académicos como políticos. Al mismo tiempo aparecieron novedosos y potentes conceptos para la deconstrucción del género, como la teoría *queer*<sup>176</sup>. Recientemente, sin embargo, ha existido una relativa reapertura del debate sobre capitalismo y relaciones de género. El trabajo de Federici<sup>177</sup> sobre la acumulación originaria y la construcción de una dominación masculina específicamente moderna ha sido especialmente significativo en este contexto. Artículos como “Remarks on

---

<sup>175</sup> Se puede mencionar a Christine Delphy (1985), Maria Rosa Dalla Costa y Selma James (1975), Shulamith Firestone (1976) como referentes de la renovación radical del feminismo en los años setenta. Para la relación entre capitalismo y género, Iris Young (1992), Heidi Hartmann (1996) y Gayle Rubin (1986), Antoine Artous (1982). Para una introducción general a estos debates, puede verse Arruzza (2015). Recuperaré especialmente los aportes de Rubin y el debate entre Young y Hartmann, pero introduciré sus ideas directamente en la conclusión, cuando trate una evaluación crítica del pensamiento de Scholz.

<sup>176</sup> Judith Butler, *El género en disputa* (Barcelona: Paidós, 2006).

<sup>177</sup> Véase: Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños, 2004).

Gender” de Cinzia Arruzza<sup>178</sup> y sus discusiones con Oksala<sup>179</sup>, Farris<sup>180</sup> y Manning<sup>181</sup> dan cuenta también de esta renovada preocupación.

Finalmente, la propia teoría crítica del capitalismo ha experimentado importantes reformulaciones durante las últimas décadas. Postone y Arthur, citados en capítulos precedentes, intentan repensar la dominación social en clave de especificidad histórica. En este capítulo intentaré introducir algunas problemáticas de género *desde la perspectiva de la lectura categorial de Marx*. Será necesario enriquecer el planteo con los aportes del feminismo marxista, debido a que la reformulación categorial por sí misma es insuficiente. La propuesta de Postone intenta dar cuenta globalmente de las formas de interacción social en la sociedad moderna. No se limita a una teoría económica ni a una lectura sobre la lucha de clases, sino que “expresa las formas de ser [*Daseinformen*] y las determinaciones de existencia [*Existenzbestimmungen*] de una sociedad específica”<sup>182</sup>. La teoría crítica versada en Marx, así concebida, “podría ser útil para analizar los nuevos

---

<sup>178</sup> Véase: Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre marxismo y feminismo*. Madrid: Sylone, 2015.

<sup>179</sup> Véase: Johanna Oksala, “Capitalism and Gender Opression: Remarks on Cinzia Arruzza’s ‘Remarks on Gender’”, en *Viewpoint Magazine* (2016), <https://viewpointmag.com/2015/05/04/capitalism-and-gender-oppression-remarks-on-cinzia-arruzzas-remarks-on-gender/>

<sup>180</sup> Véase: Sara Farris, “The Intersectional Conundrum and the Nation-State”, *Viewpoint Magazine* (2015), <https://viewpointmag.com/2015/05/04/the-intersectional-conundrum-and-the-nation-state/>.

<sup>181</sup> Véase: FTC, Manning, “Closing the Conceptual Gap: a Response to Cinzia Arruzza’s ‘Remarks on Gender’”, *Viewpoint Magazine* (2015), <https://viewpointmag.com/2015/05/04/closing-the-conceptual-gap-a-response-to-cinzia-arruzzas-remarks-on-gender/>

<sup>182</sup> Marx citado en Moïse Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 18.

movimientos sociales de las últimas dos décadas”<sup>183</sup>. Desde hace varias décadas, la política de izquierdas en sentido amplio guarda una relación más explícita y directa con una serie de experiencias de organización y lucha que no están centradas exclusivamente en el movimiento obrero, sino que politizan otros aspectos de la vida social. Estos movimientos se organizan en torno a cuestiones como el género, la identidad, la relación con el medio ambiente, la etnia o la cultura. La lectura categorial de Postone, entre otras cosas, pretende ofrecer un marco para comprender estos movimientos en términos basados en la crítica del capital y sus categorías asociadas, articulando una teoría crítica de la sociedad moderna que considera tanto la materialidad de las relaciones sociales como los procesos de formación de la subjetividad y la ideología. *Problemas como la opresión de género no pueden permanecer ajenos al análisis categorial de la sociedad capitalista*. La lectura categorial, por su aspiración a proveer una lectura de la sociedad moderna que incluya factores objetivos y subjetivos, contemplando tanto las relaciones materiales como la subjetividad, debe tener especial interés (y recursos teóricos) para dar cuenta del vínculo entre opresión de género y capitalismo.

En este planteo es central el análisis de las *formas de mediación* en la sociedad capitalista. Según Postone, el surgimiento del capitalismo implica el pasaje de relaciones sociales “abiertas” [*overt*] a relaciones cuasi-objetivas, abstractas y anónimas mediadas por el trabajo. Las sociedades precapitalistas se caracterizan por la primacía de lazos *directos* de dependencia entre grupos o individuos. Con el capitalismo, en cambio, cobran preponderancia relaciones sociales objetivadas, donde la mediación social es estructurada a partir del valor, el trabajo y la mercancía como categorías sociales autonomizadas de los

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 37.

particulares y dotadas de un dinamismo automático. Prestando atención a las formas de mediación social es posible dar cuenta de los movimientos sociales modernos. El pasaje a relaciones sociales cuasi-objetivas tiene un efecto contradictorio sobre el vínculo social. Por un lado, pluraliza las relaciones entre los particulares, que pueden construir sus vidas de nuevas maneras al verse liberados de las ataduras con la autoridad personal. Por el otro, somete a las personas a una forma de dominación que no parte de la hegemonía de un grupo sociológico dado sobre otros, sino que surge de la propia forma de mediación social. En efecto, las relaciones sociales mediadas por el trabajo y organizadas en torno al dinero, la mercancía y el capital, se encuentran autonomizadas de los particulares y se mueven de manera cuasiautomática y fetichista. Los individuos, que se liberan crecientemente de la autoridad personal y de los lazos comunitarios, se ven cada vez más atados a las construcciones anónimas y abstractas que surgen de la dinámica fetichizada del capital, que se les opone como dotada de una necesidad que no pueden controlar.

Las relaciones de género también son afectadas por el surgimiento del capitalismo y el pasaje de las relaciones sociales abiertas a relaciones abstractas y objetivadas. Sin embargo, Postone se mantiene ajeno a estas problemáticas. Las categorías sociales del capitalismo, en el altísimo nivel de abstracción en que las reconstruye, aparecen como neutrales al género. Esto le impide *comprender las formas de dominación masculina y heterosexual que se asociaron contradictoriamente a la modernidad del capital*. De modo general, puede decirse que la constitución de un nexo social objetivado, anónimo y cuasi-objetivo en el capitalismo ha venido acompañada históricamente de algunas formas de *dominación particularista* donde ciertos grupos sociales son subalternizados y otros jerarquizados. La dinámica del capital supone la abolición de las formas precapitalistas de

dominación personal; sin embargo, el capitalismo produce sus propios modos (específicamente capitalistas) de dominación particularista, donde se constituyen privilegios y jerarquías. En el capítulo anterior intenté reconstruir cómo la división de la sociedad en clases se deriva de la lógica del capital. En este capítulo, procediendo en un nivel lógico diferente, voy a intentar reconstruir cómo se gesta un tipo de patriarcado familiarista específico de la sociedad burguesa. Con esto quedará aclarado ulteriormente un punto general de la teoría crítica de la modernidad: en el capitalismo, las personas no son solo oprimidas por estructuras objetivadas, anónimas y abstractas. También sufren formas de dominación particularista como la de clase, la de género o la racial. Estas formas de dominación particulares tienen estatutos lógicos diferentes (no todas se derivan de la lógica del capital ni ocupan en relación con ella la misma posición categorial) pero son, todas ellas concomitantes con el surgimiento del capitalismo y sus formas de articulación social.

Roswitha Scholz, pensadora de la *Wertkritik* alemana, ha desarrollado una importante contribución a pensar las relaciones de género en el capitalismo, partiendo del planteo de Postone y de los trabajos de Robert Kurz, pero imprimiéndoles un importante giro feminista. Según esta autora, *la crítica del valor como forma fetichizada de mediación social no está completa sin la crítica a la escisión del valor [Wertabspaltung] en la modernidad*<sup>184</sup>. Se trata de una escisión de la vida social en dos grandes esferas: el trabajo productivo o creador de valor y las actividades reproductivas o de cuidados. El trabajo productivo es jerarquizado socialmente y asociado a la masculinidad,

---

<sup>184</sup> Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* n° 3 (2014).

mientras que las actividades reproductivas son subalternizadas y vinculadas con lo femenino. De este modo, aparece una dominación particularista de los varones sobre las mujeres que es específica del capitalismo. La dominación por estructuras sociales anónimas se asocia con un tipo de opresión de las mujeres que surge con las formas sociales de la modernidad del capital. El planteo de Scholz es sumamente importante porque es la primera formulación feminista desde una perspectiva afín a la lectura categorial. En este capítulo voy a tratar de articular sus planteos con una reconstrucción sobre cómo las relaciones sociales cuasi-objetivas propias del capitalismo separan efectivamente a los individuos de los lazos de dominación personal precapitalistas, resultando también *posibilitadoras* y habilitando instancias de pluralización de las relaciones de género. Los estudios de D'Emilio<sup>185</sup> sobre la relación entre el desarrollo del capitalismo y el surgimiento de la identidad gay en Estados Unidos, que recuperaré extensamente, permiten clarificar esta doble y contradictoria incidencia de las formas de mediación social capitalistas sobre las relaciones de género.

En este trabajo voy a sostener, en el marco de un análisis de las formas de mediación social, que el capitalismo tiene una vinculación *contradictoria* con las relaciones de género. Esto significa que no es históricamente indiferente al género, sino que guarda una correlación compleja y dual con el tipo de dominación masculina y heterosexual que se plasmó en torno a la familia burguesa moderna. La sociedad capitalista ha generado históricamente un tipo *específico* de relaciones de género, que no son un mero resabio del pasado precapitalista y que se fundan en la *familia patriarcal heterosexual* como unidad normal de reproducción de la fuerza de trabajo. En

---

<sup>185</sup> Jhon D'Emilio, "Capitalismo e identidad gay", *Nuevo topo. Revista de historia y pensamiento crítico* n° 2 (2006): 57-74.

torno a esta dominación se estructura una serie de privilegios masculinos en el hogar y en el mundo del trabajo, así como la implantación de la familia nuclear heterosexual como modelo de relaciones de género. La familia burguesa como unidad de reproducción de la fuerza de trabajo se articuló históricamente como fundamento de un tipo de dominación masculina (una serie de privilegios adscriptos a los varones en relación con las mujeres) y de la exclusión social de las identidades sexo-genéricas no heterosexuales. El fundamento de estas relaciones de género (y de dominación en torno al género), voy a sostener, es la división capitalista entre la producción y la reproducción, división que no existe en otras sociedades no capitalistas. La familia presupuesta como unidad normal de reproducción de la fuerza de trabajo es el ámbito donde se anudan la opresión de la mujer (vinculada a las actividades reproductivas y subalternizada en el mundo del trabajo creador de valor) y la opresión de las identidades sexo-genéricas disidentes (incompatibles con la familia nuclear monógama y heterosexual como modelo). Analizaré las relaciones entre capitalismo y género desde el punto de vista de la constitución de una *familia capitalista*, ligado a una forma de dominación *patriarcal heterosexual* que no es un mero resabio arcaico, sino que se constituye específicamente en la sociedad moderna.

Al mismo tiempo, y contradictoriamente con lo anterior, el capitalismo tiende a eliminar las relaciones de dominación personal o directa que caracterizan a las sociedades precapitalistas. Este cambio genera las condiciones para una pluralización históricamente inédita de las relaciones de género, para la experimentación y fundamentalmente la visibilización y politización de identidades sexo-genéricas en disidencia con la normatividad de la familia heterosexual y patriarcal. En las relaciones sociales capitalistas las personas son dominadas por compulsiones sociales objetivas abstractas antes que por lazos

de dependencia directa entre individuos o grupos. Esto genera posibilidades novedosas para que constituyan identidades y sexualidades de nuevas maneras, así como para poner en cuestión la dominación masculina heterosexual estructurada en torno a la división entre la producción y la reproducción.

El capitalismo, en síntesis, ha mantenido una relación *estructuralmente contradictoria e históricamente cambiante* con la sexualidad, el género y la familia. No puede considerársele completamente ajeno al género, pero tampoco como inmediata y exclusivamente un régimen de dominación masculina y heterosexual. La teoría crítica de la sociedad moderna es, conforme mi propuesta de reconstrucción, una teoría sobre la contradicción entre las persistencias opresivas y las posibilidades liberadoras creadas por el capitalismo. Si mi tesis es correcta, es posible formular una *teoría crítica de las relaciones de género en el capitalismo* que conciba a la modernidad del capital como un fenómeno fundamentalmente contradictorio, esto es, que rompa con las visiones unilaterales que enfatizan ya su carácter de dominación, ya su carácter liberador. Así será posible clarificar cómo se gesta una forma de dominación particularista articulada en torno al género y específica del capitalismo, pero también en qué elementos de la forma social moderna inhiere los planteos de los movimientos sociales con agendas emancipatorias, como el feminismo y el activismo LGBT.

## **Capitalismo y pluralización del nexo social**

El análisis categorial de Postone permite comprender que el capitalismo tuvo implicancias contradictorias para las formas del vínculo social. Con la mutación de las formas de mediación social emerge una dinámica de totalidad en la sociedad que constriñe las posibilidades de las personas para

autodeterminarse. Al mismo tiempo, con el surgimiento del capitalismo también se producen nuevas formas de independencia de los individuos frente a autoridades de tipo personal.

Lo anterior puede ponerse en relación con los estudios del historiador marxista y activista gay norteamericano John D'Emilio en el clásico trabajo “Capitalismo e identidad gay”<sup>186</sup>. D'Emilio estudia cómo, en Estados Unidos, el desarrollo del movimiento y de la identidad gay tuvo una relación no contingente con la aparición del trabajo asalariado. En la sociedad colonial de la Norteamérica precapitalista no había “espacio social” para un movimiento gay. Había, dice D'Emilio, *prácticas* homosexuales, que eran perseguidas (las fuentes jurídicas hablan de “sodomía” y “obscenidad”). Pero las personas no elaboraban esas prácticas como el fundamento de una identidad que pudiera politizarse y dar lugar a un movimiento social. La sociedad colonial se basaba fundamentalmente en una economía doméstica de subsistencia, donde las unidades familiares, de carácter patriarcal, no producían para el intercambio, sino para el uso o consumo directos (el intercambio de mercancías, sin ser inexistente, tenía una menor importancia social). La dependencia personal con respecto a la autoridad patriarcal era un aspecto fundamental de la manera como estaba articulada la sociedad (la mediación social era de carácter abierto o directo). En un contexto donde las personas no podían ser jurídica ni económicamente independientes de la familia patriarcal, algo como la “identidad” gay difícilmente podía desarrollarse, aunque hubiera, claro, prácticas homosexuales.

La evidencia de los registros de la corte y la iglesia en la Nueva Inglaterra colonial indica que el comportamiento

---

<sup>186</sup> Jhon D'Emilio, “Capitalismo e identidad gay”.

homosexual masculino y femenino existió en el siglo diecisiete. El comportamiento homosexual, sin embargo, es diferente de la identidad homosexual. Simplemente no había un «espacio social» en el sistema de producción colonial que permitiera a los varones y a las mujeres ser gay. La supervivencia se estructuraba en torno a la participación en el núcleo familiar. Ciertamente había actos homosexuales –sodomía entre los varones, «obscenidad» entre mujeres– en los cuales las personas se involucraban, pero la familia era tan dominante que la sociedad colonial carecía incluso de la categoría de homosexual o lesbiana para describir a una persona<sup>187</sup>.

Con la implantación del capitalismo, la situación cambia. Las familias dejan de ser unidades de producción, en la medida en que la economía de autosubsistencia es desplazada por el intercambio generalizado. Más gente puede entonces abandonar la familia en la que nació y ganarse la vida a través del trabajo asalariado. Cada uno deja de estar atado de manera directa y explícita a una autoridad personal como la patriarcal: ahora son las coacciones anónimas del mercado las que van a obligar a una mujer o un hombre a trabajar por un salario. Precisamente porque los constriñen mecanismos objetivos antes que autoridades personales, cada particular puede, en el marco de ciertas compulsiones objetivas dadas por la forma social, elegir una trayectoria de vida particular, contingente y diferente. Ahora se abre el “espacio social” para que las prácticas homosexuales den lugar lentamente a la formación de varias identidades, sobre la base de las cuales sería posible plantear demandas políticas y construir un nuevo movimiento social.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, 64.

D'Emilio discute con la idea del "homosexual eterno". Las identidades sexuales son constituidas históricamente. "El autor [D'Emilio] se nutre de dos vertientes teóricas. Una de ellas era la historia de la sexualidad, que planteaba que la homosexualidad no era universal, sino que, por el contrario, al igual que la heterosexualidad, se trataba de una identidad sexual relativamente reciente"<sup>188</sup>. Las identidades sexuales se forman históricamente en relación con procesos históricos amplios, ligados también al "carácter disruptivo del capitalismo en relación con la moral familiarista tradicional"<sup>189</sup>. Esta transformación puede interpretarse bajo la relectura categorial. La sociedad capitalista, por no estar basada en un nexo social de tipo personal o directo, habilita posibilidades nuevas para que las personas construyan trayectorias de vida particulares y diferentes. El desarrollo de los vínculos abstractos del capital acarrea cierta independencia para el particular, que está sometido a las compulsiones anónimas fundadas en el trabajo y el valor, pero cada vez menos a autoridades personales directas. El capital sería entonces precondition de ciertas posibilidades de pluralización de las trayectorias de vida individuales y colectivas. Con el declive del "sistema de producción doméstica"<sup>190</sup> y el lento ascenso de la producción para el intercambio, la procreación deja de ser una necesidad económica directa (necesidad de tener hijos que trabajen para sostener la economía familiar) y los individuos conquistan nuevos márgenes de independencia económica con respecto a la autoridad familiar.

---

<sup>188</sup> Pablo Ben, "Presentación de 'Capitalismo e identidad gay'", *Nuevo Topo* n° 2 (2006): 53.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>190</sup> Jhon D'Emilio, *Capitalismo e identidad gay*, 61.

Al despojar al hogar de su independencia económica y fortalecer la separación entre sexualidad y procreación, el capitalismo creó las condiciones que permitían a algunos varones y mujeres organizar una vida personal en torno a su atracción erótico/emocional hacia personas del mismo sexo. El capitalismo ha hecho posible la formación de comunidades urbanas de lesbianas y varones gays, y más recientemente, la formación de una política basada en la identidad sexual.<sup>191</sup>

A pesar de todo lo anterior, para D'Emilio “no podemos afirmar que se haya dado un golpe fatal al heterosexismo y la homofobia”<sup>192</sup>. Las razones que da se relacionan con esta “resistencia al cambio” del heterosexismo obligatorio y la homofobia se relacionan con la “naturaleza contradictoria de la relación entre capitalismo y familia”<sup>193</sup>. Si el capitalismo socava a la familia al liberar a los individuos de los lazos personales de dominación y fomentar el intercambio de mercancías como forma de mediación social, al mismo tiempo ha elevado a la familia a “fuente de amor, afecto y seguridad emocional”<sup>194</sup>. Esta exaltación se relaciona con el hecho de que las actividades reproductivas fueron relegadas al ámbito familiar. A pesar de que esta separación es dinámica (ha habido una tendencia a la socialización creciente de la niñez y la crianza a manos de la escuela, los medios de comunicación, etc.), la separación entre la producción de valor (fuera del hogar) y la reproducción de la fuerza de trabajo (atribuida a la familia) ha permanecido como un pilar económico (y no solo ideológico) de la sociedad burguesa. Una lectura que se concentre solo en la disolución

---

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 63-4.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 70.

tendencial de los lazos de dominación personales y no analice cómo el capitalismo ha atribuido a la familia nuclear una responsabilidad central en la reproducción social permanece insuficiente para comprender el nexo entre capitalismo, heterosexismo y dominación masculina.

Como dice Pablo Ben, “hoy puede plantearse que el texto de D’Emilio ha quedado presa de su época”<sup>195</sup> en la medida en que no contempla más que la problemática lésbico/gay, excluyendo una mirada transexual/travesti/intersexual. Es un texto anterior a las importantes formulaciones de la teoría *queer* y las críticas a las políticas de la identidad en el propio movimiento LGBT. Estas limitaciones son importantes, pero no mellan el núcleo de su argumento. En efecto, la tesis de que la eclosión de los lazos de dominación personal contribuyó al cuestionamiento de la familia patriarcal heterosexual y posibilitó nuevas formas de la sexualidad, con las construcciones identitarias y las elaboraciones políticas correlativas, ofrece un marco poderoso para comprender cómo el capitalismo no solo genera formas propias de opresión de género, sino que también hace posibles los planteos emancipatorios.

### **Patriarcado productor de mercancías y escisión del valor**

En el apartado anterior intenté desarrollar, partiendo de Postone y D’Emilio, la relación entre la aparición de las formas de mediación social capitalistas, basadas en compulsiones cuasi-objetivas antes que en lazos de dependencia personales, y la emergencia de nuevas posibilidades para los particulares. Una vez que el nexo social no se funda en la dominación personal o directa, los particulares pueden construir sus identidades de maneras novedosas, posibilitadas en parte por

---

<sup>195</sup> Pablo Ben, *Presentación de Capitalismo*, 54.

la mutación de la forma social en la modernidad del capital. Estas posibilidades, empero, se ven constreñidas bajo la totalidad social capitalista, esto es, vienen enmarcadas en el tipo de compulsiones anónimas y abstractas que caracterizan la dinámica de totalidad del capital.

En esta sección voy a recuperar la lectura feminista de Roswitha Scholz. La autora, en un planteo vinculado con el de Postone, sostiene que el capitalismo acarrea una forma de dominación particularista de los varones sobre las mujeres. La igualdad formal de la época moderna viene asociada sin embargo a una implícita, durante mucho tiempo invisible, subordinación social de las mujeres, vinculada a las maneras diferentes como los géneros son construidos en torno a la creación de valor. Existe, por lo tanto, un patriarcado específicamente moderno o capitalista, ligado a las formas de mediación social en la modernidad.

Las formas de sociabilidad del capital y la igualdad formal entre las personas guardan una relación estructural. Sin embargo, la dominación patriarcal parece insistir decididamente en la sociedad moderna, a pesar de diversas conquistas del movimiento de mujeres. El patriarcado,<sup>196</sup> aparentemente premoderno y precapitalista, parece persistir a pesar de la supuesta tendencia del capital a la igualdad formal, garantizada por la disolución de los lazos tradicionales de dependencia

---

<sup>196</sup> Gayle Rubin en “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en *Revista Nueva Antropología* Vol 3: n° 30 (1986): 105, ha cuestionado el uso de la categoría de patriarcado para dar cuenta de las relaciones de género en la modernidad. Según la autora, se trata de una categoría anacrónica que confunde todos los sistemas sexo-género históricos con una forma de dominación particular. Si bien su argumento puede ser correcto, mantendré el término porque es el más empleado por la bibliografía feminista, por la propia Scholz y fundamentalmente por el movimiento de mujeres.

personal. Precisamente, la autora busca comprender la tenaz (aunque no carente de transformaciones) persistencia de la dominación sobre las mujeres, mostrando que no se trata de una mera rémora del pasado precapitalista, sino de una forma de patriarcado característica de la modernidad del capital.

Roswitha Scholz, partiendo a su vez de los planteos de Frigga Haug y articulándolos con la crítica del valor, sostiene que el capitalismo acarrea una forma históricamente específica de patriarcado, al que podemos llamar “patriarcado productor de mercancías”. Su punto de partida coincide con los de Postone y D’Emilio en torno a la mutación histórica de las formas de dominación en el capitalismo: “En las sociedades premodernas, por el contrario, se producía bajo otras relaciones de dominación (personales en vez de cosificadas por la forma de la mercancía) y principalmente para el uso”<sup>197</sup>. En el capitalismo, en cambio, la dominación social se basa en la subordinación de las personas a la dinámica “tautológica” del capital que se autovaloriza, como “sujeto automático” basado en “mecanismos anónimos ciegos”<sup>198</sup> antes que en la violencia física directa ejercida por un grupo. La peculiaridad feminista de su análisis radica en que pasa de la crítica del valor a la crítica de la *escisión del valor* [*Wert-Abspaltung*]:

Con el valor o el trabajo abstracto no queda suficientemente especificada la forma fundamental del capitalismo en cuanto relación fetichista. También habría que dar cuenta del hecho de que en el capitalismo se producen actividades reproductivas que realizan sobre todo las mujeres. De acuerdo con esto, la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes

---

<sup>197</sup> Roswitha Scholz, *El patriarcado productor*, 48.

<sup>198</sup> *Ibíd.*

asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado, etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. Así pues, el contexto de vida femenino, las actividades reproductivas femeninas tienen en el capitalismo un carácter diferente al del trabajo abstracto; por tanto, no se las puede subsumir sin más bajo el concepto de trabajo.<sup>199</sup>

La constitución de la lógica “abstracta”, anónima y cuasi-objetiva de dominación en el capitalismo, que puede vincularse con la universal proclamación de la igualdad formal en la modernidad, sin embargo, se monta sobre una forma específicamente capitalista de dominación masculina. Esta dominación se estructura a partir de la “escisión del valor”, que masculiniza y jerarquiza el trabajo asalariado al tiempo que feminiza y desvaloriza las actividades reproductivas. La dominación patriarcal tiene una historia premoderna, pero “con la universalidad de la forma de la mercancía alcanzó una cualidad completamente nueva”<sup>200</sup>. El capitalismo se construye sobre una división patriarcal de las actividades humanas, que asocia el trabajo creador de valor a la masculinidad (y a una serie de valores socialmente masculinizados, como la eficiencia, la competitividad, la agresividad); al tiempo que degrada y feminiza las actividades reproductivas, que aportan de manera indirecta a la reproducción de capital y se asocian a una serie de valores considerados femeninos, como el cuidado, la ternura, el afecto o incluso la irracionalidad. El capitalismo puede así ser considerado como un patriarcado productor de mercancías, que erige un completo proyecto civilizatorio de dominación masculina:

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, 49.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, 50.

Podría hablarse de manera algo exagerada del género masculino como del «género del capitalismo»; y, desde este trasfondo, cabría decir que una comprensión dualista de masculinidad y feminidad es la concepción dominante del género en la modernidad. El modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su condición de posibilidad en la opresión de las mujeres.<sup>201</sup>

La división del valor, principio estructurante de la sociedad capitalista, evidentemente no es estática, sino que asume una serie de formas históricas variables. En los actuales tiempos “posmodernos”, por caso, las mujeres se ven sometidas a una “doble socialización”: al tiempo que siguen siendo responsables de los cuidados y las actividades reproductivas en el hogar, participan también del trabajo asalariado fuera de casa. Esto, según Scholz, no cuestiona la raíz de las relaciones de género capitalistas, sino que las flexibiliza en un marco que no altera las bases formales de la *Wert-Abspaltung* [escisión del valor]<sup>202</sup>.

Norbert Trenkle, otro pensador de la *Wertkritik*, complementa este planteo aportando algunas claves sobre la construcción de la subjetividad masculina en la modernidad sobre la base del trabajo asalariado. Cualidades psíquicas como la competencia, la agresividad y la disciplina, que son importantes para realizar el trabajo creador de valor, pasan a constituir a la subjetividad masculina. “Un «verdadero hombre» debe ser duro, consigo mismo y con los otros”<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>202</sup> Puede decirse, evidentemente, que el capitalismo apeló a diversas formas de trabajo asalariado femenino mucho antes de la actual “doble socialización” posmoderna. Esto no quita que exista una escisión del valor, ya que normalmente el trabajo de las mujeres ha sido minusvalorado (y peor pagado) en relación con el de los hombres.

<sup>203</sup> Norbert Trenkle, *Aufstieg und Falls des Arbeitsmanns* (2008), en <http://www.krisis.org/2008/aufstieg-und-fall-des-arbeitsmanns>, 2.

La subjetividad masculina combina una predisposición a la agresividad hacia el entorno y los otros con la capacidad para realizar estoicamente actividades dolorosas o desensualizadas. En esto se corresponde con las exigencias psíquicas del trabajo proletario<sup>204</sup>. Esto no significa, sin embargo, que se pueda tomar de manera escindida a las subjetividades masculina y femenina en el capitalismo. La oposición construida entre ambas formas de subjetividad es complementaria. Las características atribuidas a lo femenino (definidas por oposición), no ofrecen una alternativa. La subjetividad masculina capitalista “no podía triunfar sin la creación de una contra-identidad femenina” basada en “la construcción de un «otro» femenino, en la sensual, emocional e impulsiva mujer que no puede pensar lógicamente”<sup>205</sup>.

Según Scholz, la dominación social en el capitalismo es simultánea y co-originariamente dominación por la lógica del capital y dominación particularista de las mujeres por un nuevo tipo de patriarcado, asociado sistemáticamente a las formas modernas de reproducción social. Ambas dominaciones se articulan como lógicas diferentes, irreductibles la una a la otra, pero mediatizadas de manera sistemática. No es posible derivar la escisión del valor de la reproducción del valor, pero tampoco la inversa. Esto significa que la *Wert-Abspaltung* no es una nueva “contradicción fundamental” de la que se deriven dialécticamente las demás, pero tampoco es una mera “contradicción secundaria” sumida en una lógica de dominación abstracta más fundamental. La lógica capitalista que totaliza la sociedad en torno a la producción para el valor (fundada en la constitución de las relaciones sociales como cuasi-objetivas e independientes de los particulares) y la lógica de la escisión del

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 5.

valor (en virtud de la cual se desvaloriza el rol femenino) son irreductibles entre sí, pero se articulan sistemáticamente. “El valor y la escisión están en una relación dialéctica. No hay una jerarquía de derivación”<sup>206</sup>. Para comprender la imbricación entre la dominación particularista sobre las mujeres y la dominación abstracta plasmada en el valor y el trabajo, Scholz recurre a la crítica de Adorno a la “lógica de la identidad”. Se trata de “la crítica a un pensamiento deductivo, que quiere producir el orden desde arriba, y subordinar lo determinado, contingente, diferente, no-unívoco, a una lógica”<sup>207</sup>. El capital, con su dinámica de totalidad, se imbrica con la escisión del valor, que sin embargo no se deduce orgánicamente de la lógica del capital. Ambas lógicas tienen una articulación compleja, con momentos contingentes e irreductibles entre sí.

### **Discusión: capitalismo, familia y dominación masculina heterosexual**

En los apartados anteriores desarrollé dos movimientos contradictorios. Por un lado, partiendo del análisis categorial de Postone y ampliándolo con los análisis de D’Emilio, sostuve que el capitalismo, al construir un nexo social anónimo y cuasi-objetivo, socava a la familia patriarcal y posibilita la formación de identidades disidentes con la heterosexualidad obligatoria. Por otro lado, siguiendo a Scholz, sostuve que el capitalismo produjo una forma propia de dominación masculina fundada en la escisión del valor entre el trabajo y las actividades reproductivas. Esta situación dual plantea una contradicción en las relaciones entre capitalismo y género.

---

<sup>206</sup> Roswitha Scholz, *Die Theorie des Geschlechtlichen Abspaltungs und die Kritische Theorie Adornos* (2006), en <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=25&posnr=189&backtext1=text1.php>, 2.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 5, cursivas originales.

La discusión entre Heidi Hartmann e Iris Young constituye una referencia clásica en el debate sobre la relación entre capitalismo y patriarcado. Hartmann<sup>208</sup> presenta lo que sería conocido como teoría del sistema dual: capitalismo y patriarcado serían dos sistemas de dominación relativamente autónomos entre sí, capaces de experimentar relaciones de tensión pero que se han acomodado recíprocamente a lo largo del tiempo. “Sea o no la división patriarcal del trabajo, dentro y fuera de la familia, intolerable «en última instancia» para el capital, lo que sí es cierto es que está configurando al capitalismo hoy”<sup>209</sup>. El planteo de Hartmann fue criticado por Iris Young. Para esta autora, capitalismo y patriarcado no configuran dos sistemas sociales independientes, sino un único “patriarcado capitalista”.

Una de las características que definen al capitalismo es la separación de la actividad productiva de las relaciones de parentesco con la consiguiente creación de dos esferas de vida social. Este planteamiento y el mostrar cómo esta separación ha creado una situación histórica única para la mujer, ha sido uno de los logros principales del análisis feminista socialista.<sup>210</sup>

En la sociedad capitalista, como intenté reconstruir a partir del planteo de Scholz más arriba, las actividades reproductivas se escinden de las productivas (en términos de producción de valor), separando la economía de las relaciones de parentesco y constituyendo la familia nuclear burguesa como unidad de la reproducción social. Esta tesis no implica que se pueda derivar lógicamente, partiendo de la forma mercancía o la ley del valor,

---

<sup>208</sup> Heidi Hartmann, eds. Fundación Rafael Campalans, *Un matrimonio mal avenida: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* (1996), en <http://www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf>

<sup>209</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>210</sup> Iris Young, “Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)”, *El cielo por asalto* n°4 (1992).

la dominación masculina. La razón por la que es necesaria una teoría unitaria es que *no puede definirse la dominación patriarcal que caracteriza a la sociedad moderna en términos autónomos con respecto a las categorías de la sociedad capitalista*. Las formas de opresión de género específicas de la modernidad están *imbricadas con las categorías sociales capitalistas, en particular con la separación entre la producción y la reproducción*.

Sostendré que el capitalismo tiene efectos *sistemáticos y contradictorios* sobre el género. No hay dos sistemas autónomos, pero el capitalismo tampoco ha actuado unilateral y exclusivamente como refuerzo de la familia nuclear y la dominación masculina. La dominación masculina y el heterosexismo obligatorio propios de la sociedad moderna se anudan con la división moderna entre producción (trabajo creador de valor) y reproducción. El capitalismo escinde estas dos esferas de la actividad humana, vinculando de modo prioritario (aunque también flexible) a la primera con la subjetividad masculina y la segunda con la femenina. Esta escisión, si bien es históricamente variable, explica también que la inclusión de las mujeres en el mercado de trabajo se realiza bajo condiciones de subordinación, tanto en los niveles salariales como en el acceso a posiciones de responsabilidad. Las identidades disidentes con la familia heterosexual, por su parte, también tendieron a ser excluidas o subalternizadas con la división capitalista entre producción y reproducción.

El vínculo entre capitalismo, familia burguesa y dominación masculina no es, empero, de orden lógico. No es posible derivar (como reconoce la propia Scholz) la dominación masculina de la forma de valor. Gayle Rubin trata este punto de manera esclarecedora. “El análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo no explica por qué son generalmente las mujeres las que realizan el trabajo doméstico, y no los hombres”<sup>211</sup>. Rubin sitúa

---

<sup>211</sup> Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres*, 101.

la opresión de las mujeres en lo que Marx llama el “elemento histórico y moral” en la fijación del valor de la fuerza de trabajo. El valor de la fuerza de trabajo, a diferencia de lo que ocurre con otras mercancías, se determina a partir de las características histórico-sociales que asumió la reproducción de la fuerza de trabajo. “Es precisamente este «elemento histórico y social» el que determina que una «esposa» es una de las necesidades del trabajador, que el trabajo doméstico lo hacen las mujeres y no los hombres”<sup>212</sup>. En síntesis, la adscripción de las mujeres a las actividades reproductivas surge de las peculiaridades culturales e históricas bajo las que se dio históricamente la reproducción, pero no puede derivarse de la lógica del capital. Sin embargo, a pesar de esta salvedad, no puede hablarse de dos sistemas sociales diferentes (el capitalismo por un lado y el patriarcado por otro), ya que no es posible definir la dominación masculina y heterosexual moderna con prescindencia de las categorías sociales capitalistas. Se trata de una forma de dominación de género ligada históricamente al surgimiento del capitalismo, la escisión entre el trabajo creador de valor y las actividades reproductivas y la constitución de la familia burguesa como unidad normal de reproducción de la fuerza de trabajo.

Ahora bien, es necesario también contemplar la contracara del desarrollo del capitalismo para las relaciones de género, a saber, su aspecto *posibilitador*. Scholz hace un mayor énfasis en el carácter opresivo de las relaciones de género en el capitalismo, lo cual puede resultar unilateral si no se analizan a la vez sus aspectos contradictoriamente liberadores. No se trata de realizar un ejercicio de la imaginación y preguntarse si sería lógicamente posible un capitalismo no-patriarcal. La cuestión relevante es que el capitalismo no se limitó a constituir un tipo de dominación masculina y heterosexual que le es específica,

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 101.

ligada al familiarismo en la esfera de la reproducción; sino que *también generó las bases para el cuestionamiento de esa dominación*. Como sostuve a partir del planteo de D'Emilio, la sociedad capitalista ha resultado también posibilitadora de nuevas relaciones de género en disputa con la familia burguesa. Al instituirse un sistema de dependencias objetivado y retroceder los lazos de dominación personal, se generaron las condiciones para una pluralización de las relaciones de género que pusiera en cuestión al familiarismo burgués y la dominación masculina heterosexual que le está asociada.

Antoine Artous ha precisado la naturaleza de este vínculo contradictorio desde el punto de vista de la situación de la mujer. “Hay que guardarse de tener una visión lineal, unilateral, en cuanto al proceso aportado por la sociedad capitalista respecto de la vieja sociedad”<sup>213</sup>. La difusión de las relaciones sociales objetivadas, anónimas y basadas en la igualdad formal, propia del capitalismo, efectivamente incide en las relaciones de género y hace posibles luchas igualitaristas. La mujer recluida en la esfera de la reproducción o aceptada en forma subordinada en el mundo del trabajo, sin embargo, es reconocida como un individuo jurídicamente igual (al menos, al comienzo, en el plano del derecho privado, dada la negación de derechos políticos). Esto genera las condiciones para el cuestionamiento de los privilegios particularistas masculinos ligados históricamente al surgimiento del capitalismo y articulados con él. Si el capitalismo genera relaciones de dominación masculina heterosexual a partir de la familia como unidad de reproducción, también posibilita la crisis de esa familia. Dado que el capital es históricamente flexible con respecto a las formas concretas de reproducción

---

<sup>213</sup> Antoine Artous, *Los orígenes de la opresión de la mujer* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1982), 47.

de la fuerza de trabajo, puede crear el espacio social para el cuestionamiento del familiarismo instituido y reforzado por el propio capitalismo. “Nada nos permite afirmar que la familia en sí, como lugar de reproducción de la fuerza de trabajo, sea indispensable para el funcionamiento del sistema”<sup>214</sup>. Esta posibilidad, sin embargo, no se ha realizado en la actualidad y “el trabajo doméstico es todavía una necesidad importante para la reproducción” lo que se manifiesta en la “doble jornada que soporta la mujer trabajadora”<sup>215</sup>. Artous sostiene que el despliegue del capitalismo se asoció históricamente a una forma de patriarcado (y de dominación heterosexual, podemos agregar) históricamente determinada, pero también generó las condiciones para su impugnación. La constitución del familiarismo capitalista, ligado a formas de dominación masculina y heterosexual específicas, pues, coexiste con un proceso contrario que posibilita la pluralización de las relaciones de género y la contestación de la dominación masculina.

### **Conclusión. Reformular la crítica inmanente**

En este capítulo recorrí dos grandes movimientos conceptuales. Primero, puse en relación la relectura categorial postoniana con el estudio de D’Emilio sobre la historia del movimiento gay. Sostuve que solo con la constitución de las formas de mediación social impersonales, anónimas y cuasi-objetivas características de la modernidad del capital, pudieron construirse movimientos sociales fundados en la reivindicación de una identidad gay. Esto se debe a que, para que las personas alcanzaran a elaborar sus deseos homosexuales en términos de una identidad personal diferenciada y estable, fue una precondition la destitución de los lazos de dominación

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 85.

personal y su reemplazo por vínculos anónimos y abstractos. La mutación capitalista de las formas del nexo social habilita, así, potencialidades para la construcción de nuevas formas de subjetividad y, por ende, de identidades sexo-genéricas novedosas. El cuestionamiento de las formas de dominación masculina propias de la familia moderna, a su turno, también puede vincularse con este proceso general de retroceso de los lazos de dominación personal en la modernidad del capital. Sin embargo, este movimiento se da bajo las constricciones sistemáticas de la reproducción ampliada del valor, que no es controlada por los particulares y que se les enfrenta como una necesidad ajena e inapelable.

En el segundo gran movimiento conceptual, recuperé los planteos de Roswitha Scholz, analizando el vínculo entre la impostación del valor como lógica social y la escisión del valor en la modernidad, que masculiniza el trabajo productivo y feminiza las actividades domésticas, degradándolas como inferiores. Traté entonces de reconstruir cómo la lógica de la totalidad antagonica se asocia a formas particulares de dominación, que no son un mero derivado lógico de la dinámica del capital pero que han estado históricamente ligadas a ella. La “lógica de la no-identidad” adorniana permite a Scholz analizar la imbricación entre la crítica del valor y la crítica de la escisión del valor, una imbricación ajena a las formas clásicas de subsunción o derivación de todas las contradicciones sociales a partir de un centro fundamental.

Sostengo que la división entre producción y reproducción es el ámbito donde la opresión de género se anuda con el capitalismo. Al separar estas dos esferas, la sociedad capitalista construyó la familia heterosexual nuclear monógama como unidad normal de reproducción de la fuerza de trabajo. De este modo, se estructura un tipo de dominación patriarcal específica del capitalismo, que explica el rol subordinado de

las mujeres en el mundo del trabajo, así como su adscripción a la esfera de la reproducción. En torno a este tipo de familia capitalista se estructura también la subalternización de las identidades genéricas disidentes con la heterosexualidad obligatoria (presuponer la familia nuclear como unidad normal de reproducción es instituir la heterosexualidad como norma social).

Comprender el proceso dual del capitalismo con respecto al género ilumina algunas cuestiones importantes sobre el sentido de la teoría crítica de la sociedad. Primero, es falso que el capitalismo sea históricamente indiferente al género. La crítica del capitalismo no puede limitarse a cuestionar la dominación de las personas por estructuras sociales fetichizadas, objetivadas y que se reproducen con prescindencia de los individuos. Es preciso también cuestionar las *formas de dominación particularista y los privilegios de grupo* que se asocian históricamente a la expansión del capital y se configuran en torno a sus categorías sociales.

Sobre las bases esbozadas en este capítulo sería posible proyectar la construcción de una crítica inmanente de las relaciones de género capitalistas. Para Postone, la teoría crítica de la sociedad debe permanecer adecuada a su objeto. No parte de una normatividad definida de modo formalista, sino de un “deber ser inmanente a lo que es”. Esto significa que la sociedad capitalista es al mismo tiempo opresiva y posibilitadora. Las potencialidades liberadoras a las que la teoría crítica aspira no surgen de una moral filosóficamente pura, sino de las propias categorías sociales del capital y su dinámica inmanente. Postone piensa esta posibilidad inmanente en términos de la contradicción entre *riqueza y valor*.

A partir del análisis anterior es posible reformular la crítica social inmanente propugnada por Postone en términos de una *teoría crítica de las relaciones de género en la modernidad del*

*capital*. La sociedad capitalista ha gestado tanto una forma propia de dominación heterosexual masculina, como las condiciones de posibilidad para cuestionar esa dominación. El capital genera, en este caso, no las posibilidades de su propia superación histórica como capital, sino *las posibilidades para superar las dominaciones particularistas que le han sido asociadas*. Esas posibilidades, en virtud de la flexibilidad del vínculo entre capitalismo y patriarcado heterosexual, puede actualizarse al menos en parte en el marco de la propia sociedad vigente (hay un largo trecho por recorrer en el cuestionamiento de los privilegios masculinos y heterosexuales en el contexto del capitalismo). Esta lucha es en sí misma absolutamente legítima, en la medida en que la legitimidad de una lucha emancipatoria no se define por su funcionalidad a la destrucción del capitalismo, sino por su relación con la ampliación de las capacidades de las personas para impugnar las formas de dominación generadas con la sociedad moderna. La teoría crítica, en este contexto de reformulación parcial, apunta por lo tanto en una doble dirección. Por un lado, aspira a superar las coacciones abstractas y objetivadas que estructuran al capitalismo en sí mismo. Por el otro, se dirige contra las formas de dominación particularista que se han asociado históricamente a la dominación del capital y que componen con éste un sistema flexible y mutable. No se trata solo de discutir cómo las personas son oprimidas por un sistema de coacciones fetichizado, sino también de poner en cuestión los privilegios de grupo que ese sistema de coacciones reforzó y reformuló históricamente.

Uno de los objetivos de la teoría crítica de la modernidad es construir una aproximación a los llamados “nuevos movimientos sociales” desde un marco metodológicamente marxista, es decir, estructurado en torno a las categorías analíticas del valor, el trabajo y la mercancía. La operación fundamental para acometer esta empresa radica en leer la obra

madura de Marx como una teoría de las *formas de mediación social*, donde el pasaje de las formas de dominación personales a las formas de dominación anónimas y abstractas propias del capitalismo del capital atraviesa los diferentes aspectos objetivos y subjetivos de la modernidad realmente existente. Sin embargo, no es posible construir una teoría general que dé cuenta de manera reduccionista de las diferentes formas de conflicto social modernas. La dominación de clase, analizada en el capítulo anterior, y la construcción del patriarcado familiarista moderno analizado en este, tienen articulaciones lógicas diferentes. Es preciso, partiendo de la lógica del capital y sus categorías mediadoras, construir modelos analíticos específicos que den cuenta caso por caso de diferentes transformaciones sociales y formas de conflicto. Los modelos, en una propuesta de inspiración adorniana, son maneras de iluminación recíproca entre lo universal y lo particular. Mediante la construcción de modelos intento dar cuenta de cómo la gran transformación que dio lugar al capitalismo atraviesa diferentes esferas de la experiencia y la vida colectiva, y al tiempo enriquecer las categorías generales esclarecidas en el punto de partida (las formas de mediación fundadas en el trabajo creador de valor) mostrando cómo un ámbito particular de experiencia (como las relaciones de género) se reconfigura con ellas y las rearticula a su vez. Sería preciso construir modelos ulteriores para una serie de problemáticas como el racismo moderno, entre otras.

### **Apéndice sobre la cuestión racial en el capitalismo**

No dispongo todavía de elementos para construir una teoría crítica de las relaciones de subordinación racial en el capitalismo. Sin embargo, es apropiado señalar al menos rudimentariamente, como apéndice a este capítulo, de

qué manera se configura una forma de racismo propia del capitalismo. El análisis social crítico desconfía de las apariencias igualitaristas de la sociedad burguesa, mostrando cómo éstas esconden formas de desigualdad sistemáticas y particularmente violentas. Marx fundó este procedimiento de desconfianza ante la falsa igualdad entre particulares en la esfera de la circulación, mostrando que esa igualdad no es sino la forma de existencia de la desigualdad de clase, la dominación y la explotación. La forma moderna de extracción de excedente, en efecto, no se basa en la coacción directamente ejercida por la clase dominante, sino que está articulada con la libertad e igualdad de que gozan los particulares en el mercado. Burgueses y proletarios son formalmente libres e iguales ante la ley. La libertad e igualdad, sin embargo, posibilitan la dominación de clase y la explotación. Así puede articularse una crítica inmanente de la desigualdad burguesa, mostrando cómo la igualdad capitalista está debajo de su propia vara moral, histórica y política, en cuanto opera como forma de existencia de la dominación.

En un esfuerzo intelectual y político independiente del de Marx, el feminismo avanzó en el cuestionamiento de la desigualdad de géneros y, una vez más, reveló que la igualdad y la libertad burguesas han sido fundamentalmente la mascarada de un tipo de privilegio, en este caso masculino. Las feministas nos mostraron que la dominación patriarcal no es un mero resabio feudal, un remanente de formas de opresión precapitalistas que la modernidad constituida vendría a desterrar. En cambio, nos enseñaron que la modernidad del capital se asocia a formas *sui generis* de dominación masculina, donde las cualidades psíquicas y subjetivas del trabajo creador de valor (eficacia, disposición a la competencia, racionalidad calculadora, disposición a hacer violencia al propio cuerpo) son vinculadas a la construcción de una figura dominante

de la masculinidad. La noción mujer, correlativamente, es construida a partir de las características subjetivas ligadas a la reproducción y la esfera de los cuidados. Así, se mostró que a la opresión de clase, el capitalismo sumaba una peculiar opresión de género.

Es preciso continuar este camino de crítica inmanente de los universales jurídicos burgueses, pero efectuando un giro hacia la cuestión racial. El racismo que impera en las sociedades contemporáneas no es un mero residuo de lógicas precapitalistas en tren de ser desmanteladas por la modernización. Por el contrario, se trata de un tipo de racismo *específicamente moderno*, gestado en el seno de las categorías sociales capitalistas y su desarrollo. El capitalismo se constituyó, desde sus orígenes, ligado a la expansión colonial europea. Desde las minas de oro y plata americanas hasta las colonias inglesas en la India, la historia del capitalismo ha sido la historia de la violencia de las potencias centrales sobre sus periferias. En este movimiento histórico de largo aliento, se construyó una asociación sistemática entre la blanquitud y la pertenencia a grupos sociales dominantes en la sociedad burguesa. La blanquitud, a lo largo de los procesos de consolidación civilizatoria del capitalismo vinculados directamente a la expansión europea, acabó por constituirse como la marca racial del capitalismo. Como dice Bolívar Echeverría: “podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial”<sup>216</sup>. La blanquitud, como cualidad asociada laxamente a la blancura racial, se asocia a las predisposiciones subjetivas necesarias para garantizar la docilidad de un individuo concreto a los imperativos de la valorización. Un individuo es “moderno” en la medida en que ha interiorizado subjetivamente los imperativos de

---

<sup>216</sup> Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad*, 149.

conducta ligados a la valorización, esto es, a la funcionalidad “respecto de la producción de riqueza como un proceso de acumulación de capital”<sup>217</sup>. La subjetividad dócil al capital, productivista, disciplinada y orientada espontáneamente (sin necesidad de coerciones externas continuas) al rendimiento y la maximización de la eficacia (y por ende de la ganancia), como tipo de subjetividad dominante en la sociedad moderna, se ha asociado históricamente a las características raciales de los europeos del norte, esto es, a la blancura racial.

Europa, en su proceso de conquista global que expandió el capitalismo al mundo, construyó una imagen que asoció la blanquitud con los rasgos de la subjetividad dominante y adecuada a las exigencias que la valorización impone sobre los cuerpos. El capitalismo produjo históricamente, por lo tanto, un tipo de racismo propio, ligado a la conversión de los cuerpos en instrumentos de la valorización. Asimismo, el imperialismo de los centros capitalistas fue una y otra vez legitimado en nombre de la supuesta inferioridad civilizatoria de los pueblos y culturas colonizadas. La construcción de la negritud (en un sentido amplio que incluye a los pobladores originarios de América y también a los mestizos) se desarrolló, en ese marco, por oposición a la imagen dominante de la blanquitud. Lo negro se asoció entonces a la indisciplina, la incapacidad para el trabajo creador de valor, la ineptitud para el rendimiento e incluso a la irracionalidad.

En síntesis, el capitalismo se desplegó históricamente de la mano de una forma de racismo donde se asociaron los caracteres blancos con las cualidades subjetivas dominantes ligadas a la valorización. En este proceso, la blancura racial ofició como soporte de un racismo más laxo (no estrictamente étnico) vinculado a la dominación cultural europea, que se

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 146.

propagó de la mano del desarrollo del capitalismo y su enorme movimiento subordinación de los cuerpos, la naturaleza y las subjetividades a las exigencias de la reproducción ampliada del valor. En la medida en que este racismo es laxo, puede flexibilizar sus contornos e incluso devenir concesivo con los sectores sociales subalternizados por la expansión capitalista. Esto no altera, sin embargo, cierta estructura básica que configura un racismo moderno, que sirvió y sirve de justificación del colonialismo europeo y de la subordinación de los sectores sociales englobados ampliamente en la negritud.

El proceso de expansión civilizatoria del capital está ligado históricamente a la dominación blanca. No es posible, en particular, comprender las realidades periféricas sin analizar cómo las poblaciones indígenas, los mestizos y los afrodescendientes fueron subalternizados por el conquistador blanco, y luego devinieron masivamente proletarixs con la difusión del modo de producción capitalista. La interseccionalidad entre clase y raza oprimidas no es meramente contingente, sino que se vincula con esta asociación históricamente consolidada entre la negritud y la condición proletaria. La teoría crítica marxista debe, por lo tanto, comprender el nexo histórico entre capitalismo y dominación blanca para dar cuenta de la forma como se han consolidado las identidades populares, pero también las formas de dominación a lo largo del globo.



## V

# Derecho, Estado y relaciones de producción

## Introducción y estado de la cuestión

En los capítulos anteriores intenté mostrar cómo la lógica de totalidad del capital se sume en antagonismos irreconciliables. También sostuve que la dominación social en el capitalismo no queda cualificada suficientemente a partir del fetichismo de la mercancía, sino que es preciso dar cuenta de cómo se articula como *dominación de clase*. Las relaciones sociales objetivadas, anónimas y abstractas propias de la sociedad capitalista no son lógicamente previas a la dominación de clase moderna o burguesa. Por el contrario, son la forma bajo la cual se plasma esa dominación. La burguesía, a diferencia de otras clases dominantes preexistentes en la historia, “renuncia” paradójicamente al poder político inmediato y proclama universalmente la libertad e igualdad personales. Esto significa que las estructuras de dominación “abstractas” que emergen con la mutación capitalista de las formas de mediación tienen un carácter de clase: son el modo como existe la relación

capital-trabajo, una relación de dominación mediada por la libertad y la igualdad. Asimismo, en el capítulo anterior traté de analizar las relaciones contradictorias entre capitalismo y género. El retroceso de las formas de dominación personal y la articulación de la sociedad a partir de nexos anónimos permite a los particulares elaborar de maneras más plurales sus trayectorias de vida, lo que a su turno genera las condiciones de posibilidad para que las personas asuman políticamente la sexualidad y construyan movimientos sociales y políticos en torno al género. A la vez, con el capitalismo surge una forma de dominación masculina heterosexual ligada a la separación entre las esferas de la reproducción y la producción y la constitución de la familia nuclear moderna como responsable normal de la primera esfera. Con todo esto, intenté mostrar que una lectura categorial de Marx permite comprender una pluralidad de dimensiones de conflictividad y dinamismo en la vida social moderna, desde las relaciones entre los particulares y el proceso social de conjunto hasta las luchas de los llamados nuevos movimientos sociales, abarcando también, evidentemente, la lucha de clases como momento de antagonismo irreductible que inhiere en la lógica del capital. La teoría crítica de la modernidad permite, como marco de trabajo metodológico, construir modelos sobre las formas de dominación en la sociedad moderna, articulando en cada caso los conceptos necesarios para iluminar un conjunto de experiencias particulares, pero mediatizándolas por las categorías sociales del capital como forma del nexo social.

Siguiendo a Piva<sup>218</sup>, en el capítulo 3 sostuve que hay un antagonismo objetivo en la constitución de las relaciones sociales modernas. La dominación de clase capitalista está

---

<sup>218</sup> Adrián Piva, “Trabajo y producción: ¿categorías históricas o fundamentos universales de una filosofía de la historia?”, *Herramienta* n° 57 (2015): 9-18.

mediada por la libertad y la igualdad porque se realiza a través del intercambio de equivalentes en el mercado, que presupone a burgueses y proletarios como particulares independientes. No es una mera relación desnuda de extracción de excedente, sino una relación que contiene los fundamentos de su crítica en su propia factura objetiva, en cuanto presupone estándares normativos (la libertad y la igualdad) que traiciona de manera sistemática y necesaria. De manera análoga, traté de mostrar que la familia capitalista está en contradicción con la disolución de los vínculos de autoridad directa y la emergencia de los particulares independientes, con derecho a organizar sus biografías de maneras contingentes. Este tipo de articulaciones contradictorias permiten, voy a sostener, la crítica inmanente de la dominación social: las formas de dominación en el capitalismo se organizan bajo condiciones donde, a la vez, se presuponen la libertad y la igualdad, lo que vuelve al capitalismo incompatible con los fundamentos sociales y normativos a partir de los cuales se legitima y estructura.

El punto mencionado guarda relación, a su vez, con una discusión sobre la importancia de las formas jurídicas para la constitución de las relaciones capitalistas y para las perspectivas emancipatorias. A continuación, por razones de simplicidad, voy a retomar el argumento centrándome en la relación de clase, para hacer algunos comentarios en torno a otras formas de conflicto modernas a lo largo del capítulo. Si la libertad y la igualdad jurídicas son condición de posibilidad de la explotación capitalista, entonces la propia relación de clase tiene una constitución jurídica. Hay una *mediación política y jurídica* en la constitución del vínculo social capital-trabajo y en las formas de mediación modernas como tales: no se trata de estructuras objetivas puramente funcionales, sino de vínculos sancionados normativamente, legitimados –pero también estructurados materialmente– en forma política

y jurídica. En efecto, las relaciones sociales capitalistas, como forma de dominación de clase, pero también como nexo social anónimo y objetivado, suponen lógicamente un Estado político separado. El Estado moderno, como forma de poder político no encastrado en relaciones de propiedad, que no reconoce jerarquías estamentales, sino que se vincula de manera universalista e igualitaria con los particulares, se deriva lógicamente del nexo social del capital y sus formas constitutivas. Dedicaré este capítulo, pues, a recuperar los rudimentos del debate de la derivación del Estado con la intención de mostrar que algunas dimensiones políticas y jurídicas son constitutivas de la mediación social capitalista.

En la tradición marxista y en los propios textos de Marx, como se suele repetir, la teoría del Estado ha constituido un nudo de dificultades y lagunas. Marx no dejó una elaboración teórica detallada y precisa sobre el Estado que pueda compararse con su análisis de otras categorías objetivas de la sociedad burguesa como el valor, la mercancía o el trabajo. El debate alemán sobre la derivación [*Staatsableitungsdebatte*] intentó intervenir en este contexto construyendo una teoría del Estado a partir del despliegue dialéctico de las categorías de la crítica de la economía política, buscando deducir lógicamente la forma Estado de las articulaciones categoriales que estructuran el capital, el valor y la mercancía.

El llamado “debate de la derivación” comenzó en Alemania en la segunda mitad de los años 70. Tuvo una recepción temprana en Inglaterra (Holloway y Picciotto<sup>219</sup>). Sin embargo, ha permanecido relativamente desconocido en América Latina<sup>220</sup>. El debate se centra en la reconstrucción del

---

<sup>219</sup> John Holloway y Sol Picciotto, *State and Capital: A Marxist debate* (Londres: Edward Arnold, 1978).

<sup>220</sup> Para una introducción al respecto véase: Alberto Bonnet, “Los debates sobre la derivación y la reformulación del Estado en Alemania y Gran

vínculo interno entre Estado y capital a partir de las formas de mediación social en el capitalismo. No se trata de *deducir mecánicamente* lo político de lo económico comprendidos como niveles separados, sino de mostrar su articulación sistemática como momentos no independientes de una misma totalidad organizada por las relaciones de producción capitalistas.

El propósito de este debate es *mostrar la correlación sistemática entre Estado y capital comprendidos como formas diferenciadas de una misma relación social*. La empresa puede aparecer, en una lectura superficial, como economicista. Pero no lo es, ya que no busca *reducir* los asuntos de la política y el Estado a una base económica *dada previamente*, sino *deducir dialécticamente* (por remisión a una totalidad de relaciones organizadas bajo un principio articulador) la necesidad de la separación entre lo político y lo económico en el capitalismo. Bonnet ha aclarado este punto: “las formas capital y Estado son (...) formas diferenciadas asumidas por un mismo contenido: las relaciones sociales capitalistas”<sup>221</sup>.

Este debate cuestiona las teorías *transhistóricas* del Estado. El derivacionismo no piensa el Estado a partir de la dominación de clase en todo período histórico. Rompe, pues, con la tradición iniciada por Engels<sup>222</sup> en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (y continuada por Lenin en *El Estado y la revolución*) que construye un *concepto general del Estado para todas las sociedades de clase a lo largo de la historia*. Frente a esta tradición, el debate de la derivación se centra en el carácter históricamente determinado del moderno Estado capitalista y sus diferencias con las formas de poder “político” de otras sociedades. El planteo derivacionista busca desarrollar una

---

Breña”, en *Estado y Marxismo. Un siglo y medio de debates*, comp. por Mabel Thwaites Rey (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

<sup>221</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>222</sup> Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

teoría históricamente determinada del Estado moderno, adecuada a la sociedad capitalista pero que no intenta englobar otras formas históricas de poder.

El planteo de la derivación entiende que el Estado no es un instrumento pasivo de la clase que ostenta el poder, pero tampoco es el ámbito autónomo en el que se dirime la política como un nivel de la realidad que pueda ser definido en forma independiente. En cambio, busca mostrar las determinaciones fundamentales del Estado moderno, derivándolas de la forma asumida por las relaciones sociales capitalistas. Esta empresa intenta tanto despejar la idea de que la clase dominante ejercería el poder de modo instrumental como discutir con las visiones que desconocen la concatenación estructural de lo político y lo económico en la sociedad del capital. Se trata de hacer foco en la conexión lógica entre Estado y capital, rompiendo con las visiones transhistóricas en favor de una teoría históricamente determinada del Estado moderno.

Las categorías de la crítica marxista (valor, trabajo abstracto) expresan ante todo un tipo de interdependencia social. Esta forma de mediación, sin embargo, no puede caracterizarse suficientemente (como intenta Postone) como anónima, objetivada y abstracta. En cambio, esta forma social objetivada está *mediada por el intercambio de equivalentes entre sujetos jurídicamente libres e iguales* que producen en forma privada para el mercado. El capitalismo generaliza contradictoriamente la máxima independencia entre las personas (ruptura de los lazos personales de dominación, libertad e igualdad jurídicas, autonomía de la persona frente a toda autoridad directa) y a la vez la máxima interdependencia (ausencia de unidades productivas autosuficientes, producción para el mercado, universalización de la relación de valor). La esfera de la circulación es constitutiva de la forma de valor porque solo en el intercambio generalizado entre productores particulares e

independientes existen trabajo abstracto y magnitud del valor. Luego, la mediación social capitalista supone la existencia de particulares independientes que no producen para la autosubsistencia sino para el intercambio. El proceso dual de generalización de la producción para el cambio y simultánea ampliación sin precedentes de la autonomía individual es, por lo tanto, un corolario básico de las transformaciones ocurridas con el capitalismo en las formas de mediación social. Como intentaré mostrar, el hecho de que la explotación moderna esté mediatizada por el intercambio de equivalentes entre sujetos jurídicos libres en la esfera de la circulación remite a la necesidad de precondiciones jurídicas y políticas (el derecho moderno y el Estado político separado de la sociedad) como precondiciones del nexo social del capital.

En este capítulo voy a reseñar a tres autores que trabajan en el contexto del derivacionismo: Joachim Hirsch<sup>223</sup>, Antoine Artous<sup>224</sup> y Tran Hai Hac<sup>225</sup>. Mi intención es mostrar que el Estado y las relaciones jurídicas modernas son parte constitutiva de las relaciones de producción. Esto permitirá clarificar el rol contradictorio del derecho igual moderno, que es a la vez forma de existencia de la dominación capitalista y vehículo de la lucha de clases. Sobre esta base, sería posible establecer una teoría crítica de las formas jurídicas y políticas modernas, que dé cuenta de cómo éstas se articulan con la

---

<sup>223</sup> Joachim Hirsch, “The state apparatus and social reproduction: elements of a theory of the bourgeois state”, en *State and Capital: A Marxist debate*, ed. por John Holloway y Sol Picciotto (Londres: Edward Arnold, 1978), 57-107.

<sup>224</sup> Antoine Artous, *Marx, el Estado y la política* (Barcelona: Sylone, 2016a); Retorno sobre algunas cuestiones y dificultades, en *Naturaleza y forma del Estado capitalista* (Buenos Aires: Herramienta, 2016b), 19-56.

<sup>225</sup> Tran Hai Hac, “Estado y capital en la exposición de El capital”, en *Naturaleza y forma del Estado capitalista* (Buenos Aires: Herramienta, 2016), 57-98.

dominación social capitalista, pero son, a su vez, palancas de su impugnación radical. El énfasis en la naturaleza contradictoria de los procesos sociales modernos, que son tanto formas de dominación coagulada como instancias cargadas de potencialidades emancipatorias, puede entonces desplegarse desde el punto de vista de las relaciones jurídicas y la política. Así, sería posible articular la crítica del derecho moderno con su recuperación parcial desde el punto de vista de una perspectiva emancipatoria. Formular los contornos de esta teoría crítica del derecho y el Estado modernos es el propósito fundamental del capítulo.

### **Joachim Hirsch: derivar el Estado de la dominación de clase capitalista**

Hirsch se propone discutir con las teorías politicistas que comprenden al Estado como un “aparato político «autónomo» que, aun si está atado a algunas constricciones sociales *externas*, está sin embargo *sujeto* a los dictados de procesos políticos de toma de decisiones”<sup>226</sup>. Estas teorías omiten la imbricación estructural entre Estado y capital, siendo incapaces de analizar las instituciones políticas modernas como productos históricos engarzados lógicamente en una totalidad de relaciones sociales. Esto, a la vez, lleva a fracasos prácticos: al no comprender el nexo lógico del Estado con las relaciones sociales capitalistas como totalidad, las teorías politicistas tienen una creencia ingenua y fetichizada en la capacidad independiente del Estado para tomar decisiones e incidir sobre el proceso social. Contra estos planteos, Hirsch deriva el Estado de las relaciones sociales como totalidad, analizando el intercambio de mercancías, sus condiciones de posibilidad y la forma como se estructura la lucha de clases en el capitalismo.

---

<sup>226</sup> Joachim Hirsch, *The state apparatus*, 57. Cursivas agregadas.

El capítulo que analizo tiene dos grandes partes. En las primeras diez páginas, Hirsch establece el concepto general del Estado capitalista, mostrando su vinculación lógica con la dinámica del capital y la dominación de clase burguesa. En esta primera parte, la argumentación se realiza a un alto nivel de abstracción, donde se sientan las bases de la teoría del Estado en términos de modelo. En el resto del texto, Hirsch da mayor concreción a la teoría, vinculando las funciones y actividades del Estado con las necesidades de recomposición del capitalismo a través de sus crisis periódicas.

El punto de partida de Hirsch recupera una conocida pregunta de Pashukanis: “¿Por qué el mecanismo de poder estatal no es creado como el mecanismo privado de la clase dominante? ¿Por qué está disociado de la clase dominante –tomando la forma de un mecanismo de autoridad pública aislado de la sociedad?”<sup>227</sup>. Esta pregunta se dirige a las peculiaridades del Estado moderno, que estructura por primera vez en la historia un poder público separado de la sociedad, compuesto por funcionarios sin lazos directos con la clase dominante y que no son controlados por ella en forma directa. Solo en la sociedad capitalista aparece un poder público de estas características. En otras sociedades, el ejercicio del poder político y la explotación económica están unidos, de manera que la clase dominante no solo extrae excedente, sino que también posee los medios de la violencia física. En el capitalismo, en cambio, vemos que el poder político es ejercido por funcionarios independientes, formalmente separados de la clase capitalista. Aparecen entonces el poder público y el derecho igual como fundamentos del Estado específicamente

---

<sup>227</sup> Evgeny Pasukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo* (México D. F.: Grijalbo, 1976). Citado en: Joachim Hirsch, “The state apparatus and social reproduction”, 58.

moderno. La empresa de Hirsch es, dadas estas particularidades históricas del Estado moderno, derivarlas de la “anatomía de la sociedad burguesa” –empleando la expresión de Marx–.

Hirsch deriva el Estado a la vez del tipo de dominación de clase de la burguesía y de las necesidades de la circulación de mercancías en el capitalismo. Ambas dimensiones están relacionadas, ya que el intercambio de equivalentes es el contexto en cuyo marco se posibilita la explotación. El punto de partida, en otras palabras, es el modo de trabajo social específicamente capitalista. La producción de mercancías supone el carácter dual del trabajo, esto es, el trabajo dividido en concreto y abstracto. En el capitalismo los diferentes trabajos privados son realizados de manera independiente. El vínculo social entre esos trabajos privados se establece “a espaldas de los productores”, mediante el valor en el proceso de intercambio<sup>228</sup>. En el intercambio de mercancías, el vínculo social se estructura en forma fetichista como algo contrapuesto al conjunto de los particulares, incontrolable para ellos y que no aparece como social, sino que es investido con las insignias de lo natural. El nexo social en el capitalismo aparece como una realidad objetiva, pseudo-natural y que se contrapone a los individuos como un poder ajeno.

El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación de los individuos en la producción aparecen aquí como algo ajeno y objetivo, confrontando a los individuos no como sus relaciones recíprocas, sino como su subordinación a relaciones que subsisten independientemente de ellos<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>229</sup> Marx citado en Joachim Hirsch, *The state apparatus*, 59.

En el punto de Hirsch hay una concepción sobre las mutaciones en la forma del vínculo social en el capitalismo. Mientras que las sociedades precapitalistas se basan en relaciones de dominación personal, el capitalismo se funda en un tipo de relación social objetivo, abstracto y anónimo. Se trata de una sociedad de productores privados de mercancías que se vinculan como particulares independientes (no ligados por lazos comunitarios o directamente jerárquicos) en el ámbito del mercado. El intercambio generalizado como forma del nexo social supone la igualdad e independencia personal de los particulares en la esfera de la circulación. En ese contexto, las relaciones capitalistas son incompatibles con las formas de poder político características de las sociedades precapitalistas.

Sin embargo, para Hirsch no es posible derivar el Estado del mero intercambio de mercancías entre individuos contractual y formalmente iguales. El intercambio generalizado entre productores privados exige lógicamente que el poder político sea monopolizado en una instancia pública separada de los particulares, pero el Estado capitalista se monta sobre una relación social más compleja que la de intercambio, una relación fundamentalmente desigual: la relación de capital. El intercambio de equivalentes mediatiza la explotación y la división de la sociedad en clases. “El empleo de un concepto de «sociedad productora de mercancías» que desatiende la existencia del capital, es por lo tanto una abstracción inadmisibles”<sup>230</sup>. La esfera de la circulación, donde los individuos son formalmente iguales, es la forma de aparición de la relación entre dos clases antagónicas: el proletariado y la burguesía. “El intercambio de mercancías equivalentes meramente mediatiza –como «apariencia necesaria» en la superficie de

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, 59.

la sociedad— la producción y apropiación de plusvalor”<sup>231</sup>. El intercambio entre particulares libres e iguales, por lo tanto, es la forma distorsionada bajo la que se despliegan la explotación y la desigualdad. “El intercambio de equivalentes (...) se ha invertido de manera tal que ahora solo hay intercambio aparente”<sup>232</sup>. La dominación de clase en el capitalismo aparece distorsionadamente como independencia de individuos iguales en la circulación.

El proceso de valorización de capital reproduce incesantemente sus propias precondiciones. En cada ciclo de producción se producen no solo las mercancías intercambiadas, sino también la relación de capital misma con sus clases antagónicas. “Basada en la semblanza necesaria del intercambio de equivalentes, la forma capitalista de sociedad, por lo tanto, se reproduce a sí misma constantemente a través de la operación ciega de la ley del valor”<sup>233</sup>. El proceso de valorización, que opera tras las espaldas de los productores, al mismo tiempo genera y regenera sus precondiciones sociales. Este proceso “inicialmente no requiere ninguna intervención adicional externa, consciente, esto es «política»”<sup>234</sup>. La reproducción de las relaciones de producción se da fundamentalmente en el proceso de valorización mismo, un proceso que no es como tal susceptible de modificación o intervención consciente ni política. “La organización consciente de las relaciones sociales requeriría la abolición de la relación de capital”<sup>235</sup>. No es la toma de decisiones políticas, sino el propio movimiento de valorización, el que propulsa la reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, 62.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, 60.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, 61.

<sup>235</sup> *Ibíd.*

Sobre la base argumentativa reconstruida arriba, “las condiciones sociales para la constitución de la forma del Estado burgués pueden ser ahora definidas más claramente por derivación lógica”<sup>236</sup>. La explotación capitalista se realiza a través de un contrato de intercambio entre partes formalmente iguales. *El burgués y el proletario, para poder estar vinculados en una relación de explotación, deben aparecer en la circulación como partes contratantes libres e iguales*. La explotación capitalista, a diferencia de otras formas históricas de extracción de excedente, no se funda en la coerción directa, sino en coacciones impersonales que surgen de la propia reproducción. “En la sociedad capitalista la apropiación de plusvalor y la preservación de la estructura social y su cohesión no dependen de relaciones directas de fuerza o dependencia, ni directamente del poder y la fuerza represiva de la ideología”<sup>237</sup>. La reproducción constante de las relaciones capitalistas de explotación mediadas por el intercambio de equivalentes, en cambio, supone el principio de “intercambio igual y la disposición libre de fuerza de trabajo”<sup>238</sup>. Esto significa que no puede haber valorización de capital en un contexto donde las relaciones de dependencia personal están socialmente generalizadas.

Para que la acumulación capitalista mantenga su curso, el trabajador libre debe disponer de su fuerza de trabajo con la misma libertad de cualquier propietario de mercancías. Esto supone tanto la abolición de las barreras propias de los lazos de dominación directa (por ejemplo, feudales) que atan a los individuos, como la separación entre los productores directos y los medios de producción. Estas condiciones exigen el monopolio de la fuerza en manos de una instancia separada

---

<sup>236</sup> *Ibíd.*

<sup>237</sup> *Ibíd.*

<sup>238</sup> *Ibíd.*

de la producción y la circulación. El “nexo social” capitalista “requiere que los productores directos sean privados del control sobre los medios de fuerza física y que éstos estén localizados en una instancia social elevada por encima del proceso de reproducción económica”<sup>239</sup>. Así se generan las precondiciones lógicas para el surgimiento del Estado moderno, “la creación de la libertad e igualdad formales burguesas y el establecimiento del monopolio estatal de la fuerza”<sup>240</sup>. Hay una correlación lógica entre la explotación mediatizada por el intercambio de equivalentes en el mercado y la forma Estado característica de la sociedad moderna.

El Estado moderno se deriva, podría decirse, de la forma históricamente específica de la dominación de clase de la burguesía. Esta clase social, por la peculiaridad de la forma como extrae el excedente económico (a través del intercambio de equivalentes en el mercado y no de la coerción directa) debe renunciar al ejercicio inmediato de la violencia física, que es en cambio monopolizada en una instancia “política” separada. “El comando de una persona dirigido a otra y confirmado por la fuerza, contradice la condición básica precedente al intercambio entre propietarios de mercancías”<sup>241</sup>. El Estado capitalista se deriva lógicamente de las necesidades de la valorización y sus precondiciones, plasmadas en el libre intercambio de mercancías y el trabajo libre. En esas condiciones aparece el Estado moderno como formalmente divorciado de los individuos, como un poder público que no es el aparato de dominación privada de algunos particulares dotados de una posición social de privilegio. En la forma Estado moderna se funda, también, la no identidad formal entre posiciones

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*

<sup>240</sup> *Ibíd.*

<sup>241</sup> *Ibíd.*, 62.

administrativas y pertenencia de clase. El Estado moderno es capitalista en su forma, pero eso no significa que el personal que lo ocupa (incluso en posiciones de mando) deba reclutarse de entre las filas de la burguesía. La base del Estado burgués es paradójicamente “la no-disponibilidad formal de los medios de producción por parte del poder del Estado”<sup>242</sup>. La separación entre disposición sobre los medios de violencia física y propiedad de los medios de producción, propia del Estado moderno, es una preconditione lógica del nexo social capitalista. No se trata, en síntesis, de derivar lo político de lo económico como una esfera social dada previamente. Por el contrario, se deriva la separación misma de lo político y lo económico del conjunto de las relaciones sociales capitalistas y sus condiciones de reproducción.

Ahora bien, la derivación general de la forma Estado y sus funciones ha procedido hasta ahora en un nivel altísimo de abstracción. Hemos mostrado cómo la relación social capitalista necesita lógicamente un poder público separado y, correlativamente, que el Estado no puede interferir duraderamente con la reproducción sin socavar sus condiciones de posibilidad sociales. Eso es *todo* lo que puede decirse en el nivel de abstracción de la derivación lógica. Las actividades concretas del Estado no se derivan de una lógica abstracta, sino de movimientos y conflictos políticos exitosos, que usualmente responden a preocupaciones inmediatistas<sup>243</sup>. Para un estudio más concreto del Estado capitalista es, por ende, necesario pasar a considerar el Estado en relación con los movimientos de la acumulación de capital y la lucha de clases. Esto exige dar cuenta del proceso histórico capitalista, atravesado por la lucha de clases y afectado por crisis periódicas. Hirsch parte de

---

<sup>242</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>243</sup> *Ibíd.*, 65.

la tendencia a la suba de la composición orgánica del capital. A lo largo del tiempo, tiende a emplearse una mayor proporción de capital constante sobre capital variable, lo que acarrea una tendencia general al descenso de la tasa de ganancia, que es concomitante con el desarrollo capitalista. “El proceso de acumulación de capital y el cambio en la base tecnológica de la producción incorporada en él da continuamente lugar a barreras materiales al proceso de valorización”<sup>244</sup>. Esas barreras no pueden ser superadas por los capitales individuales y dan lugar, en cambio, a la intervención del Estado para salvaguardar la reproducción. Esto significa que es necesario pasar de la forma lógica al estudio de las formas de aparición más concretas de las relaciones sociales capitalistas, “las varias formas que el capital (...) asume en la superficie de la sociedad”<sup>245</sup>. Hirsch pasa de la derivación lógica de la forma Estado al análisis de las condiciones más concretas de la reproducción y su relación con las funciones estatales. Allí aparecen categorías de superficie de la lógica del capital, como

cambios en la forma del capital (monopolios), el establecimiento o no de una tasa de ganancia media, el movimiento de los precios, las diferenciaciones de clase, la existencia o no de países solo parcialmente capitalistas, los movimientos en el mercado mundial y así sucesivamente<sup>246</sup>.

El Estado interviene de manera decisiva en la reorganización de la acumulación y sus precondiciones a la salida de cada crisis.

Mientras que la forma Estado se deriva lógicamente de las necesidades de la reproducción, sus funciones concretas y específicas son determinadas por relaciones de superficie y

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>245</sup> Marx citado por Joachim Hirsch, *The state apparatus*, 81.

<sup>246</sup> *Ibíd.*, 81.

especialmente por la lucha de clases. La investigación de las funciones estatales “debe basarse en un análisis categorial del curso histórico del proceso de reproducción y acumulación capitalistas” y “no es una cuestión de deducción de leyes abstractas”<sup>247</sup>. Esto significa que las funciones del Estado no se derivan de la lógica del capital enunciada de modo general, sino “del desarrollo de las relaciones de clase y la lucha de clases mediadas por las transformaciones de la base económica, y de las condiciones resultantes para asegurar la dominación política de la burguesía”<sup>248</sup>. El Estado capitalista, en síntesis, no es el mero guardián exterior de la circulación de mercancías, sino que debe intervenir “en las precondiciones materiales del proceso de producción y en los conflictos entre clases”<sup>249</sup>. Esta intervención se dirige fundamentalmente a la imposición de la estructura de clases capitalista y la universalización de la relación de capital, la creciente de la revolución tecnológica de la producción y la centralización de capitales en la conformación del mercado mundial. Esos tres procesos son necesarios para la recomposición y reorganización capitalistas a lo largo de las crisis, y no pueden ser garantizados por capitales individuales, sino que dependen de la intervención estatal.

En resumen, el derivacionismo de Hirsch se opone tanto a las corrientes politicistas que ven en el Estado un actor demiúrgico del proceso social, que solo encontraría constricciones económicas al modo de límites externos, como a la mirada instrumentalista que deduce el carácter de clase del Estado de la clase social en el poder en un momento dado. Hirsch se distancia de las concepciones transhistóricas que establecen al Estado como una necesidad en toda sociedad de clases, para en cambio derivar la forma Estado de las exigencias

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.* 83.

de la reproducción capitalista y la dominación de clase de la burguesía. Esta clase social es la primera clase dominante de la historia que extrae excedente en una esfera constituida como puramente económica. Por ende, necesita un poder público separado, que al mismo tiempo es relativamente autónomo frente a ella. Los límites y posibilidades de la intervención política pueden, por ende, comprenderse en el marco de la derivación del Estado como estudio de las formas sociales capitalistas.

### **Antoine Artous: la constitución jurídica de la relación salarial**

Los derivacionistas parten de un estudio sobre las mutaciones en la forma de las relaciones sociales en el capitalismo. La importancia de su planteo, particularmente en la formulación de Artous y Hai Hac, radica en que ponen de relieve el *dinamismo* propio de las relaciones jurídicas modernas, comprendiendo tanto su articulación con formas de dominación como su condición de vehículos de la lucha y la crítica sociales. El autor, contra las teorías transhistóricas del Estado que han primado en la tradición marxista, se concentra en las “rupturas introducidas por el Estado burgués moderno”<sup>250</sup>. Esto permite mostrar cómo el Estado moderno guarda relación con las formas de mediación social objetivadas, impersonales y abstractas que caracterizan al capitalismo.

Las sociedades precapitalistas se fundan en formas de sujeción directa o personal donde “las relaciones de propiedad están siempre imbricadas en las relaciones de soberanía”<sup>251</sup>. No existe entonces un Estado político separado al modo moderno, sino que la dominación política y la explotación

---

<sup>250</sup> Antoine Artous, *Marx, el Estado y la política*, 21.

<sup>251</sup> *Ibid.*, 22.

económica se realizan simultánea y co-originariamente. El Estado moderno tiene una forma peculiar porque se articula con el tipo de dominación social característico de la sociedad capitalista, donde las relaciones de dependencia personal tienden a retroceder y las personas son dominadas por nexos de carácter abstracto, fetichizado y cuasi-objetivo. Es de las particularidades históricas de las relaciones capitalistas que es preciso “derivar” el Estado moderno como poder político separado.

La explotación capitalista presupone que el trabajador disponga libremente de su fuerza de trabajo, al igual que otros propietarios de mercancías en el mercado. Las relaciones de soberanía modernas no están “encastradas” en relaciones de propiedad<sup>252</sup>, sino que se independizan de ellas en la forma de “abstracción política”: “los individuos son capturados [*saisis*] a través de una forma abstracta, la igualdad jurídico-política, y no más según el lugar que ocupan en una jerarquía social definida por estatus sociopolíticos”<sup>253</sup>. El Estado debe reconocer a todos los particulares como iguales ante la ley, por lo que no puede construirse como el mecanismo privado de una clase social determinada, como ocurre en formas de poder precapitalistas.

Ahora bien, el Estado moderno no se funda exclusivamente en la igualdad en la esfera de la circulación, sino que se anuda con la relación de capital y el sometimiento del trabajador bajo el despotismo de fábrica [*despotisme d’usine*]. Si en la circulación de mercancías como esfera donde particulares libres e iguales mantienen relaciones de intercambio, esa esfera esconde el sometimiento del trabajador al capital en la producción. “El productor directo asume la figura del «trabajador libre», pero

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>253</sup> *Ibid.*

también, del «trabajador parcelario», sometido al «despotismo de fábrica»<sup>254</sup>. El trabajador está doblemente desposeído: jurídicamente, con respecto a los medios de producción, y técnico-administrativamente, con respecto al conocimiento y la capacidad de mando sobre un proceso de trabajo devenido colectivo.

Dentro de la fábrica, el trabajador no es un individuo libre e igual, sino que está sometido a la división manual/intelectual del trabajo (comprendida como separación entre concepción y ejecución). Si la esfera de la circulación se muestra como el ámbito de la igualdad formal entre individuos, en la producción aparecen con toda claridad las jerarquías capitalistas, plasmadas en el propio proceso de trabajo. El tipo de tecnificación y organización de la producción moderno, por ende, no es históricamente neutral, sino que plasma la dominación de clase capitalista en la producción.

El trabajador está, a partir de lo anterior, atravesado por “dos formas de individualización contradictorias”<sup>255</sup>. Una está dada por la subjetivación jurídico-política, como ciudadano reconocido por el derecho igual. La otra por el trabajo parcelario y las “disciplinas” (Artous retoma aquí a Foucault) que se desarrollan en la producción. La igualdad burguesa, como igualdad ante la ley y supresión de las formas de dominación personal, viene de la mano de una desigualdad burguesa, que se plasma en el trabajo parcelario y el despotismo de fábrica.

Finalmente, Artous considera que la fuerza de trabajo es una mercancía absolutamente particular, tanto por su valor de uso como por su valor. Lo primero es evidente: el valor de uso de la fuerza de trabajo “sirve para crear valor”<sup>256</sup>, o la fuerza de

---

<sup>254</sup> *Ibíd.*, 25-6.

<sup>255</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>256</sup> *Ibíd.*, 30.

trabajo es la única mercancía que aporta un valor adicional en la producción, haciendo posible la valorización del capital. En el segundo punto radica uno de los aspectos más originales del planteo de Artous.

La fuerza de trabajo es comprada por el capital, pero ella no es producida por él. Es el trabajador quien, por el salario, se hace cargo de su reproducción, particularmente a través de la familia. Es precisamente aquí que tienen sus raíces el trabajo doméstico en el capitalismo, como trabajo privado y opresión de las mujeres.<sup>257</sup>

Según Artous, *el valor de la fuerza de trabajo no se fija exclusivamente por el automatismo del mercado*. En cambio (sin excluir la intervención de otros factores como la productividad del trabajo), la lucha de clases juega un rol central en la determinación de ese valor. “[El salario] es determinado por las relaciones de fuerza entre el capital y el trabajo”<sup>258</sup>. La relación de fuerza entre clases que incide en el salario no es un vínculo privado entre un capitalista y un trabajador individuales, sino que supone la presencia del Estado “en cuyo seno se cristaliza un nivel dado de relaciones de fuerza entre dos clases, bajo la forma de leyes, reglamentaciones, etc.”<sup>259</sup>. Luego, “el Estado ocupa un lugar constitutivo en la relación salarial”<sup>260</sup>. Esta es, para Artous, la primera característica constitutiva del Estado como momento diferenciado de la totalidad social capitalista. En la forma de leyes y regulaciones, el Estado participa en la fijación del valor de la fuerza de trabajo. La correlación de fuerzas entre clases se cristaliza en forma jurídica, cuando

---

<sup>257</sup> *Ibíd.*

<sup>258</sup> *Ibíd.*

<sup>259</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>260</sup> *Ibíd.*

es plasmada a través de la institución estatal. Eso significa que *las relaciones jurídicas no son el reflejo pasivo de la economía*. Por el contrario, *las propias relaciones económicas están constituidas jurídicamente*<sup>261</sup>.

Otra característica central del Estado moderno es su “autonomía relativa” con respecto a la clase dominante, “como efecto de la separación de las relaciones de propiedad y las relaciones de soberanía”<sup>262</sup>. El Estado político separado es una precondition lógica de la explotación capitalista como explotación que se realiza a través del intercambio de equivalentes en el mercado. Sin embargo, esa separación que le es constitutiva no es una mera ilusión, sino un resultado real de la forma social en el capitalismo. Luego, el Estado no está atado directamente a la clase dominante ni es “sociológicamente” congruente con ella. Sintéticamente: “la categoría de Estado capitalista es más pertinente que la de Estado burgués”<sup>263</sup>, en la medida en que el Estado moderno se corresponde lógicamente con la forma capital y su dinámica, pero no responde directamente a la clase dominante.

Artous intenta “deducir lógicamente las características del Estado capitalista de las relaciones sociales de producción del mismo nombre”<sup>264</sup>. Esta derivación, nuevamente, muestra la especificidad histórica del Estado capitalista y da cuenta de su autonomía relativa con respecto a la clase dominante. Esto permite no solo reconstruir cómo las relaciones jurídicas forman parte de las relaciones de producción, sino también dar cuenta de la autonomía relativa de la política en un marco conceptual articulado por las categorías estructurantes del capital y su forma de nexo social.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*, 44.

## Tran Hai-Hac: forma democrática y contenido de clase del Estado moderno

Tran Hai Hac busca reconstruir el planteo de Marx en *El Capital* mostrando que no es posible dar cuenta de la lógica capitalista sin presuponer una teoría del Estado moderno. Si “es común señalar que Marx no produjo un análisis del Estado que se corresponda con su análisis del capital”<sup>265</sup>, sin embargo, no han sido completamente clarificadas las consecuencias de esta omisión para la comprensión más completa de las propias relaciones capitalistas de producción. Hai Hac analiza el rol del Estado en la constitución de la sociabilidad capitalista desde un doble ángulo: las relaciones mercantiles (incluyendo el rol del dinero) y la relación entre clases. Una insuficiente o inadecuada consideración del Estado moderno conlleva una serie de “indeterminaciones” e “incertidumbres” en el tratamiento de la relación mercantil y la relación salarial en *El Capital*<sup>266</sup>. Es preciso construir una teoría históricamente determinada del Estado moderno que dé cuenta de su vinculación con la forma capital, esto es, con el peculiar tipo de dominación de clase de la burguesía, que no se realiza mediante la coerción directa o la autoridad personal, sino a través del intercambio de equivalentes en el mercado.

[Marx] denomina capital a la forma específica de explotación en que una clase se apropia del sobretrabajo de otra, pero no por relaciones de dependencia directa como en las formas de explotación precapitalistas, sino a través de intercambios mercantiles o, dicho de otro modo, en forma dineraria<sup>267</sup>.

El dinero, las relaciones mercantiles y la dominación de clase moderna se vinculan de manera sistemática y están mediados

<sup>265</sup> Tran Hai Hac, *Estado y capital*, 57.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>267</sup> *Ibid.*, 59.

por el Estado, que por lo tanto se encuentra presupuesto en las relaciones capitalistas de producción.

La emisión de moneda presupone la institución estatal que legitima una mercancía en particular como equivalente general, sustrayéndola al mundo de las mercancías y constituyéndola en expresión del valor. El dinero aparece como “mercancía antitética”<sup>268</sup>, en el sentido de que se opone a todas ellas, pero al mismo tiempo les es “indisociable”. El dinero funciona como equivalente general por un acto de “elección-exclusión”<sup>269</sup> que lo pone en esa función. Ese acto de elección es social y no brota naturalmente del desarrollo del intercambio de mercancías (ya que dinero y mercancías se presuponen mutuamente<sup>270</sup>). Luego, el amonedamiento debe ser un acto del Estado: “el acto social por medio del cual una mercancía accede al monopolio de la representación social del valor no puede ser sino un acto del Estado”<sup>271</sup>. La legitimidad del Estado está presupuesta en el intercambio de mercancías, en la medida en que el Estado realiza el acto social que constituye en dinero a una mercancía determinada. Por lo tanto, las relaciones mercantiles se organizan doblemente: de un lado, los vínculos entre propietarios, del otro, el vínculo de todos ellos con el Estado.

El mundo de las mercancías se encuentra estructurado de manera polar por la relación horizontal y descentralizada entre los agentes mercantiles, y por la relación vertical y centralizada que a través del régimen monetario y la política crediticia se establece entre los agentes mercantiles y el Estado”<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 64.

El intercambio de equivalentes, incluso haciendo abstracción de las relaciones de clase, presupone como tal la función del Estado como soporte legítimo de la emisión monetaria.

En segundo lugar, el Estado está presupuesto en la constitución de la relación salarial. La fuerza de trabajo es una mercancía absolutamente particular, una “mercancía imaginaria” que no tiene en sentido estricto valor y cuyo precio no se funda en el automatismo del mercado, sino en la dinámica política de la lucha de clases, que se expresa y coagula en el Estado. “La reproducción de la fuerza de trabajo consume mercancías, ¡pero no es la reproducción de una mercancía!”<sup>273</sup>. Especialmente, la reproducción de la fuerza de trabajo no crea plusvalía, con lo que se diferencia de las demás formas de producción capitalista. El trabajador ofrece su fuerza de trabajo como mercancía, pero ésta no es creada para la venta en el mercado con el objetivo de extraer plusvalor. Luego, no hay una fijación del valor de la fuerza de trabajo por el solo proceso de intercambio, como en las demás mercancías. Se trata de una “mercancía imaginaria o ficticia” que tiene formalmente precio sin poseer valor<sup>274</sup>. La relación de intercambio entre capital y trabajo es absolutamente peculiar: se trata de la relación entre dos clases sociales. Las determinaciones de esa relación dependen fundamentalmente de la lucha y su institucionalización estatal en la forma de leyes, antes que del automatismo del mercado. “No se encuentra en Marx un mecanismo económico de determinación del valor de cambio de la fuerza de trabajo: solo existen «límites» económicos para la baja y el alza de los salarios, más allá de los cuales el capital no podría reproducirse”<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, 67.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 69-70.

Tanto el valor de cambio como las condiciones de uso efectivo de la fuerza de trabajo son determinados en parte por la acción estatal. En ambos casos, la lucha de clases y su coagulación política son determinantes. Primero, el precio de la fuerza de trabajo depende fundamentalmente de la disputa en torno al traslado de los incrementos de productividad al salario o al plusvalor: “la proporción en que los incrementos en la productividad se convierten en plusvalor relativo o en aumento del salario real, depende del estado de la lucha de clases”<sup>276</sup>. Que los incrementos de productividad redunden en un aumento del plusvalor relativo o del salario, pues, depende de la lucha de clases, cuyo estado de cosas se define con la intervención estatal. En segundo lugar, las condiciones de uso de la fuerza de trabajo durante el proceso de trabajo y la fijación de la jornada laboral son también delimitadas a través de leyes y reglamentos, en cuya sanción el Estado aparece como expresión y escenario de la lucha de clases. La propia relación salarial es constituida a partir del Estado: “el Estado se revela como una relación social constitutiva de la relación salarial”<sup>277</sup>.

Con las dos determinaciones esclarecidas anteriormente, Hai Hac formula una teoría históricamente determinada del Estado moderno. Éste aparece dualizado entre su naturaleza de clase y su forma democrática, como polos dialécticamente contrapuestos de una unidad fundamental. “La naturaleza del Estado moderno es la de ser un Estado de clase, por cuyo medio la burguesía instaura su dominación social. La forma del Estado moderno es la de un Estado de ciudadanos libres e iguales, la forma democrática”<sup>278</sup>. Contenido y forma se anudan

---

<sup>276</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>277</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, 82.

necesariamente: la dominación de la burguesía, puesto que se estructura en torno a la explotación mediante el intercambio de equivalentes, debe tener una forma política democrática donde los ciudadanos aparecen como libres e iguales. La capacidad de la burguesía para presentar su interés particular como el interés general de la sociedad depende de la naturaleza particular de su dominación política, que precisamente se manifiesta en forma democrática.

Asimismo, hay una diferenciación ulterior. La naturaleza y forma del Estado capitalista, que se diferencian y correlacionan dialécticamente, a la vez se instancian en una pluralidad históricamente variable de formas de Estado (o regímenes políticos) peculiares, que expresan institucionalmente las variables correlaciones de fuerzas entre clases. “El Estado burgués puede manifestarse en regímenes políticos diferentes según la relación de fuerzas sociales y las rivalidades de las facciones en el poder”<sup>279</sup>. El Estado capitalista se manifiesta históricamente en una serie de regímenes políticos diferentes, en los que se condensa o coagula un estado determinado de la lucha de clases.

Por último, hay una correlación sistemática entre la forma valor y la forma Estado. Ambas son simultáneamente expresiones y formas de ocultamiento de las relaciones capitalistas, en la medida en que la explotación moderna y la dominación de clase burguesa se realizan contradictoriamente a través de la igualdad y la libertad de los particulares. La igualdad y la libertad, sin embargo, no son meras ilusiones que se limiten a esconder un contenido totalmente diverso.

Del mismo modo que la forma valor disimula la relación capitalista de explotación, la forma democracia oculta la relación de dominación política de la burguesía.

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, 84.

Decir que estas formas son ilusorias no quiere decir que sean inesenciales. La forma es aquí tan real como el contenido, en el sentido de que la democracia es el modo de existencia del Estado moderno.<sup>280</sup>

La forma democrática del Estado moderno es la manera como existe la dominación de clase de la burguesía (su naturaleza o contenido). El análisis de la forma es por lo tanto el que habilita la comprensión de la especificidad histórica del Estado capitalista. Esta forma, sin embargo, no es un mero efecto superficial de un contenido (naturaleza de clase) que subsista independientemente. Por el contrario, es la manera como ese contenido existe necesariamente. Hai Hac no se limita con señalar el carácter “doblemente libre” del trabajador moderno, que es a la vez libre de relaciones de sujeción personal y desposeído de los medios de producción<sup>281</sup>. Suma, en relación con su análisis de la forma Estado, una dimensión ulterior: la ciudadanía política de los trabajadores y su implicación en procesos de ampliación de derechos. Hay un “doble estatus” del trabajador libre, “que remite a la libertad e igualdad mercantil del trabajador asalariado en tanto vendedor de fuerza de trabajo, pero también a la libertad e igualdad política del trabajador asalariado en tanto que ciudadano”<sup>282</sup>. La condición de ciudadanos remite a que los trabajadores no actúan meramente como individuos libres e iguales que celebran contratos de trabajo con los capitalistas, sino que también inciden en las condiciones de venta de la fuerza de trabajo a partir de su organización política. La lucha de clases de la clase trabajadora no es una mera lucha de fuerzas desnudas ni un conflicto puramente económico, sino que se da

---

<sup>280</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>281</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>282</sup> *Ibíd.*, 88.

como una “*acción política general*” que implica “al Estado y sus instituciones”<sup>283</sup>. Luego, la lucha de clases se conforma siempre en términos institucionales y jurídicos, a partir de los procesos de ciudadanía activa mediante los cuales la clase trabajadora plasma sus intereses en la forma de leyes, regulaciones y otras medidas estatales.

La “acción política general” mediante la cual los trabajadores conquistan reivindicaciones en la forma de leyes, podría agregarse, se enmarca en el más general carácter potencialmente expansivo del derecho moderno. En la sociedad moderna, el derecho no es exclusivamente el marco formalmente igualitario en cuyo seno los particulares independientes celebran contratos y mantienen vínculos. Es también el ámbito de coagulación de intereses colectivos y exigencias de reconocimiento. El derecho igual moderno, que se asienta en el Estado político separado, posee una capacidad de ampliación, diferenciación y complejización constantes, en un proceso propulsado desde abajo donde sectores sociales oprimidos apelan a la libertad y la igualdad como fundamento de una serie de políticas emancipatorias. Luego, el derecho no se limita a regular las interacciones entre individuos: también permite que movimientos sociales y actores colectivos cristalicen institucionalmente sus aspiraciones de reconocimiento. Las luchas sociales modernas están articuladas normativamente a partir del derecho igual, extraen de éste los fundamentos de su legitimación social y se coagulan en él. En estos procesos de ampliación jurídica, el derecho se articula de manera diferenciada conforme las demandas, luchas y conflictos de diversos sectores sociales, por lo que no solo reconoce a individuos aislados, sino también a colectivos organizados. De esta manera, la derivación del Estado y las

---

<sup>283</sup> *Ibid.*

formas jurídicas modernas podrían dar cuenta de los marcos institucionales de la lucha de clases, así como de la dinámica expansiva del derecho a partir de los conflictos protagonizados por diferentes movimientos sociales.

La forma Estado democrática es, a partir de lo anterior, tanto la manera como existe la dominación de clase de la burguesía como el terreno de disputa donde se dirimen las correlaciones de fuerzas entre clases sociales. Los trabajadores no son solamente individuos iguales ante la ley, sino también ciudadanos que participan de los procesos de definición y modificación democrática de la propia legalidad. Su condición de ciudadanos que imponen leyes es irreductible a su condición de agentes y pacientes del intercambio de mercancías. La forma democrática del Estado burgués es, también, algo más que la expresión de la dominación burguesa: delimita el terreno en que se libra la lucha de clases moderna. “Puesto que la lucha entre el capital y el trabajo asalariado pasa por la forma democrática del Estado moderno y por la «ciudadanía activa», las libertades e instituciones políticas constituyen (...) lo que está en juego en la lucha de clases”<sup>284</sup>.

Es preciso comprender la dialéctica entre la forma y el contenido del Estado capitalista. Una atención unilateralizada sobre cualquiera de los dos polos lleva a no comprender la dinámica real de la lucha social. Por un lado, la atención a la forma democrática con prescindencia del contenido lleva a comprender ilusoriamente al Estado como una institución ajena a las clases sociales, que simplemente garantizaría la convivencia entre individuos libres e iguales, ocultando la explotación y la dominación. Por el otro, desconocer que los procesos de ciudadanía activa exceden la explotación capitalista disfrazada de intercambio de equivalentes y son la

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, 88.

forma de manifestación de la lucha de clases proletaria, supone tomar el contenido (la dominación de clase) sin la forma (la democracia). Así, se reduce a los trabajadores a la condición de fuerza de trabajo, desconociéndose que éstos son también una clase que lucha bajo la forma de la ciudadanía activa. “Debido a que el trabajador asalariado es simultáneamente sujeto de derechos civiles y derechos políticos, su existencia no se reduce a ser portador de fuerza de trabajo”<sup>285</sup>. Los trabajadores, como ciudadanos políticos del Estado, se organizan como clase y ponen en cuestión la dominación capitalista, imponiendo parcialmente sus intereses en la forma de leyes y otras construcciones jurídicas.

Las lecturas unilaterales del Estado moderno se recuestan ya sobre el economicismo, ya sobre el politicismo. En el primer caso, propio de cierto marxismo, se olvida que “el capital no puede ser pensado sin el Estado”<sup>286</sup>, reduciéndose la estatalidad al efecto superestructural de un “economía” capitalista pensada como autónoma. En el segundo se deja de lado “el análisis de la forma mercancía de la fuerza de trabajo”<sup>287</sup>. En ambos casos se piensa que capital y Estado son realidades independientes, recíprocamente exteriores, y se intenta subordinar la dinámica de una a la de otra. Contra estas visiones unilaterales, Hai Hac propone pensar la unidad dialéctica (unidad en la escisión) de Estado y capital.

La autonomía y resistencia de la clase obrera, pero también de una pluralidad de otros sectores sociales, se fundan en las contradicciones entre la forma y el contenido del Estado capitalista. En el Estado moderno, la forma democrática es la manera como existe (se expresa y oculta a la vez) la dominación

---

<sup>285</sup> *Ibíd.*, 89.

<sup>286</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>287</sup> *Ibíd.*

de clase de la burguesía. Sin embargo, esa forma excede también al contenido que expresa o le es irreductible, en la medida en que el Estado democrático moderno no es solo expresión de la dominación burguesa, sino también vehículo y arena de la lucha de clases proletaria.

Dado que la forma nunca está total y definitivamente subsumida por el contenido, la libertad e igualdad que el Estado moderno instituye formalmente entre los ciudadanos es también aquello en que se afirman, aunque más no sea «en cuanto posibilidad»<sup>288</sup> la negación del capital y la superación de su Estado de clase.<sup>289</sup>

El Estado, en síntesis, es a la vez la forma como la dominación burguesa se plasma y enmascara, y el terreno estratégico de disputa contra esa dominación. La lucha de clases se organiza en torno al Estado y sus leyes, plasmándose en formas institucionales, regulaciones y normas. Las formas jurídicas, por lo tanto, son el modo de existencia de las relaciones de fuerzas entre clases. Asimismo, la ciudadanía activa o política, que pone en cuestión o modifica democráticamente la propia legalidad, es la que permite a la lucha de clases proletaria darse realidad institucional.

### **Conclusión: emancipación y derecho moderno**

En este capítulo, intenté precisar la importancia de las relaciones jurídicas y políticas en la constitución del vínculo social del capital. Intenté mostrar que la dominación de clase burguesa y las formas de mediación social anónimas, abstractas y objetivadas del capital están mediadas por la igualdad y la libertad propias del derecho moderno. Eso significa, también,

---

<sup>288</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, 465.

<sup>289</sup> Tran Hai Hac, *Estado y capital*, 57-98.

que el nexo social del capital presupone lógicamente un Estado político separado, relativamente independiente de las relaciones de propiedad y la esfera económica. El Estado es, por su forma, tanto garante de las relaciones sociales capitalistas como campo estratégico de disputa y terreno fundamental del conflicto social entre clases.

La novedad más destacable de los planteos de Artous y Hai-Hac, a mi ver, es que arrojan nueva luz sobre las relaciones a la vez internas y contradictorias entre la forma democrática del Estado moderno y su naturaleza de clase burguesa, lo que permite fundamentar una teoría crítica de las relaciones jurídicas modernas. La burguesía como clase dominante no ejerce la explotación a través de relaciones de dominación directa o personal (como en sociedades precapitalistas), sino mediante el intercambio de equivalentes en el mercado. Esto significa que la explotación moderna o capitalista solo puede desarrollarse si no hay lazos de dependencia personal entre las personas y éstas se vinculan como particulares libres e iguales en el mercado. Luego, la dominación política de la burguesía debe asumir la forma democrática o, más precisamente, la forma de un poder público separado. Esto explica la no-homogeneidad sociológica entre el Estado moderno y la clase dominante: uno y otra mantienen una conexión más estructural que personal, o el Estado es capitalista antes que propiamente burgués. El Estado moderno, diferenciado de las formas de soberanía precapitalistas en la medida en que se estructura como un poder político no atado a intereses “privados” inmediatos, se vincula estructuralmente con el capital. Esto funda su dependencia sistemática de las relaciones de producción vigentes, pero también da cuenta de su autonomía relativa, en la medida en que no es conceptualizable como un instrumento de la clase dominante.

En segundo lugar, estos planteos introducen una dimensión adicional en el análisis de la mercancía fuerza de trabajo. La existencia de trabajadores libres (desposeídos de los medios de producción, liberados de toda atadura de dominación personal y de todo lazo comunitario) es, como se sabe, una precondition histórica y lógica para la explotación capitalista. El trabajador aparece, en virtud de esta doble condición, como un individuo igual en la esfera de la circulación y como un individuo sometido al comando del capital en la esfera de la producción, o la explotación capitalista se realiza a través de la libertad y la igualdad. La libertad de la esfera de la circulación es la forma de existencia de la dominación capitalista, a la que a la vez expresa y vela objetivamente. Estas lecturas clarifican una dimensión adicional: los trabajadores no son solo individuos libres en la circulación, sino también sujetos de ciudadanía activa, que imponen o propulsan derechos colectivos y específicos, que les conciernen no como individuos abstractamente iguales, sino en virtud de su posición en las relaciones de producción. En esta dimensión de ciudadanía activa y socialmente diferenciada asumida por la clase trabajadora aparece el rol constitutivo del Estado en la lucha de clases: las relaciones de fuerza entre clases sociales se plasman siempre en forma política, en leyes, regulaciones y medidas sancionadas por el Estado. Éste funciona como el ámbito donde la lucha de clases coagula, institucionaliza y sanciona su estado de cosas en un momento dado. Así, la propia relación salarial y las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo aparecen como mediadas estatalmente y la lucha de clases se resuelve como lucha en torno al Estado y la política.

Una vez que comprendemos que el Estado es un ámbito de coagulación e institucionalización de la lucha de clases, podemos también iluminar a partir de las categorías sociales de la lógica del capital la dinámica expansiva del derecho moderno. En la

modernidad aparece una pluralidad de movimientos sociales y actores en conflicto que realizan demandas de reconocimiento jurídico. Estas demandas están organizadas a partir de la igualdad y la libertad como fundamentos del derecho moderno, pero se articulan de manera particular y diferenciada conforme las luchas, propulsadas desde abajo, de una pluralidad de sectores sociales. Las posibilidades que estos sectores tienen para formular sus exigencias de reconocimiento se fundan en el carácter igual, no encastrado en posiciones sociales y relaciones de dependencia directa, del derecho moderno y del Estado que lo solventa. La dinámica expansiva de las luchas sociales modernas, luego, está jalonada por momentos de institucionalización que se dan en la forma de leyes. El Estado moderno, como Estado político separado, es entonces el ámbito donde las luchas sociales propulsadas desde abajo se dirimen, consolidan y coagulan institucionalmente.

Finalmente, estos análisis permiten rediscutir la relación entre las formas jurídico-políticas modernas y la perspectiva emancipatoria o socialista. Dos posiciones han primado al respecto en la tradición. De un lado, las concepciones más ortodoxas (así como, más recientemente, el autonomismo) han tendido a ver las libertades jurídicas burguesas como *meras* formas de existencia que enmascaran un contenido diferente, a saber, la dominación de clase. Se piensa entonces que el contenido (capitalista) subsiste con independencia de su forma de manifestación, que estaría posteriormente saturada por aquél. Del otro lado, se piensa a las formas jurídicas y políticas como neutrales en términos de clase o como ajenas a la lógica del capital. En este caso, se independiza la forma del contenido, obliterando cómo la igualdad y la libertad en la esfera de la circulación son el modo de existencia de la dominación de clase. Contra ambas miradas, estos estudios permiten comprender la dinámica contradictoria (de unidad y

oposición) entre el derecho moderno y el capital. Esta relación contradictoria significa que el derecho y la política modernos son al mismo tiempo formas de existencia de la dominación capitalista y terreno de disputa en la lucha de clases.

El derecho y la política modernos son formas de existencia de la dominación y la explotación burguesas porque éstas se realizan a través de la igualdad y libertad de los particulares en la esfera de la circulación, a su vez garantizadas por el Estado como poder público separado. Las peculiaridades del derecho moderno como derecho igual y del Estado moderno democrático y no ligado a posiciones estamentales en la sociedad, se fundan en las necesidades lógicas de la compraventa de mercancías (incluida la fuerza de trabajo), por lo que la política y el derecho modernos son formas de existencia de la dominación de clase capitalista.

Al mismo tiempo, y contradictoriamente con lo anterior, la política y el derecho modernos son palancas de la lucha de clases proletaria y guardan una relación de continuidad parcial con el proyecto emancipatorio del socialismo. Primero, el doble estatus del trabajador moderno (libre de relaciones de dominación personal, desposeído de los medios de producción) funda un doble tipo de individuación. De un lado, el trabajador moderno se individualiza como individuo efectivamente libre e igual; del otro, como trabajador parcelario sometido al comando del capital. Esto significa que la propia sociedad burguesa traiciona la libertad e igualdad que proclama en la misma forma en que las realiza, puesto que pone la libertad (en la esfera de la circulación) se ve desfigurada como forma de existencia de la dominación (que se transparenta en el ámbito de producción y el “despotismo de fábrica”). La doble figura del trabajador libre se plasma contradictoriamente, realizando en una misma lógica social a la vez la libertad, la igualdad, la dominación y la explotación.

Por otra parte, la lucha de clases se cristaliza en formas jurídicas y políticas, sobre la base de la acción colectiva de los trabajadores como sujeto colectivo cuyas conquistas se realizan en la forma de derechos y regulaciones sancionados por el Estado. Esta dimensión excede el derecho igual entre individuos en la circulación y remite, en cambio, a los procesos de ampliación de derecho de parte de la ciudadanía activa. En este plano, la lucha de clases (y también diferentes “movimientos sociales” que pugnan por conquistas políticas y jurídicas) se cristaliza en torno al Estado y sus regulaciones. El Estado aparece, pues, no solo como el garante de la explotación capitalista, sino también como el ámbito en que las relaciones de fuerza sociales se condensan en un momento histórico dado.

Estos análisis permiten romper a la vez con el anti-estatalismo ingenuo de buena parte de la tradición marxiana sin caer en las ilusiones estatistas del pensamiento político burgués. Podemos resumir el espíritu del planteo en términos de criticar los ideales políticos y jurídicos burgueses en nombre de la realidad capitalista y a la vez criticar esa realidad en nombre de sus propios ideales. De una parte, la igualdad y libertad proclamada en la sociedad capitalista se ven traicionadas por el despotismo de fábrica, el sometimiento del trabajo al capital y la gestación de otras formas particularistas de dominación. Es posible, pues, criticar la realidad social capitalista desde el punto de vista de los ideales que esa misma realidad proclama. De otra parte, la igualdad y libertad se realizan efectivamente en la sociedad capitalista, posibilitando la explotación y la dominación de clase burguesas que se realizan a través de la circulación mercantil. Es posible, pues, criticar estos mismos ideales por su función ideológica que oculta la dominación efectiva en la sociedad burguesa. La crítica, así, analiza la contradicción y relación interna entre las formas políticas y

jurídicas modernas y la lógica del capital. Esto permite iluminar tanto el potencial emancipatorio de la política moderna, como su imbricación dialéctica con la dominación social en el capitalismo.

Este énfasis en las relaciones jurídicas y políticas como co-constitutivas de la lógica del capital es importante para completar el argumento iniciado en el capítulo 4. Allí intenté mostrar que el capital, si bien posee una lógica social totalizante, no se constituye completamente como totalidad en la realidad. La introducción del antagonismo de clase como co-originario con el fetichismo de la mercancía permite mostrar que la dominación en el capitalismo no se consume solo en el menoscabo de las personas por estructuras objetivadas y anónimas, sino que implica también la opresión de clase. El antagonismo de clases es parte constitutiva de lo que, de otro modo, se vería como una lógica social anónima, objetivada e impenetrable. En este capítulo, al hacer énfasis en el modo como las relaciones jurídicas y políticas son constitutivas de la relación de capital, intenté introducir el lugar específico en el que aparecen la lucha de clases y la contingencia política como parte constituyente de la lógica del capital. Dado que el salario no es una mercancía cualquiera y su valor no se fija por el automatismo del mercado, sino por la lucha de clases coagulada jurídicamente, entonces las determinaciones objetivas en las que se monta la lógica automática del capital se ven atravesadas por un elemento contingente, abierto y dependiente de la lucha. El capital, como valor que se autovaloriza, depende para su reproducción de la subordinación constante del trabajo asalariado en el proceso material de producción, así como de la fijación de la tasa de explotación en niveles compatibles con la rentabilidad. De este modo, la propia dinámica del capital es atravesada por el antagonismo de clases, y su lógica autonomizada se revela como sometida

a las contingencias de la lucha y la conflictividad social. De esta manera, es posible comprender de forma más articulada que el capital no compone una totalidad automoviente, sino una “pseudo-totalidad”, que en cierto nivel lógico posee una dinámica automoviente, pero que está quebrada por instancias de antagonismo de clases y conflicto social irreductibles a la autopoición del capital como sujeto. La derivación del Estado a partir de la lógica del capital, lejos de todo economicismo políticamente inmovilista, permite comprender la dinámica de la lucha social en el capitalismo. El capital como “sujeto automático” tiene una lógica autonomizada pero quebrada por las instancias de lucha y conflicto que le son inherentes. Su automatismo social presupone una serie de instancias lógicas que se resuelven mediante la lucha y que, por ende, no son completamente automáticas en su despliegue. La lógica del capital y la lucha de clases, por lo tanto, se revelan dialécticamente como maneras de abordar una misma dinámica social. No hay lógica capitalista completamente autonomizada, porque la mercancía fuerza de trabajo posee un valor que no se fija por el mero automatismo del mercado (con todo lo que ello implica). A la vez, la lucha de clases no gira en un vacío de determinaciones, sino que está estructurada socialmente bajo las categorías del capital, sus formas de mediación social y sus compulsiones objetivadas. Se trata de una lucha de horizontes contingentes, pero socialmente determinados, estructurados en un contexto de compulsiones sociales fetichistas. El capital, como totalidad que se automecia y reduce tendencialmente la contingencia social al necesarismo de su lógica de hierro, aparece quebrado (a partir de su propia lógica) por instancias de contingencia dependientes de la lucha. La lucha, a su turno, aparece organizada por la lógica del capital, que determina sus teatros de operaciones, sus resultados posibles y sus horizontes de apertura.



## VI

# Capitalismo y revolución democrática: crítica de Axel Honneth y Ernesto Laclau

### Introducción

En este capítulo voy a intentar un abordaje crítico de dos pensadores contemporáneos para los cuales el derecho igual y la política democrática tienen centralidad en la constitución de las formas del conflicto social en la modernidad: Axel Honneth y Ernesto Laclau. Honneth y Laclau, a pesar de trabajar en contextos teóricos muy diferentes, tratan de reconstruir la dinámica de la sociedad moderna (y sus formas de conflictividad características) a partir de una consideración sobre el derecho y la política, sus posibilidades de expansión y su capacidad para articular el conflicto social. Ambos, por lo tanto, piensan la especificidad histórica de la modernidad a partir de la revolución democrática y el surgimiento del derecho universal e igual. Sin embargo, sus planteos resultan parcialmente distorsivos por su falta de atención a la articulación contradictoria pero sistemática entre las formas del derecho, la política moderna y la lógica del capital.

El pensamiento de Ernesto Laclau se ha asociado paradigmáticamente con la llamada “crisis del marxismo”, presentándose en parte como un paradigma de relevo frente al imputado estancamiento teórico y político de la tradición marxista. En este trabajo, sin embargo, intentaré mostrar que Laclau, precisamente por no desarrollar una crítica del capital, asume una teoría insuficientemente explicitada sobre la dinámica y lógica estructurales de la sociedad moderna. El autor parte de la proliferación de una multiplicidad de demandas particulares formuladas desde diversas posiciones de sujeto. Laclau presupone la “revolución democrática” moderna analizada por Lefort como “marco” general para la proliferación de demandas y la política hegemónica, sin interrogarse a la vez por la gestación histórica de esta “revolución” y sus peculiares determinaciones estructurales. Siguiendo a Postone, intentaré mostrar que los contornos de la revolución democrática en la modernidad pueden vincularse a la lógica del capital en su especificidad histórica. El análisis categorial del capital permite mostrar que la revolución democrática no puede considerarse como un punto de partida insusceptible de escrutinio ulterior, sino que está ligada estructuralmente a la forma social capitalista. Partiendo de un análisis categorial e históricamente determinado del capitalismo y su dinámica, es posible situar histórica y socialmente la proliferación de demandas de las diversas posiciones de sujeto. Esto me llevará a sostener que la articulación hegemónica laclausiana presupone una vagamente determinada concepción de la sociedad moderna y su dinámica característica. Esta concepción puede ser clarificada desde la lectura postoniana de Marx, aportando a una comprensión marxista de la modernidad centrada en la relación entre la democracia, las múltiples demandas de los llamados “nuevos movimientos sociales” y la lógica del capital comprendida categorialmente.

El pensamiento de Axel Honneth, por su parte, constituye probablemente una de las formulaciones más importantes en la teoría crítica contemporánea. Según Honneth, la historia de la sociedad moderna podría reconstruirse en términos de procesos de ampliación de derechos y extensión de la ciudadanía que redundan en un progreso moral. Las luchas sociales se basan en expectativas normativas de los agentes, superando toda visión utilitarista que reduzca las motivaciones de las personas a la mera persecución de intereses. Esta teoría pretende, pues, reconstruir la dinámica de la sociedad moderna desde el punto de vista de las pretensiones morales de los actores.

Honneth sostiene que no solo las luchas sociales, sino también las relaciones económicas se fundan básicamente sobre pretensiones normativas. Este “monismo moral” constituye uno de los puntos de mayor discusión en torno a su pensamiento. Primero, se trata de una innovación intelectual de envergadura con respecto a la visión de la economía de Habermas, quien reconstruye la dominación social en la modernidad a partir de la colonización del mundo de la vida por las lógicas sistémicas de la economía y la política. La creciente complejidad de las sociedades modernas implica que es imposible gravar al mundo de la vida con la regulación de diversos ámbitos de la existencia social. Se levantan entonces subsistemas funcionales que no son tramitables a partir de interacciones comunicativas. “La complejidad del mundo de la vida viene estrictamente limitada por la escasa carga que el mecanismo del entendimiento intersubjetivo es capaz de soportar”<sup>290</sup>. La constitución de sistemas funcionales neutralizados es para Habermas un corolario inevitable de los

---

<sup>290</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1987), 412.

procesos de racionalización de la modernidad. Contra esta lectura, Honneth sostiene que la sociedad capitalista, incluso en sus aspectos sistémicos, debe reconstruirse sobre la base de consideraciones morales fundamentales.

Tanto Honneth como Laclau, a pesar de los énfasis muy diferentes de sus teorías sociales, parten de un marco común: el pasaje a la sociedad moderna, que implica una serie de mutaciones en las formas jurídicas, las dinámicas de legitimación del conflicto social y los marcos normativos, enmarcando la dinámica de la lucha social contemporánea. La proliferación de demandas de los nuevos movimientos sociales, así como los procesos de ampliación de derechos que estructuran el progreso moral moderno, se enmarcan ambas en una concepción filosóficamente informada sobre el *pasaje a la modernidad*, pasaje que habría acarreado una serie de mutaciones importantes en la forma del vínculo social, en cuyo contexto cobrarían sentido y vigencia los procesos de conflictividad social contemporáneos.

Intentaré mostrar que tanto la proliferación de demandas plurales como los procesos de ampliación de derechos pueden comprenderse en el contexto de las mutaciones en las formas de mediación social acaecidas con el surgimiento del capitalismo. Las relaciones sociales capitalistas configuran una dominación social abstracta, impersonal y anónima, que no aparece como social y no se estructura desde relaciones inmediatas entre las personas. Se trata de una “dominación de la gente por estructuras sociales abstractas que la misma gente constituye”<sup>291</sup>. Las relaciones abiertas de las sociedades no capitalistas existentes hasta el momento implicaron muchas veces brutales formas de autoridad directa y dominación personal. En el capitalismo, esas formas “inmediatas” de

---

<sup>291</sup> Moïse Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 30.

dominación tienden a verse desplazadas, pero en su lugar surge una mediación anónima, abstracta y cuasi-objetiva fundada en el trabajo y el valor. Bajo esta nueva forma de mediación social las personas pierden capacidad para controlar o modificar conscientemente sus vidas, su trabajo y su producción.

La sociedad capitalista, en virtud del tipo de nexo social que la caracteriza, conlleva una reducción sistemática de las capacidades de las personas para la acción, que a su turno implica una neutralización o suspensión de las consideraciones morales en el gobierno de la vida social. Postone sostiene que la superación del capitalismo implicaría la abolición de “constricciones estructurales sobre la acción” y la ampliación del “reino de la contingencia y el horizonte de la política”<sup>292</sup>.

La ampliación del reino de la contingencia como meta emancipatoria y democrática supone también la ampliación de lo susceptible de ser decidido en términos de consideraciones normativas y políticas. Esto significa, al fin, que el capitalismo no implica solo ocasionales aplicaciones distorsionadas del principio de la estima que conduzcan a formas de distribución desiguales. Por el contrario, y de modo fundamental, la constitución de la sociedad capitalista supone una neutralización sistemática de las pretensiones morales. Así, la lógica del capital *presupone* pero *no realiza* una serie de consideraciones normativas fundamentales.

Mi hipótesis es que la transición a la modernidad, que abarca la revolución democrática y los procesos de ampliación de derechos concomitantes, es atravesada por la contradicción entre las potencialidades liberadoras y formas opresivas inscritas en la lógica del capital. Esta reinterpretación permite reformular el ideario emancipador marxista en la clave de una teoría crítica de la modernidad capaz de dar cuenta de manera

---

<sup>292</sup> Moishe Postone, “History and Helplessness”, *Public Culture* Vol:1 n° 18 (2006a): 94.

más solvente y comprensiva de los antagonismos de las sociedades contemporáneas.

### **La articulación hegemónica: ¿histórica u ontológica?**

Laclau parte de la *demanda* como unidad de análisis elemental de la lógica hegemónica. El autor constata que hay una proliferación de demandas diferentes en la sociedad. La multiplicidad irreductible a la unidad es para él un punto de partida, un presupuesto del análisis. Esta multiplicidad de demandas, llegado el caso, puede articularse de manera hegemónica, lo que da lugar al surgimiento de una identidad popular. El autor destaca varios momentos en la génesis de una identidad popular<sup>293</sup>. Lo social es un “discurso” en cuanto se compone de ensambles diferenciales, en una pluralidad de posiciones particulares cada una de las cuales se define por las relaciones que mantiene con las otras. Estas posiciones diferenciales componen la pluralidad de demandas particulares en el punto de partida del análisis. La totalidad de ese sistema diferencial solo podría tornarse inteligible mediante la contraposición con algo otro que ese sistema mismo. Ese otro no puede ser una simple posición diferencial en el seno de la totalidad de posiciones diferenciales (en ese caso, no cumpliría el rol de alteridad constitutiva). Pero tampoco puede existir una exterioridad completa a la *totalidad* de las posiciones diferenciales. Por lo tanto, el “afuera” que constituye el sistema total de diferencias debe ser un elemento *excluido* de la totalidad. Todas las posiciones discursivas particulares se equiparan o tornan equivalentes cuando se contraponen a esta alteridad radical que constituye la totalidad significativa como tal. Sin que deje de haber diferencias entre las diferentes

---

<sup>293</sup> Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londres y Nueva York: Verso, 2005), 69-72.

demandas, todas ellas se equiparan por la delimitación ante lo otro, que hace posible la totalidad. Se construye entonces una cadena de equivalentes entre demandas, que minimiza las diferencias entre distintas posiciones (aunque no las suprime). La identidad popular surge organizando dos lógicas contradictorias: la de la equivalencia y la de la diferencia. La totalidad social, en este marco, solo se constituye sobre la base de las articulaciones precarias, contingentes y revisables de una operación hegemónica. La construcción de cierta totalidad es necesaria para estructurar el campo discursivo de lo social y, a la vez, es inherentemente fallida, en cuanto nunca suprime la tensión entre equivalencia y diferencia. Esta totalidad precaria se monta sobre una lógica de representación. De entre todas las demandas particulares, una de ellas asume la representación del conjunto. Así se constituye el significante vacío. Éste hegemoniza la pluralidad de demandas e instituye una cadena de equivalentes, vaciándose de contenido propio y erigiéndose como avatar de la totalidad social.

La articulación hegemónica es la lógica formal de la construcción de identidades populares, esto permite diferenciar las demandas sociales. Aquéllas que obtienen satisfacción particular en el marco de las instituciones dadas se llaman demandas *democráticas*. En cambio, las demandas que permanecen insatisfechas pueden ser articuladas de manera hegemónica, entrando en una cadena de equivalencias. Se convierten entonces en *demandas populares*<sup>294</sup>. La identidad popular exige crear una frontera dicotómica entre el pueblo y “el poder”<sup>295</sup>. En el marco de esa dicotomía, la pluralidad de demandas devenidas populares es articulada en una cadena de equivalentes. La sociedad se divide entonces de modo

---

<sup>294</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>295</sup> *Ibíd.*, 74.

antagónico, enfrentándose discursivamente a un otro radical. Bajo esta división antagónica subyace la imagen de una sociedad plena en la que todas las demandas serían atendidas. Esa sociedad, sin embargo, es imposible porque la expulsión de un otro antagónico es lo que hace posible precisamente la existencia de la sociedad como totalidad. La idea de totalidad social es, por ende, la condición imposible y a la vez necesaria de la política populista, la articulación hegemónica y la constitución de la sociedad como tal.

El grado de formalismo del argumento laclausiano habilita un interrogante en torno a la especificidad histórica de la política populista o hegemónica ¿Toda política, en todo momento y lugar, se organiza conforme los conceptos reconstruidos arriba? ¿O se trata específicamente de la política moderna? La división antagónica de lo social mediante la construcción de una cadena de equivalentes bajo la representación de un significante vacío parece ser una posibilidad (la política populista) frente a otras (como la satisfacción de demandas democráticas puntuales en un marco institucional estable). Sin embargo, Laclau postula a la vez que la política hegemónica y populista sería la forma general de constitución de toda sociedad. Si las demandas pueden ser atendidas diferencialmente por las instituciones<sup>296</sup>, entonces la cadena de equivalentes podría no generarse. Empero, también parece que la fractura antagónica de la sociedad es condición de posibilidad de la estructuración del discurso como tal: toda política, toda sociedad instituida, serían hegemónicas y populistas. Laclau afirma la *necesidad ontológica* de que la sociedad se estructure a partir de una operación populista, cualquiera sea *el particular óntico contingente* que represente la cadena de equivalentes<sup>297</sup>. La demanda

---

<sup>296</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>297</sup> *Ibíd.*, 87.

puntual que, hegemonizando la cadena significativa, efectúe la operación populista, sería contingente. Sin embargo, la *lógica* populista como tal sería necesaria. Hay una oscilación del autor oscila sobre el estatuto ontológico del populismo: por momentos parece que el populismo es una *lógica* contingente (frente a otros modos de estructurar lo social), por momentos parece que resume la naturaleza del nexo social como tal.

¿Es el populismo ontología social transhistórica? ¿O bien una forma acotada de la política moderna? En *La razón populista* Laclau tiende a la mayor formalización. Entonces el populismo aparece como base de una teoría general de lo político<sup>298</sup>. En cambio, cuando diferencia demandas populares y democráticas<sup>299</sup>, Laclau delimita aparentemente el populismo como una *lógica* posible entre otras. La propia articulación de equivalencias-antagonismo-hegemonía podría no darse, y entonces no sería condición de la estructuración de toda sociedad. En resumen, la “ontología” laclausiana parece ser muy ambigua con respecto a la especificidad histórica. La especificidad del populismo pareciera radicar paradójicamente en una mayor “transparencia” de la *lógica* política: el populismo no velaría ni desdibujaría, detrás de los artilugios de la *lógica* institucional o similares, la institución antagonica de lo social. El populismo sería, entonces, el más auténtico o más honesto modo de vincularse con respecto a la falta de fundamentos de lo social, poniendo de manifiesto la precariedad conflictiva de toda articulación discursiva.

Sin embargo, si nos detenemos en el punto de partida, la pluralidad de demandas particulares, se clarifican significativamente las precondiciones históricas del pensamiento de Laclau. La proliferación de demandas sociales presupone,

---

<sup>298</sup> *Ibíd.*, 112-5.

<sup>299</sup> *Ibíd.*, 73-4.

al menos en *Hegemonía y estrategia socialista*, la “revolución democrática” como quiebre epocal fundamental que da lugar a la sociedad moderna. Hay, al parecer, precondiciones históricas para la política hegemónica. La comunidad campesina medieval, por ejemplo, sería escasamente susceptible de articulación hegemónica, pues su espacio social parece estar tan suturado que no habilitaría articulaciones diferenciales. Las sociedades premodernas serían relativamente más “saturadas” que las modernas, lo que inhabilitaría la emergencia de demandas plurales y diferenciadas.

Una situación en la que un sistema de diferencias estuviera muy soldado internamente, implicaría el fin de la forma hegemónica de la política. En ese caso habría relaciones de subordinación o de poder, pero no, estrictamente hablando, relaciones hegemónicas (...). La dimensión hegemónica de la política solo se expande en tanto el carácter abierto, no-saturado de lo social, se incrementa. En una comunidad campesina medieval, el área abierta a articulaciones diferenciales es mínima y, por lo tanto, allí no hay formas de articulación hegemónica (...). *Es por esto que la forma hegemónica de la política solo se vuelve dominante con los tiempos modernos* cuando la reproducción de diferentes áreas sociales tiene lugar en condiciones sociales permanentemente cambiantes.<sup>300</sup>

Laclau no es capaz de interrogarse por los orígenes de la pluralidad de demandas, a la que considera como un punto de partida no susceptible de ulterior análisis. “La pluralidad no es el fenómeno a analizar, sino el punto de partida del análisis”<sup>301</sup>. Sin embargo, parece que la existencia de una multiplicidad de demandas *es en sí misma un producto histórico*.

---

<sup>300</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* (Londres y Nueva York: Verso, 2001), 138. Cursivas agregadas.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 140.

Siguiendo a Lefort<sup>302</sup>, la Revolución francesa marcaría “la mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales”<sup>303</sup>. La proliferación de demandas diferenciales tiene por condición de posibilidad el “discurso democrático”. La revolución democrática es el “marco” [*framework*] para la lógica de desplazamientos democráticos<sup>304</sup>. Hay un contexto social general que posibilita la pluralidad de demandas: “solo desde el momento cuando el discurso democrático pasa a estar disponible para articular distintas formas de subordinación, van a existir las condiciones para hacer posible la lucha contra distintos tipos de desigualdad”<sup>305</sup>. La revolución democrática, que suprime las articulaciones sociales saturadas de las sociedades precapitalistas, es la mutación decisiva que habilita el *pasaje a la modernidad* y posibilita la multiplicidad de posiciones de sujeto es presupuesta por el análisis de Laclau.

La revolución democrática (...) implica una nueva forma de institución de lo social. En sociedades previas, organizadas de acuerdo a una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado en la persona del príncipe, que era el representante de Dios (...). La diferencia radical que la sociedad democrática introduce es que el sitio del poder se convierte en un espacio vacío, desaparece la referencia a un garante trascendente.<sup>306</sup>

Las transformaciones en el concepto de soberanía acaecidas con la política moderna son centrales en este punto. El pueblo como soberano moderno no tiene una corporalidad determinada. Se hace entonces posible un cuestionamiento

---

<sup>302</sup> Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

<sup>303</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>304</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist*, 168.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>306</sup> *Ibid.*, 186.

interminable de las jerarquías e instituciones sociales. La pluralidad de demandas, que es postulada como punto de partida de Laclau, es a la vez reconocida como un *resultado histórico*: solo la política moderna, que ha atravesado el corte radical de la revolución democrática, facilita la proliferación de demandas. La multiplicidad no es un dato originario, sino un producto histórico de la modernidad. La revolución democrática moderna es el marco general que hace posible la existencia de una multiplicidad de demandas particulares. La lógica populista no tiene validez para las sociedades premodernas, sino solo para la sociedad democrática actual.

Laclau pretende que lo político, comprendido como articulación hegemónica, *instituye* lo social de manera originaria. Contra el supuesto economicismo marxista, la institución política contingente sería lógica y ontológicamente previa a toda lógica social. Sin embargo, una vez que se reconoce que hay precondiciones históricas para la proliferación de demandas, la tesis de la institución originariamente política de todo orden social se torna difícil de sostener. Si nos interrogamos por el “misterio del origen de la demanda”<sup>307</sup> podemos ver que el argumento posmarxista de Laclau ignora las condiciones de posibilidad de despliegue de su propio argumento. Como intentaré mostrar en la revolución democrática y la multiplicación de demandas particulares *no son datos originarios, sino que pueden deducirse de la lógica del capital en su especificidad histórica*.

## Los fundamentos normativos del mercado capitalista

Honneth atribuye una importancia más explícita al *pasaje a la modernidad* como marco histórico y normativo de su teoría

---

<sup>307</sup> Javier Weiman, “Dialéctica y ontología. Repensando el antagonismo posmarxista desde la teoría crítica”. *Constelaciones. Revista de teoría crítica* n° 5 (2013): 288.

social. Las sociedades “premodernas” se caracterizan por la “autoridad inmediata de las tradiciones morales”<sup>308</sup> donde el derecho se funde con la “valoración social que se le da al miembro singular de la sociedad en un estatus social”<sup>309</sup>. La modernidad desplaza las valoraciones de estatus como criterio del reconocimiento y las jerarquías sociales de tipo estamental retroceden. Ahora, en cambio, “los derechos individuales se liberan de las concretas esperas de función, ya que (...) deben atribuirse a todo hombre en tanto que ser libre”<sup>310</sup>. Con la universalización del derecho individual igual se maximiza la distancia con respecto a las normas tradicionales heredadas y las jerarquías estamentales. Los individuos pueden ahora orientar sus vidas en un marco “posconvencional” (no determinado directamente por la tradición) y poseen, todos ellos, el mismo reconocimiento universal y básico en tanto que personas.

El derecho posconvencional no es estático, sino que experimenta una dinámica histórica de “ampliación acumulativa” mediante la cual “el perímetro de las cualidades generales de una persona moralmente responsable paulatinamente se ha incrementado”<sup>311</sup>. Bajo la presión de las luchas por el reconocimiento, las atribuciones universales adscriptas a la persona se incrementaron acumulativamente, incluyendo “derechos liberales de libertad, derechos políticos de participación y derechos sociales al bienestar”<sup>312</sup>. Esta ampliación de derechos es “forzada desde abajo”<sup>313</sup> por luchas sociales, estructuradas moralmente en términos de

---

<sup>308</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997), 135.

<sup>309</sup> *Ibíd.*, 136.

<sup>310</sup> *Ibíd.*, 136.

<sup>311</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>312</sup> *Ibíd.*

<sup>313</sup> *Ibíd.*, 143.

reconocimiento. “Cada nueva clase de derechos fundamentales siempre se ha forzado históricamente con argumentos que se referían implícitamente a la exigencia de una plena calidad de socio dentro de la comunidad”<sup>314</sup>. En la dinámica progresiva de ampliación de derechos, Honneth da cuenta de la evolución moral de la sociedad moderna.

Honneth destaca el rol progresivo de la “lucha que la burguesía, en los umbrales de la modernidad, comenzó a librar contra las representaciones feudales de los nobles”<sup>315</sup>. Con la *transición a la modernidad* se universaliza la dignidad personal. La lucha por el reconocimiento, en tanto gramática de los conflictos sociales, muta con el pasaje a la modernidad, adquiriendo nuevos contornos y formas. La época moderna, producto de la lucha de la burguesía contra el feudalismo y que dio paso al reconocimiento en el marco del derecho igual y libre, constituye el horizonte social-normativo del planteo de Honneth.

En *El derecho a la libertad*, el autor retoma la problemática de la eticidad concreta y su articulación con las pretensiones universalistas del derecho, cuestionando la escisión entre una filosofía política puramente normativa y un análisis de la sociedad meramente descriptivo. Honneth enfrenta esta situación mediante una vuelta al Hegel de la *Filosofía del derecho*, que intenta reconstruir la normatividad plasmada en la sociedad moderna, sus instituciones y sus formas de articulación características. Honneth reconstruye una ética que no es puramente formal, sino que se articula con las peculiaridades históricas de la sociedad moderna. Esto significa “demostrar el carácter en gran parte racional de la realidad institucional de su tiempo [el de Hegel, pero por extensión también el

---

<sup>314</sup> *Ibíd.*

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 153.

nuestro]”<sup>316</sup>, encarando una “reconstrucción normativa”<sup>317</sup> de las instituciones existentes, evitando tanto la teoría social valorativamente neutra como la filosofía política pura. Con su regreso a Hegel, Honneth se inscribe de manera singular en la tradición de la teoría crítica de la sociedad.

La reconstrucción normativa de la vida ética guarda una relación compleja con las instituciones efectivamente constituidas en la modernidad. No es “una mera descripción de condiciones existentes”<sup>318</sup>. En cambio, incluye la posibilidad de criticar esas mismas instituciones, realizando una aproximación “más selectiva, tipificada y normativa”<sup>319</sup>. Honneth propone una crítica social inmanente donde la eticidad encarnada en las instituciones modernas, como forma realizada del universalismo moral, permite a la vez cuestionar y modificar algunas prácticas y algunos aspectos de esas mismas instituciones. La eticidad en la modernidad gesta las condiciones de posibilidad para el desarrollo moral contemporáneo, fundado en parámetros de autonomía individual y derecho igual a la libertad personal. “En la modernidad, la demanda de justicia puede probarse legítima solamente si hace algún tipo de referencia a la autonomía del individuo”<sup>320</sup>. Honneth apela a una “perspectiva teleológica” como “un elemento inevitable de la autocomprensión de la modernidad”<sup>321</sup>. La ligazón entre justicia y libertad individual no es meramente una contingencia histórica, sino que “representa el resultado de un proceso de aprendizaje que duró varios siglos”<sup>322</sup>.

---

<sup>316</sup> Axel Honneth, *Freedoms right. The Social Foundations of Democratic Life* (Cambridge: Polity, 2014), 2. Citas de traducción propia.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>318</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>319</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>320</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 17.

Esta concepción se dirige a *aspectos negativos identificables* en la sociedad moderna mas no a su estructura global. El contexto del derecho moderno, fundado en el reconocimiento universal de la persona, es un marco normativo adecuado para interpretar (y dirimir) conflictos sociales. Honneth no enarbola una crítica social radical que cuestione los pilares institucionales de la era moderna. En cambio, piensa cómo expandir cuantitativa y cualitativamente la eticidad moderna en un movimiento progresivo de diferenciación y enriquecimiento motorizado desde abajo.

## **Mercado y normatividad**

Mientras que Laclau no ha desarrollado una comprensión teóricamente informada sobre la dinámica “económica”, Honneth ha desplegado explícitamente una teoría sobre el funcionamiento de los mercados modernos. Dedicaré cierta atención a su tratamiento teórico del capitalismo, con el objetivo de mostrar que ésta puede ser discutida a partir de una comprensión más adecuada de la lógica del capital. En *Redistribution or Recognition?* Honneth despliega su “monismo moral” como alternativa analítica ante el “dualismo perspectivo” de Nancy Fraser. Para esta última, los conflictos sociales poseen dos dimensiones articuladas en diferentes niveles y grados: la dimensión de redistribución y la de reconocimiento. Se trata, para la autora, de dos tipos de planteos de justicia social que demarcan a la vez “paradigmas normativos” y “familias de demandas” diferentes<sup>323</sup>. Si bien las cuestiones de redistribución son habitualmente asociadas a la política de clase y las de reconocimiento a las políticas de la identidad, Fraser sostiene que la mayoría de los conflictos sociales son bidimensionales, esto es, poseen co-originariamente ambas

---

<sup>323</sup> Axel Honneth, *Redistribución como reconocimiento*, 9.

dimensiones articuladas de manera irreductible<sup>324</sup>. Honneth, en su contribución a este debate, intenta fundamentar un “marco unificado” a partir del concepto de reconocimiento. Esta noción, sostiene, no adquiere centralidad ante las políticas de la identidad, sino que estructura la lógica y dinámica de la lucha social en la modernidad, en tanto permite explicar sus fundamentos normativos. Tanto las políticas de la identidad como las demandas de redistribución están, por lo tanto, basadas en consideraciones de reconocimiento.

La tesis de la primacía del reconocimiento como marco unificado de los conflictos sociales modernos conduce a una visión fundamentalmente moral de la economía capitalista. Para Honneth, “sería equivocado hablar, con Luhman y Habermas, del capitalismo como un sistema de procesos económicos «libre de normas», en tanto la distribución material tiene lugar de acuerdo a (...) principios valorativos”<sup>325</sup>. Construir la economía capitalista como un sistema puramente neutralizado desde el punto de vista moral no permite dar cuenta de los conflictos sociales en torno a la redistribución de ingresos, ni de los fundamentos morales de esos conflictos. Sin una reconstrucción normativa de la lucha económica, es imposible justificar y comprender las demandas de redistribución efectuadas “desde abajo” por los actores sociales damnificados cada vez.

Honneth intenta la reconstrucción moral de los conflictos de redistribución como aplicaciones distorsionadas del principio de *estima*. En la sociedad capitalista, las distinciones de estatus se conforman en términos meritocráticos, esto es, como formas de reconocimiento diferenciadas a partir de los logros obtenidos por los individuos. “Con la institución de la idea normativa de la igualdad legal, el «logro individual»

---

<sup>324</sup> *Ibíd.*, 19.

<sup>325</sup> *Ibíd.*, 142.

emergió como una idea cultural dominante”<sup>326</sup>. Las diferencias económicas, entonces, se fundarían moralmente en criterios de estima fundados en los logros de diferentes individuos, siendo irreductibles a toda lógica sistémica autonomizada. Las *injusticias* económicas, por su parte, se deberían a la aplicación ideológica o distorsionada del principio de estima. Los conflictos de redistribución se fundamentan, por lo tanto, en disputas de interpretación sobre los logros de individuos o grupos. El proceso conflictivo para establecer qué debe reconocerse como un logro (y en qué medida) es, por lo tanto, estructurante de la dinámica económica en la sociedad capitalista, ya que no existe forma adecuada de fundamentar las demandas de estima “en algo como un orden funcional, neutral desde el punto de vista valorativo, puramente «técnico»”<sup>327</sup>.

El debate con Fraser remite, a la vez, a la discusión de Honneth con el marxismo. El Marx de *El Capital*, según el autor, piensa dentro del marco utilitarista característico de las corrientes dominantes en la filosofía política de su época, interpretando la lucha de clases como un conflicto por intereses económicos donde la “lesión de pretensiones morales” posee un lugar secundario<sup>328</sup>. Al omitir las dimensiones morales del conflicto social e ignorar el potencial emancipador de la modernidad ética, el Marx maduro sería incapaz de formular una teoría social crítica adecuada a la dinámica efectiva de los conflictos sociales.

En *El derecho a la libertad* hay también una discusión con Marx. Honneth considera que el mercado presupone estructuras de reconocimiento, en tanto “no puede ser comprendido como un sistema «libre de normas»”<sup>329</sup>. Esas estructuras,

---

<sup>326</sup> *Ibíd.*, 140.

<sup>327</sup> *Ibíd.*, 155.

<sup>328</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 180.

<sup>329</sup> Axel Honneth, *Freedoms right*, 191.

sin embargo, no son realizadas de manera adecuada (o completamente adecuada) en la forma efectivamente existente del mercado, entre otras cosas porque los trabajadores no tienen otra opción que la de vender su fuerza de trabajo y por lo tanto no son “socios contractuales igualitarios” con respecto a la clase dominante<sup>330</sup>, viéndose además sometidos a explotación. La división en clases distorsiona la aplicación del principio de estima, pero eso no implica que el mercado sea como tal inadecuado desde un punto de vista moral. Puesto que “no parece haber alternativas prácticas al sistema económico del mercado” es preciso trasladar el planteo de Marx al de Hegel. Esto permite comprender los problemas de la explotación y la compulsión económica sobre los trabajadores como “desviaciones de las normas subyacentes al sistema de mercado”<sup>331</sup>. El mercado, en síntesis, encierra formas de dominación, pero éstas pueden ser abordadas inmanentemente a partir de estructuras de reconocimiento. Esta solución inmanente supone la intervención del Estado en la economía<sup>332</sup> y la resistencia moralmente articulada de las clases populares, que politiza el análisis del mundo del trabajo<sup>333</sup>. La crítica social de Marx es cuestionada por partir de una visión economicista de la lucha social (que desconoce su dimensión moral) y por atribuir la explotación y la compulsión a trabajar al mercado como tal, sin confrontarla con las formas subyacentes de moralidad plasmadas en éste. Recupera, sin embargo, el “problema Marx” entendido como la necesaria crítica a la explotación de clase, aunque reformulándolo en busca de soluciones que no cuestionen al mercado como tal.

---

<sup>330</sup> *Ibíd.*, 195.

<sup>331</sup> *Ibíd.*, 196.

<sup>332</sup> *Ibíd.*, 223.

<sup>333</sup> *Ibíd.*, 227.

El fundamento de la reconstrucción moral de los mercados por parte de Honneth, a su vez, es una concepción sobre las mutaciones normativas acaecidas con el surgimiento de la sociedad moderna. La modernidad subordina las normas tradicionales a principios universalistas de carácter racional, al tiempo que separa las valoraciones de estatus del respeto jurídico igualitario como criterio del reconocimiento. Ya no se reparten diversas formas de reconocimiento jurídico conforme diferentes posiciones sociales jerarquizadas estamentalmente. En cambio, “los derechos individuales se liberan de las concretas esperas de función, ya que (...) deben atribuirse a todo hombre en tanto que ser libre”<sup>334</sup>. Con esta serie de transformaciones también mutan las formas de solidaridad. El honor de las sociedades premodernas es igualado y desplazado hacia la estima meritocrática. Las personas, entonces, dejan de ser valoradas por su pertenencia estamental, y pasan a serlo por “poseer capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad”<sup>335</sup>. La época moderna constituye, por lo tanto, el horizonte social-normativo del planteo de Honneth, que cabalga entre consideraciones universalistas e históricamente determinadas sobre las pretensiones de validez de las acciones humanas.

En síntesis, Honneth formula una crítica al intento de reconstruir el mercado capitalista como un puro sistema funcional neutralizado. En cambio, intenta mostrar que los conflictos económicos, centrados en cuestiones de redistribución económica, se fundamentan en última instancia en consideraciones normativas. Así, la crítica a la aplicación distorsionada del principio de estima ofrecería el fundamento básico de las luchas de redistribución modernas. El marxismo,

---

<sup>334</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 136.

<sup>335</sup> *Ibíd.*, 158.

en esta lectura, es cuestionado como un reduccionismo economicista, que presupone que las personas se mueven por intereses con prescindencia de consideraciones normativas.

Este monismo moral ha sido debatido en el citado intercambio con Nancy Fraser<sup>336</sup>, así como en importantes intérpretes de Honneth<sup>337</sup>. Fraser propone un “dualismo perspectivo”<sup>338</sup> que permita “tratar cada práctica como simultáneamente económica y cultural, aunque no necesariamente en iguales proporciones”<sup>339</sup>. Este dualismo intenta dar cuenta de los diferentes aspectos de las luchas sociales contemporáneas, donde demandas de reconocimiento y de redistribución se intercalan sin diluirse entre sí. Honneth ha respondido defendiendo la idea de reconocimiento como “marco unificado”<sup>340</sup> para dar cuenta del conflicto social contemporáneo, incluyendo las luchas en torno a la redistribución económica. La noción de reconocimiento no sería adecuada exclusivamente para las políticas de la identidad, sino que revelaría los fundamentos normativos y motivacionales de las luchas contra la injusticia en general.

No es el surgimiento de demandas de las políticas de la identidad (...) lo que justifica repensar los conceptos básicos de la teoría social crítica en términos de una teoría del reconocimiento, sino más bien una

---

<sup>336</sup> Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad. Redistribución, reconocimiento y participación”, en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*, eds. Nancy Fraser y Axel Honneth (Madrid: Ediciones Morata, 2006).

<sup>337</sup> Véase: Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice* (París: La Découverte, 2004); Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Londres: Brill, 2009); Christopher Zurn, *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social* (Cambridge: Polity, 2015).

<sup>338</sup> Nancy Fraser, *La justicia social*, 60.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>340</sup> Axel Honneth, *Redistribución como reconocimiento*, 113.

comprensión mejorada de las fuentes motivacionales del descontento y la resistencia sociales.<sup>341</sup>

Para Honneth hay precondiciones morales para la legitimación de las instituciones capitalistas, de modo que es imposible reconstruir la dinámica de los mercados modernos como un complejo de conexiones sistémicas neutralizadas. “No es recomendable aislar teóricamente los factores puramente económicos o sistémicos de los elementos culturales, con respecto al orden económico capitalista”<sup>342</sup>. Esta perspectiva (“monismo teórico-moral”<sup>343</sup>) implica que el “consenso moral” es la base de la integración social en el capitalismo. En síntesis, las desigualdades de distribución en el capitalismo se deberían a aplicaciones distorsivas del principio meritocrático de la estima, en condiciones donde éste es aplicado ideológicamente para justificar desigualdades sociales.

Christopher Zurn, un investigador globalmente favorable al pensamiento de Honneth, ha cuestionado particularmente su monismo moral, que haría una enorme abstracción de las condiciones efectivas en cuyo seno se cristaliza la desigualdad<sup>344</sup>. Este autor plantea una distinción importante entre las *causas* y las *experiencias subjetivas* de los fenómenos de injusticia económica. Las formas de distribución económica desiguales son vivenciadas por los sujetos en términos de una “apreciación distorsionada de sus logros”<sup>345</sup>. Sin embargo, resulta empíricamente distorsionante o excesivamente abstracto sostener que las *causas* de ese tipo de lesiones de la integridad personal radican en la aplicación distorsionada

---

<sup>341</sup> *Ibíd.*, 125.

<sup>342</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>343</sup> *Ibíd.*, 157.

<sup>344</sup> Christopher Zurn, *Axel Honneth*, 110.

<sup>345</sup> *Ibíd.*, 115.

de aspiraciones morales. Por el contrario, fenómenos como el descenso de salarios obedecen muchas veces a la acción combinada de factores puramente económicos donde las consideraciones morales han sido neutralizadas a favor de cálculos funcionales. Estos cálculos funcionales son dictados por imperativos mercantiles fundados en las exigencias de la competencia y otras constricciones sociales ciegas.

Los trabajadores dañados pueden sentir que no están siendo respetados o que sus logros son denigrados, (...) Sin embargo, nuevamente, la explicación evidente para la causa de estos cambios en la división global del trabajo y en las escalas de remuneración, tiene poco que ver con cambios en las relaciones de reconocimiento.<sup>346</sup>

Las dinámicas económicas se hallan efectivamente autonomizadas de consideraciones morales en la sociedad capitalista. Los mercados modernos son instancias de neutralización moral, donde emerge un entramado de conexiones estructurales que suprimen las posibilidades de las personas para decidir cursos de acción a partir de consideraciones normativas.

Jean-Philippe Deranty, siguiendo a Renault<sup>347</sup> hace un matizado análisis de este debate. Si la teoría de Honneth corre el riesgo de explicar “a través de la cultura”<sup>348</sup>, sin embargo, la separación entre consideraciones económicas y demandas de reconocimiento propugnada por Fraser y Zurn llevaría a divorciar experiencia y teoría crítica, restituyendo una visión de la sociedad donde las pretensiones morales de los actores

---

<sup>346</sup> *Ibíd.*, 116.

<sup>347</sup> Emmanuel Renault, *L'expérience de linjustice*.

<sup>348</sup> Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Londres: Brill, 2009), 412.

no son determinantes<sup>349</sup>. Aceptar que los mercados capitalistas son conducidos por lógicas puramente funcionales obturaría su crítica inmanente. Sin embargo, el propio Deranty admite que la lógica económica es irreductible a las decisiones morales de los actores. La creciente complejidad de las sociedades modernas conduce a un modo de integración que es “resultado de la impredecibilidad e impenetrabilidad del nexo de consecuencias no esperadas [por los actores]”<sup>350</sup>. Básicamente, la economía moderna funciona efectivamente a partir de interacciones ciegas, donde los sujetos no son capaces de determinar consciente ni racionalmente el curso de los hechos y se imponen conexiones funcionales de tipo sistémico, dotadas de una lógica propia e independiente. En suma: sin reducir la dinámica capitalista a aspiraciones morales, parece imposible fundamentar la crítica inmanente, pero a la vez esa reducción parece ilegítima en cuanto que los mercados se mueven efectivamente por consideraciones sistémicas.

Deranty intenta resolver el dilema apelando a la teoría de Renault<sup>351</sup> sobre el rol “constitutivo” de las relaciones de reconocimiento para las instituciones. Esta versión más débil de la ética del reconocimiento se supone que hay relaciones de reconocimiento presupuestas en todo sistema económico, lo que no significa que éste sea reductible a aquéllas. Honneth podría admitir que los mercados y su dinámica interna producen efectivamente una neutralización de las consideraciones morales. Sin embargo, también se sostienen sobre pretensiones normativas irreductibles a meras conexiones funcionales. Las lógicas sistémicas, por lo tanto, no *expresan* siempre relaciones de reconocimiento, pero son *constituídas* por ellas. “Algunas

---

<sup>349</sup> *Ibíd.*, 417.

<sup>350</sup> *Ibíd.*, 420.

<sup>351</sup> Emmanuel Renault, *L'expérience de linjustice*.

relaciones de reconocimiento son necesarias para que el sistema funcione en absoluto, incluso como sistema”<sup>352</sup>.

En suma, existe una discusión importante en torno a las pretensiones de Honneth de reconstruir la dinámica de los mercados modernos a partir de consideraciones normativas. Importantes críticos e intérpretes han sostenido que la economía capitalista opera una neutralización efectiva de las pretensiones morales, donde no puede afirmarse que las situaciones injustas sean *causadas* por aplicaciones distorsivas del principio del reconocimiento meritocrático. La crítica del fetichismo de la mercancía, sostendré, permite comprender cómo las consideraciones morales son neutralizadas bajo la dinámica del capital, que opera una constricción significativa sobre el horizonte de lo decidible política o normativamente. Así, puede sostenerse que el mercado capitalista presupone consideraciones morales (ligadas a la libertad y la igualdad personales), pero no las realiza de manera básicamente adecuada.

### **Mutaciones en las formas de mediación y crítica de la modernidad**

Tanto Honneth como Laclau (este último, de modo menos explícito) asumen cierta comprensión de la especificidad histórica de la modernidad como marco en el cual cobran validez completa sus respectivas teorías sociales. Para ambos, el pasaje a la modernidad habilita una multiplicación de las formas de interacción social, en cuyo contexto aparecen la proliferación de demandas particulares y los procesos de ampliación de derechos que complejizan y enriquecen progresivamente los marcos de coexistencia humanos. Recuperando el análisis categorial de Postone y la derivación

---

<sup>352</sup> Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication*, 424.

lógica del Estado moderno emprendida por Artous y Hai Hac, es posible enmarcar este pasaje a la modernidad en las mutaciones de las formas de mediación social propias de la sociedad capitalista, acompañadas por transformaciones jurídicas de peso. Con la forma de mediación social moderna aparecen nuevas posibilidades democráticas para las personas, pero también se estructuran poderosas formas de dominación social que, sostendré, son dejadas de lado o conceptualizadas inadecuadamente por Honneth y Laclau.

Con el surgimiento del capitalismo se da una mutación fundamental en las formas de mediación social. Esta mutación es contingente en su origen histórico: el capitalismo se gestó a partir de procesos espontáneos, no determinados por el desarrollo de las fuerzas productivas u otra lógica apriorística. Sin embargo, una vez instituidas las formas de sociabilidad del capital, éstas poseen efectivamente un dinamismo intrínseco y característico que opera como *lógica inmanente de lo social*. Esta lógica no se funda en una teoría marxista general de la historia, sino que en la crítica históricamente situada del capital.

Las estructuras abstractas y cuasi-objetivas que organizan la dominación social en la modernidad están relacionadas de manera característica con la forma capitalista de mediación social. En esta nueva forma de interdependencia social, el intercambio de mercancías generalizado mediatiza el vínculo entre las personas. El valor, el capital y el trabajo dividido en concreto y abstracto no son mediados por relaciones interpersonales directas, “reconocibles” como tales, sino por una serie de estructuras que ellos mismos constituyen estructuralmente.

La transición al capitalismo marca el pasaje a la sociedad moderna, comprendida como aquella donde retroceden las relaciones sociales abiertas, que aparecen directamente como sociales, estructuradas mediante lazos de dependencia personal

y sancionadas por la tradición. Con la modernidad del capital surge una nueva forma de dominación social, que ahora no se basa en la autoridad inmediata o en vínculos personales de dependencia, sino en un sistema universal de interdependencia social que asume un carácter reificado y fetichista, de forma cuasi-objetiva.

El surgimiento de la modernidad capitalista implica una transformación de las relaciones jurídicas y de los criterios normativos plasmados en las instituciones y la vida social. En efecto, el tipo de mediación social moderna supone la abolición de las relaciones de dominación personal, lo que habilita la emergencia de particulares libres e iguales que pueden desarrollar procesos de ampliación de derechos y manifestar una pluralidad de demandas diferenciales. La gran transformación democrática de la modernidad, en cuyo marco aparecen nuevas posibilidades para cuestionar y reinventar las formas de vida en común, pero donde también se generaliza el derecho igual, es parte constitutiva de las mutaciones en las formas de mediación social acaecidas con el capitalismo.

Sin embargo, el surgimiento de la modernidad del capital no puede reconstruirse de manera completa como un proceso emancipador. Por el contrario, la nueva forma de mediación social sanciona el reemplazo de un tipo de dominación por otro. El derecho igual y el Estado democrático, que encierran contradictoriamente las bases normativas de la crítica emancipatoria, están también ligados a la dominación social del capital, tanto en la forma de fetichismo de la mercancía como en las dominaciones particularistas que le están asociadas. La sociedad capitalista se encuentra estructuralmente reificada: sus formas de mediación, fundadas en el valor, asumen la forma de coacciones impersonales y objetivas en cuyo marco el horizonte de lo decidible a partir de consideraciones normativas o políticas es seriamente constreñido. La modernidad capitalista, por lo tanto, posee una dinámica

estructural de dominación, fundada en el reemplazo de las formas de dependencia personal por mecanismos y coacciones de carácter cuasi-objetivo, en cuyo marco se plasma además la dominación de clase de la burguesía.

El capitalismo genera la contraposición entre una universalidad abstracta y vacía de contenido, por un lado, y un individuo particular concreto, por el otro<sup>353</sup>. Los universales característicos de la modernidad, ligados a la presunción general y abstracta de la igualdad y la libertad del particular, pueden relacionarse entonces con la crítica del capital, históricamente situada.

El análisis de Marx de la mercancía como principio estructurante fundamental de la práctica y el pensamiento sociales en la moderna sociedad capitalista, provee un punto de partida para una aproximación sociohistórica y crítica del carácter de la universalidad e igualdad modernas. Con la emergencia histórica del capital –de la mercancía como forma social totalizante–, llega a ser un modo de mediación social que es abstracto, general y homogéneo.<sup>354</sup>

La relectura del marxismo centrada en las formas de mediación social tiene enormes implicancias para el despliegue de una teoría de los llamados nuevos movimientos sociales, la multiplicación de demandas y posiciones de sujeto, pero también los procesos de ampliación de derechos. Comprender la mutación capitalista de la mediación social nos permite dar cuenta de las nuevas formas de subjetividad (y de conflicto) que se abren con el capitalismo. La “revolución democrática” y la proliferación de demandas y posiciones de sujeto pueden inscribirse en la transformación histórica capitalista de la mediación social. El eje de la revolución democrática es

---

<sup>353</sup> Moïse Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 366.

<sup>354</sup> *Ibid.*, 366.

el desplazamiento de los centros encarnados de poder y su reemplazo por la abierta, vacía y dinámica soberanía popular, cuyo centro (el pueblo) no es encarnado por una entidad palpable. A partir del análisis de Postone, se puede vincular esta transformación con el desplazamiento de los lazos personales abiertos como formas de mediación social, y su reemplazo por las coacciones abstractas y objetivas de la mercancía, el valor y el trabajo. La propia revolución democrática, así, no sería un fenómeno originario, sino un jalón más en el vasto proceso de transformación de las mediaciones sociales que acaece con el capitalismo.

Otro tanto podría decirse de la multiplicación de posiciones de sujeto y demandas en la modernidad. Podría mostrarse que éstas son posibilitadas socialmente una vez que la vida colectiva no es estructurada por relaciones personales de dominación directa y abierta. Las coacciones objetivas y abstractas del capital “constituyen” al particular autónomo moderno, multiplicando de modo históricamente inédito sus potencialidades para la autodeterminación y favoreciendo la proliferación de demandas diferenciales y la dinamización de las posiciones de sujeto particulares, establecidas de manera más rígida en sociedades donde la mediación tiene carácter de dependencia personal abierta.

Honneth ofrece un análisis de la sociedad moderna y del quiebre histórico que ésta significa, con el que es posible dialogar. La ruptura con la eticidad tradicional de Honneth se relaciona con el retroceso de los vínculos sociales “abiertos” que analicé partiendo de Postone. Honneth analiza cómo, a partir de ese proceso, se desimbrican las formas de reconocimiento, mientras que yo me centré en el surgimiento de un nuevo tipo de mediación social anónimo, abstracto y objetivado. Ambos procesos se dan simultáneamente, en cuanto el nexo social objetivado mediado por el trabajo no es compatible con la

perduración de las formas de dominación directa y supone, por lo tanto, el derecho igual moderno. La separación entre amor, estima y respeto, que organiza la gramática moral de los conflictos modernos, viene por lo tanto de la mano de la estructuración de un tipo de nexo social objetivado, separado de las personas y que constituye una forma de dominación.

La lectura categorial de las formas de mediación social permite fundar una crítica de la neutralización de las consideraciones morales en la constitución del capitalismo. Por un lado, como sostiene Honneth, el mercado presupone estructuras normativas. Fundamentalmente, la legitimación de las relaciones de mercado exige que los particulares se vinculen como individuos libres que gozan de respeto jurídico igual y que están en condiciones paritarias de acceder a la estima a partir de logros meritocráticos. Es posible sostener que, si los mercados presuponen criterios morales de legitimación, sin embargo, obturan sistemáticamente su realización no distorsionada. En efecto, al erigirse el capital en principio mediador de la vida colectiva, las personas se ven menoscabadas en su capacidad de fijar de manera deliberada y consciente aspectos importantes de su forma de vinculación social. Se produce entonces una neutralización sistemática de las consideraciones morales, que no es un efecto neutral del proceso de modernización, sino que estructura una forma de dominación. El capitalismo es, en esta lectura, irreductible a la “economía de mercado”. No se trata de que las personas se vinculen a través del intercambio de equivalentes, sino de que ese proceso de intercambio asume una dinámica automática, autonomizada frente a los particulares y dotada de una finalidad propia (la valorización de capital). Con la erección de la forma social capitalista se neutralizan efectivamente las consideraciones morales, en cuanto las personas ven lesionadas sus capacidades para modificar o cuestionar su vida en común.

Así, puede fundamentarse una crítica del capital como forma de neutralización de las capacidades de deliberación y decisión normativas de las personas.

Comprender la mutación de la mediación social en el capitalismo arroja luz sobre las transformaciones de la experiencia de los sujetos en la modernidad. La época moderna aparece a la vez como la época de la puesta en contingencia de las formas de vida sociales y como la época del derecho universal, formal e igualitario. La experiencia política de la puesta en contingencia de las relaciones entre las personas bajo los marcos formales de la legalidad igualitaria se articula lógicamente e históricamente con las transformaciones estructurales de la mediación del capital.

En otras palabras, la forma capitalista de mediación, basada en el trabajo y el valor, constituye al particular moderno y sus pretensiones democráticas de igualdad y libertad. Esto implica, asimismo, que es necesario no desconocer las parciales potencialidades liberadoras generadas por la universalidad capitalista: “El análisis de Marx no considera que todos los modos de universalidad constituidos en el capitalismo estén atados necesariamente al valor”<sup>355</sup>. Bajo la difusión del valor abstracto como mediador social se genera la posibilidad de un proyecto emancipador que, a la vez, podría trascender al propio capitalismo. Estos desarrollos apuntan a la posibilidad de una nueva universalidad, que ya no fuera una totalidad mediada por un sujeto global automático ni produjera, correlativamente, al particular moderno que se contrapone a la totalidad. Se profundiza así la contradicción entre las posibilidades liberadoras y las persistencias opresivas en la sociedad capitalista, contradicción que es la base de la teoría crítica del capital y permite también dar cuenta de los límites y posibilidades del proyecto democrático moderno.

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, 367.

La lógica del capital constriñe seriamente las posibilidades de cualquier proyecto democrático: en el marco del capitalismo, lo decidible políticamente se ve acotado de manera severa por la lógica del capital que se autorreproduce. Si la modernidad, con la revolución democrática, rompe las formas tradicionales de legitimidad y abre tanto procesos de interrogación democrática sobre las formas de vida en común como movimientos de ampliación de derechos, sin embargo, ese proceso se da contradictoriamente con la consolidación de la lógica del capital como un mecanismo en buena medida no político, ciego y automático de ordenamiento de lo social. De esta manera, se suspenden las consideraciones normativas (en función de los cálculos instrumentales impuestos por la competencia y el imperativo de la valorización), como una limitación del horizonte democrático. Luego, el capitalismo guarda una relación *contradictoria* con la revolución democrática: por un lado, es su marco de existencia y surgimiento; por el otro, es su principal limitante. Bajo el capitalismo, la democracia como horizonte emancipatorio es simultánea y contradictoriamente, configurada como forma de existencia de la dominación social.

### **Conclusiones: revolución democrática y crítica del capital**

En la sección anterior intenté mostrar 1) que la revolución democrática está vinculada estructuralmente (pero no definitivamente atada) a la lógica del capital, no siendo un fenómeno originario; 2) que la revolución democrática puede relacionarse, también, con la crítica del capitalismo, en la medida en que su radicalización y profundización sería incompatible con las coacciones sistemáticas que la lógica cuasi-objetiva del capital impone a la acción de los sujetos. Esta lectura doble permite desplegar una teoría marxista de los conflictos sociales en la modernidad. Al desplazar los patrones

personales de dependencia, la relación social capitalista habilita una pluralización sin precedentes de las trayectorias vitales de individuos y grupos. Esa mutación histórica está a la base de la multiplicación de demandas y posiciones de sujeto. De modo análogo, una vez que no son lazos de dominación directa los que garantizan la mediación social, el “lugar” del poder puede aparecer como vacío: no radica ya en la persona del señor o el príncipe, sino en un sistema impersonal, anónimo y abstracto de coacciones sociales cuasi-objetivas. En suma, la “revolución democrática” en su doble aspecto de vaciamiento del sitio de la soberanía y apertura a los procesos de ampliación de derechos, puede ponerse en relación estructural y sistemática con la transformación capitalista de la mediación social.

Ahora bien, ¿se deriva de lo anterior que los movimientos sociales, las múltiples posiciones antagónicas de sujeto y la revolución democrática misma, en cuanto están ligados al vínculo social del capital, tienen un carácter puramente reproductivo del capitalismo? En modo alguno. La teoría crítica de la modernidad capitalista procede de modo inmanente: es una teoría de las posibilidades liberadoras generadas por la sociedad capitalista o moderna, potencialidades cuya realización requeriría empero subvertir radicalmente a esta sociedad. La teoría crítica es incompatible con el rechazo en bloque de la modernidad, pues supone que algunos resultados históricos de la sociedad capitalista tendrían la potencialidad de superarla: “Si la sociedad capitalista no es pensada como un todo unitario y sus formas sociales no son consideradas ‘unidimensionales’, uno puede analizar las formas de conciencia críticas y opositivas como posibilidades socialmente constituidas”<sup>356</sup>. Esta teoría es históricamente reflexiva: no parte de conceptos genéricos, sino de la dinámica inmanente

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, 38.

de la sociedad moderna. Las posibilidades liberadoras capaces de transformar esa sociedad deben, por lo tanto, inscribirse en sus formas históricas y sociales.

La multiplicidad de demandas estudiada por Laclau guarda relaciones complejas con la mutación capitalista de la mediación social, al tiempo que encierra la posibilidad de superarla. No se trata de preestablecer una prioridad del anticapitalismo por sobre el feminismo o la oposición al racismo. La discusión se da en un plano más general: si una pluralidad de luchas emancipatorias contemporáneas se encuentra en el *marco* general de la “revolución democrática” moderna, ésta encuentra a la vez sus condiciones de posibilidad y sus límites estructurales en la dinámica del capital. Esto se debe a que, a pesar de que la propia revolución democrática es enmarcada lógicamente por el desplazamiento capitalista de las formas de dominación directa, al mismo tiempo es obstruida por la nueva forma de dominación social, basada en las estructuras cuasi-objetivas y reificadas del trabajo, el valor y la mercancía. De ahí que “el problema de una democracia postcapitalista” deba plantearse en términos de “la naturaleza de las constricciones impuestas sobre las decisiones políticas, por las formas del valor y el capital”<sup>357</sup>. Si el pasaje a la mediación social “abstracta” e impersonal del capital en parte pluraliza las relaciones sociales, las subjetividades y las trayectorias de vida, a la vez las homogeneiza radicalmente. El capital desplaza las dominaciones personales directas, pero no para habilitar una radical democratización social, sino una democratización trunca, sometida a la totalidad auto-mediadora del valor que se autovaloriza. De ahí que el ideario democrático, cuyo surgimiento histórico está vinculado a la forma social moderna, es también el fundamento de la crítica del capitalismo.

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, 41.

Pueden hacerse consideraciones similares sobre el pensamiento de Honneth. Este autor enarbola una idea de desarrollo moral propulsado desde abajo mediante la acción de los sujetos a los que se deniega el reconocimiento. Se abre entonces la ampliación del horizonte normativo moderno, que –sin verse subvertido radicalmente– se va enriqueciendo y diferenciando. Para Honneth, las estructuras normativas y jurídicas modernas fundadas en el derecho igualitario y la libertad de la persona, ofrecen los parámetros básicos desde los que se tramitan toda lucha social del presente. Las luchas por el reconocimiento, por ende, impulsan el desarrollo moral de la sociedad moderna pero no auguran saltos cualitativos de envergadura en las determinaciones básicas de la eticidad constituida. La teoría crítica de la modernidad, en cambio, sí apunta a una subversión radical y global de la dinámica social en la modernidad, cuyas estructuras básicas, en tanto fetichizadas, constriñen las posibilidades de acción de los sujetos. El propio movimiento automático de esas estructuras reificadas genera las posibilidades de su superación inmanente.

Laclau y Honneth, por no desplegar una teoría crítica del capital, no pueden dar cuenta adecuadamente de las condiciones (y constricciones) de la revolución democrática en el contexto del capitalismo. Toman a la democracia o el derecho modernos como datos originarios, en lugar de explicarlos histórico-estructuralmente en relación con la mediación social capitalista. Esto les impide ver que la plena realización del ideario democrático exige la superación de las formas de mediación capitalistas. Al no comprender ese vínculo, obturan el ideario emancipador, limitándose a una crítica social que se pretende compatible con el capitalismo o que, al menos, no está articulada en términos de ruptura radical con el capital como organizador de la vida social. En última instancia, ambos pensadores tienen una mirada unilateral

sobre el sentido liberador de la mediación social moderna (revolución democrática, pluralización de antagonismos, ampliación del derecho) sin comprender que éste se sitúa a la vez en el terreno de la dominación social capitalista, con su lógica social automática, ciega y fundada en la dominación de clase. Al no formular una teoría crítica del capital con intención emancipatoria, Laclau y Honneth no logran plantear un concepto global de la dominación social en la modernidad. Comprender el carácter totalista e injustamente desigual de la dinámica del capital, en su relación dual, compleja y contradictoria con la revolución democrática moderna, permitiría analizar críticamente las vigencias opresivas *estructurales y globales* de la lógica social capitalista. La única manera solvente de dar cuenta de esta dualidad de inmanencia y contradicción consiste en situar la revolución democrática en el plano más general de las contradicciones de la mediación social.

El proyecto democrático y el socialista, según este análisis, coinciden radicalmente y de manera no-contingente. No se trata de que la lucha anticapitalista subsuma a otras formas de antagonismo, sino de que el proyecto democrático de la autodeterminación individual y colectiva debe por fuerza ser *también* socialista. Se trata de superar el carácter totalista de la mediación social del capital hacia la gestación de una nueva universalidad social (un nuevo tipo de mediación), ya no basado en lazos de dependencia personal ni en coacciones estructurales cuasi-objetivas, sino en la ampliación, radicalización y subversión del horizonte de lo político hacia todos los ámbitos donde la mediación del capital impone mecanismos alienados y ciegos. Así reformulada, la teoría crítica con intencionalidad emancipatoria aspira a realizar una *democracia socialista*, que articule las conquistas democráticas indispensables de la época moderna, con la impugnación de la dominación social en el capitalismo.

## VII

### **El antisemitismo y la dinámica temporal de la modernidad**

#### **Introducción**

En este capítulo, como en el siguiente, intentaré construir dos “modelos” que expliquen no solo las formas de dominación, sino el potencial de catástrofe de la modernidad: el antisemitismo y la racionalidad instrumental. Se trata de dos problemáticas desplegadas en *Dialéctica de la ilustración* (la gestación de la violencia antisemita y la unilateralización de la racionalidad orientada a fines), que podrían repensarse a la luz del proyecto de teoría crítica de la modernidad. Intentaré construir modelos como formas de iluminación recíproca de lo universal y lo particular, donde se elucida un fenómeno determinado a partir de las formas de mediación más generales de la sociedad capitalista moderna y a la vez se ponen de manifiesto aspectos previamente no analizados de esas propias formas de mediación. El propósito de estos dos capítulos no es completar exhaustivamente una teoría crítica

de la sociedad moderna. Se trata, en cambio, de profundizar en el significado y alcance de la teoría propuesta, intentando sugerir cómo podrían reconstruirse, en un contexto de reformulación parcial, algunas problemáticas específicas, que han caracterizado a la teoría crítica de la sociedad.

Tanto Adorno y Horkheimer como Postone, si bien de maneras muy diferentes, reconstruyen de forma teóricamente articulada la génesis del antisemitismo en la modernidad. Todos ellos intentan interpretar el fenómeno antisemita desde el punto de vista de sus respectivas teorías de la dominación social, enmarcándolo como un emergente condicionado y posibilitado por el contexto mayor de las relaciones sociales y su dinámica inmanente. Para ambos, por lo tanto, las formas de dominación social en la modernidad constituyen la condición de posibilidad del fenómeno antisemita, cuyo sentido se clarifica en el seno de procesos históricos más amplios que abarcan las formas de mediación social y la constitución de las subjetividades en su interior.

La brutal emergencia del antisemitismo en la Alemania nazi configura, sin dudas, una pieza clave del trasfondo histórico de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno y Horkheimer comprenden el antisemitismo como la culminación del ciclo de auto-cancelación de la ilustración. Con este fenómeno la ilustración enfrenta sus “límites”, en el sentido de que desemboca en un movimiento regresivo por el que suprime sus propias bases. El proceso de ilustración implica la separación de sujeto y naturaleza, la objetivación del mundo circundante y la creciente formalización de la razón. Ese movimiento tiende a cancelarse a sí mismo o invertirse a partir de su propia dinámica, en un ciclo por el cual el sujeto se termina identificando con el objeto, al que a la vez se enfrenta como otro. En el odio antisemita el sujeto de la ilustración conforma una estructura paranoide. Este sujeto pierde la capacidad para enfrentarse al

mundo como algo diferente de él mismo, al tiempo que su proyección distorsionada sobre la realidad se le aparece como persecutoria, amenazante, y llama a la violencia. En la violencia ejercida sobre las víctimas se cumple el efecto límite de un proceso de escisión y totalización entre sujeto y objeto que caracteriza a la ilustración desde el origen. Así, el antisemitismo surge del seno de las contradicciones de la totalidad antagónica y el modo como ésta constituye al sujeto y condiciona su capacidad para relacionarse con el mundo objetivo.

En el caso de Postone, el antisemitismo moderno se vincula con las formas de mediación social surgidas con el capitalismo, en particular con la dualidad de concreto y abstracto plasmada en la forma mercancía. Esta forma social se divide en valor de uso y valor, que a su vez se expresan en la antinomia social entre el dinero (como repositorio de valor) y la mercancía misma como soporte material. El capitalismo, en otras palabras, se expresa en estructuras duales donde lo abstracto y lo concreto se contraponen entre sí, apareciendo como polos recíprocamente irreductibles y constituidos de manera natural (no social e histórica). En este contexto, las dimensiones “abstractas” de la sociedad capitalista tienden a verse como una excrecencia que parasita al trabajo concreto. La producción industrial y el trabajo proletario moderno son considerados como realidades materiales neutras, no inherentemente capitalistas. En cambio, las finanzas, el comercio y otras actividades más alejadas del trabajo material, ligadas a los aspectos “abstractos” de la forma mercancía, aparecen como las responsables de la dominación capitalista. En el contexto del antisemitismo moderno, los judíos son asociados a esas esferas “abstractas” (los grandes bancos, el comercio, etc.). Se les otorga imaginariamente un enorme poder social, pero que funciona de manera oscura e inescrutable o que no aparece como tal (al modo de las formas sociales capitalistas). La persecución de los judíos es vivida,

entonces, como una forma de rebelión contra el capitalismo o contra la modernidad, comprendidos distorsionadamente como el imperio de abstracciones sobre la producción material. El análisis de Postone del antisemitismo, como se comprende, se enmarca también en su marco categorial general, solo que en un contexto que presta mayor atención a las peculiaridades del antisemitismo moderno y su relación subrepticia con la forma mercancía.

Tanto Adorno y Horkheimer como Postone construyen el antisemitismo como un fenómeno brutal posibilitado en el marco de formas de dominación social más amplias, más generales y menos inmediatamente evidentes. Los primeros, sin embargo, enmarcan este fenómeno en su filosofía de la historia, donde los elementos regresivos que estallan en el fenómeno antisemita están contenidos desde un origen arcaico; mientras que Postone trabaja en el marco de una teoría históricamente determinada del capital que hace más énfasis en las peculiaridades del antisemitismo en la modernidad. Intentaré comparar estos análisis para sostener, finalmente, que mientras el estudio de Postone resalta de modo más adecuado las peculiaridades del antisemitismo *moderno*, las investigaciones de Adorno y Horkheimer permanecen valiosas para comprender cómo surgen *fenómenos autoritarios más amplios* en las sociedades capitalistas. Intentaré sostener que, despojado de su filosofía de la historia y reformulado en términos del giro a la especificidad histórica, el análisis de *Dialéctica de la ilustración* puede ser compatible con el de Postone y provee claves relevantes para comprender formas contemporáneas de autoritarismo y totalitarismo.

## **El antisemitismo como resultado del proceso civilizatorio**

El antisemitismo cobra significación histórica bajo la dialéctica de la ilustración como proceso histórico entre razón

y naturaleza, entre sujeto y objeto. El proceso iluminista, en el movimiento por el que escinde radicalmente sujeto y objeto, al mismo tiempo los identifica en su oposición. El sujeto iluminista se identifica con la objetividad y a la vez se contrapone a ella. La dialéctica de la ilustración, que escinde y a la vez unifica razón y naturaleza, acaba produciendo una totalidad-contradictoria entre ambas. La razón, que se separa del mundo en el proceso de formalización, también reduce lo no-idéntico a su propia identidad en un ciclo creciente que termina por identificar violentamente a los polos contrapuestos.

El antisemitismo aparece como la expresión terminal, tardía y extrema de la dialéctica de la ilustración. El odio antisemita es una explosión irracional en medio de la racionalidad desarrollada. Es irracional en la medida en que no sirve, en condición de medio, a un fin ulterior, sino que aparece como un fin en sí que sume al sujeto en un proceso de autodestrucción. “El hecho de que la demostración de su irracionalidad económica [*ökonomischen Vergeblichkeit*] hiciera aumentar, más que disminuir, la atracción por el remedio racista, remite a su verdadera naturaleza: no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo [*drang nach Vernichtung*]<sup>358</sup>. La explicación de esta explosión de irracionalidad en medio de la sociedad moderna se vincula con el ciclo iluminista, su movimiento regresivo y la dinámica que impone a las pulsiones humanas. Las condiciones de posibilidad del antisemitismo deben buscarse en el orden social falso, en la totalidad contradictoria de las relaciones sociales.

Adorno y Horkheimer cifran el antisemitismo como una forma de paranoia que es resultado del proceso civilizatorio. El paranoico no puede captar el mundo exterior como diferente de él mismo, viéndose condenado a proyectar sobre aquél a su propia identidad. No percibe las cosas como algo

---

<sup>358</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 185.

que exista independientemente del espejismo de su identidad. Sin embargo, en esa percepción ilusoria que proyecta la interioridad del sujeto sobre la realidad externa, “los impulsos que el sujeto no reconoce como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, la víctima potencial”<sup>359</sup>. El sujeto de la ilustración está encerrado en sus proyecciones, pero esa cárcel de la identidad dista de ser armónica y proyecta en cambio desgarramiento tras desgarramiento. El paranoico, que está incapacitado para una apertura al mundo como algo diferente de él mismo, en la proyección infinita de su mismidad, empero, no encuentra más que a su propia persecución, a su otredad contrapuesta y amenazante. Paranoica es la lógica del sujeto racional bajo el iluminismo mal dirigido, que no puede vincularse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo, pero por eso se enfrenta a la naturaleza en una violencia perpetuamente desgarrada. La dialéctica de la ilustración acaba por producir un sujeto que solo puede mantener una relación de subordinación antagónica con la objetividad. Relación de subordinación, porque no puede abordar el mundo en términos no impuestos por él mismo; y relación antagónica, porque en esa imposición el objeto se enfrenta al sujeto como lo negativo, como un polo contrario a ser perseguido y dominado. Así, el antisemitismo aparece como parte del movimiento más general de totalización antagónica descrito por la dialéctica de la ilustración.

La ilustración realiza un ciclo regresivo porque, sobre la base de la escisión entre razón y naturaleza, acaba identificando a ambas. En este juego de inversiones en la relación sujeto-objeto, cumple un rol importante el olvido de la mimesis. Adorno y Horkheimer postulan, recuperando laxamente un concepto de Benjamin<sup>360</sup>, un momento mimético como

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>360</sup> Walter Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en *Angelus Novus*, Walter

componente antropológico de toda conducta humana. Si Benjamin desarrolla el concepto de mimesis para enriquecer su teoría del lenguaje en términos de “semejanzas inmateriales”<sup>361</sup>, Adorno y Horkheimer piensan en cambio que la mimesis se contraponen al cálculo racional. La relación mimética con el mundo natural corresponde a tiempos arcaicos, donde el sujeto no se contraponía aun completamente a la naturaleza. La conducta mimética “se asimila al medio ambiente”<sup>362</sup> de modo espontáneo. La tendencia a la mimesis no es como tal positiva o negativa. Puede ayudar al sujeto a establecer relaciones más empáticas y cercanas con la naturaleza o puede fomentar una identificación violenta, desgarrada, como la que se da al cabo de la dialéctica de la ilustración.

La mimesis se contraponen al cálculo racional.

En el lugar de la acomodación orgánica al otro, de la conducta propiamente mimética, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mimesis incontrolada es proscrita [*Unbeherrschte Mimesis wird verfehmt*].<sup>363</sup>

El proceso de ilustración, que separa sujeto y objeto e incrementa el dominio humano sobre el mundo, fuerza una relación distanciada con la naturaleza que es incompatible con la conducta mimética desembozada. Toda la socialización de las personas en la civilización del dominio es contraria al despliegue mimético incontrolado. “La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivante de los trabajadores e impide así que se dejen nuevamente arrastrar por el ritmo fluctuante de la naturaleza

---

Benjamin (Madrid: Edhasa, 1971).

<sup>361</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>362</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 201.

<sup>363</sup> *Ibid.*, 195.

circundante”<sup>364</sup>. El movimiento civilizatorio de la ilustración inculca el tratamiento distanciado y objetivador de la naturaleza, obturando la pérdida del yo en los impulsos miméticos. “El yo ha sido forjado por el endurecimiento [*Verhärtung*]”<sup>365</sup>. El pensamiento conceptual reemplaza a la mimesis espontánea, el trabajo racional a la inmersión en el medio. De este modo, “la inextinguible herencia mimética de toda praxis”<sup>366</sup> es olvidada en el proceso de ilustración.

El antisemitismo permite a las personas “ceder a la seducción mimética sin renunciar al principio de realidad”<sup>367</sup>. Los impulsos miméticos son descargados y liberados, pero ya no como asimilación a lo otro, sino en forma de violencia contra ello. Cuando la razón cumple su ciclo de regresión iluminista, se identifica con la mimesis, de la que se separó, pero en la forma de la proyección paranoide. La racionalidad formalizada deja de poder reconocer lo diverso en el mundo, al tiempo que se asimila a la naturaleza cuando se degrada al nivel de un mero instrumento. Al mismo tiempo, esta regresión mimética no se reconcilia con el mundo, sino que radicaliza la relación violenta con éste. En el retorno distorsionado de la mimesis se cumple el ciclo la totalidad antagonica, que reduce al objeto a una proyección del sujeto, pero a la vez no proyecta una unidad reconciliada, armónica, sino el desgarramiento absoluto. La mimesis, que retorna en la civilización avanzada, está también marcada por el endurecimiento ante lo otro y, al final, por la persecución de lo diferente. “Cuando lo humano quiere ser como la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella”<sup>368</sup>.

---

<sup>364</sup> *Ibíd.*

<sup>365</sup> *Ibíd.*

<sup>366</sup> *Ibíd.*, 196.

<sup>367</sup> *Ibíd.*, 198.

<sup>368</sup> *Ibíd.*, 195.

El resultado de la regresión a la mimesis en la dialéctica de la ilustración conduce a la “falsa proyección [*falscher Projektion*]”<sup>369</sup>. La falsa proyección impone al objeto la medida del sujeto, que, sin embargo, reproduce la total escisión. Se cumple así el movimiento de la mimesis, pero invertido. Bajo el fascismo, la alucinación persecutoria se convierte en la forma socialmente normal de captación del mundo circundante. La mimesis retorna en un giro regresivo de la civilización avanzada, pero lo hace en la forma falsa, distorsionada de la falsa proyección. Se cumple entonces la identificación del sujeto con el medio, pero en un proceso signado por la violencia, la persecución de lo diferente y la asimilación reductiva de lo otro a la mismidad.

El sujeto que se lanza a la carrera persecutoria contra lo diferente es a la vez omnipotente y desvalido. Omnipotente, porque reduce *a priori* todo intercambio con el mundo al molde de su identidad. Desvalido, porque esa identidad está desgarrada desde su constitución y solo proyecta sus propios antagonismos. “Se hincha y se atrofia al mismo tiempo. Atribuye sin límites al mundo exterior lo que está en él, pero lo que le atribuye es la completa nulidad”<sup>370</sup>. El dominio de la realidad, que era un medio, se convierte en un fin en sí mismo.

Todo lo anterior muestra cómo, en la culminación del proceso de ilustración, se generan condiciones *generales* para una subjetividad persecutoria, que interioriza psíquicamente el proceso de la totalidad antagónica y se dispone a perseguir a lo diferente. En el capitalismo avanzado, con el poderío omnímodo de los grandes *trusts* y la administración estatal, hay condiciones sociales para la paranoia de masas. El tipo de proyección pática, que no tolera lo diferente porque lo vive como persecutorio, se vuelve entonces una estructura dominante. La

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 204.

dialéctica de la ilustración, que se cancela a sí misma en su fase regresiva, lleva al retorno diabólico de la mimesis como falsa proyección. En ese marco, se dan condiciones generales para que los sujetos presten su aquiescencia a procesos totalitarios y se lancen a la caza de lo diferente.

Ahora bien, ¿por qué los judíos? “Elementos de antisemitismo” es una reconstrucción general del surgimiento de procesos psíquicos y sociales autoritarios, centrada en la persecución de lo otro, antes que una teoría específica del antisemitismo. Los judíos aparecen como el destinatario privilegiado del odio fascista y la proyección paranoide en virtud de sus condiciones sociales de existencia precedentes. Dos elementos confluyen en esto: su relativa exterioridad a las culturas nacionales constituidas, sobre cuya base se construyeron los Estados europeos, y su pertenencia a la esfera de la circulación. Primero, al conservarse como una cultura minoritaria, los judíos se convirtieron en imagen de lo diferente y también, durante siglos, de lo relativamente impotente ante los poderes constituidos. “La fidelidad inmutable a la particular ordenación de su vida los puso en una situación insegura dentro del orden dominante”<sup>371</sup>. Así, el fascismo pudo poner a los judíos como blanco de la proyección pática, elevándolos a figura paradigmática de la otredad a perseguir.

En segundo lugar, los judíos funcionan como chivo expiatorio del falso intercambio de equivalentes en el mercado. El capitalismo se basa en el contrato equitativo entre partes iguales. Ese intercambio esconde, sin embargo, la estafa generalizada que sufren los trabajadores, quienes son explotados a través del contrato de trabajo. “El trabajo productivo del capitalista (...) era la ideología que encubría la esencia del contrato laboral”<sup>372</sup>. El resentimiento contra

---

<sup>371</sup> *Ibíd.*, 184.

<sup>372</sup> *Ibíd.*, 189.

los burgueses se expresa entonces, de forma distorsionada, como odio contra la esfera de la circulación, identificada con los judíos. “Los judíos no fueron los únicos que se dedicaron a la esfera de la circulación. Pero estuvieron encerrados en ella demasiado tiempo”<sup>373</sup>. De ahí “se carga sobre él [el judío] la injusticia económica de toda la clase”<sup>374</sup>. Los judíos son responsabilizados por la culpa colectiva de la burguesía, porque se los identifica con la circulación como ámbito donde la explotación capitalista se torna aparente.

La virulencia fascista cala en los judíos porque aparecen como destinatarios privilegiados del odio a la alteridad propia de la proyección pática. El fenómeno antisemita es expresión de una lógica más general de la ilustración que constituye a los sujetos para el odio a lo no-idéntico. “El hecho de que antisemitismo no sea tendencialmente más que una de las voces de un *ticket* intercambiable fundamenta sólidamente la esperanza de su próximo fin”<sup>375</sup>. Sin embargo, la situación “termina por transformar incluso a los partidarios del *ticket* progresista en enemigos de la diferencia. Antisemita no es solo el *ticket* antisemita, sino la mentalidad de los *tickets* en general” (Adorno y Horkheimer, 2007: 221). El antisemitismo es un signo epocal que marca la regresión de la razón al nivel de la mimesis en un contexto donde los sujetos se ven sumidos en el despliegue de sus pulsiones destructivas. El análisis del antisemitismo explica por qué la deriva fascista, que cala incluso en la subjetividad, dando cuenta del momento de articulación del específico odio a los judíos con la gestación más general de la personalidad autoritaria y las formas de subjetividad totalitarias.

---

<sup>373</sup> *Ibíd.*

<sup>374</sup> *Ibíd.*

<sup>375</sup> *Ibíd.*, 221.

De lo anterior se sigue, también, que la cuestión judía es un signo histórico-universal. “Con la desaparición de la violencia, podría realizarse la idea que hasta ahora ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre”<sup>376</sup>. Para ello debería pasarse de la “sociedad antisemita” a la “sociedad humana”. Bajo el supuesto de la reconciliación de lo universal y lo particular, que hoy gesta las bases del antisemitismo, se podría superar la condición de la humanidad como “la raza opuesta universal”, para dar paso a “la emancipación individual y social frente al dominio”<sup>377</sup>. El antisemitismo expresa un proceso profundo de la ilustración, relacionado con la construcción de la totalidad antagónica y la incapacidad del sujeto para relacionarse con el mundo en términos menos violentos. Su verdadera cancelación (y no solo su derrota superficial) sería la superación de las condiciones que lo hicieron posible, esto es, la emancipación con respecto a la totalidad antagónica.

### **Nota bibliográfica y evaluación crítica del planteo de Adorno y Horkheimer**

Según mi análisis, dos líneas históricas confluyen en la constitución del antisemitismo moderno para Adorno y Horkheimer: la liquidación del individuo en el capitalismo tardío y el ciclo histórico-universal de auto-cancelación de la ilustración. El primer proceso es históricamente determinado y responde a la particular fase “monopolista” o avanzada del capitalismo, donde los aparatos administrativos asumen el control de cada vez más aspectos de la sociedad. El segundo proceso, que es menos enfatizado en la bibliografía secundaria, tiene un alcance imposible de determinar, coincidiendo con la filosofía de la historia donde los pilares de la civilización

---

<sup>376</sup> *Ibíd.*, 214.

<sup>377</sup> *Ibíd.*

se articulan irremediabilmente con el dominio, la violencia sobre la naturaleza y la reducción de lo múltiple a la unidad impostada por el sujeto. La reconstrucción de este segundo proceso, por no ser susceptible de una determinación histórica precisa, corre el riesgo de identificar el “odio al otro” como un resultado del proceso civilizatorio en general. Así, se podría caer en cierta idea de “antisemitismo eterno”: las raíces psíquicas del odio a los judíos, fundadas en el odio a la diferencia, serían concomitantes con el despliegue histórico de la razón en la medida en que el acto de objetivar la naturaleza y tornarla disponible para los sujetos encerraría como tal la violencia sobre lo diferente. Dado que el proceso civilizatorio se encamina al progreso de la racionalidad instrumental y el creciente control del mundo circundante por las personas, la gestación de formas autoritarias de conciencia terminaría siendo un resultado inevitable, no de un tipo de sociedad en particular (el capitalismo, el mundo administrado), sino del desarrollo de la sociedad en general.

Una parte de la bibliografía más reciente sobre teoría crítica y antisemitismo, en este punto, parece dar menor importancia a la filosofía de la historia subyacente en “Elementos de antisemitismo”, enfatizando, en cambio, los elementos históricamente situados (el mundo administrado, el exilio americano, el ascenso del fascismo). Este es el caso del libro de Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*<sup>378</sup>. Jacobs analiza específicamente el desarrollo de una conciencia y una preocupación sobre el antisemitismo con la experiencia del exilio americano, pero más aun con la “confrontación con los eventos en Europa” durante aquellos años<sup>379</sup>. La

---

<sup>378</sup> Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

<sup>379</sup> *Ibid.*, 44, traducción propia.

escritura de “Elementos de antisemitismo”, en lo fundamental construida bajo la influencia intelectual de Adorno, atribuye el antisemitismo moderno a “la muerte de la esfera de la circulación (...) en la era del capitalismo monopolista”<sup>380</sup>. Jacobs menciona sucintamente que las “Tesis sobre el concepto de historia” benjaminianas influyeron en la construcción global de *Dialéctica de la Ilustración*<sup>381</sup> pero no analiza en detalle la concurrencia de los componentes históricamente situados y componentes ligados a la filosofía de la historia universal en la reconstrucción teórica del antisemitismo.

Algo similar ocurre con el argumento de Eva-Maria Ziege<sup>382</sup>. Esta autora rescata el menos conocido estudio *Antisemitism in American Labor*, al que considera como “eslabón perdido” entre *Dialéctica de la Ilustración* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria*<sup>383</sup>. Según Ziege, “esta teoría del antisemitismo estaba fundada en una teoría del así llamado capitalismo de Estado”<sup>384</sup>. Leyendo *Dialéctica de la Ilustración* a la luz del *Labor Study*, Ziege reconstruye la concepción del antisemitismo de Adorno y Horkheimer en términos del odio distorsionado de los trabajadores hacia la burguesía: “De las entrevistas conducidas en el *Labor Study*, Adorno sacó la conclusión de que para el «verdadero trabajador», «el judío» representaba principalmente al burgués”<sup>385</sup>. Nuevamente, la preocupación

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, 60. Adorno citado en Jack Jacobs, *The Frankfurt School*.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>382</sup> Véase: Eva-Maria Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie* (Fráncfort: Suhrkamp, 2009), y Eva-Maria Ziege, “The Irrationality of the Rational. The Frankfurt School and its Theory of Society in the 1940’s”, en *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, ed. Marcel Stoetzler (Lincoln: University of Nebraska Press, 2014), 275-293.

<sup>383</sup> Eva-Maria Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, 11.

<sup>384</sup> *Ibid.*, 204-82, traducción propia.

<sup>385</sup> Eva-Maria Ziege, “The Irrationality of the Rational”, 285, traducción propia.

por la constitución de la racionalidad instrumental a lo largo del proceso civilizatorio queda en segundo plano, haciéndose énfasis en las relaciones entre antisemitismo y capitalismo tardío, sin analizar la más problemática construcción de la historia de la racionalidad.

Finalmente, David Seymour<sup>386</sup> provee un análisis más detallado del vínculo conceptual entre “Elementos de antisemitismo” y la estructura general de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, el autor niega explícitamente que haya un problema en torno a la especificidad histórica o que Adorno y Horkheimer caigan en el problema del “antisemitismo eterno”. A su criterio, las dificultades en el planteo de *Dialéctica de la Ilustración* se relacionan con su teoría de la sociedad moderna y en particular del capitalismo tardío antes que con su filosofía de la historia implícita. “La acusación de antisemitismo eterno no puede ser sostenida. Es por supuesto cierto que se hace un recurso a formas arcaicas de dominación (...) Sin embargo, su tesis está diseñada para iluminar cómo estos modos arcaicos son sublimados en la dialéctica de la ilustración”<sup>387</sup>.

En resumen, existe una importante corriente entre las reconstrucciones contemporáneas del antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración* que hace énfasis en el plano de la especificidad histórica, esto es, en el antisemitismo como resultado de la sociedad administrada y la liquidación del individuo (o de la esfera de la circulación) en el capitalismo avanzado. Para estos autores, aun los que reconocen los factores “arcaicos” en la reconstrucción del antisemitismo, tales factores solo conducen a la gestación del fenómeno antisemita bajo las peculiares condiciones de la sociedad de

---

<sup>386</sup> David Seymour, “Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism”, *Journal of Jewish Studies* Vol: 51: n.º 2 (2000): 297-312.

<sup>387</sup> *Ibid.*, 311.

masas y el capitalismo tardío. Sin embargo, a partir de mi análisis del apartado anterior es posible sostener que la propia reconstrucción del “mundo administrado” y su gestación se hunde en el proceso civilizatorio como tal. La auto-cancelación de la ilustración, en efecto, se relaciona con el capitalismo tardío, pero no se explica por él, sino por un proceso de liquidación del sujeto racional que es desatado por la propia historia de la racionalidad. Conforme progresa el dominio humano sobre la naturaleza, avanza la instrumentalización de la razón que, a su turno, conduce también a cancelar el ciclo iluminista sobre sus propias bases. El odio a la diferencia, identificada no solo con los judíos, sino también con otras figuras como la naturaleza o la mujer<sup>388</sup>, es un resultado de la dialéctica de la ilustración como movimiento global de la civilización, movimiento del que propiamente el capitalismo tardío parece ser más un resultado que una causa. En este punto, Adorno y Horkheimer no proveen una explicación históricamente situada de la propia deriva regresiva de la ilustración. Esto permite discutir con planteos como el de Seymour, que sostiene que no hay un argumento de “antisemitismo eterno” en *Dialéctica de la Ilustración*. Superficialmente, el autor está en lo correcto, en la medida en que no hay en Adorno y Horkheimer una tesis de que el antisemitismo sea como tal transhistórico. Sin embargo, en la reconstrucción de sus condiciones de posibilidad, los elementos considerados son históricamente arcaicos. Esto significa que sí hay, por lo menos, una tesis sobre el carácter histórico-universal (que coincide con el proceso de civilización como tal) de la dominación de la naturaleza y los hombres. El odio antisemita, para los autores, encuentra en los judíos a sus chivos expiatorios, pero responde a la represión de la *mimesis* y la constitución de la racionalidad instrumental en un

---

<sup>388</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*, 267.

proceso que propiamente coincide con la historia universal (o al menos la historia de occidente) de conjunto. Así, no hay una tesis específica de “antisemitismo eterno” en el libro, pero sí una tesis de “odio a la diferencia” como un componente de la historia universal, fundado en la renuncia a la *mimesis* y la constitución de la racionalidad, como elementos concomitantes de la civilización en general.

Las dificultades en el planteo de Adorno y Horkheimer se deben a la confusión o insuficiente delimitación de aspectos históricos y aspectos transhistóricos en el concepto de ilustración. Adorno y Horkheimer parecen operar simultáneamente con un concepto transhistórico de la ilustración como condición de la civilización, que se refiere a la gestación del sujeto racional como tal y a la objetivación de la naturaleza; y un concepto históricamente determinado de la ilustración como construcción de una totalidad opresiva, en la que el sujeto no puede vincularse con la realidad en términos que excedan la “proyección pática” de su propia identidad. Confundir esos dos aspectos del concepto de ilustración conduce a identificar la totalidad opresiva en la que el sujeto se priva de toda libertad para lo no-idéntico, con el concepto del sujeto o la racionalidad sin más. La crítica se sume entonces en una parálisis pesimista, lo que socava sus bases como crítica (pues ésta supone la posibilidad de que lo vigente llegue a ser de otro modo). Teniendo en cuenta que la caída en el antisemitismo se plantea como uno de los resultados de la dinámica de inversión de la ilustración, resulta evidente que deshistorizar esa dinámica es peligroso, porque podría conducir a la aceptación naturalizada o políticamente desahuciada del fenómeno antisemita. Para salir de los atolladeros de esta deriva melancólica y reconstituir el fermento crítico de *Dialéctica de la ilustración*, sugiero que es preciso *situar históricamente* la auto-inversión de la ilustración. Para

esto recurriré fundamentalmente al pensamiento de Moïshe Postone, que construye una teoría crítica del antisemitismo *moderno* sobre bases históricamente determinadas.

### **Postone: el antisemitismo moderno como rebelión fetichizada contra el capitalismo**

En su trabajo “Anti-semitism and National Socialism. Notes on the German Reaction to the «Holocaust»”<sup>389</sup> Postone desarrolla una teoría original que vincula el fetichismo de la mercancía con las formas específicamente *modernas* de antisemitismo (como la evidenciada en el nacionalsocialismo). Su propósito no es tanto explicar la génesis del antisemitismo moderno, cuanto dar cuenta de su *naturaleza*: “mi intención aquí no es explicar *por qué* el nazismo y el antisemitismo moderno lograron una ruptura y se volvieron hegemónicos en Alemania (...) El intento de este ensayo es, más bien, examinar *qué* es lo que logró una ruptura”<sup>390</sup>. Postone se propone mostrar que el antisemitismo es “un resultado lógico [del nacionalsocialismo] y no simplemente su más terrible epifenómeno”<sup>391</sup>. Según el autor, el antisemitismo nacionalsocialista se distingue por sus aspiraciones de exterminio total y por su condición de fin en sí mismo, que no era un medio de motivos económicos, políticos o militares externos. Estas dos cualidades específicas (la búsqueda de la aniquilación *total* y *como fin en sí mismo*) singularizan al antisemitismo moderno con respecto a otras formas de racismo u “odio al judío” en general.

---

<sup>389</sup> Moïshe Postone, “Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to the ‘Holocaust’”, *New German Critique* Vol: 1: n.º 19 (1980): 97-115.

<sup>390</sup> *Ibid.*, 105. Citas de traducción propia, cursivas agregadas.

<sup>391</sup> *Ibid.*, 104-5.

La particularidad del antisemitismo moderno se relaciona con el peculiar tipo de poder que atribuye a los judíos. Toda forma de racismo otorga imaginariamente alguna clase de poder “material o sexual” al dominado<sup>392</sup>. El antisemitismo, sin embargo, otorga al judío un poder universal y abstracto, que no está encarnado materialmente, sino que parece al mismo tiempo ser omnicomprensivo y operar a espaldas de las personas, mediante mecanismos conspirativos tan efectivos como inescrutables. “No es solo el grado, sino también la cualidad del poder atribuido a los judíos, lo que distingue al antisemitismo de otras formas de racismo (...) [Este poder] es misteriosamente intangible, abstracto y universal”<sup>393</sup>. Un póster de la Alemania Nazi ilustra esto. Un trabajador alemán, fuerte y honesto, aparece amenazado por un John Bull británico al oeste y un comisario bolchevique al este. Ambos rivales son, sin embargo, controlados como marionetas por un judío que opera secretamente fuera del límite del globo. Ante los poderes materiales palpables de los enemigos militares del régimen nazi, el judío aparece como poseedor de un poder desmaterializado, pero secretamente omni-abarcador.

El antisemitismo *moderno*, en esta lectura, se diferencia del prejuicio antijudío en general por el énfasis en el carácter abstracto, impersonal y oculto del poder atribuido a los judíos. Esta peculiaridad impide la subsunción simple del antisemitismo nazi como un aspecto extremo pero casual del totalitarismo, el racismo o el odio al otro concebidos de manera históricamente genérica. “*Ningún análisis del nacionalsocialismo que no dé cuenta de la exterminación de los judíos europeos es completamente adecuado*”<sup>394</sup>. Comprender esta especificidad del antisemitismo

---

<sup>392</sup> *Ibíd.*, 106.

<sup>393</sup> *Ibíd.*

<sup>394</sup> *Ibíd.*, 105, cursivas originales.

moderno permite explicar el carácter del exterminio nazi, en un triple sentido: como un exterminio que pretendió ser *total*, que fue concebido *como un fin en sí mismo* y no como un medio para otra cosa, y que fue vivenciado como una forma singular de *revuelta* contra el capitalismo o la modernidad.

Postone intenta explicar la naturaleza del antisemitismo enmarcándola en la dualidad estructural de la forma mercancía en el capitalismo. El fetichismo de la mercancía implica una dualidad entre la “esencia” de las relaciones sociales capitalistas y sus formas de aparición<sup>395</sup>. Las relaciones sociales en el capitalismo no aparecen como tales, sino encarnadas en las mercancías como portadores materiales. El poder atribuido a los judíos, correlativamente, tendría algunas características de la *dimensión de valor* de las relaciones sociales capitalistas, interpretadas de manera fetichista en términos del imperio de las abstracciones. La forma mercancía se divide dialécticamente en dos dimensiones: el valor y el valor de uso. Ambas dimensiones de la misma forma social, a su vez, aparecen duplicadas y exteriorizadas autónomamente en la dualidad entre dinero y mercancía como tal.

La tensión dialéctica entre valor y valor de uso en la mercancía requiere que este «carácter doble» sea externalizado materialmente en la forma de valor, donde aparece «duplicado» como dinero (la forma manifiesta del valor) y mercancía (la forma manifiesta del valor de uso).<sup>396</sup>

Las dos caras de la mercancía, lo abstracto y lo concreto, se expresan así en formas autonomizadas, en las que no se pone de manifiesto la unidad dialéctica de valor y valor de uso. La mercancía parece ser mero valor de uso (polo

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>396</sup> *Ibid.*, 109.

“concreto”), mientras que la “abstracción” de lo cualitativo aparece condensada en el dinero. Las relaciones capitalistas, que constituyen la oposición entre lo concreto y lo abstracto, aparecen sin embargo como constituidas puramente por la dimensión abstracta, separada y que asume la apariencia de algo independiente.

Cada polo de la antinomia entre lo abstracto y lo concreto es, a su turno, naturalizado como si existiera con independencia de la forma de mediación social y su historicidad característica. La dimensión abstracta se manifiesta como una serie de “leyes objetivas” de la vida social, mientras que la dimensión concreta aparece como puramente cósmica, no constituida socialmente<sup>397</sup>. Esta escisión produce dos formas principales de conciencia fetichizada. De un lado, “la mayoría de los análisis se han concentrado en el hilo de la antinomia que hipostatiza lo abstracto como transhistórico –el así llamado pensamiento burgués positivo”<sup>398</sup>. Del otro lado, emergen formas de revuelta y un falso “anticapitalismo” que tienen carácter romántico y pretenden impugnar lo abstracto en nombre de lo concreto. Ambas formas de pensamiento fetichizado se limitan a tomar partido por aspectos aislados de la totalidad de la forma mercancía, sea naturalizando la naturaleza “abstracta” de la dominación capitalista, sea impugnando la abstracción en nombre de una dimensión material y concreta que no es comprendida como histórica.

El antisemitismo pertenece al segundo caso de rebelión falsa explicado arriba.

Las formas de pensamiento anticapitalista que permanecen atadas dentro de la inmediatez de esta antinomia tienden a percibir el capitalismo, y aquello que es específico a esa formación social, solo en

---

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> *Ibid.*

términos de las manifestaciones de la dimensión abstracta de la antinomia.<sup>399</sup>

Tienden, por ejemplo, a identificar el trabajo concreto como el momento no-capitalista, opuesto a la abstracción del dinero o las finanzas.

Lo anterior permite explicar la ambigüedad del nacionalsocialismo frente a la modernidad. Por un lado, los aspectos de la modernidad que calan más directamente en el proceso material de producción, como la tecnología, el capital industrial o el trabajo manual, son valorados positivamente como la buena concreción. “El antisemitismo, que clamó contra tantos aspectos de lo «moderno», era tan conspicuamente silencioso, o era positivo, con respecto al capital industrial y la tecnología industrial”<sup>400</sup>. El capital industrial y la tecnología moderna son percibidos por el nacionalsocialismo como aspectos no-capitalistas de la sociedad, como los que encarnan la buena concreción contra la abstracción parasitaria del dinero, las finanzas y los bancos. “*El capital industrial aparece entonces como el descendiente lineal del trabajo artesanal «natural», en oposición contra el capital financiero «parasítico»*”<sup>401</sup>. Se trata de una revuelta fetichizada contra el capital comprendido reduccionistamente como el imperio de lo abstracto, en lugar de como la unidad dialéctica de lo abstracto y lo concreto, que incluye tanto la dimensión de valor como la de valor de uso y afecta también al trabajo material.

El antisemitismo, luego, no es producto de la “no-sincronicidad” temporal de la modernización alemana. Pero, fundamentalmente, no es un residuo atávico que perdure en el capitalismo desarrollado ni es estrictamente una rebelión

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>400</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 110, cursivas originales.

contra la modernidad en nombre del pasado precapitalista. “Son formas de pensamiento *nuevas* y de ninguna manera representan la reemergencia de una forma más vieja”<sup>402</sup>. Se trata de formas de ideología que se llegaron a dominar con el desarrollo del capitalismo y expresan las antinomias del fetichismo de la mercancía, pero no un pasado precapitalista que persistiría en la modernidad. El antisemitismo, como otras formas de rebelión romántica contra el capitalismo, toma partido de manera unilateral y acrítica por uno de los lados de la antinomia contenida en el fetichismo de la mercancía (el lado concreto), sin alcanzar a comprender la antinomia como tal. Identifica el capitalismo con la abstracción contra lo concreto, el dinero contra el trabajo y las finanzas contra la industria, sin comprender la ligazón interna que ata cada vez a esos polos.

Lo anterior explica la vivencia del nacionalsocialismo como una revuelta: se trata de una revuelta falsa, concebida en términos fetichistas, contra el capital. De esto se sigue también el carácter específico del antisemitismo nazi, que procede a partir de la identificación del judío como tal con la abstracción. “Los judíos no fueron identificados meramente con el dinero, o con la esfera de la circulación, sino con el capitalismo como tal”<sup>403</sup>. El judío se convirtió en una *personificación* de la abstracción capitalista, de la dimensión de valor de la forma mercancía. Se le atribuyó entonces un poder similar al del capital: anónimo, abstracto, diferenciado de sus formas de manifestación inmediatas y totalizante. La rebelión fetichizada y mal dirigida contra el capital se convirtió en una cruzada por “liberarse” de los judíos. De ahí el objetivo de exterminio *total* y concebido como *fin en sí mismo*.

---

<sup>402</sup> *Ibíd.*, 111, cursivas originales.

<sup>403</sup> *Ibíd.*, 112.

Auschwitz era una fábrica para «destruir el valor», esto es, para destruir la personificación de lo abstracto. Su organización era la de un diabólico proceso industria, cuya meta era «liberar» a lo concreto de lo abstracto. El primero paso para esto era deshumanizar (...) a los judíos.<sup>404</sup>

Las razones para la “elección” de los judíos como objeto de exterminio, según Postone, se relacionan con su vínculo con la forma del Estado capitalista en Europa. Es una elección “no fortuita”<sup>405</sup>. El carácter dual de la mercancía, dividido en concreto y abstracto, se expresa a su vez en la dualidad entre ciudadano y persona que experimenta cada individuo bajo el Estado. El individuo, en el capitalismo, es dividido entre una esfera abstracta de coacciones jurídicas colectivas, encarnadas en el Estado, y la esfera de la sociedad civil, donde opera como persona particular que persigue intereses privados. El Estado, sin embargo, no es una mera abstracción jurídica impersonal y anónima, sino que está construido en torno a unas tradiciones, una religión y un lenguaje compartidos. La abstracción igualitaria del Estado tiene paradójicamente formas cualitativas determinadas: “La nación no era meramente una entidad política, era también determinada por un lenguaje, una historia, tradiciones y una religión comunes”<sup>406</sup>. Los judíos, en este marco, “eran el único grupo en Europa que completó la determinación de la ciudadanía como una pura abstracción política”<sup>407</sup>. Este carácter “abstracto”, desligado de las ataduras nacionales, religiosas y culturales cualitativas de los Estados constituidos, hizo de los judíos el pueblo señalado para encarnar imaginariamente la “pura abstracción” que el

---

<sup>404</sup> *Ibíd.*, 114.

<sup>405</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>406</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>407</sup> *Ibíd.*

nazismo quería eliminar. Esto, sumado a la larga tradición de judeofobia en Europa, generó las condiciones para el antisemitismo moderno, que puede tener causa en las formas pasadas de odio a los judíos, pero que asume formas peculiares en la modernidad del capital.

### **Nota comparativa**

Postone, Adorno y Horkheimer construyen visiones diferentes, pero, en varios aspectos, similares del antisemitismo. Consideran que no se trata de un exabrupto casual y contingente en la dinámica histórica, sino que está enmarcado en sus concepciones mayores de la dominación social. En el caso de los segundos, el antisemitismo es visto como el epítome de la totalidad antagónica. La relación de totalización y exclusión, de subordinación contradictoria, que el sujeto mantiene con la naturaleza bajo el despliegue extremo de la racionalidad instrumental, lleva a producir un tipo de subjetividad cuyas capacidades de relación con lo otro son unilateralizadas y empobrecidas. En este marco se desarrolla una forma de relación entre sujeto y naturaleza mediatizada por la proyección pática. El sujeto pierde la capacidad para relacionarse reflexivamente con el objeto, reduciéndolo a mero reflejo de sus propios dilemas pulsionales. Al mismo tiempo, ese objeto reducido a los términos de la proyección subjetiva es constituido en términos antagónicos: lo diferente en él aparece como intolerable, como lo negativo o como diferencia a perseguir y subordinar. Es la propia dinámica de la totalidad antagónica, desplegada en el plano subjetivo, la que genera las condiciones para la irrupción antisemita. Este fenómeno, sin embargo, carece de una especificidad histórica clara. El antisemitismo es visto como el caso extremo, paradigmático, del totalitarismo y el fascismo en general. La persecución a los judíos es la forma más clara del odio a la alteridad, que

es resultado del proceso civilizatorio. Los judíos, por su condición de “otros” nacionales en los Estados europeos y por su vínculo con la esfera de la circulación, concentran sobre sí las virulencias pulsionales generales del sujeto constituido antagonicamente. El odio contra los judíos es la forma más clara del odio al otro, pero no es cualitativamente diferente de otras formas de racismo, de la persecución totalitaria de disidentes políticos, la violencia hacia las mujeres o incluso hacia la naturaleza.

En el caso de Postone, en cambio, hay un análisis más centrado en las particularidades del antisemitismo *moderno*. Su planteo se fija en las peculiaridades del nacionalsocialismo como un movimiento esencial e inherentemente antisemita que responde a peculiaridades históricas de la sociedad capitalista. También enmarca el análisis en una teoría social más amplia y comprehensiva, centrada ahora en el carácter dual de la mercancía y las dicotomías sociales más generales que se fundan en él. El carácter doble de la mercancía (valor y valor de uso) lleva a percibir los diferentes aspectos de la vida social en términos de una dualidad o contraposición entre una determinación abstracta y otra concreta. Ambos planos (el valor como forma social y la producción material) están entrelazados y poseen un carácter capitalista. Sin embargo, la dimensión de valor de la forma mercantil aparece como la única propiamente capitalista, mientras que la dimensión material de la producción industrial moderna aparece como neutral o “natural”. Las esferas ligadas más inmediatamente al dinero como repositorio de valor son entonces percibidas, de modo fetichizado, como las responsables del “capitalismo” en términos de una excrecencia parasitaria que se superimpone a la “buena” materialidad del trabajo concreto. Luego, la dimensión de valor de la forma social del capital es identificada con los judíos, cuya persecución y exterminio pasan a

identificarse de manera distorsionada con la lucha contra el capital. Así, también para Postone el antisemitismo se deriva de la dominación social, solo que se centra en las formas de rebelión desencaminadas. No es la mimesis reprimida que se rebela contra la dominación racional; antes bien, la forma social capitalista es contestada de manera fetichizada, en términos inadecuados y distorsionados.

El análisis de Adorno y Horkheimer, evidentemente, carece del grado de especificidad histórica del de Postone. Si bien la violencia contra los judíos es vinculada por los autores con el resentimiento de los oprimidos contra la esfera de la circulación, ámbito donde el intercambio de equivalentes coincide, explotación mediante, con la estafa universalizada; sin embargo, las determinantes básicas del antisemitismo son situadas en procesos de origen histórico mucho más general. En efecto, el falso intercambio de equivalentes, como sostuve en el capítulo anterior, no es estrictamente capitalista en el contexto de *Dialéctica de Ilustración*, sino que se remonta a una lógica de abstracción, dominación de lo particular por lo universal y violencia del sujeto sobre la naturaleza que tiene bases arcaicas. La explotación en el capitalismo es enmarcada en una filosofía de la historia negativa que identifica progreso histórico-universal con avance de la dominación, un caso tardío. En particular, la represión de los impulsos miméticos no aparece como un efecto de la modernidad del capital, sino que es una condición del progreso de la civilización como tal.

*La civilización* introdujo primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo (...). La severidad con que en el curso de milenios los dominadores han prohibido a su propia prole y a las masas la recaída en las formas miméticas (...) es una condición de la civilización.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 195,

He sostenido largamente que inscribir la dominación social específica de la modernidad del capital en una filosofía de la historia universal de alcance demasiado genérico constituye la principal dificultad interna en el pensamiento de Adorno. Si la dominación no tiene fundamentos históricamente determinados, su cancelación eventual se vuelve difícil de imaginar. La crítica del antisemitismo, como caso extremo de la dominación por la totalidad contradictoria no es ajena a este tipo de dificultad. En efecto, el antisemitismo es analizado como un caso saliente de dominación por la totalidad antagónica, que cala en los sujetos de manera peculiar y característica; pero la propia gestación de la dominación es inscrita en el proceso general de la civilización. Esto conduce a que el “odio a la diferencia” aparezca como un producto del proceso civilizatorio o el resultado inevitable de la dominación de la naturaleza por la racionalidad, con lo que no habría vías de salida de ellos. Al construir la categoría de totalidad antagónica en términos de una filosofía de la historia se corre el riesgo de hipostatizarla, convirtiendo la crítica del capital en un lamento por la civilización como tal. La atención a la especificidad histórica del capitalismo, sin embargo, pone de relieve su carácter transitorio y potencialmente superable.

El análisis de Postone, evidentemente, se detiene más en la especificidad histórica de la forma mercancía, vinculándola con las peculiaridades del antisemitismo moderno. Con todo, es al mismo tiempo un análisis más limitado: no se detiene en el odio al otro o la gestación de procesos totalitarios en general. Esto no constituye una debilidad de su planteo, pero deja un campo abierto para recuperar el pensamiento de Adorno y Horkheimer. La pregunta acerca de cómo y por qué, en medio de la sociedad liberal, surgieron procesos totalitarios con base

---

cursivas agregadas.

de masas es en sí misma legítima. Adorno y Horkheimer estudian cómo la ilustración más avanzada se cancela a sí misma, generando subterráneamente las bases de una peligrosa deriva totalitaria. A Partir del “Giro a la especificidad histórica”, que concibe la totalidad antagonica como una categoría moderna o capitalista, es posible repensar esta cuestión en términos de la dialéctica de la sociedad moderna. En el apartado siguiente intentaré delinear los contornos básicos de una crítica de los fenómenos totalitarios en la modernidad, fundada no en una filosofía pesimista de la historia universal, sino en la crítica históricamente determinada del capital.

### **El peligro regresivo de la modernidad**

En el apartado dedicado a “Elementos de antisemitismo” intenté mostrar que la virulenta persecución de lo diferente por el sujeto iluminista, que puede considerarse como fundamento histórico del antisemitismo, es un resultado exigido por la presión sistemática de la lógica de la totalidad social. A la vez, en el apartado anterior (y recuperando los capítulos precedentes) sostuve que esa lógica total no debería generalizarse indiscriminadamente hasta componer una filosofía de la historia, so pena de desarticular la posibilidad misma de formular una teoría crítica. Recurriendo a la reinterpretación de Postone, he sostenido que la totalidad contradictoria no es una categoría válida para reconstruir la historia universal, sino una categoría específicamente capitalista ligada a la prelación del valor y la institución del trabajo como mediador social. La teoría del antisemitismo, en este marco, puede reinscribirse en el patrón más general de una teoría crítica del capitalismo, pero recuperando ahora la preocupación de Adorno y Horkheimer en torno a la génesis del “odio a la diferencia”. Las ansias totalitarias y el odio a lo

que aparece como otro, a partir de este análisis, no deberían considerarse como un mal originario de la naturaleza humana sin más, pero tampoco como una casualidad inexplicable o una desgracia fortuita que irrumpe sin motivo en la modernidad. Por el contrario, es posible inscribirlas en las formas subjetivas y objetivas características de la mediación social capitalista.

Con el giro a la especificidad histórica propuesto a partir del planteo de Postone, buena parte de la reflexión de Adorno y Horkheimer sobre la deriva regresiva de la ilustración puede recuperarse como instancia de la crítica históricamente situada del capital. El odio totalitario, que parece amenazar con resurgir una y otra vez en las sociedades democráticas, sería entonces producto de las formas objetivas y subjetivas característicamente antagonicas de la sociedad capitalista. De esto no se deriva necesariamente que la teoría crítica pueda prescindir de *todo* planteo transhistórico. Sí se deriva, empero, que los conceptos de la *dominación social* deben despojarse de toda metástasis transhistórica que los equipare con la filosofía de la historia universal. Situar la crítica de la totalidad en condiciones históricas más precisas, evitando su confusión indiscriminada en una filosofía de la historia universal, puede conducirnos a rehabilitar varios análisis concretos desplegados por Adorno y Horkheimer.

La forma social constituida en totalidad antagonica, en efecto, produce fenómenos contradictorios en relación con el individuo y la dinámica social general. Estos efectos tienen que ver, de un lado, con la dialéctica de universal y particular y, del otro, con la instrumentalización de la razón. En ambos casos es posible inscribir los peligros de la deriva totalitaria y el “odio a la diferencia” en el marco de la dinámica de la sociedad del capital. Este peligro “regresivo”, encerrado en la rebelión romántica contra la modernidad del capital, no es necesariamente el de una vuelta a un estadio previo

efectivamente existente, sino imaginario, que es investido ideológicamente como pasado efectivo.

Bajo el capitalismo eclosiona el individuo como actor jurídicamente independiente, capaz de tomar decisiones autónomas con respecto a las compulsiones directas de la autoridad personal. A la vez, ese individuo emerge en el marco de la nueva forma de mediación social, donde el retroceso de las formas de dominación personales (relaciones sociales abiertas) es correlativo con el ascenso de un nexo social impersonal, anónimo y cuasi-objetivo. La nueva forma de mediación tiene una relación dual con el individuo. Por un lado, lo emancipa de los lazos personales con la autoridad; por el otro, lo somete a un sistema de compulsiones abstractas y objetivadas.

El individuo que, con el surgimiento del capitalismo, experimenta nuevas posibilidades de autodeterminación, al mismo tiempo se ve sometido a los vaivenes de una forma social que se le contrapone como un cúmulo de necesidades ajenas, incontrolables y que asumen una forma cósmica. La experiencia de nuevos márgenes de independencia individual es, entonces, acompañada por nuevas inseguridades. Los lazos característicos de las sociedades precapitalistas, al tiempo que sustentaban formas de dependencia personal, muchas veces eran garantes de relativas formas de seguridad para el individuo. Rotos tales vínculos, la experiencia del individuo independiente en la modernidad del capital implica la exposición a los imprevisibles e incontrolables cambios producidos por una vida colectiva que parece incontrolable, a cuya merced están los particulares. La mediación de la vida social a partir de un nexo social cuasi-objetivo configura una nueva forma de dominación, que es vivenciada por los particulares como impotencia ante el proceso global de la sociedad e inseguridad personal. Puede pensarse que las aspiraciones autoritarias surgen como una reacción reificada al peso de la totalidad-

contradictoria de la vida colectiva. La apertura de nuevas posibilidades y nuevos márgenes de autonomía individual en la modernidad, en efecto, se produce históricamente de la mano de las nuevas formas de inseguridad, impotencia e invalidez frente a los movimientos azarosos e incontrolables (desde el punto de vista del particular) del todo. Las políticas autoritarias, puede colegirse, prometen seguridad a cambio de libertad. Dado que no se vivencia la autonomía individual como algo independiente de la impotencia del individuo ante el todo, puede parecer razonable atacar esa autonomía como vacía y, peor aún, indeseable, en la medida en que expone a nuevas inseguridades e incertidumbres. Se trata, evidentemente, de una respuesta reificada, ya que las políticas totalitarias producen las más veces particulares tanto más desvalidos. Sin embargo, la génesis de esta respuesta reificada es reconstruible en la dinámica de la modernidad.

En segundo lugar, la dominación social del capital cala en los sujetos, no solo desde el punto de vista de la incertidumbre por la propia vida particular, sino también en cuanto exige, genera o impone una serie de actitudes y maneras de relacionarse con la naturaleza y los otros que le son acordes. El argumento de Adorno y Horkheimer sobre la génesis social de la proyección pática y la creación de una subjetividad incapaz para relacionarse con la naturaleza y los otros en términos no-antagónicos puede reformularse en clave de especificidad histórica. La forma social capitalista, autonomizada con respecto a los particulares, sin embargo, debe moldear a los sujetos conforme las necesidades de su autorreproducción. Esto significa que los sujetos se van conformando conforme la doble necesidad de volverse dóciles al trabajo capitalista (un tipo de trabajo empobrecido, unilateral y heterónimo, que responde a un comando social ajeno, cuya meta es la autovalorización del valor y no un conjunto de fines humanos

fijados por las personas). Al mismo tiempo, la dinámica de constante incremento de la productividad va consolidando una nueva actitud ante la naturaleza y los otros, donde cada vez más aspectos del mundo humano y no humano son considerados desde la perspectiva de la manipulación y el control. La riqueza de la interacción humana con el mundo es entonces unilateralizada crecientemente, hasta que los sujetos ven su experiencia reducida al cálculo instrumental. La pérdida de capacidad para la reflexión, creciente incapacidad para relacionarse con la naturaleza, los otros y el propio cuerpo, en otros términos, que los de la manipulación y el control, son entonces consecuencias subjetivas de la estructura de la totalidad antagonica, ya no comprendida en términos de la historia universal, sino de la forma de mediación social en la modernidad del capital (este argumento será reconstruido en detalle en el capítulo siguiente).

El desarrollo unilateral de la racionalidad instrumental, que también puede reformularse en términos del giro a la especificidad histórica (elaboraré esto con mayor detalle en el capítulo siguiente) conduce a una serie de constricciones, deformaciones o limitaciones en las capacidades del sujeto para vincularse con el mundo. La unilateralización del aspecto de la razón orientado al cálculo, cuando se desarrolla a expensas de otros aspectos de la racionalidad, conduce a formas de subjetividad empobrecidas en su capacidad de reflexión y, por ende, poco dispuestas para la autonomía. El nexos social anónimo, abstracto y objetivado del capitalismo tiende a generar, en los sujetos, formas de relación con la naturaleza y los otros que lo reducen todo al cálculo, la medición y el control. Tanto las posibilidades reflexivas como las capacidades para la empatía con lo diferente se ven entonces empobrecidas, en un proceso de unilateralización de la razón instrumental. En este marco, la hipertrofia racional en un contexto formalizado o

asépticamente técnico puede acompañar o incluso favorecer la docilidad a actitudes totalitarias, desde la aceptación acrítica de fines impuestos hasta la búsqueda positiva de la violencia sobre los otros.

En el contexto analizado emergen peligrosas posibilidades de “regresión” en el seno de la modernidad. No se trata, como ha señalado Postone, de un verdadero regreso a formas sociales precapitalistas, ya que, en muchos casos, el totalitarismo viene acompañado de una actitud favorable a la técnica moderna, el trabajo proletario capitalista y la producción industrial, etc. El sentido de “regresión” es investido imaginariamente. La idea de retorno al pasado o rebelión romántica contra la modernidad viene dada por la institución, en un contexto nuevo y sobre la base de dinámicas desatadas por la modernidad misma, de nuevas formas de autoridad personal, violencia directa sobre el particular y dependencia inmediata. Estas formas regresivas, que no son instancias de retorno al pasado, sino de regresión imaginaria en el seno de la modernidad del capital, se fundan en la dualidad del rol del individuo ante la nueva forma de sociabilidad, donde el particular es a la vez independiente e inválido, se separa de la dominación personal, pero vive la dominación por la totalidad como una nueva fuente de impotencia e inseguridad. La deriva de la propia racionalidad, que se unilateraliza hasta socavar el potencial de reflexión y también de empatía hacia lo diferente de los sujetos, puede coadyuvar con este proceso. Emerge entonces el peligro de la auto-cancelación de las formas de sociabilidad modernas, con el avance autoritario y totalitario sobre las instancias de independencia personal surgidas con el pasaje a las formas de mediación social en el capitalismo.

Con los argumentos precedentes intenté revisitar “Elementos de antisemitismo” con las herramientas conceptuales de la crítica categorial del capital. Recuperé, del

análisis de Postone, su atención a las categorías históricamente determinadas del capital y la manera cómo reconstruye sobre esa base el antisemitismo *moderno* como una forma de rebelión distorsionada y fetichizada. Al mismo tiempo, traté de rescatar el análisis de Adorno y Horkheimer sobre la génesis del odio a la diferencia y la proyección pática. Finalmente, propuse reformular ese análisis en términos de especificidad histórica, sobre la base de una teoría de la dominación social en el capitalismo. Estas formas de mediación, que hasta cierto punto emancipan al individuo de autoridades personales, al mismo tiempo lo someten al peso de las coacciones de la propia totalidad social, imponiendo nuevos tipos de impotencia, inseguridad e invalidez social. A la vez, bajo la nueva forma social se generan un tipo de racionalidad y de subjetividad unilateralizados crecientemente, que tienden a hiperdesarrollar la capacidad de manipulación y control precisos de la empiria, al precio de un deterioro en las capacidades tanto para la reflexión como para la empatía hacia lo diferente. En este marco, los sujetos tienden a volverse dóciles a la dominación e, incluso, pueden favorecer formas regresivas de institución de nuevos tipos de dominación personal, que no restituyen el pasado, sino que se despliegan sobre la base de la dinámica histórica de la modernidad capitalista. Profundizando este planteo, todavía incipiente, podría imaginarse una reformulación de la crítica de Adorno y Horkheimer al totalitarismo y el autoritarismo modernos en clave de especificidad histórica. En este contexto, es posible reconstruir la dinámica de la modernidad en términos del conflicto entre potencialidades liberadoras, estructuras opresivas objetivadas y peligros regresivos, totalitarios o autoritarios.



## VIII

### **La racionalidad instrumental, la dinámica de la modernidad y la posibilidad de la catástrofe**

#### **Introducción**

A lo largo de todo este trabajo intenté situar una crítica de la dominación social en el plano históricamente determinado de la sociedad capitalista moderna y sus categorías mediadoras. Sostuve que la dominación social en el capitalismo se estructura en torno a la lógica del capital como sujeto del proceso social, que se halla relativamente autonomizado frente a los particulares y se mueve a sí mismo de forma cuasi-independiente. Intenté mostrar que la peculiar forma de contradicción entre universal y particular bajo un sujeto global de la vida social se constituye estrictamente bajo las condiciones históricas del capitalismo y sus formas de mediación. En el capítulo anterior, de la mano del análisis del antisemitismo, apareció la necesidad de precisar una teoría históricamente determinada de la racionalidad

instrumental. Adorno y Horkheimer intentan mostrar cómo el proceso de formalización de la razón, ligado a la objetivación de la naturaleza y el incremento de las capacidades humanas para el dominio del mundo circundante, desemboca dialécticamente en un deterioro, tanto de las capacidades reflexivas de los sujetos como de sus potencialidades para vincularse con el mundo y los otros, en términos no antagónicos.

A continuación, intentaré reelaborar el concepto de racionalidad instrumental desde el planteo de teoría crítica reconstructivo desarrollado en los primeros capítulos. Trataré de mostrar que las formas unilateralizadas de racionalidad analizadas por Adorno y Horkheimer pueden situarse en una historia específicamente moderna. En el Capítulo 1 sostuve que la unilateralización de la racionalidad, que pierde capacidad reflexiva, no es concebida en condiciones sociohistóricas claras en *Dialéctica de la Ilustración*. La historia universal se identifica entonces con el desarrollo de una forma limitada de la razón bajo cuyo signo el sujeto pierde capacidad para reflexionar sobre su propia constitución y se enfrenta de manera dominadora a la naturaleza, en un ciclo que termina por socavar también su propia autonomía. La conversión de la ilustración en dominación, que constituye un tipo de racionalidad parcializado en torno a sus aspectos instrumentales, es entonces hipostatizada como un proceso inevitable.

En este capítulo voy a sugerir un giro a la especificidad histórica para el concepto de racionalidad instrumental. Me basaré tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer. Trataré de mostrar que la unilateralización de la racionalidad no es resultado del proceso omnicomprendido de la historia universal, sino de las condiciones históricamente determinadas de la dominación en la modernidad capitalista. La incidencia del trabajo capitalista

(dividido en un aspecto concreto y otro abstracto) sobre el trabajo en general (como mediación entre sociedad y naturaleza) es relevante para repensar la crítica de la racionalidad en condiciones históricamente determinadas. Para efectuar este análisis, volveré sobre los planteos de Postone y sumaré los de Claus Peter Ortlieb<sup>409</sup>, que intenta reconstruir una crítica de la razón desde el punto de vista del análisis históricamente determinado del capital.

Sostendré que la racionalidad instrumentalizada o unilateral, que pierde capacidades reflexivas y se asocia a un menoscabo de la autonomía de los sujetos, responde a lo que Axel Honneth<sup>410</sup> llama una “patología social de la razón” en términos de los “procesos históricos de deformación”<sup>411</sup>, que se dan a partir de condiciones sociales precisas. Este análisis conduce a un “concepto de capitalismo cargado de teoría de la racionalidad”<sup>412</sup> donde las relaciones sociales capitalistas aparecen no solo como formas de explotación, sino también como el marco histórico para una “racionalidad bloqueada o parcializada”<sup>413</sup>. Intentaré repensar la unilateralización de la razón, que se parcializa sobre su costado instrumental en detrimento de la autorreflexión, como una patología social capitalista. Sostendré que las condiciones de posibilidad de esa unilateralización de la razón no radican en un proceso de auto-inversión de la ilustración tan largo como la historia universal de conjunto, sino en la erección de la totalidad antagónica en las peculiares condiciones sociales del capitalismo.

---

<sup>409</sup> Claus Peter Ortlieb, “Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza”, *El genio maligno. Revista de humanidades y ciencias sociales*, n.º 7 (2010).

<sup>410</sup> Axel Honneth, *Patologías de la razón* (Buenos Aires: Katz, 2009).

<sup>411</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> *Ibid.*, 45.

## Repensar la crítica de la razón instrumental

A continuación, trataré de delinear una reinterpretación de *Crítica de la razón instrumental* centrándome en la distinción entre razón subjetiva, razón objetiva y razón instrumental propiamente dicha. Sostendré que el argumento del texto en torno a la unilateralización de la razón es básicamente análogo al de *Dialéctica de la Ilustración*, pero permite clarificar mejor algunos conceptos. Horkheimer construye de manera ambigua el concepto de racionalidad instrumental. Por un lado, se refiere al “aspecto subjetivo” de la razón (la razón como facultad del sujeto, que se enfrenta a la naturaleza como algo diverso a él mismo y puede modificarla). Por otro lado, la razón instrumental se refiere a la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva en un proceso en virtud del cual ésta pierde capacidad reflexiva y olvida sus vínculos constitutivos con la naturaleza y la objetividad. Para clarificar el equívoco, reservaré la expresión “racionalidad instrumental” exclusivamente para este segundo concepto, el de razón subjetiva unilateralizada, parcializada o empobrecida. Razón objetiva y razón subjetiva no se excluyen necesariamente. En cambio, remiten a dos aspectos igualmente originarios del concepto de razón. La racionalidad objetiva no constituye un paradigma alternativo que pueda relevar o suplantar a la subjetiva: constituye una forma de autorreflexión de ésta. La razón subjetiva, que se diferencia del mundo natural, lo objetiva, conceptualiza y modifica conforme necesidades humanas, no excluye necesariamente a la racionalidad objetiva. El proceso histórico, sin embargo, lleva a un desarrollo unilateral del aspecto subjetivo de la razón, que pierde capacidad reflexiva y acaba por desplegar una serie de fenómenos regresivos y lógicas de dominación. La razón subjetiva como tal pertenece a las determinaciones

básicas de la relación entre sociedad y naturaleza, mientras que la racionalidad instrumental o razón subjetiva *unilateralizada*, que ha perdido capacidad reflexiva, constituye una forma de dominación que despliega un movimiento de totalización antagónica análogo al estudiado en *Dialéctica de la Ilustración*. Si el aspecto subjetivo acompaña constitutivamente a la razón como tal, la unilateralización o hipertrofia de la racionalidad subjetiva conduce a una serie de deformaciones y distorsiones que acaban limitando el potencial de autonomía y razón de las personas.

Revisar la polaridad conceptual de razón objetiva y subjetiva, tratando de mostrar que se trata de dos aspectos dialécticamente contradictorios, pero no necesariamente excluyentes, permitirá también volver sobre el problema del “pesimismo” y la alegada inconsistencia teórica de la crítica a la razón instrumental. Como intentaré mostrar, la dialéctica de racionalidad objetiva y subjetiva es constitutiva de la racionalidad en sentido antropológico. Los fenómenos de la dominación social, en términos de constitución de una racionalidad deformada, no pueden por lo tanto fundarse en la racionalidad subjetiva como tal. La totalización contradictoria de la experiencia, en cambio, se construye a partir de la *unilateralización* de la razón subjetiva, ligada a una pérdida de reflexividad de la razón sobre su propia constitución. La racionalidad objetiva, a su vez, hace posible la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la razón subjetiva, sin constituir un modelo de racionalidad alternativo frente a ella, pues ambas son co-originarias. En esta relectura, se trata de *suplementar* la racionalidad subjetiva mediante la objetiva, que provee a su autorreflexión, pero no la reemplaza, niega ni sucede.

Horkheimer, en consonancia con *Dialéctica de la Ilustración*, parece reconstruir el movimiento general de la historia occidental en términos de un desarrollo creciente de la

racionalidad subjetiva. Existe un progreso histórico porque las capacidades de las personas para domeñar a la naturaleza se incrementan con el tiempo. Si bien ambas formas de racionalidad son constitutivas de la condición humana desde el origen, el aspecto subjetivo tiende a primar progresivamente sobre el objetivo. “Históricamente, tanto el aspecto subjetivo como el aspecto objetivo de la razón han estado presentes desde el principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue alcanzado en el transcurso de un largo proceso”<sup>414</sup>. Este proceso, de alcance histórico-universal, se llama “formalización de la razón”<sup>415</sup>. Que la razón se formaliza significa que se separan cada vez más razón y realidad, sujeto y objeto, hombre y naturaleza, acentuando los dualismos propios de la racionalidad subjetiva. A lo largo de la historia universal, la razón se repliega en la interioridad del sujeto y se contrapone a la naturaleza. Este movimiento viene de la mano del aumento progresivo de las capacidades de la especie para la autoconservación. El auge de la racionalidad subjetiva en la modernidad es, entonces, resultado de una tendencia histórico-universal hacia la subjetivación de la razón y el aumento del poder de la especie humana en y sobre la naturaleza.

La racionalidad subjetiva se refiere a la capacidad del sujeto para modificar la naturaleza y disponer de medios adecuados para realizar fines dados, antes que a la capacidad autónoma para evaluar esos fines en sí mismos. Este tipo de racionalidad presta atención a “la relación de tal objeto o concepto con un propósito”<sup>416</sup> antes que a la evaluación de los fines como tales. La razón subjetiva es la que hace posible que la especie humana se autoconservé y el sujeto se imponga a un entorno natural

---

<sup>414</sup> Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nueva York: Continuum, 2004), 5.

<sup>415</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>416</sup> *Ibid.*, 5.

hostil. En cambio, la razón objetiva se pretende fundada en la realidad misma: “no solo en la mente individual, sino también en el mundo objetivo – en las relaciones entre los seres humanos (...)”<sup>417</sup>. La racionalidad objetiva presupone las relaciones en la propia estructura de la realidad, en tanto la conciencia individual sería como tal un momento de un marco objetivo que la precede y articula. Si la razón subjetiva se formula como una *facultad del sujeto*, contrapuesto a la naturaleza, que permite ordenar lo dado en la conciencia; en cambio la racionalidad objetiva se presenta como un *ordenamiento de la propia realidad*, del que el sujeto es solo una parte diferenciada.

El desarrollo de la razón subjetiva, que se asocia con el progreso de las capacidades técnicas de la humanidad a lo largo de la historia universal, tiene efectos contradictorios. Por un lado, el aumento del poder humano sobre la naturaleza genera condiciones para una existencia liberada de la escasez, el miedo a la aniquilación y la brutalidad. Domeñar la vida natural permite a las personas tener vidas menos expuestas al dolor y la muerte, conquistar el tiempo de ocio y aumentar sus capacidades para la autodeterminación individual y colectiva. Al mismo tiempo, sin embargo, el despliegue de la razón instrumental se *unilateraliza*, olvidando sus lazos constitutivos con la racionalidad objetiva y perdiendo capacidad de reflexión. Este proceso de unilateralización termina por socavar las potencialidades de racionalidad de los sujetos, erigiendo un tipo de dominación estructurado como totalidad antagónica. La formalización extrema de la razón, ligada a la unilateralización del aspecto subjetivo, conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. Este proceso acaba por “reducir (...) el significado de cualquier idea a un

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, 4.

esquema o un plan”<sup>418</sup>. La razón subjetiva unilateralizada deviene racionalidad instrumental, una forma de racionalidad empobrecida que aparece como mera herramienta para la creación de resultados calculables sobre el mundo empírico. El sujeto se avoca al registro de regularidades mensurables en los fenómenos, dejando en segundo plano otros aspectos de la racionalidad ligados a la reflexión y la autonomía. La razón subjetiva unilateralizada deviene una mera “herramienta”, aunque de naturaleza conceptual. Empobrecida hasta ese punto, la razón subjetiva se vuelve ciega, crecientemente incapaz de reflexión. Se trata de un “aparato” disponible para su utilización práctica, pero inepta para realizar por sí misma evaluaciones sobre los fines a los que sirve.

Bajo la racionalidad instrumental el sujeto deja de concebirse como parte del mundo que lo rodea, al que se enfrenta ahora como una realidad indiferente, ajena y hostil. La naturaleza es convertida en mera materia disponible para el dominio, con la que el yo mantiene una relación de frialdad distanciada y calculadora. Esta racionalidad, que no evalúa fines para la acción, tiene, sin embargo, por fin universal implícito el dominio del mundo por un sujeto que aparece como contrapuesto. Este proceso de escisión entre sujeto y naturaleza, sin embargo, se socava a sí mismo. Si el progreso profundiza la división entre el yo y el mundo, también desata dialécticamente un ciclo de regresión que termina por socavar la independencia del sujeto. La razón instrumental, que escinde sujeto y naturaleza de manera radical, al mismo tiempo reunifica a ambos bajo un movimiento identificante que aplasta al sujeto mismo. Así, la lógica de unidad y contradicción de la totalidad antagonica es desplegada por la unilateralización de la razón subjetiva en razón instrumental.

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, 29.

El movimiento de unilateralización de la razón subjetiva es similar al analizado en el Capítulo 1 en torno a *Dialéctica de la Ilustración*. La racionalidad se unilateraliza cuando olvida sus vínculos constituyentes con la objetividad. Sin embargo, en el mismo proceso, paradójicamente, la razón se convierte en una mera “herramienta” que sirve a la autoconservación. Así reducida o empobrecida, se sume en el mundo de las cosas disponibles para ser utilizadas, a las que se contrapuso para constituirse. El proceso de instrumentalización de la razón que separa sujeto y naturaleza, termina cosificando al propio sujeto al identificar la razón con una herramienta, irreflexiva y utilizable, que opera sobre el mundo<sup>419</sup>. El sujeto que domina a la naturaleza en una escala sin precedentes paga por ello el precio de sumirse él mismo en el mundo de las cosas, identificándose con un instrumento de su propia autoconservación.

Frente a la deriva regresiva o la identificación contradictoria de la racionalidad instrumental con la objetividad, Horkheimer aspira a la *reflexión de la razón subjetiva en la objetiva, siendo ambos momentos diferentes que solo pueden definirse en relación*. “La real dificultad en el problema de la relación entre espíritu y naturaleza es que hipostatizar la polaridad entre estas dos entidades es tan inadmisibile como reducirlas la una a la otra”<sup>420</sup>. Esto implica que cierta cuota de distancia entre sujeto y naturaleza (y por ende entre razón objetiva y subjetiva) es inevitable, al tiempo que es preciso dinamizar la escisión entre ambos. La unilateralización de la racionalidad subjetiva, en virtud de la cual el sujeto termina, dialécticamente, perdiendo su autonomía racional y reflexiva, no se identifica con la razón subjetiva como tal. Cierta cuota de distancia no superable entre sujeto y objeto está ligada al concepto de razón como tal.

---

<sup>419</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>420</sup> *Ibíd.*, 141.

La razón subjetiva no es en sí misma la responsable de la dominación como totalización contradictoria de la experiencia. En cambio, ese proceso resulta de la *unilateralización* del vínculo entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades son co-originarias. El proceso de la civilización, empero, condujo a un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón, que pierde su capacidad reflexiva en la racionalidad objetiva. La instrumentalización de la razón, a su turno, socava la autonomía del sujeto, equiparándolo con la objetividad de las cosas. El sujeto de la razón instrumental, que se opone al mundo objetivo y se vuela sobre su interioridad, termina por asimilarse a la objetividad cuando la razón se empobrece como herramienta de cálculo o de dominio de la naturaleza.

Cierta cuota de separación entre sujeto y naturaleza es constitutiva de la experiencia humana y no puede ser superada por una transformación histórica. Precisamente, el problema del giro pesimista de la teoría crítica se vincula con cómo se interprete esta separación. Sostiene Horkheimer:

Esta enfermedad [la razón instrumental] debe ser entendida no como si hubiera asolado a la razón en algún momento histórico, sino como *inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización* como la hemos conocido hasta ahora.<sup>421</sup>

Razón subjetiva y objetiva existen desde un comienzo como polos diferenciados. La diferencia y necesaria articulación entre ambas no puede suprimirse. A lo largo de la historia mutan las relaciones de preponderancia y el modo de articulación entre ambas, sin que la contradicción que simultáneamente las mediatiza y distingue pueda suprimirse. La razón objetiva podría, en este marco, reflexionar sobre la “enfermedad” de la razón subjetiva y morigerar las tendencias regresivas

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, 119, cursivas agregadas.

que vienen con su unilateralización: “la razón puede realizar su racionalidad únicamente a través de la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre”<sup>422</sup>. La separación parcial entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización. La dominación social es producto de la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, equiparación de la razón con una cosa incapaz de reflexión). La razón instrumental es producto de una racionalidad subjetiva no reflexionada por la razón objetiva. La unilateralización de la razón instrumental aparece como resultado de un proceso de unilateralización de larga duración, que se identifica con la historia universal, donde el progreso (incremento del dominio humano sobre la naturaleza) genera inmanentemente efectos regresivos (la racionalidad subjetiva, fundada en la separación entre el sujeto y el objeto, se sume en la mera objetividad del instrumento). El “antagonismo entre el yo y la naturaleza”, producto de la razón instrumental unilateralizada al extremo, llega a su “epítome” en nuestra era<sup>423</sup>, la modernidad capitalista.

Al parecer, el giro regresivo de la razón se habría puesto en marcha con el proceso mismo de la civilización, desde que la naturaleza fuera objetivada en los albores de la cultura. La modernidad coronaría una historia universal del dominio motorizada por la instrumentalización irreflexiva y unilateral del mundo. Horkheimer afirma la necesidad de una tensión (constitutiva de la civilización) entre racionalidad subjetiva y objetiva; al tiempo que ve la unilateralización opresiva del polo subjetivo como un resultado de la historia universal, en apariencia inevitable. Si la razón subjetiva no es como tal la que estructura el dominio (solo la razón subjetiva unilateralizada o

---

<sup>422</sup> *Ibíd.*, 120.

<sup>423</sup> *Ibíd.*, 110.

razón instrumental lo es). Sin embargo, no provee una teoría afirmativa o alternativa de la racionalidad subjetiva, que pueda diferenciar de manera clara entre sus aspectos constitutivos de la civilización y su unilateralización opresiva. En cambio, él mismo parece, al final, atribuir el vuelco de la razón subjetiva hacia un proceso de dominación en términos de una historia universal, como si el proceso de unilateralización (y consecuente regresión) de la racionalidad fuera un saldo inevitable de la civilización. Al situar la deriva regresiva de la racionalidad instrumental como resultado inevitable de la historia universal, Horkheimer obtura la reflexión sobre las vías por las que la racionalidad instrumental podría morigerar su unilateralización (con el consecuente desencadenamiento de la dominación).

Horkheimer, en suma, repite algunas de las aporías de la filosofía de la historia en *Dialéctica de la Ilustración*. En un principio, en virtud de la diferenciación exegética propuesta entre razón subjetiva y razón instrumental (como razón subjetiva unilateralizada), podría sostenerse que la razón subjetiva, ligada a cierta cuota de distancia con la naturaleza, es constitutiva de la civilización como tal y no encierra la deriva regresiva ni la instrumentalización incontrolada. Sin embargo, la unilateralización que conduce a la racionalidad instrumental no es estudiada en términos de especificidad histórica y aparece como producto de la historia universal, a lo largo de la cual se gesta la hipertrofia exagerada e irreflexiva de la razón subjetiva. En este marco, el concepto de razón subjetiva no se identifica inmediatamente con su deriva unilateral hacia la razón instrumental, pero carga por sí mismo con las bases para ese desarrollo. La caída en la racionalidad instrumental, que termina produciendo una lógica de totalidad antagónica entre el yo y el mundo, aparece como producto de un ciclo inevitable en el que historia universal e historia de la dominación parecen

coincidir. En el apartado siguiente, empero, intentaré sostener que es posible *plantear un giro a la especificidad histórica para el concepto de racionalidad instrumental*. Puede sostenerse que la unilateralización del aspecto subjetivo de la razón, con su deriva regresiva, no es producto de la historia universal o del progreso técnico comprendido en forma general y abstracta, sino que se enmarca en las estructuras mediadoras del trabajo en el capitalismo.

### **Razón instrumental y trabajo en el capitalismo**

Moishe Postone<sup>424</sup> y Claus Peter Ortlieb<sup>425</sup> proveen un análisis de la génesis de la racionalidad instrumental o unilateralizada en la modernidad del capital. A diferencia de Adorno y Horkheimer, no parten de asociar la deriva unilateral de la racionalidad instrumental con la historia universal o el trabajo en general, sino específicamente con el trabajo capitalista. Según estos autores, es en el marco de la sociedad capitalista que se gesta un tipo de racionalidad formalizado, que contrapone sujeto y objeto de manera tajante, reduciendo al primero a un “aparato” de medición y control y al segundo a un conjunto de variables manipulables y calculables. En este apartado reconstruiré la manera como Postone y Ortlieb proponen un concepto históricamente determinado de la racionalidad instrumental.

Postone reconstruye brevemente la relación entre trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto, y racionalidad instrumental. En el punto de partida de su análisis hay una interpretación del pasaje de las relaciones sociales abiertas o de dominación personal, propias de las sociedades tradicionales, hacia las relaciones sociales cuasi-objetivas, constituidas por

---

<sup>424</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination*.

<sup>425</sup> Claus Peter Ortlieb, *Objetividad inconsciente*.

patrones de mediación anónimos y cuasi-objetivos, propios del capitalismo<sup>426</sup>. En este último caso, las relaciones sociales no aparecen como tales y asumen la forma de un sistema de coacciones impersonales contrapuesto a los sujetos, sistema que porta una serie de necesidades autonomizadas. Estas relaciones están mediadas por el trabajo, en el sentido de que el trabajo en el capitalismo no es solo actividad orientada a fines que produce bienes: es también la fuente del valor y como tal, estructura la mediación social. El trabajo, entonces, no es mediado por otras categorías sociales, sino que se media a sí mismo, organizando la forma de interacción humana como tal. Los individuos no controlan su trabajo, sino que éste y sus productos (el dinero, la mercancía y el capital) los controlan a ellos. Sobre la base del carácter auto-mediador del trabajo se constituye una forma de dominación característica de la sociedad capitalista, que se basa en la reducción de los sujetos a agentes y pacientes del auto-movimiento del valor, fundado en el trabajo.

En las sociedades precapitalistas el trabajo está inserto en una “matriz de relaciones sociales”<sup>427</sup> mediadas también por significados culturales y tradiciones. No es entonces la categoría mediadora, insertándose en lazos de dominación directa o inmediata entre grupos particulares, sancionados por la tradición “El trabajo en las sociedades no capitalistas no constituye a la sociedad”<sup>428</sup>. En esos contextos, en virtud de la naturaleza del vínculo social, el trabajo no aparece como puro medio neutro para fines externos, sino que está mezclado con valoraciones y significaciones culturales plasmadas en la propia matriz de relaciones sociales. No hay una división entre

---

<sup>426</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 171.

<sup>427</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>428</sup> *Ibid.*, 172.

trabajo, como actividad puramente instrumental orientada al rendimiento y vaciada de significaciones intrínsecas, y el resto de la vida cultural, religiosa o cargada significativamente de diversas maneras. El trabajo no se halla separado del culto, las fiestas y otros aspectos de la vida compartida. “*Si, en las sociedades tradicionales, las relaciones sociales importan sentido y significación al trabajo, en el capitalismo el trabajo imparte un carácter «objetivo», tanto a sí mismo como a las relaciones sociales*”<sup>429</sup>.

Con el surgimiento del capitalismo, el trabajo no solo adquiere carácter mediador (como fundamento del valor, estructura el nuevo nexo social), sino que además se ve escindido de las demás actividades sociales, constituyendo una esfera de meros medios, de actividades en sí mismas vaciadas de sentido pero que se ejecutan instrumentalmente para otros fines (para producir mercancías intercambiables, para obtener un salario). Esto acarrea también una *secularización* del trabajo, que pasa a verse como un puro medio vacío de significaciones culturales más densas. “La «secularización» del trabajo y sus productos es un momento del proceso histórico de disolución y transformación de los lazos sociales tradicionales por una mediación con carácter dual-concreto-material y abstracto-social”<sup>430</sup>. En sentido capitalista, quien trabaja, mientras trabaja, no rinde culto, no celebra fiestas, no ejecuta rituales, ni se entrega a la contemplación estética o al juego.<sup>431</sup> El trabajo en el capitalismo se separa del resto de la vida, como una actividad desensualizada, en sí misma vacía de sentido, orientada a fines externos en condición de mero medio.

---

<sup>429</sup> *Ibíd.*, cursivas originales.

<sup>430</sup> *Ibíd.*, 173.

<sup>431</sup> Sobre la separación entre trabajo y otras actividades cotidianas en el capitalismo, véase Anselm Jappe, *Algunas buenas razones para liberarse del trabajo*, Buenos Aires: Herramienta web 17 (2015), <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=2361>.

La secularización del trabajo se traslada a sus productos, las mercancías, que pasan a aparecer como “meras cosas” desvinculadas del contexto social en que son producidas. “El proceso de «objetivación» del trabajo en la sociedad capitalista es también un proceso de paradójica secularización de la mercancía como objeto social”<sup>432</sup>. La mercancía es un objeto intrínsecamente social, en tanto es la forma materializada de la mediación social fundada en el trabajo. Sin embargo, no aparece como social, y sus propiedades específicamente sociales (el valor) aparecen como propiedades que le son inherentes en tanto que mera cosa. La dualidad de la mercancía (valor y valor de uso) se externaliza en la dualidad entre dinero (como pura expresión del valor) y mercancía (como mera cosa material). Esto genera la apariencia de una contraposición entre leyes sociales puramente abstractas, por un lado, y mercancías como cosas meramente materiales, por el otro.

La dualidad entre cosas materiales meramente dadas y leyes universales abstractas en el capitalismo, según Postone, tiene un paralelo con la ciencia natural y la filosofía en los siglos XVII y XVIII. La oposición entre dinero y mercancía, por lo tanto, guarda relación con la constitución de algunas formas de conocimiento y racionalidad en la modernidad. “El mundo de las mercancías es un mundo donde los objetos y las acciones ya no son cargados con significación sagrada”<sup>433</sup>. En este marco social, “se podría generar también una concepción de la naturaleza como no-animada, secularizada y «cósica»”<sup>434</sup>. Puede hipotetizarse que “una específica forma y un concepto de razón en los siglos XVII y XVIII se relacionan con las estructuras alienadas de la forma mercancía”<sup>435</sup>. No se trata

---

<sup>432</sup> Moïse Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 173.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Ibid.*, 176.

de que la razón o el conocimiento sean influenciados por ideologías de grupo o de clase, sino de que varios trazos de la comprensión moderna de la naturaleza como un cúmulo de objetos regidos por leyes, despojados de significados sagrados o míticos, y de la razón como capacidad subjetiva para registrar esas leyes, están relacionados estructuralmente con la forma mercancía y el carácter mediador del trabajo en el capitalismo.

Ortlieb<sup>436</sup>, matemático ligado a la *Wertkritik* alemana, profundiza una lectura similar. El autor parte de una constatación empírica: la “ciencia matemática”, en contraste con la pretendida validez universal de su método y concepción del mundo, propiamente ha surgido solo en la modernidad capitalista: “uno de los rasgos característicos de las ciencias de la naturaleza es que históricamente no han surgido más que en una sola cultura, la sociedad burguesa”<sup>437</sup>. Pero no basta con señalar un contexto sociocultural, sino que es preciso *desentrañar las conexiones internas entre la forma de conocimiento y la forma social*. El autor desentraña la relación entre la racionalidad científica moderna y el despliegue del capitalismo a partir de una consideración inmanente sobre los métodos y formas de aquélla. Para eso, analiza algunos supuestos metodológicos de la ciencia moderna e intenta vincularlos con la naturaleza del vínculo social en la sociedad productora de mercancías.

La ciencia moderna presupone que existen leyes en la naturaleza, que pueden describirse matemáticamente y que se conocen en la medida en que pueda reconstruirse su funcionamiento independiente, aislándolas lo más posible de otras leyes. Estos presupuestos, que informan de modo general la labor científica, no surgen de la experiencia, sino que son precisamente asumidos como punto de partida para la investigación de la experiencia:

---

<sup>436</sup> Claus Peter Ortlieb, *Objetividad inconsciente*.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 3.

Un examen crítico revela que dicho método se funda sobre una serie de suposiciones fundamentales que se apoyan mutuamente, pero que a su vez no son susceptibles de fundamentación empírica alguna, sino que, por el contrario, preceden a todo conocimiento científico (...) Las ciencias matemáticas de la naturaleza se fundan sobre el supuesto de que hay unas leyes de la naturaleza universalmente válidas, es decir, independientes de lugar y tiempo. Ese supuesto no se puede demostrar por simple observación, la realidad parece más bien desordenada e irregular.<sup>438</sup>

Estos fundamentos metodológicos, que no se prueban mediante la experiencia, sino que son presupuestos en el acceso científico a ella, asumen que la naturaleza es regular, que esas regularidades pueden reconstruirse en términos matemáticos y sistematizarse en la forma de leyes diferenciadas. “Sería imposible convencer de la verdad del conocimiento científico de la naturaleza a un miembro de una cultura diferente o anterior que no reconociera los supuestos fundamentales”<sup>439</sup>. Este método, evidentemente, ha conquistado “éxitos probados” que son “innegables” pero “del éxito de ciertas acciones no se sigue forzosamente la «verdad» de las creencias subyacentes”<sup>440</sup>. Los resultados del método científico, *que Ortlieb considera necesario valorar y recuperar para cualquier proyecto de sociedad postcapitalista*, sin embargo, no constituyen fuente de una validez universal incuestionable. Los presupuestos bajo los cuales pueden identificarse regularidades matematizables en la naturaleza, en cambio, no se derivan de la experiencia ni de fórmulas universales *a priori*, sino de la forma social.

---

<sup>438</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>439</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>440</sup> *Ibíd.*, 15.

Ortlieb sostiene que existe un vínculo interno entre los presupuestos del método científico y la forma social en el capitalismo. “Siendo tan obvio el vínculo externo entre la sociedad burguesa y la ciencia matemática de la naturaleza, cabe preguntar cuál es el vínculo interno o casual”<sup>441</sup>. Para desentrañar este vínculo recurre a las ideas de Sohn-Rethel, pero las reformula en un programa “aligerado”. Mientras que Sohn-Rethel intenta explicar el desarrollo del pensamiento abstracto en occidente en general, en un programa que abarca desde la primera acuñación de moneda hasta el capitalismo actual, Ortlieb se limita a “las relaciones estructurales entre el método científico-matemático, descrito a modo de «tipo ideal», y la lógica de la sociedad de la mercancía en su forma desarrollada y actual”<sup>442</sup>. La mediación entre método científico y sociedad burguesa es el “sujeto burgués”. Este sujeto es capaz de “conocimiento objetivo” en la medida en que puede prescindir de sí mismo, del propio cuerpo y de sus sentimientos en la observación de la realidad externa<sup>443</sup>. Asimismo, este sujeto presupone (este argumento es análogo al de Postone) una naturaleza regular, uniforme, compuesta de meras cosas sometidas a leyes fijas que pueden extraerse por abstracción. Las leyes naturales no son inventadas arbitrariamente por el sujeto, no se trata de “productos del discurso que se pudieran inventar a discreción, prescindiendo del lado objetivo”, pero tampoco de “meras leyes de la naturaleza que nada tuvieran que ver con los sujetos cognoscentes”<sup>444</sup>. Para reconstruir leyes a partir de la experiencia, el sujeto presupone que la naturaleza se comporta de modo regular, que esas regularidades son sistematizables, que no son alteradas por fuerzas sobrenaturales,

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>442</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 20.

etc. Esos presupuestos, que no se fundan en la experiencia inmediata, tampoco son completamente *a priori*, no se trata de condiciones puras del conocimiento. Según Ortlieb, las presunciones metodológicas de la ciencia moderna tienen raíces sociales, esto es, parten de algunas características estructurales de la sociedad de la mercancía, antes que de una estructura universal de la racionalidad. Precisamente, es en la sociedad de la mercancía donde la vida social aparece constituida por cosas meramente materiales, por un lado, y leyes regulares, impersonales y ajenas al sujeto, por el otro. “El sujeto (...) se concibe a sí mismo como separado de la naturaleza y de los demás sujetos, a los que experimenta como mero «mundo externo»”<sup>445</sup>. La presunción de que las leyes existen en sí mismas en la naturaleza, en lugar de ser reconstruidas por el sujeto a partir de la intervención experimental activa, remite a la objetividad inconsciente de la sociedad del intercambio cuya estructura legaliforme es presupuesta en la investigación.

La ilusión que hace aparecer la regularidad producida por el experimento como si fuese una propiedad de la naturaleza, es la misma ilusión por la cual el ciego proceso social de la sociedad mercantil se les presenta a los hombres como un proceso regido por leyes.<sup>446</sup>

Ortlieb, coincidiendo con Postone, comprende que algunas dimensiones de la concepción científica moderna de la naturaleza tienen una relación de analogía o paralelismo estructural con las formas de mediación social en el capitalismo.

Ahora volveré brevemente a Postone, porque se encarga explícitamente del pensamiento de Horkheimer, en un planteo que también es aplicable a *Dialéctica de la Ilustración* (conforme mi lectura del capítulo 1). “Horkheimer, a pesar

---

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> *Ibid.*

de algunas equivocaciones, *identifica el trabajo como tal con la acción instrumental* (...) La explicación de Horkheimer del carácter crecientemente instrumental del mundo en términos de la creciente complejidad de la producción es menos que convincente<sup>447</sup>. Para Postone, el proceso de unilateralización del concepto de razón en el pensamiento de Horkheimer no posee una fundamentación adecuada. Horkheimer parece asociar esa unilateralización al trabajo como tal o, al menos, al progreso histórico de conjunto, en tanto que, por la creciente complejidad (ligada al dominio creciente de la naturaleza), llevaría indefectiblemente al desarrollo incontrolado del aspecto subjetivo de la razón.

Postone sostiene que el trabajo como tal, si bien tiene siempre un aspecto de medio para un fin y de distanciamiento con respecto a la naturaleza, no es como tal “acción instrumental” (en el sentido de una acción unilateralizada sobre el aspecto instrumental) porque no es *mero* medio para un fin externo en todas las sociedades. El trabajo adquiere ese carácter de instrumentalidad extrema, privada de sentido, ciega e irreflexiva, solo en el capitalismo.

Si bien el trabajo social siempre es medio para un fin, esto solo no lo vuelve instrumental. Como he señalado, en las sociedades precapitalistas, por ejemplo, el trabajo recibe su carácter social de relaciones sociales abiertas y es formado por la tradición.<sup>448</sup>

Solo el trabajo en la sociedad moderna, “librado” de las relaciones sociales abiertas y la tradición, es secularizado al punto de constituir una actividad puramente instrumental, desligada de significados tradicionales, prácticas rituales, etc. Únicamente en ese marco el trabajo deviene una actividad

---

<sup>447</sup> Moïshe Postone, *Time, Labor and Social*, 180, cursivas agregadas.

<sup>448</sup> *Ibíd.*

cabalmente instrumental, despojada de sentido y caracterizada enteramente por el cálculo de medios para fines externos.

Postone reconstruye la instrumentalización de la razón a partir del rol del trabajo en el capitalismo, que es por un lado secularizado como puro medio, y por el otro, como categoría mediadora y fuente del valor, deviene el fundamento de la vida social. “Como trabajo concreto, es medio para producir un producto particular; más aún y más esencialmente, como trabajo abstracto, es auto-mediador”<sup>449</sup>. En virtud de esta dualidad, el mundo del trabajo como ámbito de puros medios llega a constituir un contexto de fines en sí en un proceso de inversión. “La meta de la producción en el capitalismo no son ni los bienes materiales producidos, ni los efectos reflexivos de la actividad laboral en el productor, sino el valor”<sup>450</sup>. En la sociedad capitalista las personas son dominadas por el trabajo porque éste en tanto fundamento del valor se torna a su vez en fin en sí. La misma categoría social, el trabajo, aparece como una actividad instrumental, despojada de sentido y que se realiza únicamente como medio para fines externos y como el principio auto-mediador del nexo social, que se pone a sí mismo a espaldas de los sujetos e impone una finalidad objetiva autonomizada de la vida social. La producción para el valor, como finalidad alienada, se impone a los sujetos como una necesidad. Esa finalidad autonomizada, no cuestionable como tal por los particulares, se funda a su vez en el trabajo secularizado, reducido a mero medio. El mundo de los meros medios se erige en un mundo de fines en sí mismos, suplantando la posibilidad de que las personas se planteen fines autónomamente, viéndose sumidas en la maquinaria del trabajo (de la producción para el valor) como fin en sí.

---

<sup>449</sup> *Ibíd.*, 181.

<sup>450</sup> *Ibíd.*

Según Postone, la “instrumentalización” de la actividad práctica en el capitalismo se relaciona con la mediación social fundada en el trabajo: “la instrumentalidad está fundada en la forma de constitución social (mediada por el trabajo) en el capitalismo”<sup>451</sup>. Este análisis, según el autor, no conduce al “pesimismo de la teoría crítica” atribuido a Horkheimer, porque está basado en una forma social *históricamente determinada y contradictoria*. Una vez que el proceso de instrumentalización de la razón es situado en condiciones históricas particulares, aparece como susceptible de ser revertido o como superable, lo que evita la deriva pesimista. Partiendo de un análisis en términos de especificidad histórica y considerando las peculiares estructuras objetivas del capitalismo como inherentemente contradictorias, es posible no solo repensar el fundamento de la instrumentalización de la racionalidad, sino también su transformación posible.

### **Patologías sociales de la racionalidad**

En este apartado intentaré volver sobre algunos aspectos del pensamiento de Adorno y Horkheimer, revisitándolos desde el punto de vista del giro a la especificidad histórica. En el capítulo 1 sostuve que la dialéctica de la ilustración conduce a una unilateralización de la racionalidad que se orienta de manera parcial sobre los aspectos instrumentales, ligados a la manipulación y control de la empiria. En ese marco, el sujeto pierde su capacidad reflexiva y se empobrece crecientemente, asimilándose él mismo al mundo de los meros medios disponibles. La autonomía racional, que supone la reflexión, pero también cierta afinidad con la naturaleza interna y externa, se ve entonces socavada en medio de la

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, 183.

racionalidad desarrollada. La razón parcializada, producto de una ilustración irreflexiva o mal conducida, lleva a formas de irracionalidad de los sujetos, que también minan su capacidad de autodeterminación. Los planteos de Postone y Ortlieb me permiten sostener que la deriva unilateral de la racionalidad, que conduce a la razón instrumental como forma empobrecida e irreflexiva de la racionalidad, no se fundan en la dinámica de la historia universal, en la razón como tal, ni en el trabajo en general. En cambio, la instrumentalización general de las relaciones sociales, que conduce a empobrecer la experiencia de los sujetos y limitar sus capacidades de racionalidad, tiene fundamentos históricamente determinados ligados con el carácter mediador del trabajo en el capitalismo. Bajo la mediación social moderna tanto el trabajo como sus productos se “secularizan”, despojados de significación y aparecen como meros medios para fines externos, al tiempo que los medios se convierten en fines en sí en virtud de la compulsión a reproducir valor como finalidad alienada impuesta a las personas. En este marco, algunos aspectos de *Dialéctica de la Ilustración* pueden reformularse en el contexto de un análisis históricamente determinado de las deformaciones del potencial de racionalidad de las personas en la sociedad capitalista.

Axel Honneth sostiene que la teoría crítica se fija, a lo largo de sus diferentes generaciones, en las “patologías sociales de la razón”. Esto significa que analiza las relaciones entre la vida social y la racionalidad, cuestionando las condiciones sociales que obturan el desarrollo del potencial de racionalidad de las personas. “Entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos [los pensadores de la teoría crítica] ven una relación interna”<sup>452</sup>. Puede repensarse el

---

<sup>452</sup> Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos

planteo de Adorno y Horkheimer como el análisis de una patología social de la razón en la modernidad capitalista. No se trata, entonces, de una denuncia de la racionalidad como tal, sino de la deriva unilateral de la racionalidad instrumental, que termina equiparándose con un puro medio ciego e irreflexivo, que permite a los hombres incrementar su poder sobre el mundo, pero socava su capacidad para interrogarse de modo autónomo, por lo que limita su potencial de racionalidad.

El análisis de Adorno y Horkheimer sobre el empobrecimiento de la razón a partir de un desarrollo exagerado y unilateral de la dimensión subjetiva, orientada a los medios, podría recuperarse en términos de especificidad histórica. Esto conduciría a una lectura más rica y compleja de la racionalidad en la modernidad y sus derivas patológicas, incluso más rica que la lograda por Postone y Ortlieb. Adorno y Horkheimer analizan cómo la razón, cuando se limita al aspecto de la manipulación y control de la empiria en detrimento de otras capacidades como la reflexión, termina por equipararse a algo similar a una herramienta, lo que va en contra de las capacidades de autonomía de las personas. La razón incluye siempre, según los autores, un aspecto ligado a la objetivación de la naturaleza, la manipulación y control de la empiria y el incremento del poder humano sobre el mundo a partir del cálculo, la previsión y el conocimiento. Sin embargo, la limitación de la racionalidad a ese aspecto de objetivación de la naturaleza en detrimento de la capacidad del sujeto para reflexionarse como parte de la naturaleza y el mundo, constituye al fin una forma unilateral de subjetividad limitada. Cuando las actitudes de cálculo medios-fines y medición de regularidades observables se independizan de la reflexión del sujeto, éste mismo se asimila a un mero medio

---

Aires: Katz, 2007), 31.

dócil a fines externos. La racionalidad que se limita a reducirlo todo a instrumento, se empobrece también hasta constituir una especie de instrumento.

El sujeto que se conduce en todas sus interacciones con la naturaleza, los otros y hasta su propio cuerpo en términos de cálculo medios-fines, previsión y control, termina él mismo empobreciendo sus capacidades para la experiencia y la reflexión. La racionalidad instrumental no evalúa los fines de la acción, sino que se limita a calcular la manera más adecuada de realizar fines dados, aceptados irreflexivamente. La generalización social de un tipo de racionalidad que ve la naturaleza como material “secularizado”, como suma de cosas disponibles para el sujeto, va de la mano de la generalización de un tipo de sujeto que se concibe a sí mismo como un gran instrumento para instrumentalizar el mundo exterior. Las propias personas tienden a quedar atrapadas, entonces, en las redes de una racionalidad unilateral o limitada a la función de la medición, la previsión y el cálculo, que devalúa la autorreflexión y la afinidad con la naturaleza. Solo que *ahora podemos sostener que ese empobrecimiento de la racionalidad no es producto del progreso, la mediación entre sociedad y naturaleza o la historia universal como tales, sino de las estructuras sociales cuasi-objetivas mediadas por el trabajo en el capitalismo*, bajo las cuales se invierten los medios por los fines (se produce para el valor o el trabajo se automedia) y la propia vida social asume el carácter de “leyes” alienadas a las personas e incontrolables por ellas.

Bajo las compulsiones objetivas de la valorización del valor, puede sostenerse, los particulares se conforman a un tipo de trabajo que es desensualizado e instrumental. No realizan ese trabajo en función de los bienes producidos ni de su efecto en el sujeto productor, sino para producir valor. El propio trabajo como fundamento del valor aparece a la vez como puro medio (una actividad secularizada, separada de significaciones

tradicionales, que carece de significado para quien la realiza) y como fin en sí (la producción para la creación de más y más valor se impone como finalidad objetiva de la vida social, independientemente de las personas). Los fines de la vida social no se dan como algo contingente, susceptible de interrogación o que los sujetos puedan modificar. En cambio, la finalidad autonomizada de la reproducción del valor se impone a los individuos como ineluctable. Es entonces que el sujeto aprende a instrumentalizar su vínculo con la naturaleza (que también es secularizada y contemplada en términos de legalidad matematizable). Sin embargo, no puede interrogarse por los fines de esa actividad instrumentalizante, porque éstos vienen dados por la estructura fetichista de la producción para el valor. Surge entonces la paradoja de un sujeto hiperracional en cuanto a su capacidad de domeñar la naturaleza exterior, pero profundamente irracional en virtud de su incapacidad para la autonomía, esto es, para interrogarse por los fines de la actividad individual y colectiva.

El desarrollo unilateral del aspecto de la razón ligado al cálculo y el control de la naturaleza externa en el marco del capitalismo y su forma de trabajo característica conlleva una patología social de la racionalidad que redundará en una pérdida de las capacidades de las personas para la autonomía. Aparece entonces el riesgo de una deriva regresiva de la modernidad, en términos de que la propia razón que debía hacer a las personas más independientes, librándolas del yugo de las necesidades naturales, termina volviéndolas más dependientes en términos de incapacidad para la autonomía y sumisión creciente a un aparato de instrumentalización que se les aparece como incuestionable. En este contexto, la forma social produce un tipo de racionalización extrema pero unilateral, que al mismo tiempo va acompañada del deterioro de las capacidades de racionalidad de los sujetos, en términos

de pérdida de autonomía. Este proceso, sin embargo, no se funda en la dinámica del progreso o de la historia universal como historia de la dominación de la naturaleza, sino que tiene su base estructural en la forma y dinámica históricamente determinadas de las relaciones sociales capitalistas, con sus características estructuras mediadoras cuasi-objetivas, que llevan a la gestación de finalidades sociales reificadas y aparecen como incuestionables para los sujetos.

A diferencia del planteo original de Adorno y Horkheimer, esta propuesta de reformulación se centra en la forma de trabajo en la sociedad capitalista en términos históricamente determinados. Horkheimer y Adorno tendieron a concebir el proceso de unilateralización de la racionalidad a partir de un movimiento histórico-universal, fundado en la distancia de los seres humanos con la naturaleza en general. Contra esa lectura, puede sostenerse –en clave reconstructiva– que la unilateralización de la razón instrumental no es un resultado de la mediación entre sociedad y naturaleza como tal, sino que se debe específicamente a las formas de nexo social en el capitalismo y su incidencia en el trabajo en general, que es reducido a la condición de mero medio para fines externos. No es la actitud del sujeto ante la naturaleza a lo largo de la historia universal la que lleva al empobrecimiento de la racionalidad y su unilateralización como razón instrumental. En cambio, ese empobrecimiento de la razón se funda en la forma capitalista de trabajo, tanto en el carácter mediador del trabajo como base de compulsiones abstractas y anónimas de la vida social, como en el trabajo concreto capitalista, instrumentalizado, parcializado y reducido a la condición de mero medio.

La unilateralización de la razón subjetiva, que deviene razón instrumental, responde a la forma de trabajo en el capitalismo. En efecto, en la sociedad capitalista el trabajo es reducido a mero medio para fines externos, no susceptibles de interrogación por

el propio trabajo. Asimismo, las actitudes de tipo instrumental tienden a generalizarse en esta sociedad, gestando un tipo de subjetividad desapehensivo e irreflexivo, que se relaciona con el entorno en términos de optimización de medios y aceptación acrítica de fines dados. La propia forma capitalista de trabajo, tanto del trabajo abstracto como categoría mediadora, como del trabajo concreto empobrecido o trabajo proletario, está a la base de la racionalidad instrumental o razón empobrecida.

Según este análisis hay una relación entre el desarrollo de las formas modernas de mediación social y la emergencia de un tipo de racionalidad crecientemente unilateralizado en sentido instrumental. Este análisis, sin embargo, no debería él mismo unilateralizarse. No se trata de que la dinámica temporal de la modernidad del capital conduzca inexorablemente a derivas regresivas o que ponen en entredicho las capacidades de los sujetos para la autonomía y la reflexión. Se trata de que *la sociedad moderna es tanto pletórica de potencialidades emancipadoras (analizaré esto con mayor detalle en capítulos subsiguientes) como de formas de dominación, que encierran también las condiciones de posibilidad de formas de regresión hacia patrones subjetivos y de articulación social que socaven ulteriormente las capacidades desarrolladas de autonomía de las personas*. Esta dinámica entre formas de dominación, potencialidades emancipadoras y potencialidades regresivas permanece abierta, en un proceso dinámico con avances y retrocesos, un proceso susceptible de ser modificado por los propios sujetos. La constitución de formas específicamente modernas de dominación autoritaria o de pérdida de capacidades de autonomía de las personas, entonces, está constantemente expuesta a un proceso de transformaciones dinámicas, donde las patologías de la razón de la modernidad pueden ser impugnadas y cuestionadas. Comprender esto implica apreciar a la modernidad del capital como una época histórica abierta, habitada por tendencias contradictorias que pueden ser modificadas mediante la acción

y que encierra tanto los peligros de la deriva totalitaria y la pérdida de autonomía de las personas, como las potencialidades de nuevas formas emancipatorias.

Es preciso mostrar en términos del giro a la especificidad histórica *de qué manera la propia lógica de la dominación social en la modernidad resulta al mismo tiempo generativa, creadora de posibilidades que la podrían trascender*. El carácter generativo de la dominación, que Adorno y Horkheimer no clarifican suficientemente en virtud de su filosofía negativa de la historia, fue analizado en términos de la contradicción entre riqueza y valor (capítulo 2) y entre democracia y capitalismo (capítulos 5 y 6). En esos capítulos sostuve que la dinámica antagónica del capital *genera contradictoriamente una serie de posibilidades liberadoras capaces de superar a la propia sociedad capitalista*. Estas posibilidades *no se basan en el “progreso” comprendido como parte de la historia universal, sino que son producto de procesos históricamente determinados* fundados en la dinámica del propio capital. La modernidad del capital genera las bases técnicas y sociales de su superación posible, habilitando procesos que no solo socavan sus bases históricas, sino que auguran la posibilidad de un tipo de sociedad diferente. Sobre esta base, es posible *identificar las potencialidades emancipatorias de la modernidad*, como una serie de posibilidades históricas que el capital genera, pero no puede realizar sin verse subvertido radicalmente. Estas potencialidades liberadoras de la modernidad se fundan en la dinámica históricamente determinada del capital, pero a la vez apuntan más allá de ella, haciendo posible la crítica social inmanente.

### **Conclusión: racionalidad y teoría crítica de la modernidad**

En este capítulo intenté situar la gestación de la racionalidad instrumental como una patología de la razón en el capitalismo. Según mi análisis, la razón instrumental es la

forma unilateralizada o empobrecida de la racionalidad que se gesta en las peculiares condiciones del trabajo moderno como actividad secularizada, reducida a mero medio, pero que a la vez se erige en fin en sí mismo cuando adquiere carácter social mediador. En la modernidad, el trabajo aparece como una actividad desprovista de sentido intrínseco, como un mero medio, y a la vez aparece como fin en sí (porque se trabaja para reproducir el valor). Esto genera una hipertrofia de las capacidades técnicas (a partir de la racionalidad subjetiva) en un contexto donde la estructura social limita las capacidades de los sujetos para reflexionar sobre los fines determinados de su trabajo. El desarrollo sin precedentes del poderío humano sobre la naturaleza se da en un contexto irreflexivo, donde los sujetos ven menoscabada su capacidad para proponerse fines independientes de la vida colectiva. En este marco históricamente determinado puede reconstruirse la deriva instrumental de la razón. Se trata de un proyecto de reconstrucción que reformula la teoría original de Adorno y Horkheimer, ya no centrándose en la historia universal como progreso de la dominación sino específicamente en las formas sociales capitalistas. En virtud de este giro a la especificidad histórica, asimismo, la constitución de la racionalidad instrumental aparece como un proceso *evitable, que podría ser interrumpido a partir del desarrollo inmanente de la modernidad del capital y sus resultados históricos*. De este modo, intenté situar la crítica de la razón instrumental en el marco de una teoría crítica de la modernidad que rompa el *impasse* pesimista y analice la sociedad capitalista en términos de la contradicción entre formas de dominación y posibilidades emancipatorias.

A lo largo de los modelos construidos en los últimos dos capítulos me concentré en las formas de dominación de la sociedad moderna. Intenté recuperar argumentos de la primera generación frankfurtiana y reformularlos en el

contexto de la crítica históricamente situada del capital. Traté de pensar algunas formas de dominación que aparecen hipostatizadas bajo la filosofía de la historia de Adorno y Horkheimer, en el contexto de un planteo históricamente determinado. El énfasis en la especificidad histórica intenta enfatizar el carácter potencialmente superable de las lógicas de dominación reconstruidas en los modelos. Sin embargo, no me he detenido a analizar las potencialidades emancipatorias de la modernidad capitalista. Metodológicamente, la crítica inmanente presupone que el capital es a la vez *opresivo y posibilitador*, que genera formas de dominación y potencialidades regresivas o catastróficas, pero también encierra una serie de potencialidades civilizatorias liberadoras. Comprender esta dualidad conduce a diferenciar entre la modernidad del capital y la posibilidad de una modernidad postcapitalista, donde las rupturas emancipadoras de la época moderna se emancipen de su anudamiento con la dominación social. En los capítulos que siguen intentaré caracterizar esas potencialidades liberadoras de la época moderna cuyo desarrollo podría conducir más allá del capitalismo.

## IX

### Las potencialidades emancipatorias de la modernidad

#### Introducción

En los capítulos precedentes hice énfasis en las formas de regresión que se montan sobre la dinámica social de la modernidad del capital. Construí dos modelos (el antisemitismo y la patología de la racionalidad instrumental) que dan cuenta del *potencial catastrófico* de la modernidad realmente existente. Inscribiendo estas potencialidades catastróficas en el plano históricamente determinado de la crítica del capital, sostuve que es posible mostrar su *superabilidad y evitabilidad en principio*, en cuanto la sociedad capitalista está también cargada de potencialidades liberadoras. Esta atención más estricta a la especificidad histórica permitiría recuperar o reformular algunos de los planteos más vigorosos de Adorno y Horkheimer, pero más allá del *impasse* pesimista de *Dialéctica de la Ilustración*.

Sin embargo, para formular comprensivamente una teoría crítica de la sociedad no basta con mostrar que las formas de dominación en la modernidad capitalista son susceptibles de transformación. También es necesario reconstruir cómo el capitalismo es históricamente *posibilitador*, esto es, pone o genera una serie de potencialidades liberadoras que, al mismo tiempo, no puede realizar. Esas posibilidades liberadoras, fundamento de la crítica inmanente del capitalismo, fueron reconstruidas en los primeros capítulos, en términos de *contradicción entre riqueza y valor* (capítulo 3) y *contradicción entre democracia y capitalismo* (capítulos 5 y 6). La primera contradicción remite a la discrepancia creciente entre las fuerzas productivas generadas por el capitalismo y las relaciones de producción existentes. Esta contradicción se funda en la introducción de tecnología ahorradora de trabajo y la creación de riqueza social a partir de las fuerzas científicas y técnicas, donde el trabajo humano directo juega un rol cada vez menor. La segunda contradicción es doble: por un lado, se trata de la contradicción entre la igualdad jurídica moderna y la persistencia de la dominación (de clase, pero también de género y raza), por el otro, incluye la discrepancia entre la institución democrática y políticamente contingente de las formas de vida en común y la regulación de la actividad económica por la lógica radicalmente no política, fetichizada, del capitalismo. El derecho, la técnica y la democracia modernos han nacido con el capitalismo y están anudados contradictoriamente con él, guardando a la vez la capacidad para trascenderlo. En este capítulo me detendré en este otro aspecto de la crítica del capital: la recuperación de las potencialidades emancipatorias de la modernidad. Trataré de desarrollar tanto la contradicción entre capitalismo y democracia como entre riqueza y valor para mostrar la manera como ambas se relacionan entre sí. En particular, intentaré mostrar que la contradicción entre riqueza y valor incluye

dimensiones normativas relevantes que se relacionan con las formas jurídicas y los tipos de mediación social. El propósito del capítulo es proveer una mirada teóricamente articulada sobre las posibilidades emancipatorias de la sociedad moderna en su globalidad e interrelación, superando las miradas parciales de los capítulos precedentes.

## **Modernidad y capitalismo**

Voy a recuperar metodológicamente la tesis de Bolívar Echeverría acerca de la posibilidad de distinguir entre modernidad y capitalismo. Su planteo es relevante para la formulación de una teoría crítica de la modernidad del capital en la medida en que construye una comprensión sistemática sobre el carácter contradictorio, ambiguo y bivalente de la sociedad moderna. El autor se interroga por las formas de dominación características de la modernidad actualmente existente. No cree que con la modernidad del capital se haya realizado, en lo fundamental, una forma emancipatoria de la vida social. El capitalismo, en efecto, constituye estructuralmente una forma de dominación. Sin embargo, existe la posibilidad de una modernidad alternativa a la del capital que haría posible tanto la *conquista de la escasez* como la *apertura de posibilidades democráticas* históricamente inéditas en las sociedades preexistentes.

Echeverría define la modernidad a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, comprendiéndola como una época de ruptura con la historia de la escasez que marcó a la humanidad preexistente. Esta definición, empero, encierra también implicancias amplias para otros aspectos de la vida social, como la dimensión simbólica o la libertad personal. La modernidad es dada por el pasaje de la escasez absoluta a la escasez relativa. Este pasaje permite superar una relación de antagonismo con la naturaleza, que previamente aparecía

ante el ser humano como una potencia terrible, aniquiladora. Mediante la “neotécnica” que emerge lentamente en la Edad Media y hace posible el surgimiento del capitalismo, la escasez absoluta es conquistada.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible (...) de un cambio tecnológico (...) De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como ‘Naturaleza’), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de ‘amo y señor’ de la Tierra.<sup>453</sup>

La transformación histórica que trae la modernidad, sin embargo, no se limita al aspecto técnico del desarrollo de las fuerzas productivas o el cambio en la relación entre hombre y naturaleza. La conquista de la escasez también afecta a la constitución de la propia sociedad. Al romper con la escasez absoluta, la modernidad hace posible “liberar la dimensión simbólica de la existencia social”<sup>454</sup>. La “historia de la escasez” premoderna limita las posibilidades de las personas para alterar “las significaciones prácticas de la vida cotidiana”<sup>455</sup>. Echeverría considera que la sociedad, bajo los imperativos de la lucha por la supervivencia, se vuelve rígida en relación con su capacidad de auto-alteración. El “cultivo del mito consagrado” imponía al lenguaje premoderno una “autocensura” en la capacidad de alteración simbólica<sup>456</sup>. El conjunto del “campo instrumental”

---

<sup>453</sup> Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, 73. Cursivas originales.

<sup>454</sup> *Ibíd.*, 104.

<sup>455</sup> *Ibíd.*

<sup>456</sup> *Ibíd.*, 105.

se modificó una vez superada la escasez absoluta, en un contexto donde se ampliaron las posibilidades de las personas para conquistar zonas de producción y consumo (de bienes y significaciones) “que habían debido permanecer selladas hasta entonces”<sup>457</sup>. La revolución neotécnica hizo posible una novedosa relación *de la sociedad consigo misma*: superada la escasez, las formas de producción y consumo pueden dinamizarse más, pasando a estar menos atadas por las constricciones de la reproducción de una forma social particular.

En el contexto anterior, la modernidad trae también posibilidades para liberar a la persona humana<sup>458</sup>. El autor se refiere al “rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata [a la persona] y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada”<sup>459</sup>. La sociabilidad habitada como “forma de supervivencia”, asediada por la violencia de la naturaleza y sometida al imperio absoluto de escasez, tiende a legitimarse mediante la hipóstasis de formas tradicionales de dependencia, que adscriben a las personas de manera rígida roles sociales determinados. La conquista neotécnica de la escasez absoluta hace posible la dinamización de esas formas de articulación más rígidas, habilitando una mayor libertad en la relación de las personas con sus propios cuerpos y posiciones en la sociedad.

Ahora bien, para Echeverría, ninguno de estos aspectos liberadores de la modernidad se ha realizado efectivamente. Se trata de *potencialidades emancipatorias* cuya actualización es bloqueada por la *forma capitalista* asumida por la modernidad “realmente existente”. El capitalismo es la forma que la modernidad ha asumido históricamente, pero no configura su

---

<sup>457</sup> *Ibíd.*, 104.

<sup>458</sup> *Ibíd.*, 103.

<sup>459</sup> *Ibíd.*

última forma posible, aun cuando ha sido constitutivo de su génesis histórica. “Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva”<sup>460</sup>. La sociedad capitalista resultó indispensable para el surgimiento efectivo de la modernidad, pero ésta podría trascenderlo. Existe, pues, la posibilidad de una “modernidad alternativa”<sup>461</sup> no-capitalista o postcapitalista.

El capitalismo obtura las promesas emancipatorias de la modernidad en la medida en que restituye artificialmente (sobre bases puramente sociales) condiciones de escasez como las de las sociedades premodernas. Esta forma social sintetiza el modo como surgen históricamente las posibilidades liberadoras de la modernidad, pero, al mismo tiempo, las obtura o socava. “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un «autosabotaje» de esa actualización, que termina por descalificarla en tanto tal”<sup>462</sup>. Si la modernidad conquista las posibilidades técnicas para liberar a la persona, desaherroyar la producción y el consumo, conquistar la escasez e instituir una relación reconciliada con la naturaleza, sin embargo, ese conjunto de posibilidades es obturado por la forma capitalista que ella misma asume. Superada la escasez absoluta impuesta por el medio natural, las constricciones de la propia forma social obturan ahora la realización de las potencialidades emancipatorias de la modernidad.

El capitalismo, que se asocia históricamente con el surgimiento de la modernidad y su base técnica, sin embargo,

---

<sup>460</sup> *Ibíd.*, 86.

<sup>461</sup> *Ibíd.*, 144.

<sup>462</sup> *Ibíd.*, 131-2.

traiciona u oblitera las potencialidades emancipatorias modernas al someterlas a la forma de la producción para el valor. Esto se debe a que gesta una lógica de producción social históricamente inédita. En las sociedades preexistentes la producción se orienta al *uso*, a la satisfacción de necesidades sociales (si bien fijadas de manera rígida por la tradición y diferenciadas a partir de jerarquías estables). En el capitalismo, donde aparece la posibilidad de diversificar la producción y el consumo, la propia forma social impone una meta cosificada sobre ellas: éstas deben contribuir a la reproducción ampliada del capital. La creación de valor, así, subsume a la producción para el uso. La economía no se orienta a la satisfacción de necesidades sociales, sino a la ampliación de la ganancia capitalista. “En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa (...) lo único que hace falta es que su producción sea vehículo para la producción de plusvalor”<sup>463</sup>. La producción para el uso es entonces subsumida a una lógica social abstracta que le es fundamentalmente antagónica, y que se orienta a la reproducción ampliada de plusvalor. El proceso “social-natural” de creación de valores de uso es transfigurado o subsumido bajo los imperativos del principio enajenado de la valorización del valor, que le es “esencialmente incompatible”<sup>464</sup>.

Echeverría, en síntesis, considera a la modernidad capitalista como una realidad histórica fundamentalmente contradictoria, ambigua o ambivalente: “la modernidad establecida es siempre ambigua y se manifiesta siempre de manera ambivalente”<sup>465</sup>. Este énfasis en la ambivalencia caracteriza a su teoría crítica de la modernidad como tal, que se centra en la contradicción

---

<sup>463</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>464</sup> *Ibíd.*

<sup>465</sup> *Ibíd.*, 121.

entre las potencialidades liberadoras y las formas opresivas de la sociedad capitalista. Por un lado, con el capitalismo emergió la modernidad, con su capacidad para la conquista de la escasez y la apertura de posibilidades históricamente únicas para el cuestionamiento político de la vida social. Eso funda la cara emancipatoria del capitalismo, forma histórica de surgimiento de la modernidad. Por otro lado, el propio capitalismo secuestra las posibilidades de la interrogación política de la sociedad, restituye artificialmente la escasez y secuestra la soberanía del sujeto social. Es imposible reducir la modernidad vigente o capitalista, en su complejidad y ambivalencia, a un concepto unilateral o simple. Se trata de “hecho dual y contradictorio”<sup>466</sup>, desgarrado entre las posibilidades emancipatorias abiertas por la neotécnica y las formas opresivas fundadas en la reproducción del capital. Sobre la base de esta contradicción fundamental, “la presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma”<sup>467</sup>.

En este capítulo voy a desarrollar la contradicción entre modernidad y capitalismo, pero ofreciendo un enfoque algo diferente del de Echeverría. Su argumento tiene un punto de gran relevancia: enfatiza la correlación entre ciertas condiciones técnicas alcanzadas con la modernidad y la apertura de posibilidades democráticas de transformación social. La tesis de que la revolución técnica moderna viene de la mano de una serie de potencialidades para cuestionar, interrogar y alterar la coexistencia social es significativa. Sin embargo, Echeverría está aún demasiado ligado a cierta visión marxista tradicional que parece considerar al desarrollo de las fuerzas productivas como una variable independiente del proceso histórico. Primero, la dinamización y movilización

---

<sup>466</sup> *Ibíd.*, 76.

<sup>467</sup> *Ibíd.*, 84.

de las relaciones sociales posibilitada por el desarrollo de las fuerzas productivas, a mi ver, se relaciona con las peculiaridades cualitativas de la técnica moderna (su vínculo con la génesis del individuo social, que explicaré enseguida). Segundo, entiendo que el desarrollo técnico moderno es resultado de las mutaciones sociales capitalistas, a las que no precede. No creo que la revolución o las revoluciones técnicas que dieron lugar a la modernidad sean históricas ni lógicamente preexistentes al capitalismo. Por el contrario, se trata de transformaciones en las fuerzas productivas que fueron *generadas por el capital a partir de sus transformaciones cualitativas en las formas de mediación social*. Estas transformaciones, empero, podrían conducir a la superación del capitalismo, por lo que son momentos de su crítica inmanente. Echeverría, a pesar de varios matices contrarios, está aun excesivamente ligado a la idea marxista tradicional de un desarrollo acumulativo de las fuerzas productivas a lo largo de la historia humana. En este trabajo, siguiendo más de cerca a Postone y su crítica inmanente, sostendré que los grandes cambios técnicos que dan lugar a la modernidad surgen de la propia dinámica del capital y no de un proceso histórico universal. Intentaré, pues, recuperar la tesis de Echeverría sobre la posibilidad de una modernidad postcapitalista, pero sobre la base de la contradicción inmanente al capital entre *riqueza y valor*. Para esto me detendré en varios pasajes significativos del texto maduro de Marx.

### **La contradicción entre riqueza y valor**

En el capítulo 3 reconstruí el pensamiento de Postone como base para desplegar el cuestionamiento inmanente del capital y proseguir la empresa de la teoría crítica de la sociedad. Intenté mostrar cómo riqueza y valor entran en contradicción con el propio movimiento del capitalismo. Los capitalistas

se ven obligados, por las presiones de la competencia, a introducir progresivamente tecnología ahorradora de trabajo en la producción. Se desarrollan e incorporan más y más máquinas, que implican que la cantidad de tiempo de trabajo por cada bien producido es cada vez más menor. Asimismo, el trabajo humano directo tiene menos y menos peso en el proceso productivo, que es crecientemente mecanizado. El poder de la ciencia y la técnica pasa a ser la fuerza productiva dominante y el trabajo humano se limita cada vez más al rol de supervisión y control del proceso automatizado. El movimiento general del capital tiende a minimizar el rol del trabajo humano en el proceso productivo y hacer que cada hora laboral produzca una mayor cantidad de bienes. Según Postone, esto implica tendencialmente una contradicción entre las bases del capitalismo (la medida del valor por el trabajo) y sus resultados históricos y lógicos (la minimización del trabajo como fundamento de la producción). La tendencia global del capital conduce a la discrepancia creciente entre riqueza y valor: se producen cada vez más bienes, que no representan incrementos simétricos del valor. La economía de la valorización fundada en la explotación del trabajo asalariado desarrolla un creciente anacronismo con respecto a sí misma.

La hora de trabajo social se ve sometida a una lógica de transformación y restitución constante que permite fundamentar la crítica inmanente del capital. Por un lado, la hora de trabajo se vuelve cada vez más densa: se producen, en la misma unidad de tiempo, más y más mercancías. Por otro lado, exceptuando los beneficios transitorios producto de la plusvalía extraordinaria, estos incrementos en la densidad de la hora de trabajo social no conllevan incrementos análogos del valor producido. Así, la hora de trabajo social es constantemente transformada (en cuanto a la cantidad de bienes producidos) y restituida (en cuanto al valor contenido en esos bienes). Esta

dinámica permite la crítica inmanente del capital, en cuanto pone en marcha un ciclo de distanciamiento creciente entre los fundamentos sociales del capitalismo (la medición del valor por el trabajo) y sus resultados (la creación de riqueza material se separa de la creación de valor). Este proceso apunta a la posibilidad de una sociedad más allá del capitalismo, esto es, una sociedad no gobernada por el imperativo fetichizado de la valorización del valor, donde la dinámica automática del capital como sujeto social global ya no gobernará la actividad económica y social. Así, las contradicciones intrínsecas del capitalismo, que apuntan a la *posibilidad* de su superación, hacen posible la crítica inmanente.

Ahora bien, es necesario precisar algunas categorías analíticas para comprender el pleno significado de la contradicción entre riqueza y valor. Críticos como Michael Heinrich, haciendo énfasis en la producción de plusvalía relativa, han puesto en cuestión que la creación de más y más riqueza material en un tiempo de trabajo igual o menor conduzca necesaria o inmediatamente a una puesta en crisis del proceso de valorización. Voy a analizar esta crítica, confrontarla con el texto del propio Marx (en *El Capital*, los manuscritos *Grundrisse* y el llamado *Capítulo VI inédito*). Mi tesis es que la contradicción entre riqueza y valor, antes que un límite objetivo al proceso de acumulación, expresa un *punto de vista normativo*, esto es, no apunta en primer lugar al agotamiento objetivo e inevitable del capitalismo y su dinámica, sino a la complejidad social cualitativa de las fuerzas emancipatorias que el capital habilita pero no puede desarrollar sin verse subvertido radicalmente. La contradicción entre riqueza y valor, por ende, remite a las posibilidades liberadoras de la modernidad en términos de las formas de interacción entre las personas y la construcción del nexo social. El valor expresa una forma de *unilateralidad* de la existencia humana, que limita el despliegue de una serie de

potencialidades de universalidad y multilateralidad generadas en la modernidad. La posibilidad de una sociedad más allá del capitalismo no se funda solo en la discrepancia entre la cantidad de mercancías producidas y el valor que representan, sino que tiene implicancias para la forma material de producción, el tipo de nexo social y los patrones de interacción entre las personas. El capital genera, si bien de forma alienada y en su proceso antagónico, al *individuo social* como posibilidad emancipatoria de la modernidad. Se trata de un individuo cuyas necesidades y capacidades son producto de la cooperación humana global. Las formas de producción y consumo en cuyo seno se gesta el individuo social son producto de la interacción social general, antes que de una cultura particular. El capitalismo, en efecto, genera una pluralización y universalización simultáneas de las necesidades y capacidades sociales fundadas en la generalización de la producción para el intercambio, con la consecuente difusión de formas de producción basadas en los poderes sociales generales de la ciencia y la técnica. Altera todas las formas de producción tradicionales, revolucionando constantemente el proceso de trabajo, fluidifica y multiplica las necesidades humanas, creando socialmente nuevas formas de consumo. El capital genera un ciclo de pluralización y modificación de las necesidades humanas sin precedentes, en virtud del cual todas las formas de vida particulares, legadas por la tradición, aparecen como puestas en contingencia, como susceptibles de ser modificadas. Este proceso de universalización y pluralización de las necesidades humanas, sin embargo, es conducido de manera fetichizada por el capital y sometido a la unilateralidad de la producción para el valor. Así, el capital pone la posibilidad histórica del individuo social como forma de existencia colectiva multilateral, pero no realiza esa posibilidad. Ésta permanece, en cambio, como una promesa emancipatoria no realizada de la modernidad.

El punto de partida para el análisis de la contradicción entre riqueza y valor puede encontrarse en el llamado “Fragmento de las máquinas” de los *Grundrisse*. Analizaré el fragmento con cierto detalle, incorporando otros pasajes del manuscrito. Luego trataré de reponer la crítica de Heinrich para, finalmente, plantear mi propia posición sobre el significado *normativo* de la contradicción entre riqueza y valor. Sobre esa base, será posible enlazar el conflicto entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción con la contradicción entre capitalismo y democracia, la lucha de clases y los problemas jurídicos.

Marx analiza el desarrollo de la maquinaria desde el punto de vista de la adecuación *material* del proceso de producción a las exigencias formales de la valorización. La producción misma, en el capitalismo, experimenta una serie de transformaciones tecnológicas y organizativas a lo largo de las cuales el trabajo directo pierde importancia relativa y, al mismo tiempo, las fuerzas sociales de la ciencia y la técnica llegan a tener un rol preponderante. En los *Grundrisse*, Marx no posee aun los conceptos de capital constante y variable, de fuerza de trabajo ni de plusvalía relativa, como haría en la investigación categorialmente más articulada de *El Capital*. Comienza analizando, por lo tanto, el *capital fixe*, la porción del capital que se desgasta a lo largo de varios ciclos de producción. En un comienzo, los medios de trabajo entran en escena tal y como existían en la producción artesanal precapitalista. Se trata de elementos y herramientas que no difieren materialmente con respecto a los contextos en los que el trabajo no está subsumido por el capital. La subsunción es, por lo tanto, meramente formal: “el aspecto material, en la medida en que entra en escena, lo hace sin embargo quedando por completo al margen de la determinación formal del

capital”<sup>468</sup>. La mutación de forma en virtud de la cual el medio de producción aparece como capital fijo, por lo tanto, no altera en esta primera instancia el proceso de producción material.

A lo largo del tiempo, los capitalistas introducen una serie de modificaciones técnicas en el proceso de producción, que conducen a la constitución del sistema automático de maquinaria. Ahora “no es como en el caso del instrumento, al que el obrero anima, como a un órgano, con su propia destreza y actividad”<sup>469</sup>, sino que “la máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa”<sup>470</sup>. El sistema de maquinaria es un autómeta: se mueve a sí mismo con un “alma propia”. La maquinaria aparece como agente de la transposición real de las condiciones formales del capitalismo: el proceso de producción, ahora, es gobernado por el capital también desde el punto de vista material. Su funcionamiento es ajeno a los trabajadores: “la ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina (...) no existe en la conciencia de obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma sobre aquél”<sup>471</sup>. El capital fijo, erigido en sistema automático, se mueve a sí mismo ahora. La dinámica del proceso de valorización, por la cual el capital se autovaloriza apropiándose de trabajo vivo, se concretiza. El sistema automático de maquinaria es la instanciación física de la lógica del capital o la transposición de las condiciones formales de la valorización en condiciones materiales. “La apropiación de trabajo vivo a través del trabajo objetivado (...) implícita en el concepto del capital, está, en la producción fundada en la maquinaria, puesta como carácter

---

<sup>468</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2 (México: Siglo XXI, 1972), 217.

<sup>469</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>470</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>471</sup> *Ibid.*

del proceso de producción mismo también desde el punto de vista de sus elementos y sus movimientos materiales”<sup>472</sup>. La subsunción del trabajo al capital se vuelve real y no solo formal con la gran industria y la maquinaria automática. El desarrollo de los medios de producción como sistema de maquinaria es necesario para el capital, apareciendo como un proceso de adecuación de la producción material a sus condiciones formales capitalistas.

Según Marx, las mutaciones técnicas en la producción moderna no son neutrales ni preceden al capitalismo. No hay un desarrollo de las fuerzas productivas modernas (la maquinaria y la gran industria) que se dé autónomamente primero (como si el desarrollo de las fuerzas productivas fuera la variable independiente del proceso histórico), sobre cuya base se originaría luego la sociedad capitalista. En cambio, se trata de un desarrollo propulsado por la dinámica del capital, las compulsiones de la competencia y las necesidades de elevar la productividad del trabajo y romper la resistencia obrera en la producción. De este modo, se comprende que Marx critica no solo las formas de mediación social capitalistas, sino al propio *modo de producción material*, en cuanto la maquinaria moderna, al menos en su forma actual, es adecuada al capital y sus necesidades de subsunción del trabajo.

Con la maquinaria aparece también la posibilidad del desarrollo de la riqueza social más allá del valor. “La riqueza efectiva se manifiesta más bien —y esto lo revela la gran industria— en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto”<sup>473</sup>. La incorporación de la ciencia y la técnica en la producción capitalista conduce a que se produzca una mayor cantidad de riqueza material con un

---

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> *Ibid.*, 228.

menor gasto de trabajo humano. El trabajo directo pierde importancia relativa en la producción, tanto porque deja de ser el factor determinante del proceso (que es conducido por las máquinas) como porque “participa” en una proporción cada vez menor de cada unidad producida. Ahora el trabajador “se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal”<sup>474</sup>, asumiendo funciones de regulación y control. Asimismo, la transformación de las materias primas en bienes consumibles pasa a depender principalmente de “su propia *fuertza productiva general* [correspondiente a toda la sociedad], su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma, gracias a su existencia como cuerpo social, en una palabra, el desarrollo del individuo social”<sup>475</sup>. Las fuerzas sociales generales del conocimiento científico y el dominio de la naturaleza, plasmadas en la maquinaria, pasan ahora a tener el rol prioritario en la producción. Esto pone potencialmente en crisis a la sociedad capitalista en cuanto ésta se basa en la medición del valor por el tiempo de trabajo. “Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida”<sup>476</sup>. El maquinismo, que expresa un desarrollo de la producción adecuado a las exigencias del capital, entra en contradicción con la economía basada en el valor y el trabajo. “El capital mismo es la contradicción en proceso, que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza”<sup>477</sup>. La contradicción entre riqueza y valor implica que el capital prescinde crecientemente del trabajo humano directo para la creación de bienes materiales, pero postula al

---

<sup>474</sup> *Ibíd.*

<sup>475</sup> *Ibíd.*, cursivas originales.

<sup>476</sup> *Ibíd.*

<sup>477</sup> *Ibíd.*, 229.

trabajo como medida del valor. El despliegue del propio capital lo vuelve contradictorio con respecto a sí mismo, socavando sus fundamentos lógicos en su propio desarrollo.

### **La crítica de Heinrich y la reconstrucción del argumento**

Michael Heinrich ha sostenido que Marx incurre en algunas confusiones categoriales en el pasaje citado. Este autor<sup>478</sup> distingue cuatro afirmaciones concatenadas en el argumento de Marx: a) el trabajo inmediato desaparece crecientemente del proceso de producción; b) el trabajo inmediato no es ya fuente de riqueza, sino que el conocimiento social general y la ciencia lo son; c) el tiempo de trabajo no es, por lo tanto, una medida adecuada de la riqueza; d) luego, colapsa la producción capitalista fundada en el tiempo de trabajo como medida del valor. Para Heinrich, en todo este planteo, Marx confunde riqueza material y valor. Del hecho de que, se requiere menos tiempo de trabajo directo para producir una cantidad de mercancías (*riqueza material*) Marx concluye que el trabajo directo ya no es medida adecuada del *valor*<sup>479</sup>. Pero no hay una relación *directa* entre la incorporación de tecnología ahorradora de trabajo y la puesta en crisis del trabajo como medida de valor. Como queda más claro en *El Capital* con el concepto de plusvalía relativa, la aplicación de tecnología ahorradora de trabajo no pone en crisis inmediatamente la valorización e incluso puede favorecerla. Sin embargo, voy a sostener que el argumento de Marx puede reconstruirse de manera adecuada en términos normativos: la contradicción entre riqueza y valor, más allá de su importancia para una teoría de la crisis del capital, es relevante porque pone de manifiesto la carga valorativa de

---

<sup>478</sup> Michael Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* (Madrid: Escolar y Mayo, 2008), 207.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 208.

las promesas emancipatorias que Marx encuentra escondidas en la mediación social moderna. A continuación, voy a analizar la maquinaria como aparece en *El Capital*, a la luz del concepto de plusvalía relativa, para sobre esa base volver a los *Grundrisse* y formular de manera completa mi argumento.

En el *Capítulo VI inédito*, el problema de la subsunción real aparece a la luz de la unidad del proceso de trabajo y el proceso de valorización. En un principio, los medios de producción son capital en cuanto a la *forma social*, pero esto no afecta su complejidad material. Desde el punto de vista material, es indiferente que un hilar funcione como capital (trabajo muerto que subsume al trabajo vivo) o como mero medio de producción en manos de un artesano, etc. El hilar, por sí mismo, no es capital, así como “un asiento con cuatro patas tapizado de terciopelo representa en ciertas circunstancias un trono, pero no por ello este asiento, una cosa que sirve para sentarse, es un trono por la naturaleza de su valor de uso”<sup>480</sup>. Con la producción de plusvalía relativa, el capital cala en el proceso de producción y lo reorganiza conforme sus propias necesidades, pasando a subsumir, de manera real y no solo formal, al trabajo. Se genera una producción material basada en la ciencia, la técnica y la cooperación sociales, pero donde el trabajo vivo aparece cada vez más desvalido frente al trabajo objetivado.

Las fuerzas productivas *sociales* del trabajo, o las fuerzas productivas del trabajo directamente *social, socializado* (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo dentro del taller, a la aplicación de la maquinaria y en general a la transformación del proceso productivo en *aplicación* consciente de

---

<sup>480</sup> Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, Capítulo VI inédito (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 28.

las ciencias naturales (...) y de la *tecnología*, etc. con determinados objetivos, así como los *trabajos en gran escala* correspondientes a todo esto (...); este desarrollo de la fuerza productiva del *trabajo objetivado* y con él la *aplicación de la ciencia* (...) al proceso inmediato de producción todo ello se presenta *fuerza productiva del capital*.<sup>481</sup>

El capital desarrolla enormemente las fuerzas productivas del trabajo y *las constituye en fuerzas plenamente sociales*, que no dependen del trabajador individual, sino de las condiciones —generales, dependientes del intercambio y el conocimiento sociales— de la ciencia y la técnica, a su vez aplicadas a la producción. Este proceso, empero, se consume como el movimiento de subsunción real del trabajo, dominio de la producción por los imperativos de la valorización y constitución de un proceso productivo adecuado al proceso de valorización.

La novedad conceptual surgida con el concepto de plusvalía relativa se aclara en el Capítulo X de *El Capital*. La introducción de tecnología abarata también los costos de producción de los bienes necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo, permitiendo que ésta disminuya su valor<sup>482</sup>. Con el incremento en las fuerzas productivas se abarata el valor de la mercancía fuerza de trabajo, en cuanto los bienes necesarios para la reproducción de los trabajadores pasan a poseer un valor menor. En los capítulos siguientes Marx analiza el movimiento de subsunción real del trabajo por el capital y su incidencia en la creación de plusvalía relativa en función de la progresión de cooperación simple, manufactura y gran industria. Este proceso, que incluye la concentración de muchos trabajadores bajo el mando de un

---

<sup>481</sup> *Ibíd.*, 59, cursivas originales.

<sup>482</sup> Karl Marx, *El Capital*, Tomo I (Buenos Aires: Siglo XXI, 1975), 382-83.

mismo capital, la reorganización e intensificación del ritmo de trabajo y la maquinización del proceso productivo, consolida el modo de producción capitalista propiamente dicho. “La producción de plusvalor relativo, pues, supone un modo de producción específicamente capitalista” donde “hace su entrada *la subsunción real del trabajo en el capital*”<sup>483</sup>.

En síntesis, si en los *Grundrisse* Marx encuentra que el maquinismo pondría en entredicho la valorización del capital, el análisis en *El capital* complejiza esto, en cuanto introduce la consideración de la plusvalía relativa y diferencia con más precisión entre riqueza material y valor. Con la producción de plusvalor relativo se pone de manifiesto que el capital, al desarrollar el maquinismo, también logra disminuir el valor de la fuerza de trabajo, lo que forma parte del proceso de acumulación de capital en lugar de enfrentarlo a su límite absoluto. Intentaré sostener, empero, que la contradicción entre riqueza y valor permanece relevante para la crítica inmanente del capital, aun habida cuenta de las dificultades planteadas por Heinrich para toda aproximación basada en el fragmento de las máquinas de los *Grundrisse*. Efectivamente, no es inmediato que la creación de mayor riqueza material en un tiempo de trabajo igual o menor conduzca directamente a una puesta en crisis de la valorización (aunque el argumento podría reconstruirse en términos de la conocida tesis de la caída de la tasa de ganancia, no voy a detenerme en ese punto acá). Voy a sostener que la contradicción entre riqueza y valor abarca consideraciones normativas implícitas en el análisis de las formas de mediación social introducidas por el capital y su dinámica. Se trata de la contradicción entre el carácter universal-multilateral, socializado y a la vez pluralizado, de las necesidades y capacidades humanas desaherrojadas pro

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, 618, cursivas originales.

la técnica moderna, y su configuración capitalista como momentos de la valorización del capital. La riqueza social aparecerá, en esta luz, como una idea de pluralización y multiplicación de las posibilidades de las personas fundada en las transformaciones técnicas y sociales abiertas por el capital. En cambio, el valor será revelado como el fundamento de una forma de dominación, que funda un nuevo tipo de unilateralidad social y que mantiene a las potencialidades liberadoras de la modernidad constreñidas en un contexto limitante y deformante.

Es preciso clarificar la articulación entre los conceptos de *individuo social* y *riqueza social* en los *Grundrisse*. En la sociedad moderna se da un proceso simultáneo de universalización y pluralización de las necesidades y capacidades humanas, que lleva a que las personas experimenten márgenes históricamente inéditos de autonomía, pero también a que sus posibilidades y necesidades se universalicen, viéndose rearticuladas por un proceso de intercambio e interacción social generalizado. La producción para el valor aparece entonces como una forma de unilateralidad social, esto es, como la subordinación de la actividad de las personas a la meta ciega e incuestionable de la valorización del capital. La riqueza social, no como mero cúmulo de bienes sino como ideario emancipatorio, se revela como la posibilidad de un desarrollo social multilateral, donde la profundización de la interacción y los procesos de universalización van de la mano de una pluralización acrecentada de las formas de interacción.

### **Análisis categorial de la riqueza social**

Para comprender el significado del individuo y la riqueza sociales es preciso reconsiderar 1) el análisis del capitalismo desde el punto de vista de las formas de mediación; 2) el carácter contradictorio de esas formas de mediación, tal y

como se expresa en la discrepancia entre riqueza y valor. Para Marx, el capital hace retroceder las formas de mediación social basadas en la tradición y la autoridad directa, habilitando un proceso de universalización y pluralización simultáneas de las necesidades y capacidades colectivas, pero también de las formas de interacción. A la vez, el capital constriñe ese proceso, en la medida en que lo pone en marcha bajo la lógica compulsiva de la auto-valorización del valor como horizonte social.

En *El Capital*, Marx analiza el fetichismo de la mercancía como el signo básico de una forma de mediación social, que contrasta con las relaciones precapitalistas. Tomando como ejemplo a la Edad Media europea, sostiene que allí “nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia”<sup>484</sup>. En este contexto, las relaciones sociales aparecen directamente como tales, no siendo mediadas por el valor, el trabajo o la mercancía: “las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas”<sup>485</sup>. En este contexto, las personas son ligadas por vínculos directos, pero a la vez producen para la subsistencia antes que para el intercambio.

Marx piensa que el capital rompe todas las barreras sociales implícitas en las formas precapitalistas, caracterizadas por las relaciones de dominación personal entre particulares y también por el peso de la tradición como forma de legitimación social fundamental. Las sociedades precapitalistas pueden caracterizarse, siguiendo esta lectura, como sociedades *unilaterales determinadas*, sociedades que reproducen una forma particular de existencia sancionada por la tradición, articulada a

---

<sup>484</sup> *Ibíd.*, 94.

<sup>485</sup> *Ibíd.*

partir de formas de dominación personal o directa y que incluye una base productiva también tradicional. Esta transformación supone el pasaje de la producción para la satisfacción de necesidades sociales a la producción para el cambio o para el incremento del valor.

En las sociedades precapitalistas priman la producción para la subsistencia (en lugar de para el intercambio) y, al mismo tiempo, la mayor independencia de cada unidad productiva. En cambio, solo con el capitalismo aparece una dependencia social generalizada en torno al intercambio en simultaneidad con la independencia jurídica de los particulares y también de las unidades de producción. Esta dependencia supone que las personas no producen para la satisfacción de sus necesidades inmediatas (en la familia, la comunidad, la aldea o la unidad productiva del caso), sino que se producen mercancías, esto es, productos del trabajo privado fabricados para el intercambio. El pasaje a la producción de mercancías es paradójico: por un lado, los productores privados aparecen como recíprocamente independientes, no sometidos a relaciones personales de dominación; por el otro, aparecen como productores radicalmente socializados, que no trabajan para el propio consumo inmediato o la subsistencia, sino que lo hacen para el intercambio. Esto implica que la producción privada en unidades independientes se realiza paradójicamente con “fines sociales”, esto es, para el mercado. La independencia personal de los productores privados está vinculada con su interdependencia social. Esto genera una producción radicalmente socializada (en cuanto cada unidad productiva trabaja para el intercambio universal en el mercado y no para sí misma), lo que conduce a una pluralización y multiplicación de las necesidades sociales, al tiempo que profundiza la especialización, incluso unilateral, de cada productor, amplificando la división del trabajo y por ende la interdependencia social. Este vínculo entre

interdependencia e independencia se vincula, en los *Grundrisse*, con la división social del trabajo y la multiplicación de las necesidades sociales. “Una división del trabajo relativamente desarrollada presupone que las necesidades de cada uno se hayan vuelto extremadamente multilaterales, y su producto haya devenido extremadamente unilateral”<sup>486</sup>. El proceso de pluralización universalizante de la producción y el consumo está ligado lógicamente al movimiento por el que retroceden las formas de autoridad directa y dominación personal. Puesto que es el propio sistema de intercambio, mediado por el valor y las mercancías, el que estructura el nexo social, los particulares emergen ahora como independientes los unos de los otros, no atados por relaciones de dominación personal, etc.

El valor, además, es indiferente a los valores de uso particulares. Esto explica la enorme plasticidad del capitalismo para asimilar tradiciones, culturas y formas de vida (y sus relaciones heredadas con el valor de uso) cualitativamente diversas, subsumiéndolas en la lógica formal pero unilateral y rígida del valor que se valoriza. “El valor no excluye ningún tipo de valor de uso, y por lo tanto no incluye ningún tipo particular de consumo, etc.”<sup>487</sup>. Esto pone de manifiesto el rol revolucionario del capital, que no busca reproducir una forma cualitativamente determinada de los valores de uso, sino que produce y reproduce únicamente la riqueza abstracta. El doble proceso de amplificación de la interdependencia social y eliminación de las ataduras cualitativas particulares (métodos de producción y hábitos de consumo tradicionales, ligazón a una forma determinada del valor de uso), explica la capacidad del capital para pluralizar las necesidades sociales. Por eso el capital implica “el desarrollo universal de las fuerzas productivas, el

---

<sup>486</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 1, 134.

<sup>487</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 2, 33.

trastocamiento constante de sus supuestos vigentes”<sup>488</sup>. El capital genera, por ende, el “desarrollo general (...) de las fuerzas productivas”, “la universalidad de la comunicación” y “el desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos, a partir de esta base, como constante abolición de su *traba*, que es sentida como una traba no como un *límite sagrado*”<sup>489</sup>. El capitalismo pone la *universalidad real* del individuo, esto es, formula un individuo cuyas necesidades y capacidades, cuyo consumo y cuyas fuerzas productivas, son producto de un proceso de intercambio general que tiende a abolir todas las formas unilaterales y determinadas de reproducción de la existencia colectiva y movilizar todas las maneras tradicionales de tratar con el valor de uso. La universalidad de necesidades y capacidades de este individuo social no es producto de una operación mental abstracta (como si un observador desinteresado contemplara diferentes formas de existencia y extrajera en su conciencia un patrón común a todas ellas). Se trata de un proceso de universalización real-objetivo, que se da en las transformaciones de la producción y el consumo en la modernidad del capital y que genera individuos radicalmente socializados a partir de las mutaciones en el proceso material de sus vidas. La modernidad del capital crea una universalidad real o material al desvincularse de los valores de uso determinados y dinamizar sus formas de existencia en virtud de la subsunción general bajo una forma de mediación fundada en la abstracción del valor.

También se socializan las fuerzas productivas del trabajo, como fuerzas que no dependen de un obrero particular pero tampoco de un método de producción tradicional, sino que se levantan como fuerzas *sociales*, que son producto del

---

<sup>488</sup> *Ibíd.*

<sup>489</sup> *Ibíd.*, cursivas originales.

intercambio universal y en las que se plasma el “*general intellect*”. No se trata solo de que existe un incremento cuantitativo de las fuerzas productivas, en términos de que una hora de trabajo es capaz de crear una masa cada vez mayor de bienes. Lo que muta es el *carácter cualitativo* de esas fuerzas, que aparecen ahora como fuerzas *sociales* en el sentido de que no dependen de la pericia de un obrero particular, pero tampoco de las formas tradicionales de producción de una comunidad dada, sino que fueron gestadas en el movimiento del intercambio universal a partir de la constante revolución de las condiciones técnicas de producción efectuada por el capital.

Las necesidades sociales, pero también las fuerzas productivas, experimentan un proceso doble de universalización y pluralización. Ambas se universalizan porque pasan a constituirse como necesidades y capacidades surgidas de la abolición de las formas tradicionales determinadas y particulares de producción y consumo, construyéndose sobre un movimiento de intercambio generalizado que revoluciona constantemente el proceso de trabajo, al tiempo que hace aparecer nuevas necesidades socialmente generadas. Y las necesidades y capacidades sociales se pluralizan, porque pasan a experimentarse como múltiples, diversificadas y particularizadas. Las personas, en el marco de la modernidad del capital, experimentan necesidades y tienen aspiraciones novedosas, diferentes las unas de las otras y que tienden a romper con los marcos de toda cultura o tradición particulares, para montarse sobre un proceso de alteración universal que revoluciona toda forma de vida particular heredada. El capital fomenta procesos de alteración e hibridación en los patrones de consumo culturales, al tiempo que universaliza las formas de producción al reemplazar las técnicas tradicionales por la técnica moderna, basada en los procesos de generalización material de la modernidad.

Este proceso, sin embargo, se da bajo la forma alienada que imposta la auto-valorización del valor como meta social, erigida con independencia de los particulares y contrapuesta a todos ellos. Si el capital rompe todas las barreras sociales y técnicas, empero “la barrera del capital consiste en que todo este desarrollo se efectúa *antitéticamente*”<sup>490</sup>. Este carácter antitético es doble: se basa en la dominación y la explotación de clase, pero también en la imposición social de una meta unilateral, solo que abstracta y no determinada, la acumulación. Ahora el intercambio universal mediatiza la relación entre las personas, pero a la vez se les opone como una realidad independiente, autonomizada. “En la misma proporción en que los productores se convierten en dependientes del cambio, éste parece devenir independiente de ellos”<sup>491</sup>. La producción para el cambio no se limita a mediatizar los vínculos entre las personas, además porta una meta social propia que se impone como una necesidad inapelable. El proceso de intercambio se autonomiza con respecto a sus sujetos, generalizándose “el cambio en función del cambio mismo”<sup>492</sup> como marco social.

En síntesis, *el capital habilita propiamente el pasaje a la modernidad*, comprendida no solo como la época donde ceden las formas de dominación personales, sino también como un momento donde *las personas adquieren nuevas capacidades y necesidades a partir de un proceso de intercambio generalizado que conduce a las simultáneas universalización y pluralización de las formas de consumo y que implica una revolución técnica constante de la producción*. Este proceso, sin embargo, se da bajo las condiciones fetichizadas de la producción para el valor (para la acumulación como meta social autonomizada) y la subsunción real del trabajo al capital.

---

<sup>490</sup> *Ibíd.*, cursivas originales.

<sup>491</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 1, 71.

<sup>492</sup> *Ibíd.*, 84.

Esto significa que las transformaciones técnicas, organizativas y sociales modernas no sancionan por sí mismas una mutación emancipatoria en las formas de mediación social. El capital, en efecto, reemplaza las formas sociales unilateralizadas en torno a la tradición, la autoridad personal y los métodos productivos heredados por una nueva forma social unilateralizada en torno al principio abstracto, pero no menos alienado, del valor que se autovaloriza. El individuo social como producto de la diferenciación socialmente mediada o *multilateralización universalizante* de las necesidades y capacidades humanas permanece como una potencialidad emancipadora para una modernidad postcapitalista antes que como un resultado positivo de la modernidad del capital.

Sobre esta base se puede interpretar normativamente la contradicción entre riqueza y valor como la contradicción entre las posibilidades liberadoras creadas por el capital y su constricción por la forma de valor y sus imperativos de autorreproducción fetichizada y explotación del trabajo. Así se comprende que la riqueza social no remite al mero cúmulo de bienes creados, sino a la constitución del individuo social como promesa de universalidad y multilateralidad sociales cuya realización apuntaría más allá del capitalismo.

Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada por el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Qué,

sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total, como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido, sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo.<sup>493</sup>

La “limitada forma burguesa” de la riqueza social es el valor, que repone en su propia complejidad abstracta la unilateralidad de la compulsión a acumular como meta social fetichizada, inapelable, autonomizada ante los particulares. Más allá de la forma valor, aparece la idea de riqueza como promesa emancipatoria que podría “no permanecer como algo devenido” sino reproducir una “plenitud total”, esto es, generar un individuo social cuyas capacidades y necesidades han sido multiplicadas, pluralizadas y diferenciadas en un proceso de aprendizaje, intercambio e interacción universales. En síntesis, el capital disuelve los modos de existencia tradicionales, para poner un proceso revolucionario de multiplicación y universalización de la producción y el consumo. Sin embargo, lo hace bajo los imperativos fetichizados de la producción para el valor, con su lógica ciega. Más allá de la valorización como meta autonomizada de la vida social, se alza la idea de riqueza social como meta emancipatoria, esto es, como promesa de una modernidad más allá del capital. Esta promesa apunta a una elaboración de todas las disposiciones creadoras de la sociedad, que pueda poner en cuestión y dinamizar toda

---

<sup>493</sup> *Ibid.*, 447.

forma unilateral de existencia, ampliando las posibilidades de las personas para modificar individual y colectivamente sus formas de vida.

A partir de todo lo anterior, puedo extraer algunas determinaciones cualitativas que clarifican en significado del individuo social y la riqueza como promesas emancipatorias no cumplidas en la modernidad del capital. 1) El individuo social supone un proceso de interacción generalizada donde las personas experimentan nuevas necesidades y desarrollan nuevas capacidades, que no preexistían en su cultura o tradición particulares, sino que surgen del intercambio universal. 2) El proceso de producción tiende a depender menos del trabajo humano directo y a deshacerse de los métodos tradicionales o artesanales, para verse reorganizado a partir del conocimiento científico y técnico aplicado. Esto implica una universalización real de las fuerzas productivas, que se generalizan a lo largo de diversas unidades productivas. Las fuerzas productivas se vuelven, pues, propiamente sociales en cuanto resultan de un proceso de universalización material. 3) Las personas experimentan la tradición y las formas de vida particulares como contingentes, como opciones de existencia social susceptibles de ser cuestionadas, modificadas, hibridadas y alteradas. En lugar de reproducir una forma determinada de existencia, una forma unilateral-determinada de relación con el valor de uso y de legitimación de la autoridad, se experimenta la radical alterabilidad de todas ellas. Esto multilateraliza las necesidades y capacidades sociales, en un movimiento que es a la vez universalizante, en cuanto se trata de una pluralización, socialmente mediada, de los individuos y sus disposiciones.

En la idea de riqueza social subyace una promesa democrática de transformación y transfiguración de todas las formas de vida colectivas. Este proceso incluye la experiencia de nuevos márgenes de independencia por los particulares a

partir del retroceso de las formas de dominación personal. En efecto, una vez que las relaciones de autoridad directa sancionadas por la tradición dejan de ser las que mediatizan el vínculo social, los individuos pueden desplegar trayectorias biográficas, socialmente más plurales, en cuanto la cohesión social no depende de la aquiescencia a una costumbre y una serie de relaciones abiertas determinadas. Una vez que el valor, la mercancía y el trabajo pasan a organizar el vínculo social, las personas pueden elaborar de maneras novedosas y más abiertas diversos aspectos de sus prácticas y aspiraciones, incluyendo su sexualidad y otros aspectos de la subjetividad. El movimiento de pluralización de necesidades y capacidades sociales en la modernidad no se limita a la libre disposición de las personas sobre sí mismas en sentido negativo (por la supresión de la autoridad personal), sino que incluye un movimiento positivo, activo que fomenta la multilateralización y diversificación sociales. En efecto, con la modernidad retrocede la autoridad personal y se desarrolla una serie de mutaciones en la producción y el consumo por las cuales cada tradición, cada método de producción artesanal, pero también cada hábito de existencia heredado es experimentado como contingente, como algo que puede ser modificado. La modernidad emerge como una época histórica de fluidificación universal, donde las formas particulares de vida son susceptibles de ser alteradas, cuestionadas y revolucionadas en el proceso material de producción y en las formas de interacción entre los particulares. Las personas experimentan nuevas necesidades, surgidas del intercambio universal, y desarrollan nuevas capacidades, que no preexisten en las culturas tradicionales, sino que son producto del ciclo de fluidificación de la vida colectiva propio de la modernidad.

Sobre la base del movimiento categorial de la riqueza y el individuo sociales es posible dar cuenta de la emergencia de

una pluralidad de movimientos sociales en la modernidad, que ponen en cuestión diversas formas de coexistencia humana, politizando y litigando en torno al género, la etnia, la relación con la naturaleza y otros ejes de conflicto donde cuestiones como la identidad la subjetividad son centrales. Estos movimientos guardan relación con la aparición de una forma social donde se vuelve posible, de manera históricamente novedosa, el despliegue multifacético, multilateral, y a la vez mediado por procesos sociales universales, de las necesidades y capacidades de las personas. La modernidad, al hacer posible el individuo social, habilita una pluralización universalizante de las formas de vida de las personas en cuyo seno aparecen posibilidades nuevas para que diferentes movimientos politicen múltiples aspectos de la coexistencia social, trazando conflictos en torno al género, la identidad, la etnia, etc. Estos conflictos responden a la posibilidad general de experimentar nuevas potencialidades de articulación y rearticulación de la existencia colectiva en un contexto de pluralización de las formas de vida de las personas, donde no solo retroceden los lazos de dominación personal, sino que además se gestan procesos de interacción que transforman cualitativamente la vida colectiva.

La contradicción entre riqueza y valor, una vez que captamos comprensivamente su significación normativa, remite al conflicto entre una serie de aspiraciones democráticas a la fluidificación y alteración de las instituciones y formas de coexistencia por la propia sociedad, de un lado, y la unilateralización de la actividad social bajo los imperativos del valor que se valoriza, del otro lado. Con las ideas de riqueza e individuo sociales, comprendidas como aspiraciones emancipatorias, aparece un proyecto de multilateralización de las necesidades y capacidades de las personas basado en la profundización y difusión universalizantes de la interacción social. Este proyecto, posibilitado en el marco del capitalismo,

se ve sin embargo obturado por la lógica ciega, automática y radicalmente no política del valor que se autovaloriza. La acumulación de capital, en efecto, pesa como una necesidad fetichizada sobre la modernidad realmente existente, dando por tierra con las pretensiones de multilateralidad social abiertas con ella. El proceso de la riqueza social, que se desenvuelve mediante la multiplicación y difusión de las posibilidades sociales, apunta a un ideario democrático de interrogación, alteración y puesta en cuestión radicales de las formas de vida colectivas, un ideario de modificación de todas las maneras de coexistir que aparecen rígidas, unilaterales e inalterables. En este contexto, es posible desarrollar la contradicción entre capitalismo y democracia, para dar cuenta de su relación con la riqueza social y el valor.

### **La contradicción entre capitalismo y democracia**

En las secciones precedentes intenté desarrollar el significado de la contradicción entre riqueza y valor. Tomando las objeciones de Heinrich, intenté dar un giro normativo al planteo original de Postone. No se trata de que el capital produzca solamente más y más bienes (riqueza material) sin crear más valor (en función del tiempo de trabajo). En cambio, la contradicción entre riqueza y valor remite al conflicto entre las posibilidades de universalidad multilateral abiertas por la modernidad y su constricción por las exigencias de la valorización capitalista. Se trata de una contradicción entre la apertura de posibilidades de enriquecimiento, modificación y pluralización de las trayectorias de vida de las personas, por un lado, y su rearticulación bajo las necesidades fetichizadas del capital como valor que se autovaloriza. Esto revela el carácter *normativo* de la contradicción: por un lado, la modernidad del capital encierra una promesa de diversificación infinita de la

vida social, una promesa de multiplicación y diferenciación socialmente mediadas (y, por lo tanto, *universales*) de las necesidades y capacidades. Por otro lado, somete ese proceso de universalización diferenciadora a la lógica del capital, a las miserias de la explotación de clase y a las compulsiones ciegas de la valorización del valor. Se trata de un conflicto atravesado por pretensiones de validez entre lo que la modernidad del capital promete a los particulares y lo que les ofrece efectivamente. Una vez comprendida de esta manera, la contradicción entre riqueza y valor puede relacionarse (no identificarse) con la contradicción entre capitalismo y democracia, en cuanto ambas aparecen como aspectos de la dinámica general por la cual el capitalismo crea posibilidades civilizatorias, técnicas y sociales, capaces de trascenderlo.

Ahora voy a volver sobre los desarrollos del capítulo 6 en torno a la contradicción entre capitalismo y democracia, sumando algunas tesis de Ellen Meiksins Wood en *Democracy against capitalism*. Trataré de mostrar que la contradicción entre democracia y capitalismo puede comprenderse también en el marco del conflicto entre las posibilidades liberadoras que el capital genera y las formas de opresión que produce y reproduce sistemáticamente. Sobre esa base, intentaré articular la contradicción entre riqueza y valor y la contradicción entre capitalismo y democracia como aspectos del conflicto fundamental entre la modernidad del capital y la posibilidad de una modernidad postcapitalista.

Como sostuve en el capítulo 6, la separación entre lo económico y lo político aparece como una marca históricamente específica de la sociedad capitalista y sus formas de mediación social. En el capitalismo, la producción y la distribución ya no están incrustadas en relaciones sociales “extraeconómicas”<sup>494</sup>.

---

<sup>494</sup> Ellen Meiksins Wood, *Democracy against Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 28.

Lo específico del capitalismo es que la apropiación de excedente se realiza a través del intercambio de equivalentes en el mercado, por lo que se haya separada de mecanismos de coacción política directa. En el capitalismo emerge un Estado político “autónomo”, no ligado inmediatamente a la clase dominante, que está atado a “la libertad e igualdad jurídicas del intercambio libre, puramente económico, entre productores expropiados y apropiadores privados”<sup>495</sup>. El Estado separado, que concentra el poder político y los medios de violencia, presupone que la extracción de excedente se realiza por los mecanismos puramente privados, mediados por la igualdad y la libertad, de la esfera de la circulación y el intercambio de equivalentes.

Según Meiksins Wood, esta separación entre lo económico y lo político es función de la otra separación, específica del capitalismo, entre los productores y los medios de producción. En las sociedades precapitalistas, cuando la comunidad de productores inmediatos poseía en propiedad sus medios de trabajo, la extracción de excedente debía por fuerza darse por medios “políticos”, mediante la coerción directa de la clase dominante<sup>496</sup>. En ese marco, la dominación política y la explotación económica estaban básicamente unidas. En el capitalismo, en cuanto emerge una masa de desposeídos que no poseen los medios de producción, se pone en marcha la relación salarial, con sus formas de extracción de excedente puramente económicas. En ese marco surge el Estado moderno que, luego de una serie de luchas y conflictos, llega a asumir una forma democrática.

Según Meiksins Wood, la democracia capitalista como llegó a constituirse está asociada a la separación entre política y

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 32.

economía y la desposesión de las comunidades precapitalistas, de modo que no permite una evaluación unilateral, que elida las ambigüedades. Por un lado, con la modernidad del capital emergen algunos principios democráticos básicos (las libertades civiles, el derecho de todas las personas a participar en la dirección de los asuntos comunes, la supresión de las formas de dominación personal). Sin embargo, al mismo tiempo se opera una supresión del potencial revulsivo de la democracia. Al separar lo político de lo económico, la específica forma de explotación capitalista que se realiza en la esfera privatizada de la sociedad civil aparece como incuestionable. A su turno, esta neutralización de la democracia en la esfera económica posibilita la profundización sin precedentes históricos del control de la clase dominante sobre el proceso de producción. “La «sociedad civil» ha dado a la propiedad privada y sus poseedores un comando sobre las personas y su vida diaria (...) que muchos viejos Estados tiránicos habrían envidiado”<sup>497</sup>. Al constituir una esfera separada de la política, la explotación “puramente económica” de la clase trabajadora aparece como algo no cuestionable. Más aún: la separación entre política y economía es condición para que la lógica del capital, en su dinámica autonomizada y ciega, se regule a sí misma contra las posibilidades de decisión democrática de las personas.

La separación entre economía y política en el capitalismo conlleva una neutralización del potencial explosivo de la democracia. Una vez que la explotación se realiza en la esfera privatizada de la economía, deja de aparecer como un problema político. Así, la propia lucha de clases puede ser reducida a una disputa “meramente” económica, al tiempo la interrogación democrática sobre la vida social es excluida de la esfera de la producción y la distribución. “La extracción de excedente

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, 254.

deja de ser un asunto político inmediato”<sup>498</sup>. En el capitalismo, de esta manera, el conflicto de clase es “encapsulado” y “domesticado”<sup>499</sup> dentro de los límites de la unidad productiva y la economía, donde no alcanza a cuestionar la forma y el carácter generales de la sociedad. La democracia, como surge en el marco del capitalismo, aparece desprovista de filo crítico en la medida en que las actividades puramente económicas, en cuyo marco se realiza la explotación, son constituidas como una esfera neutralizada, regida por mecanismos automáticos y no susceptible de cuestionamiento político.

La democracia moderna, por lo anterior, es a la vez progreso y retroceso social, o resulta irreductible a esas reconstrucciones unilaterales. “Tampoco basta con decir que la democracia capitalista es incompleta, un estadio en un desarrollo inequívocamente progresivo que debe ser perfeccionado por el capitalismo”<sup>500</sup>. Para Meiksins Wood, la democracia capitalista, si en cierto sentido representa un progreso social (ruptura con la dominación personal, etc.) a la vez implica una domesticación de la propia idea democrática que, sumida en la separación entre economía y política, se vuelve una forma de existencia de la explotación y la dominación de clase.

Ciertamente, con la democracia capitalista han emergido principios normativos básicos para cualquier proyecto de crítica del capital que se pretenda genuinamente emancipador. Comprender la conexión histórica entre democracia y capitalismo “no nos compele a devaluar las libertades civiles”<sup>501</sup>. En efecto “debemos aceptar que todos los socialistas, marxistas o de otro tipo, deben defender las libertades civiles (...) los principios de legalidad, libertad de prensa y asociación, y la

---

<sup>498</sup> *Ibíd.*, 44.

<sup>499</sup> *Ibíd.*, 45.

<sup>500</sup> *Ibíd.*, 252.

<sup>501</sup> *Ibíd.*, 248.

protección de una esfera «no-estatal» contra las incursiones del Estado»<sup>502</sup>. Esta defensa, empero, no obtura la comprensión de que la democracia que surge en el marco del capitalismo es a la vez domesticada por éste. Puede trazarse acá una analogía entre la democracia y la técnica modernas. En la sección anterior vimos que los avances técnicos de la modernidad capitalista no realizan en sí mismos las ideas emancipatorias del individuo social y la riqueza multilateral. Por contra, las transformaciones técnicas capitalistas surgen de la mano de la subsunción real del trabajo, en lo que constituye una profundización de la dominación. Sin embargo, a la vez guardan la posibilidad de un desarrollo emancipatorio más allá del capital. De manera análoga, la democracia realmente existente no es en sí misma la consumación del proyecto emancipatorio: en cambio, se trata de una forma de democracia domesticada, bloqueada por la separación entre política y economía y que por lo tanto funciona como forma de existencia de la dominación.

La democracia moderna, al tiempo que constituye una forma de dominación, es una palanca fundamental de la crítica del capitalismo. Como sostuve en el capítulo 6, siguiendo a Hai-Hac, hay un hiato entre la forma democrática y el contenido de clase del Estado moderno. En efecto, la dominación de clase capitalista es *objetivamente* antagónica porque se estructura contradictoriamente postulando la igualdad y la libertad de dominadores y dominados. En efecto, la idea de democracia puede apuntar más allá del capitalismo, a condición de que se rompa el cerco que separa lo económico de lo político y que posibilite que la igualdad y la libertad sean las formas como se garantiza y realiza la extracción de excedente de una clase por otra. Esto significa que la democracia es contradictoria con el capitalismo, no en términos de su forma actual, sino

---

<sup>502</sup> *Ibid.*

como promesa emancipatoria. La promesa del socialismo es la de una realización de la democracia más allá de la separación entre economía y política que funciona como coartada para la explotación de clase.

En este punto es posible articular las dos grandes líneas de la crítica inmanente, a saber, el conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (contradicción entre riqueza y valor) y el antagonismo de clases (contradicción entre la condición simultánea de igualdad y desigualdad entre las clases modernas). Por un lado, vemos que la idea de riqueza social tiene un contenido cualitativo y normativo: remite a un proceso de dinamización de las formas unilaterales de existencia que pluraliza y universaliza las necesidades y capacidades humanas dando lugar al individuo social. En esta idea de riqueza social subyace un ideario democrático: la puesta en cuestión de toda forma de sociabilidad limitada o unilateral, la radical apertura a la contingencia y el cuestionamiento colectivo de la vida social. Por el otro, vemos que la democracia aparece neutralizada en el capitalismo. Los ideales de libertad e igualdad, que motorizan la democracia moderna, son sin embargo formas de existencia de la dominación de clase específica de la burguesía. En un caso, tenemos la contradicción entre multilateralidad y unilateralidad, entre el desarrollo polifacético de las cualidades sociales, y la monotonía impuesta de la producción para el valor. En el otro, tenemos la contradicción entre igualdad y desigualdad, entre la abolición jurídica de las formas de dominación personal y la continuidad de la explotación y la dominación de clase. Ambos planos se relacionan. Las formas de dominación personal se basan en la legitimación tradicional (por lo general religiosa) de las jerarquías sociales. En ese marco no se predica la igualdad entre los particulares, sino que se proclama la desigualdad como producto de un orden social afirmado como eterno, inmutable.

A la vez, ello implica una unilateralización, una constitución rígida, de las formas de coexistencia, donde la tradición se erige como fundamento de legitimidad. La puesta en crisis de la legitimidad tradicional y la de las jerarquías de autoridad personal van de la mano. De ahí que el desarrollo multilateral de la riqueza social, como pluralización socialmente mediada de las necesidades y capacidades humanas, y la crítica de la dominación de clase, vayan de la mano. Ambos responden al mismo movimiento de *transición a la modernidad* augurado por la nueva forma de mediación social, que no se basa en la dominación personal y que habilita una multiplicación universalizante de la producción, el consumo y los patrones de vida sociales. El surgimiento de una sociedad de particulares jurídicamente independientes y la posibilidad de cuestionar toda forma de coexistencia unilateral están presupuestas en el proceso de pluralización universalizante que subyace a la constitución de la riqueza social.

## Conclusión

A lo largo de este libro intento dar cuenta de la modernidad del capital como un proceso histórico fundamentalmente contradictorio, cargado de potencialidades liberadoras y a la vez estructurado en forma opresiva. Recuperé la idea de Bolívar Echeverría según la cual existe la posibilidad de proyectar una *modernidad más allá del capitalismo*, que pudiera realizar las promesas emancipadoras que la sociedad capitalista a la vez encierra y obtura.

En la exposición aparecieron dos dimensiones fundamentales de la modernidad que encierran potencial emancipador: la democracia y la riqueza social. Ambas se anudan en el proceso simultáneo de disolución de las formas de dominación personal, difusión de la igualdad y la

libertad personales, multiplicación socialmente mediada de las necesidades y capacidades humanas, apertura a la interrogación radical sobre las formas de coexistencia y su susceptibilidad para ser modificadas, alteradas y reformuladas. Entre las posibilidades emancipatorias de la modernidad encontramos una promesa de igualdad y libertad personales, pero también una promesa de fluidificación de todas las formas rígidas de existencia y una apertura a la radical maleabilidad de los patrones de sociabilidad.

Ambas promesas, la promesa democrática igualitaria y la promesa de riqueza social multilateral, son sin embargo obturadas en la forma capitalista de la modernidad. En efecto, el capital repone sobre nuevas bases una forma de unilateralidad social, al imponer por doquier la producción para la valorización del valor como meta compulsiva de la vida colectiva. La fluidificación de necesidades y capacidades sociales se desarrolla entonces de manera fetichizada, bajo el imperio del capital y su lógica de autorreproducción ciega. De igual modo, el retroceso de las relaciones de dominación personal en el capitalismo funciona, a la vez, como forma de existencia de la dominación y la explotación de clase de la burguesía, que se realizan contradictoriamente a través de la igualdad y la libertad. Así, la modernidad del capital no realiza, en su forma actual, las posibilidades emancipatorias que ella misma encierra. El capitalismo es una realidad básicamente contradictoria, que pone una serie de posibilidades liberadoras, y al mismo tiempo las obtura.

Una modernidad más allá del capital implicaría el desarrollo de la democracia más allá de la separación entre lo económico y lo político, que garantiza la domesticación y neutralización de la democracia actualmente existente, así como el desarrollo de la riqueza más allá del valor, que hoy repone la unilateralidad social a partir de su lógica fetichizada.

En ambos casos, la crítica del capital levanta un proyecto democrático de puesta en cuestión de las formas de vida en común, despliegue de una pluralidad universalmente mediada de necesidades y capacidades sociales, impugnación de toda forma de dominación personal y puesta en contingencia de la tradición como algo particular, susceptible de ser dinamizado.

Finalmente, esta mirada permite comprender y revalorizar las luchas de nuevos movimientos sociales que se desarrollan en la modernidad. La modernidad capitalista implica la contradicción en movimiento por la cual postula la igualdad universal, pero produce y reproduce formas de dominación, como la de clase, pero también la de género y raza. Asimismo, el capital pone en marcha un proceso de pluralización social que abre nuevas posibilidades para que las personas adquieran aspiraciones, proyectos y trayectorias de vida multilaterales, complejas y diversificadas. Sin embargo, a la vez constriñe esas posibilidades, al imponerles la compulsión de la valorización, la dominación de clase y las otras formas de dominación particularista que le están asociadas (como es el caso de la dominación de género, estudiada en el capítulo 5).

Meiksins Wood sostiene: “El proyecto del socialismo debería ser enriquecido con los recursos y percepciones de los (ahora no tan nuevos) «nuevos movimientos sociales»”<sup>503</sup>. A pesar de que no comparto la tesis de esta autora sobre la vinculación “oportunista” entre capitalismo y patriarcado<sup>504</sup>, considero que esta afirmación tiene un valor programático para la teoría crítica de la modernidad. El nexo entre lucha de clases, movimientos sociales y crítica del capital se esclarece a partir del análisis categorial de la riqueza social y la democracia. En la modernidad del capital yace, encerrada, la promesa de

---

<sup>503</sup> *Ibíd.*, 263.

<sup>504</sup> *Ibíd.*, 269.

una democracia más allá del imperativo de la valorización, de la dominación de clase y de las opresiones de género y raza que le están asociadas. Esa promesa apunta a la realización del individuo social como un individuo cuyas potencialidades existenciales han sido formuladas por el intercambio y la interacción universales, en un contexto de dinamización radical de las formas de vida en común, cuestionamiento de toda tradición anquilosada y puesta en crisis de toda autoridad personal o directa.



## X

### **Los sectores subalternos y la dialéctica de la modernidad**

#### **Introducción: pensamiento de izquierdas y modernización**

En este libro me detuve metodológicamente en el análisis de la contradicción entre potencialidades emancipatorias y formas opresivas en la modernidad del capital. El planteo ofrecido no busca reponer una filosofía de la historia universal que sancione la aparición (y eventual superación) del capitalismo como un jalón inevitable en un plan del progreso preordenado. Sin embargo, el énfasis en las posibilidades liberadoras de la modernidad, en cuanto surgen en el seno de la sociedad capitalista y no se fundan en el pasado premoderno, puede conducir a la sospecha de eurocentrismo. Además, la tradición de la teoría crítica de la sociedad, incluyendo la relectura categorial de Postone, no se ha detenido a interrogarse por la validez de sus categorías en contextos sociales periféricos

donde la modernidad del capital asume formas peculiares, no asimilables con respecto al centro global. Estos problemas se vinculan con una serie de discusiones más amplias en la tradición marxista. A lo largo del siglo XX, el marxismo ha sido frecuentemente interpretado, tanto por detractores como por defensores, en términos de una filosofía progresista de la historia universal. Las derivas historicistas del marxismo, que intentan incrustarlo en una línea de continuidad con la filosofía de la historia características del siglo XIX se desarrollaron paradigmáticamente en el *Diamat* soviético, pero han tenido una eficacia que lo trasciende en términos de la consolidación y recepción global de la tradición.

La concepción del marxismo como una filosofía progresista de la historia, como ha señalado Horacio Tarcus<sup>505</sup>, llevó a un atolladero en varios niveles. Los ideales ilustrados y progresistas que estructuran el “gran relato” de la historia universal han sido objeto de innumerables ataques en el ámbito de la filosofía, en particular desde el llamado “posestructuralismo francés”<sup>506</sup>. Entendiendo al marxismo “como formando parte de este paradigma mayor de la modernidad”<sup>507</sup>, en los últimos años numerosos pensadores auguraron la “crisis” del legado teórico de Marx en tanto visión general de la historia universal.

El posestructuralismo francés y algunos pensadores que reivindican la “posmodernidad” han lanzado objeciones importantes contra las filosofías de la historia universal progresistas. Más aún: para estos pensadores, *todo el horizonte de la modernidad estaría en crisis*.

---

<sup>505</sup> Horacio Tarcus, “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, *Andamios* Vol 4: n° 8 (2008), 7-32.

<sup>506</sup> Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna* (Buenos Aires: Cátedra, 1987).

<sup>507</sup> Horacio Tarcus, ¿Es el marxismo...?, 8.

Sin embargo, existe también una contracorriente de larga data en la historia del marxismo que se fija en las *potencialidades emancipatorias* de algunas formas comunitarias, de orígenes precapitalistas, que insisten en el seno de la sociabilidad del capital y pueden apropiarse de algunos resultados históricos generados por éste. El propio Marx dio, en sus escritos tardíos sobre Rusia, algunas claves para esta lectura. En el tercer borrador de su famosa carta a Vera Zazulich, Marx enuncia la posibilidad de que la comuna rural rusa pudiera generar las bases históricas para la construcción del comunismo, apropiándose inmediatamente (sin el traumático tránsito por el capitalismo) de los logros de la sociedad moderna:

[La comuna] ocupa un lugar sin precedente en la historia (...) La propiedad comunal de la tierra ofrece la base natural para la apropiación colectiva, *y su contexto histórico—su contemporaneidad con la producción capitalista— le suministra las condiciones materiales ya listas para implantar el trabajo cooperativo en gran escala.* Por tanto, puede incorporar los logros positivos desarrollados por el sistema capitalista, sin tener que pagarles su duro tributo.<sup>508</sup>

Los historiadores Haruki Wada y Theodor Shanin han estudiado en detalle esta aparentemente tercera torsión teórica en la maduración intelectual de Marx. “La comuna ‘primitiva’, *dialécticamente restablecida en un nivel nuevo de bienestar material e interacción mundial*, ingresó en las imágenes de Marx sobre la futura sociedad comunista”<sup>509</sup>. El Marx tardío, lejos de todo esquema evolucionista, pensaba que la comuna rural podía ser vehículo de la regeneración comunista de la sociedad en la medida en que podía apropiarse *inmediatamente* (sin el pasaje

<sup>508</sup> Teodor Shanin, ed., *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (Madrid: Editorial Revolución, 1990), 157. Cursivas agregadas.

<sup>509</sup> *Ibíd.*, 32, cursivas agregadas.

por los procesos de acumulación originaria que dieran lugar al capital y el proletariado modernos) de ciertos resultados técnicos y sociales de la modernidad capitalista desarrollada. Como dice Tarcus, “la novedad del Marx tardío vendría dada por el corte definitivo con la perspectiva progresista/evolucionista, por su ampliación de la percepción de un desarrollo desigual del capitalismo, por la redefinición de una concepción materialista de la historia abierta”<sup>510</sup>. En las cartas sobre Rusia, Marx abandonaría el lastre idealista de la filosofía de la historia universal para elaborar una comprensión materialista y abierta de los fenómenos históricos. Esta concepción evitaría evaluar cada situación social peculiar a partir de su localización en un plan de la historia predefinido y cerrado, para atender a la variabilidad y especificidad de las construcciones humanas, sujetas a las contingencias de la lucha y abiertas a un provenir no susceptible de deducción previa.

Esta contracorriente intelectual ha tenido importantes hitos en la historia del marxismo. Miguel Mazzeo destaca, en su lectura de Mariátegui, los “elementos del socialismo práctico” presentes en el *ayllu* preincaico que podrían ser gérmenes de socialismo en la sociedad peruana moderna, analizando una temporalidad de convivencias complejas entre la comunidad “premoderna” y la modernidad: “Mariátegui admira la vida moderna (...) Pero ocurre que, a diferencia de otros modernos, no se siente desligado del pasado. Vive la modernidad sin el lastre de la discontinuidad”<sup>511</sup>. A este planteo se podrían sumar numerosos debates, producidos especialmente en el seno de los intentos marxistas por comprender las realidades de las periferias “atrasadas” del capitalismo:

---

<sup>510</sup> Horacio Tarcus, ¿Es el marxismo una filosofía...?, 22.

<sup>511</sup> Miguel Mazzeo, *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América* (Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2009), 73.

Pero si la versión marxista instituida de una Filosofía Histórica del Progreso fue funcional a la socialdemocracia y al stalinismo, sus consecuencias evolucionistas, productivistas y eurocéntricas aparecieron como serios obstáculos a los marxistas que se enfrentaban, ya fuese teórica como políticamente con los problemas del atraso, el subdesarrollo capitalista o las naciones oprimidas. Es así que dos generaciones de marxistas (...), entre los años 50 y 80 de este siglo, volvieron críticamente sobre los textos marxianos, con la intención de complejizar, atenuar o cuestionar abiertamente dicha visión instituida.<sup>512</sup>

Tarcus cita, en este contexto, los debates sobre el desarrollo y el subdesarrollo producidos en los años 50 y 60 del siglo XX, de los que participaron pensadores como Dobb, Mandel, Wallerstein, Gunder Frank, entre otros.

En una línea afín, pero trabajando de modo más directo en relación con la teoría crítica de la sociedad, Michael Löwy y Robert Sayre llaman “romanticismo anticapitalista”, esto es, la recuperación de algunas condiciones de sociedades pasadas para la impugnación del presente de dominación. Según estos autores, el marxismo se puede vincular de manera productiva con la rebelión romántica contra la modernidad, estableciendo una relación entre las ansias emancipatorias de una sociedad precapitalista y la nostalgia por los elementos preciosos que se han perdido con el surgimiento de la modernidad del capital. “*El romanticismo representa una crítica de la modernidad, es decir de la sociedad capitalista moderna, en nombre de valores e ideales del pasado (precapitalista, premoderno)*”<sup>513</sup>. La modernidad capitalista viene acompañada de la experiencia de una pérdida y una crisis, de

---

<sup>512</sup> *Ibíd.*, 16-17.

<sup>513</sup> Michael Löwy y Robert Sayre, *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008), 28, cursivas originales.

modo que la rebelión contra el capital puede verse nutrida por un momento de nostalgia de condiciones históricas pretéritas. Más aún: esa nostalgia romántica puede movilizarse a favor de las —completamente modernas— aspiraciones emancipatorias de la crítica del capital.

En años recientes se han producido renovaciones teóricas de importancia que guardan relación explícita con estos debates. En una relación deconstructiva con la tradición marxista, Dipesh Chakrabarty elabora un concepto de “subalternidad” que impugna las matrices progresistas ligadas a las filosofías de la historia universal de la modernidad. Esto lo lleva a discutir algunas implicancias del concepto de “transición al capitalismo” en la tradición marxista, deconstruyendo las insistencias de una teoría general de la historia en clave progresista. Lo “subalterno” remite al conjunto de prácticas, horizontes de sentido y “mundos de la vida” no estrictamente modernos (y no siempre seculares) que empero insisten en la modernidad de las realidades periféricas. La novedad de *Provincializing Europe* radica en que Chakrabarty no busca situar a la subalternidad como una rémora o pervivencia premoderna atribuible únicamente al “retraso” histórico relativo de las periferias. Situada ante las subjetividades y formas de vida subalternas, la narrativa transicional recurre al discurso de un *déficit de modernización*: la vigencia de lo subalterno sería atribuible a una modernización aún insuficiente de las relaciones sociales periféricas. Habría entonces una direccionalidad histórica universal y progresiva que conduciría a homogeneizar las estructuras sociales a nivel global bajo el modelo de desarrollo de las naciones europeas y occidentales. Frente a las interpretaciones en clave de “transición incompleta”, Chakrabarty propone pluralizar las “maneras de habitar la modernidad” [*habitations of modernity*] estudiando una multiplicidad de vínculos entre lo subalterno y lo moderno.

Importantes respuestas marxistas a este planteo (como Chibber<sup>514</sup>) tienden a priorizar alguna clase de “defensa del marxismo”, ya revalidando una versión debilitada del materialismo histórico como teoría transhistórica de la historia, ya minimizando la significación de los sectores subalternos ante la universalización del capital. En este trabajo, sin necesariamente impugnar ese tipo de abordaje, apelaré a una estrategia diferente de la “defensa del marxismo”. Intentaré mostrar que una formulación del marxismo amparada en la “nueva dialéctica” de pensadores como Moishe Postone o Christopher Arthur puede dar cuenta de la manera como ciertas formas comunitarias que persisten en la sociedad capitalista no solo no constituyen un mero resabio precapitalista en tren de desaparecer, sino que también poseen importantes *potencialidades emancipatorias capaces de articularse con el horizonte de la modernidad*. Esto implicará tanto romper con las visiones progresistas de la historia universal, que presuponen un sentido de desarrollo global preestablecido como revalorizar las potencialidades de algunas formas de política subalterna en el seno de la modernidad del capital. Estas formas comunitarias de sociabilidad son capaces *apropiarse de posibilidades históricas gestadas por la modernidad del capital* y por lo tanto participan de la dialéctica mayor de la modernidad, que se debate entre formas opresivas y potencialidades liberadoras.

En este libro intenté circunscribir la reconstrucción del marxismo a los estrictos confines de la crítica del capital. Esta reconstrucción no necesita descansar sobre una teoría general de la historia, sino que despliega una teoría crítica del capital históricamente determinada. Se trata, por utilizar la expresión de Ariel Petruccelli, de desplazarnos (como habría hecho el

---

<sup>514</sup> Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (Londres y Nueva York: Verso, 2013).

propio Marx) “desde una concepción que –bajo la influencia de la filosofía de la historia de Hegel y del cientificismo positivista del siglo XIX– tiende a insistir en las *necesidades* ineludibles, a otra que más bien enfatiza las *posibilidades*”<sup>515</sup>. Mediante este giro es posible sortear la objeción de Chakrabarty sobre el “déficit de modernización”, mostrando la génesis relativamente contingente (no determinada por una necesidad histórico-universal) del capitalismo como lógica social.

Finalmente, sostendré que el análisis marxista de la comuna rural rusa y su vínculo con la modernidad puede reconstruirse, recuperando algunas tesis de Arthur y del fragmento sobre las sociedades precapitalistas de los *Grundrisse*, bajo una nueva luz. Este planteo, sostendré, provee las bases (más allá de las intenciones declaradas del propio Arthur) para una interpretación no eurocéntrica ni reduccionista, pero sí moderna, de *una forma posible* de “política subalterna” centrada en las formas comunitarias de propiedad y sociabilidad. Sostendré que el marxismo, releído como crítica históricamente situada de la modernidad, permite formular una teoría conceptualmente diferenciada sobre cómo las formas comunitarias de vida social pueden apropiarse de las contradicciones estructurales del capital y, con ellas, del proyecto emancipatorio. Esto implicará poner en diálogo tres conceptos diferentes, que operan en niveles diferentes, pero pueden relacionarse: el concepto de subalternidad de Chakrabarty, la reconstrucción de Arthur de las formas comunitarias de sociabilidad y la recuperación de Marx de la comuna rural rusa.

El proyecto emancipatorio del marxismo y la teoría crítica es inequívocamente moderno en la medida en que se construye sobre la base de posibilidades históricas creadas por

---

<sup>515</sup> Ariel Petruccelli, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista* (Buenos Aires: El Colectivo y Herramienta, 2016), 122.

el capitalismo. Releyendo este proyecto en términos de crítica históricamente determinada del capital es posible formular algunas perspectivas relevantes acerca de la manera como las formas comunitarias pueden apropiarse de las contradicciones estructurales en la modernidad, sin pasar una etapa transicional de tutela colonial o educación modernizadora. Esto constituiría un caso de política subalterna donde sectores sociales que, para la mirada evolucionista, son “atrasados”, se apropian *inmediatamente* de potencialidades históricas creadas por la modernidad y el capitalismo. Esto permitirá comprender cómo los sectores subalternos, cuando se asumen como sujetos políticos dinámicos, lo hacen paradójicamente en nombre de los mismos ideales ilustrados que la colonización europea empleó para subyugarlos. Esto da cuenta del carácter ambiguo, bivalente y contradictorio de la modernidad y sus categorías sociales, cuyo universalismo social y normativo puede articularse como formas de enmascaramiento de la dominación particularista del centro global, pero también como fundamentos de la lucha contra esa dominación. Aparece entonces la posibilidad de una política *subalterna*, pero inequívocamente *moderna*, centrada en las formas comunitarias de sociabilidad. Este planteo, sin agotar todas las aristas de la relación entre capital y subalternidad, podría responder a los cuestionamientos de Chakrabarty, para quien una pluralidad de sujetos y formas de vida no estrictamente asimilables a los patrones sociales gestados por el capital, son empero capaces de apropiarse de posibilidades históricas modernas, por ejemplo, cuando despliegan sus reclamos de igualdad y justicia. Los sectores subalternos, en su opacidad e irreductibilidad a la modernidad capitalista, pueden empero operar “ya” como sujetos de políticas modernas, instalando agendas democráticas y socialistas. Chakrabarty, empero, no profundiza en estas implicancias políticas de su planteo, rechazando que

los estudios subalternos deban coadyuvar a una política de ampliación o incluso transformación de la modernidad. Una puesta en diálogo entre su perspectiva subalternista y la nueva crítica dialéctica del capital, que analice especialmente el significado histórico de las formas comunitarias de propiedad, permitirá escrutar esta posibilidad y proyectar nueva luz sobre el hilo de los marxismos no atados a una visión eurocéntrica de la modernización y el progreso.

Este capítulo presenta desarrollos todavía exploratorios, donde intentaré esbozar una primera aproximación a los vínculos entre modernidad y subalternidad. El propósito global de la teoría crítica de la modernidad es enfatizar la dialéctica entre posibilidades emancipadoras y formas opresivas abierta por el capitalismo. Sin embargo, es posible vincular esta dialéctica con elementos que le son conceptualmente exteriores, que no han sido puestos por la modernidad del capital, sino que la preceden históricamente. Una exploración más sistemática de estos vínculos plurales y complejos requiere una futura investigación independiente, que deberá dar cuenta de un problema más amplio, a saber: ¿cómo puede la crítica de la modernidad, basada en desarrollos históricos puestos por el capitalismo, hacer justicia a los aspectos genuinos de la impugnación “romántica” del capital, que encuentra en el pasado precapitalista el fermento de sus reflexiones y anhelos? En este capítulo, sin poder resolver completamente la cuestión, voy a limitarle señalar el camino por el que es posible abordarla teóricamente sobre la base de las categorías desarrolladas a lo largo del libro. Para esto, intentaré responder al desafío lanzado por Chakrabarty al historicismo y el progresismo, trabajando en el marco de la crítica históricamente situada del capital, basándome especialmente en algunos aportes del pensamiento de Arthur y algunos pasajes clave de Marx.

## Para un concepto de los sectores subalternos

Chakrabarty no parte de una reflexión en filosofía política o social, sino de un planteo sobre las condiciones de posibilidad del discurso histórico. Esta reflexión hunde sus raíces en una comprensión sobre el vínculo entre el aparato historiográfico como tal, y la estructura y lógica del capital. Chakrabarty traza un planteo sobre las dificultades para incluir completamente a los pasados subalternos en el “artificio de la historia”, en la medida en que las propias categorías que constituyen al discurso historiográfico revelarían frente a ellos una inadecuación esencial. Los estudios subalternos surgen como reflexión a partir del intento de escribir historias de prácticas, comunidades y creencias parcialmente irreductibles al modo de tramar de la “historia” como tal. A la vez, la peculiaridad de la mirada subalternista radica en su conciencia crítica de la imposibilidad de salir del discurso histórico. Los pasados subalternos, entonces, se presentan como aquello que hace zozobrar a la historia como modo de vincularse con el pasado: son trazos de una alteridad opaca, irreductible al discurso histórico del que es sin embargo imposible salir. Estos pasados emergen, por ejemplo, ante las dificultades que plantea la traducción de horizontes de sentido no-seculares (donde las divinidades y otras fuerzas sobrenaturales intervienen en la realidad) a la matriz secularizada, antropocéntrica y procesual de la “historia”. Influenciados por la deconstrucción, los estudios subalternos se instalarían en la zona de indecidibilidad en la cual un elemento (el pasado subalterno) a la vez pertenece y no pertenece a la historiografía. Esta zona de indecidibilidad no rompe con el discurso histórico, pero permite hacer destellar fugazmente la alteridad del pasado subalterno, que no se opone a la historia como una opacidad completa pero tampoco acaba de ser completamente asimilable por ella. Chakrabarty

pretende “leer a Marx con la ayuda de la noción derrideana de huella”<sup>516</sup>. La subalternidad, en suma, traza las marcas de lo no enteramente narrable por el discurso de la historia, trayendo a colación pasados anclados en maneras de constituir el mundo que no son enteramente “históricas”.

La historia misma como manera de constituir el mundo no depende únicamente de dimensiones discursivas puras, sino que se relaciona con la lógica del capital. Siguiendo una lectura de los cuadernos *Grundrisse*, el autor sostiene “el llegar a ser de la sociedad capitalista burguesa, argumenta Marx (...), da lugar por primera vez a una historia que puede ser aprehendida a través de una categoría filosófica y universal, ‘capital’. La historia se vuelve, por primera vez, teóricamente cognoscible”<sup>517</sup>. “Historia” sería la manera retrospectiva como el capital comprende su pasado: solo habría algo así como historia (en tanto proceso continuo, lineal y secular) bajo las peculiares condiciones del capitalismo (igualdad jurídica, imposición de patrones sociales abstractos y anónimos, proceso global direccionado por el trabajo y el valor como mediadores sociales). El sentido de totalidad, de proceso global gobernado bajo un concepto universal, propio del discurso histórico, es en sí “históricamente determinado”: se funda en la lógica del capital. Los pasados subalternos son, luego, “antihistóricos” porque “implican posiciones de sujeto y configuraciones de memoria que desafían y socavan al sujeto que habla en nombre de la historia”<sup>518</sup>. La historia responde a una serie de intentos por apropiarse de esos pasados en beneficio de la modernidad.

La historia del capital se desgrana en dos líneas diferenciadas, hay propiamente “dos historias del capital”. La “Historia 1” se

---

<sup>516</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 90.

<sup>517</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>518</sup> *Ibid.*, 37.

refiere a la historia “establecida por el capital”, al conjunto de sus “antecedentes históricos” que el propio capital pone por sí mismo. La Historia 1 es “la historia universal y necesaria que asociamos con el capital. Forma la columna vertebral de las usuales narrativas de la transición al modo de producción capitalista”<sup>519</sup>. El artificio histórico como tal, con sus narrativas transicionales y sus teleologías modernizantes, responde a la dinámica de la Historia 1, donde el capital pone el conjunto de sus presupuestos lógicos y se erige como sujeto de su propio proceso.

La Historia 2 no es meramente la historia del mundo “precapitalista”. Se compone en cambio de los “antecedentes” del capital que “no pertenecen a su proceso vital”<sup>520</sup>. La Historia 2 incluye un conjunto de pasados que el capital intenta metabolizar pero que no han sido puestos por él mismo, que no contribuyen necesariamente a su autorreproducción y no son parte orgánica de su dialéctica inmanente. La Historia 2 no se contrapone al capital como una exterioridad radical pero tampoco es subsumible sin resto a su lógica interna: “las historias 2 no son, por lo tanto, pasados separados del capital; inhiere en el capital y sin embargo interrumpen y perforan el funcionamiento de la propia lógica del capital”<sup>521</sup>. La Historia 1, finalmente, realiza un esfuerzo constante por “subordinar o destruir las múltiples posibilidades que pertenecen a la Historia 2”<sup>522</sup>. Chakrabarty sostiene que el capital jamás llegó a ser una totalidad plena, “completando” la transición en una narrativa historicista, lineal y progresiva. En cambio, el “aún no” característico de la Historia 2 (que aparece como “aún no” plenamente moderna, capitalista, desarrollada) pertenece

---

<sup>519</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>520</sup> *Ibíd.*

<sup>521</sup> *Ibíd.*, 64.

<sup>522</sup> *Ibíd.*, 65.

a la propia dinámica del capital. Si la Historia 1 se dedica a subordinar las formas de la Historia 2, suprimiéndolas como formas independientes, ese proceso de subordinación parece nunca ser completo. El capital se erige como el proceso constante de su propio llegar a ser, que subsume una y otra vez los pasados subalternos en su lógica automoviente.

Chakrabarty intenta explotar las “ambigüedades” de Marx sobre la persistencia de la Historia 2 con el fin de resaltar la posibilidad de que el capitalismo no estructure una lógica puramente cerrada y autocontenida, depurada de todo “resabio precapitalista”. La presencia desquiciante de los pasados subalternos, sugiere el autor, debería considerarse como un elemento inherente permanentemente en la dinámica del capital, de modo que éste existe en la permanencia de su constante llegar-a-ser.

Él [Marx] describe algunos de estos «remanentes» de «formaciones sociales desaparecidas» como «todavía parcialmente no conquistados», señalando con su metáfora de la conquista un sitio de «supervivencia» de lo que parecía pre- o no-capitalista, que bien podría ser el sitio de una batalla en curso. Permanece, claro, un grado de ambigüedad de sentido (...) lo ‘todavía parcialmente no conquistados’, ¿se refiere a algo que ‘aún no ha sido conquistado’ o a algo que es en principio ‘inconquistable’.<sup>523</sup>

Si esos “remanentes no conquistados” no se piensan como meros residuos a ser suprimidos por el avance de la historia, sino como parte inherente de la dinámica del capital, entonces se pluralizan y modifican las maneras de comprender la modernidad. Chakrabarty sugiere que el “llegar a ser” del capitalismo, mediado por la supresión o subordinación de

---

<sup>523</sup> *Ibid.*

la Historia 2, no es jamás un proceso completo. Algo de la opacidad y pluralidad de la Historia 2 permanece como “no conquistable”, no al modo de una alteridad radical externa al capital, sino como el conjunto de formas, pasados y maneras de habitar el mundo que inhieren en él, pero a la vez lo bloquean, alteran y perforan.

Chakrabarty impugna la pregunta por si se ha “completado” o no la transición al capitalismo:

La Historia 1 y la Historia 2, consideradas juntas, destruyen la usual distinción topológica entre el adentro y el afuera, que marca los debates sobre si todo el mundo cayó efectivamente bajo la influencia del capitalismo o no. La diferencia, en esta consideración, no es algo externo al capital. Tampoco es algo subsumido por el capital. Vive en relaciones íntimas y plurales con el capital, que abarcan desde la oposición hasta la neutralidad.<sup>524</sup>

La Historia 2, en síntesis, no se opone a la Historia 1. La vigencia de la Historia 2 marca la incapacidad de la lógica del capital para totalizarse sobre sí misma, insistiendo en su seno con la presencia de aquello que, sin ser externo al capital, no pertenece, tampoco, a su proceso vital. Ambas historias se compenetran y descoyuntan, se relevan, solapan y suceden.

Sobre la base de la relación entre Historia 1 e Historia 2, intentaré precisar el concepto de lo “subalterno”. Chakrabarty se refiere a los “campesinos” o “subalternos” en un sentido que no es sociológico, que no intenta delimitar un grupo social definido, localizable mediante variables descriptivas. Lo subalterno reúne “todas las relaciones y prácticas de vida aparentemente no modernas, rurales y no seculares”<sup>525</sup>. Se

---

<sup>524</sup> *Ibíd.*

<sup>525</sup> *Ibíd.*, 11.

trata de todos aquellos grupos sociales (o incluso de prácticas, horizontes de sentido, formas de vida) que pertenecen a la modernidad de las realidades periféricas, al mismo tiempo sin integrarse en ella completamente. Componen trazos de la “diferencia histórica” que mantienen una relación plural con la lógica del capital<sup>526</sup>.

El autor rompe con linealidad supuesta en una noción simple de “transición”, común tanto a los marxismos modernizadores y eurocéntricos como a las utopías reaccionarias de restauración de una presunta comunidad originaria. Desestima la pregunta historicista acerca de si una sociedad determinada ha entrado plenamente en la modernidad capitalista o bien necesita aún recorrer un proceso de “transición”.

Intelectuales marxistas en Occidente (...) han desarrollado una serie de estrategias que les permitieron reconocer la ‘incompletud’ de la transformación capitalista en Europa y otros lugares, reteniendo a la vez la idea de un movimiento histórico general de un estadio premoderno a uno moderno<sup>527</sup>.

La narrativa transicional pone en el lugar de la “carencia” a todo lo aparentemente premoderno. Chakrabarty propone una ruptura con la mirada historicista según la cual “los indios viven en varios siglos a la vez”, en una superposición de fases históricas premodernas y modernas, a la espera de una compleción definitiva del proceso de modernización<sup>528</sup>.

El autor elabora un concepto de modernidad periférica para romper con las preguntas del historicismo y la modernización. Los sectores subalternos no son, para él, meros residuos o rémoras de estadios históricos previos. A su criterio, los reclamos

---

<sup>526</sup> *Ibíd.*, 50.

<sup>527</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>528</sup> *Ibíd.*, 49.

“democráticos” y de “justicia” de los sectores subalternos descoyuntan la limpieza del corte histórico entre lo premoderno y lo moderno. Estos sectores se apropian *aquí y ahora* de las demandas igualitarias y democráticas modernas, rechazando la tutela colonialista a la que los reduce el historicismo<sup>529</sup>. Al mismo tiempo, sus peculiares “historias” subalternas no son reductibles a la forma secular y antropocéntrica de la narrativa moderna. Los sectores subalternos, cuyas prácticas y modos de construir el mundo no son estrictamente seculares ni se dejan reducir a las formas de coexistencia estructuradas por el trabajo abstracto y el capital, se reclaman paradójicamente a la vez ya-modernos y no-modernos cuando emergen como actores políticos y sociales. “Los movimientos nacionalistas anticoloniales introdujeron a la esfera de lo político a grupos y clases que, para los estándares del liberalismo europeo del siglo XIX, aparecían profundamente incapaces de asumir la responsabilidad política del autogobierno”<sup>530</sup>.

Con esta breve reposición, puedo formular los interrogantes que habilitarán el pasaje a una lectura marxista de las posibilidades de la política subalterna. Los sectores subalternos, al parecer, son capaces de apropiarse del proyecto político moderno toda vez que hacen reclamos de justicia, igualdad y reconocimiento, incluso de reconocimiento de la diferencia cultural. La subalternidad no habita en la cesura radical de un tiempo premoderno, sino que opera políticamente en el seno de demandas, proyectos y aspiraciones nutridos por la modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo no es “plenamente” moderna: guarda, en relación con la modernidad del capital, una relación de complejidad indecible que sorteja el dualismo de adentro-afuera o de antes-después.

---

<sup>529</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>530</sup> *Ibíd.*, 8.

Podemos interrogarnos, en este punto, por la relación entre los sectores subalternos y la política emancipatoria de la crítica del capital. El proyecto emancipador legado por el marxismo es inequívocamente moderno. Como señala Postone, la teoría crítica no se funda en el pasado precapitalista sino en “posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de éste”<sup>531</sup>. El punto de partida de la teoría crítica es la modernidad del capital, comprendida como una realidad contradictoria y dual. Ahora bien, ¿es posible construir una articulación entre las posibilidades históricas abiertas por el capital y la apropiación subalterna de la política moderna? En la sección siguiente intentaré sostener que sí.

Chakrabarty explicita que la herencia de la ilustración europea provee una “inevitable –y en cierto sentido indispensable– visión secular y universal de lo humano”<sup>532</sup>. En el discurso colonialista europeo, sin embargo, los pasados subalternos fueron excluidos del universalismo moderno. Frente a esa exclusión, los sectores subalternos se vindican “aquí y ahora” sujetos de políticas modernas, sin esperar el pasaje dudoso de la transición (obviamente, tutelada por el colonizador o por una élite nacionalista vernácula) hacia un capitalismo y una modernidad plenos. En tanto ya-capaces de efectuar demandas democráticas y de justicia, los subalternos se asumen como ya-modernos e impugnan la linealidad del relato modernizador historicista que les niega capacidad histórica. De ahí las palabras al cierre del libro: “provincializar Europa no puede nunca ser un proyecto de rechazar el pensamiento europeo. Porque al final del imperialismo europeo, el pensamiento europeo es un regalo para todos nosotros. Podemos hablar de provincializar Europa únicamente en un anticolonial espíritu

---

<sup>531</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social*, 392.

<sup>532</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 4.

de gratitud”<sup>533</sup>. Los universales modernos expandidos por el colonialismo europeo, paradójicamente, han provisto las fuentes de autorrepresentación y legitimación de las políticas subalternas que impugnaron ese colonialismo.

Chakrabarty, sin embargo, no se dedica con ulterior detalle a reflexionar sobre las formas como los sectores subalternos se apropian de las potencialidades históricas liberadoras generadas por la modernidad capitalista. Admite que las clases subalternas necesitan conocer “las narrativas del tiempo secular [moderno]” para “luchar en sus batallas por la justicia social”<sup>534</sup>. Empero, el autor parece más interesado en el problema de la “traducción”<sup>535</sup> de los mundos de la vida múltiples a la narrativa de la historia, que en la política emancipatoria. Chakrabarty elude la pregunta por la posibilidad de que los sectores subalternos se constituyan en sujetos políticos del cambio social moderno:

Las historias subalternas, escritas con un ojo en la diferencia, no pueden constituir un nuevo intento, en la larga y universalista tradición de las historias ‘socialistas’, de erigir a lo subalterno como sujeto de las democracias modernas, esto es, de expandir la historia de lo moderno de manera de volverlo más representativo de la sociedad como un todo. Este es un objetivo laudable en sí mismo y tiene una indudable relevancia global. Pero el pensamiento no tiene que detenerse en la democracia política o en el concepto de una distribución igualitaria de la riqueza.<sup>536</sup>

La empresa intelectual de Chakrabarty es inequívocamente teórica, al punto de que sus implicancias políticas distan de ser

---

<sup>533</sup> *Ibíd.*, 255.

<sup>534</sup> *Ibíd.*, 86.

<sup>535</sup> *Ibíd.*, 71-89.

<sup>536</sup> *Ibíd.*, 94.

claras. El proyecto de las historias subalternas intenta hacer zozobrar el artificio de la historia como tal, estudiando los pasados subalternos como aquello que no es propiamente narrable en términos de “historia”. En este trabajo no pretendo discutir la cuestionable tesis de que los “mundos de la vida” subalternos son inasimilables a la modernidad del capital. Como punto de partida para el debate, en cambio, voy a asumir provisoriamente la crítica de Chakrabarty a las narrativas progresistas amparadas en una filosofía de la historia universal. Tampoco voy a discutir su proyecto de crear una historia subalterna que busque, desde el seno de la perspectiva historiadora, apuntar hacia aquellos pasados que no le son totalmente reductibles. La reflexión que propongo, en cambio, se relaciona con las implicancias normativas del concepto de subalternidad, más precisamente, con sus implicancias para la crítica del capital. Chakrabarty, como intenté mostrar, no pretende trazar una barrera radical entre subalternidad y modernidad. Concibe a los sectores subalternos como grupos sociales que, sin terminar de asimilarse a las mutaciones históricas de la modernidad, se pueden apropiar también de los proyectos modernos de igualdad y justicia. Chakrabarty no profundiza, sin embargo, en esta problemática. Intentaré mostrar que el análisis marxista de la comuna precapitalista puede a) comprenderse *conceptualmente* a partir de la lógica de las formas comunitarias de vida social y su vínculo con el capital; b) constituye *un caso determinado* de política de los sectores subalternos, que no es interpretada en términos historicistas o progresistas. Futuras investigaciones deberán aclarar el vínculo entre esta formulación del marxismo, los estudios subalternos y, en un contexto más general, la crítica romántica del capital. En este caso voy a concentrarme particularmente en las formas comunitarias de sociabilidad y su relación con la lógica del capital.

## La nueva dialéctica y el proyecto emancipador de Marx

A lo largo de este libro he enfatizado el carácter *sincrónico* de la dialéctica marxista. No intento desentrañar una lógica global de la historia o del progreso, que gobierne la sucesión de las épocas, sino de reconstruir la concatenación sincrónica y sistemática de la modernidad del capital. Esto conduce a romper con lo que Chakrabarty llama la “narrativa transicional”, que condena a los sectores subalternos al rol de la carencia y la “sala de espera de la historia”. Como sostuve en el capítulo 4, la crítica del capital puede prescindir de todo basamento en una supuesta sucesión global de las etapas históricas. En cambio, tiene valor históricamente determinado, como dialéctica capitalista. El capital, como la “idea” hegeliana, es una abstracción que existe objetivamente (no depende de las operaciones mentales de las personas) y que articula ideal o lógicamente dimensiones de la realidad empírica. Se trata de una abstracción cuyo auto-movimiento se produce en la propia realidad histórica y social.

En síntesis, la crítica históricamente situada del capital prescinde de una visión necesarista y teleológica de la historia universal. No parte de concebir un sujeto global de la historia que gobernaría el movimiento de las etapas históricas en una dinámica ascendente y necesaria. No hubo una necesidad lógico-histórica en el pasaje al capitalismo. Sin embargo, una vez que la mutación de las formas de interdependencia social que dan lugar al capitalismo ha sido establecida, éstas poseen un carácter alienado, fetichista, automático y auto-mediador. Las formas de mediación social modernas o capitalistas, asimismo, están dualizadas entre potencialidades liberadoras y formas opresivas, lo que las vuelve constitutivamente ambiguas, equívocas.

Ahora bien, existe otro plano en el que la crítica históricamente situada de la modernidad puede habilitar una

discusión con *Provincializing Europe*. Con el pasaje al capitalismo hay una mutación radical y significativa de las formas de mediación social. Esta mutación estructura una nueva forma de dominación social (específicamente moderna o capitalista), al tiempo que sienta las bases para la posibilidad del proyecto emancipador. La concepción de un pasaje global de lo premoderno a lo moderno, que transforma significativamente las estructuras de relación social, parece ser fundamental para su teoría históricamente situada de la dialéctica capitalista. Luego, una puesta en diálogo entre la nueva dialéctica y el concepto de subalternidad de Chakrabarty puede seguir dos caminos posibles. De un lado, es posible retomar la pregunta “historicista” en torno a la transición “incompleta” al capitalismo, solo que ahora sin el marco de una filosofía de la historia universal como reaseguro. Desde este tipo de argumento, sostendríamos que el pasaje al capitalismo tuvo bases contingentes (en tanto no determinadas en el marco de una teoría histórica omniabarcadora) pero la universalización de ese pasaje sería precondition para la vigencia completa de la crítica marxiana. Restituiríamos entonces, aunque sobre bases históricamente determinadas, la pregunta historicista por la completitud o no de la transición a la modernidad. Aun sin apelar a una teoría histórica general, deberíamos lidiar con los emergentes subalternos en términos de “transición incompleta”: tal o cual grupo social, práctica u horizonte de sentido sería atribuible a la “insuficiencia” del pasaje al capitalismo en una región determinada. Ese pasaje, sin ser necesario en virtud de un plan de la historia, sería indispensable para que la teoría crítica de la sociedad capitalista pudiera desplegarse con vigencia completa en un ámbito determinado. Caeríamos nuevamente en los dilemas de la “transición incompleta” y la lectura de la subalternidad como carencia: el recurso a la especificidad histórica sería la última coartada del marxismo

historicista, sin operar una ruptura radical con la operación que relega al subalterno al sitio de la carencia. Deberíamos, en otras palabras, esperar la compleción de la historia puesta por el capital, la subordinación definitiva de todo “resabio” precapitalista, para que la dialéctica capitalista se desarrolle por completo. Sobre la base de esa transición completa sería posible, en un salto posterior, la política emancipatoria.

Voy a intentar, en cambio, desplegar un argumento diferente que no reedite la lógica transicional sobre bases históricamente específicas. Sin aspirar a un análisis exhaustivo de la relación completa entre la crítica de la modernidad capitalista y los pasados subalternos, intentaré trazar una reflexión sobre las posibilidades emancipatorias implícitas en las formas comunitarias que coexisten con el capitalismo. Para esto articularé el análisis de Arthur sobre la comunidad precapitalista y su disolución en la transición al capitalismo con las hipótesis de Marx sobre el *mir* ruso, sumando algunas consideraciones a partir de los cuadernos *Grundrisse*. Intentaré mostrar que las formas comunitarias, donde la unidad entre trabajo y propiedad no se ha disuelto, que —como el *mir*— coexisten con el capitalismo desarrollado, pueden apropiarse inmediatamente de los resultados históricos del capital. Intentaré iluminar *conceptualmente* (en términos de lógica del capital) esta hipótesis, esbozada por Marx en su famosa carta a Zazulich. La posibilidad de que algunas formas sociales comunitarias se apropien de potencialidades liberadoras generadas por el capital, asimismo, constituye un caso de *política subalterna*. Esta posibilidad se basa en una profundización del argumento del propio Chakrabarty acerca de las formas como los sectores subalternos pueden apropiarse “ya” de proyectos históricos generados por la modernidad del capital, sin pasar una tutela educativa o un proceso de transición. Mi argumento, por lo tanto, intentará dar cuenta de la articulación entre

formas comunitarias y capitalismo en una clave no historicista que intente mostrar que estas formas de sociabilidad no necesitan pasar por un proceso de conversión capitalista e ingresar “plenamente” a la forma social del capital, para luego emprender proyectos emancipatorios contra el capital mismo. En cambio, en su condición de sectores subalternos, pueden apropiarse *inmediatamente* de proyectos formulados en términos modernos, como sugiere Chakrabarty. Este planteo no resuelve cómo se articulan subalternidad y lógica del capital *en general*, sino solo en el caso de las *formas comunitarias, fundadas en la unidad de trabajo y propiedad que persisten en la época moderna* (como es el caso de la comuna rusa) como formas subalternas particulares que descoyuntan la simultaneidad del capital con respecto a sí mismo. Estudios más amplios deberán explorar otras facetas de la vinculación entre subalternidad y capitalismo.

### **Formas comunitarias, potencialidades modernas**

El origen histórico del capitalismo, una vez que separa claramente dialéctica histórica y dialéctica sistemática, no es producto del movimiento inmanente de un sujeto global autopropulsado<sup>537</sup>. Por contra, la puesta en marcha de la dialéctica capitalista requiere un “momento político” que no es “efecto automático de fuerzas económicas”.<sup>538</sup> Si el capital es un sujeto autónomo que se automedia (valor que pone valor), sin embargo, su origen histórico es contingente en la medida en que es resultado de iniciativas políticas y no de una lógica dialéctica plasmada en la historia. En el origen del capital como sujeto de la totalidad social habría actos de violencia política antes que un despliegue necesario del tipo que se instituye después, mediado por una lógica inmanente. Una vez puesto

---

<sup>537</sup> Christopher Arthur, *The New Dialectic*, 118.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 116.

en marcha, el capital regenera sus presupuestos en el ciclo de su propia reproducción. Tales presupuestos radican en la “división entre el producto del trabajo y el trabajo mismo”<sup>539</sup>. Esa división (entre el trabajo, por un lado, y sus medios y productos, por el otro) debió ser generada históricamente por un movimiento contingente externo a la lógica del capital.

Según el fragmento sobre las sociedades precapitalistas de los *Grundrisse*, el capitalismo tiene por supuesto histórico “la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización”<sup>540</sup>. El capitalismo rompe con esta unidad, generando una diferencia cualitativa con las formas precapitalistas. En las formas precapitalistas de sociedad, sin desconocer sus peculiaridades, “el individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como algo suyo”<sup>541</sup>. Las sociedades que preceden al capitalismo se han caracterizado por la unidad, mediada por la pertenencia a la comunidad, entre los productores y los medios de producción. El retroceso de las formas de dominación personal que caracteriza el surgimiento del capitalismo se da de la mano con la ruptura de esa unidad, el surgimiento del trabajo libre/deseoseído y la instauración general de la relación de capital.

La génesis histórica del capital quiebra las condiciones sociales en las que el individuo es propietario en tanto miembro de la comunidad. En estas condiciones, “el trabajador no se relaciona con sus condiciones de producción (...) como si fueran independientes”<sup>542</sup>. Las formas “precapitalistas” suponen la unidad inmediata entre trabajo y propiedad: el trabajador, en tanto pertenece a la comunidad, aparece como propietario de las condiciones y productos de su trabajo. El

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>540</sup> Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 1, 433.

<sup>541</sup> *Ibid.*, 444.

<sup>542</sup> Christopher Arthur, *The New Dialectic*, 125.

origen histórico del capitalismo supone la ruptura de esa unidad de la comunidad, mediante la violencia políticamente motorizada de los procesos de acumulación originaria. Se trata de un pasaje histórico-político no propulsado por una dinámica social inmanente como la que luego fundaría el capital (aunque ese pasaje pueda tener también resortes económicos, éstos serían de otro tipo con respecto a la dialéctica del capital). La especificidad histórica del capitalismo, así, se constituye sobre la base de los procesos de desposesión de las formas comunitarias, procesos que generan el trabajo libre-desposeído. Solo bajo el signo de esos procesos se pone en marcha la lógica dialéctica del capital. Con el capitalismo se quiebra, pues, la unidad trabajador-propietario-comunidad, bajo la cual “dentro del marco de la comunidad, se garantiza trabajo y subsistencia al individuo”<sup>543</sup>.

Para Arthur, el capital aparece como agente de “negación” de la unidad entre propiedad y trabajo (mediada por la comunidad). El capital niega la “propiedad individual” (entendida como propiedad del productor directo) fundada en el trabajo y la pertenencia a la comunidad, para instituir en cambio el trabajo libre-desposeído. Ahora bien, esta “primera negación” de la propiedad individual a manos del capital, como vimos, no es una autonegación dialéctica, sino que surge de un proceso histórico contingente. Luego de ese proceso, la cesura entre propiedad y trabajo directo es introyectada en la dialéctica sistémica del capital, ya no como episodio originario y violento de desposesión, sino como resultado de la reproducción de las condiciones instituidas (que reproducen, a su vez, el trabajo proletario moderno). La superación histórica del capitalismo, a la vez, coincidiría con una “segunda negación” o “negación de la negación” de esta

---

<sup>543</sup> *Ibid.*

reproducción capitalista sistemática<sup>544</sup>. Esta segunda negación supone poner, bajo un marco nuevo, condiciones en las que el trabajo es propietario de sus productos y medios, a partir de la pertenencia a la sociedad de conjunto. No se trata de restituir una “edad dorada de existencia no alienada”, sino de *liberar los momentos progresivos generados por la totalidad capitalista*<sup>545</sup>.

El capital, en el mismo ciclo por el que desposee sistemáticamente al trabajo, genera (esta vez sí de modo dialéctico-inmanente) las condiciones de posibilidad de su propia destrucción:

El proceso de acumulación en desarrollo lleva a la concentración y centralización del capital y a la creciente socialización del trabajo. Entonces, ‘los expropiadores son expropiados’ y surge una nueva sociedad que reunifica a los individuos con sus medios de producción, y los unos con los otros.<sup>546</sup>

La posibilidad de una sociedad superadora del capitalismo no radica, evidentemente, en el retorno a la comunidad precapitalista. Se trata en cambio de la posibilidad de que el trabajador colectivo, que fue generado por el capital, se libere de esas condiciones capitalistas que le dieron origen. Esa liberación del trabajo colectivo con respecto al capital es una restitución *modificada* de la unidad trabajo-propiedad-comunidad. Sin embargo, esa restitución no se funda en una dudosa teleología, sino en las posibilidades históricas generadas por el despliegue del capital:

En lugar de tratar de apuntalar tal perspectiva con una más o menos dudosa teleología, sugiero que una vez más debemos referirnos a las condiciones estructurales

---

<sup>544</sup> *Ibíd.*, 123.

<sup>545</sup> *Ibíd.*, 122.

<sup>546</sup> *Ibíd.*, 130.

identificadas por Marx en el sistema presente para fundar la génesis del comunismo. Obviamente, si atendemos a las consideraciones de Marx sobre el proceso de trabajo, no hay en él intención de retornar a la escala de operaciones característica de las formas precapitalistas, a cosas como la artesanía o la agricultura de subsistencia. En cambio, aprovechamos el principio del ‘trabajador colectivo’ logrado en la época capitalista. Si comparamos el trabajador colectivo del capitalismo con el ejemplo [medieval] del cultivo en franjas, el primero se ve más inmediatamente social, con su intrincada división del trabajo, su coordinación y su unidad de propósito casi orgánica. Pero, puesto que esta unidad es establecida por el capital, no a través de la combinación voluntaria de los trabajadores mismos, el poder social aparece como el poder del capital para el que el destino de los individuos es indiferente; y el trabajador individual es una mera parte reemplazable.<sup>547</sup>

La construcción del comunismo no es una “vuelta” romántica. La socialización de la producción y la creación del trabajador colectivo, gestadas por el capital, son precondiciones históricas del comunismo. Con todo, la abolición del capitalismo aparece como una restitución de la unidad entre trabajo y propiedad, unidad que existe en las formas comunitarias precapitalistas bajo condiciones diferentes. La negación de la negación (de la unidad entre el trabajo y sus medios) no tiene la lógica del retorno, pero sí de la restitución-modificada, de algunos patrones de sociabilidad propios de la comunidad “precapitalista”.

No existe un “plan del progreso” necesario y preestablecido que conduzca desde el precapitalismo hacia el capitalismo. Solo la lógica históricamente determinada del capital funda una dialéctica social inmanente que permite pensar la historia

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, 128.

como proceso global y unitario. Por ende, no puede sostenerse que las comunidades precapitalistas *deban* pasar a la sociedad del capital. En la terminología de Chakrabarty, no adolecen de una carencia de modernización. Por otra parte, las posibilidades emancipadoras del proyecto marxiano no suponen un retorno a la comunidad precapitalista, pero sí una restitución de la unidad entre el trabajo y sus medios, actualizada *de manera diferente* por tal comunidad. Esto significa que en las formas de sociabilidad comunitarias existe también un “momento emancipador” que es posible poner en relación con las posibilidades sociales e históricas gestadas por el capital. Arthur, al igual que Postone, no se interesa por las posibilidades emancipatorias inscriptas en las formas sociales comunitarias, no estrictamente sumidas en las mutaciones estructurales de la sociabilidad del capital, que habitan la modernidad. Sin embargo, de su argumento se desprende que la superación histórica del capitalismo guarda una relación con las formas comunitarias “precapitalistas” e incluye un aspecto de *reconstitución modificada* de la unidad entre trabajo y medios de producción, presente en aquellas formas. En síntesis, no solo no existe una necesidad histórica preconcebida que determine el pasaje universal de las formas precapitalistas a las capitalistas; sino que, incluso, en las propias formas comunitarias que perduran en la sociedad moderna, hay un *momento emancipador* que podría ponerse en relación con algunos resultados históricos del capital, para motorizar una política transformadora.

Las formas comunitarias que coexisten con los desarrollos de la sociedad moderna, acaso, podrían ser motores de la eclosión de las potencialidades liberadoras creadas por el capitalismo. Lo que Marx hipotetiza para la comuna rusa, a saber, que ésta podría apropiarse inmediatamente de los logros técnicos y sociales del capitalismo sobre la base de su forma colectiva de propiedad, puede así explicarse conceptualmente.

La comuna no sufrió el proceso de desposesión o acumulación originaria que separa trabajo y propiedad. Al mismo tiempo, no fue eliminada por la penetración del capitalismo, sino que coexiste con él. Es posible, entonces, que la comuna conecte directamente con los resultados históricos del capital, para actualizar la unidad de trabajo y propiedad sobre nuevas bases. No sería necesario el pasaje por el proceso de proletarización de los miembros de la comuna, toda vez que éstos podrían vincularse inmediatamente con los resultados y posibilidades abiertos por el capitalismo. Esta posibilidad, finalmente, puede interpretarse en términos de Chakrabarty como una forma de política de los sectores subalternos: la comuna, cuya forma de sociabilidad no coincide estrictamente con la impuesta por la modernidad del capital, no es un mero resabio forzado a desaparecer, sino que puede mantener una relación de hibridación compleja con esa modernidad. Esa relación compleja incluye la posibilidad de desaherrojar proyectos políticos modernos (apropiación de los resultados técnicos y sociales del capital) por sujetos políticos no estrictamente modernos (como la comuna). Los tres niveles de análisis (comuna rural, formas comunitarias y lógica del capital, subalternidad y modernidad) se articulan, pues, en esa posibilidad histórica.

## **Conclusión**

Volveré ahora a la hipótesis de Marx citada en la introducción. La comuna rural actualiza la unidad entre el trabajo y sus condiciones en una lógica “precapitalista”, pero en un contexto donde ya están presentes los resultados históricos de la modernidad del capital. Marx, en este marco, aventura que la comuna podría constituir un fermento de la política emancipatoria moderna sin atravesar un período previo de “transición” al capitalismo “plenamente desarrollado”. La

comuna se instala, al parecer, en una zona de simultaneidad entre la factura no-capitalista de sus lazos sociales y las condiciones capitalistas constituidas de su marco histórico. Su persistencia a fines del siglo XIX constituiría un ejemplo de la temporalidad descoyuntada y “subalterna” analizada por Chakrabarty. La comuna rusa es una forma social comunitaria, en la medida en que actualiza la unidad de trabajo y propiedad que es quebrada en los violentos procesos de desposesión que dan lugar al capitalismo moderno. Su peculiaridad radica en que no aparece en tiempos precapitalistas, como un pasado antaño cancelado, sino que coexiste con el capitalismo desarrollado. Esto hace que la comuna rural, como forma social comunitaria, no sea simplemente precapitalista sino subalterna: remite a un pasado que persiste en el seno del capitalismo moderno y puede apropiarse de algunas posibilidades sociales generadas por la modernidad.

La comuna no necesita (según Marx) transitar un proceso de acumulación originaria, disolverse como forma y pasar al capitalismo “plenamente desarrollado” para poder desarrollar una política emancipatoria moderna. En cambio, podría apropiarse aquí y ahora de posibilidades liberadoras generadas por el capital en virtud de su simultaneidad histórica con él. La lógica de “negación de la negación” de la unidad entre trabajo y propiedad podría, según Marx, darse a partir de esta forma comunitaria que coexiste con el capital y que, sin realizar un proceso de transición al capitalismo en términos de proletarianización o desposesión del trabajo, puede *apropiarse aquí y ahora de logros técnicos y sociales del capital*. La hipótesis de Marx sobre la comuna rural rusa constituye un caso determinado de política subalterna, de apropiación de proyectos modernos por sectores que descoyuntan la narrativa transicional.

El concepto de subalternidad es más amplio y vago que el de forma social comunitaria, ya que incluiría también a

formas de dar sentido al mundo, prácticas y horizontes de interpretación mucho menos articulados y más difusos. La subalternidad habita en los múltiples intersticios donde la vida no es asimilable a los modos de existencia del capital, intersticios no siempre estructurados en la forma comunitaria. La comuna rural es, con todo, una peculiar forma subalterna, no enteramente asimilable a la sociabilidad del capital, no enteramente disociada de ella. Es (en el contexto en que trabaja Marx) una forma comunitaria que no fue disuelta con el pasaje al capitalismo. Marx sostiene que esta forma subalterna encierra las bases de una posible política emancipatoria. Esto supone que esta forma de vida subalterna es capaz de apropiarse de las potencialidades liberadoras abiertas por la sociabilidad del capital (el trabajo socializado, colectivamente planificado) sin atravesar previamente los procesos de transición hacia un “capitalismo desarrollado”. Esta peculiar forma comunitaria de nexo social, que insiste en el seno del capitalismo, podría constituir los gérmenes de una sociabilidad emancipada.

Mi análisis supone, al menos, que los sectores subalternos (generalizando el argumento de la comuna) *pueden* (nada lo garantiza o lo impide) protagonizar una política emancipatoria moderna, ligada a la teoría crítica del capital, lejos de toda nostalgia romántica y todo progresismo eurocéntrico. Como dice Chakrabarty, los sectores subalternos pueden apropiarse de los productos de la sociabilidad moderna sin transitar un período de educación modernizadora. Así como pueden apropiarse de las aspiraciones modernas a la ciudadanía, la democracia y la igualdad jurídica; pueden apropiarse del proyecto socialista como posibilidad revulsiva surgida de las entrañas del capital. En este trabajo, empero, no me detuve en analizar otras formas de política subalterna en relación con el capital, sino que intenté analizar el vínculo entre subalternidad, formas comunitarias de unidad entre trabajo y propiedad, y

las declaraciones de Marx sobre la comuna rural rusa (como forma comunitaria que persiste en el capitalismo desarrollado).

El intersticio temporal que se abre entre la subalternidad y la modernidad permite pensar la importancia de las formas comunitarias de sociabilidad para una política emancipatoria marxista. Esta política contempla las posibilidades de las formas comunitarias no suprimidas por el capitalismo, como formas subalternas, para apropiarse de resultados históricos del capital. El análisis de Arthur, asimismo, nos brinda una noción de la relevancia *lógica* de esta apropiación. Al fin, la superación del capital restituye, si bien sobre bases nuevas, el principio de sociabilidad que existe en las formas comunitarias: la unidad inmediata entre productor y propietario. Si bien la política emancipatoria marxiana no apunta a un retorno a las formas comunitarias como tales, sí pretende restituir las, *transformadas*, en asociación con algunos resultados históricos del capital. Esa lógica de restitución y transformación, podemos aventurar, vaticina las posibilidades de una política subalterna de las formas comunitarias que, sin asimilarse a los patrones de coexistencia de la modernidad capitalista, empero sea capaz de apropiarse de ellos.

Esta lectura supone comprender las hipótesis de Marx sobre la comuna a la luz de la nueva dialéctica y de la política subalterna de Chakrabarty. Marx ve en la comuna rural rusa una forma de sociabilidad comunitaria (unidad entre trabajo y propiedad) que sin embargo coexiste con el capital. No la condena, sin embargo, a desaparecer con el “progreso histórico”. Rompe con la mirada historicista. En cambio, sugiere que la comuna puede apropiarse de potencialidades emancipatorias gestadas por el capital. Así, la comuna podría ser sede de una política subalterna, donde sectores sociales que parecen precapitalistas pueden hacer, *aquí y ahora*, planteos emancipatorios modernos. La “nueva dialéctica” de Arthur, al mismo tiempo, permite dar

cuenta de este movimiento en un nivel lógico. Primero, porque —como el marco de trabajo general de este libro— rompe con toda visión histórica evolutiva o progresista, circunscribiendo la dialéctica a la época histórica del capitalismo. Segundo, porque muestra que la emancipación con respecto al capital es una restitución modificada de la unidad entre trabajo y propiedad, unidad que se da en condiciones diferentes en las formas comunitarias “precapitalistas”. La comuna rural, como forma social que perdura en tiempos del capitalismo desarrollado, puede entonces apropiarse inmediatamente de logros sociales y técnicos del capital, para realizar con ellos la unidad de trabajo y propiedad, sobre bases modernas.

En resumen, en este capítulo intenté mostrar que el cruce entre políticas subalternas y nueva dialéctica permite iluminar conceptualmente cómo las formas comunitarias de sociabilidad que persisten en la sociedad capitalista pueden apropiarse de proyectos emancipatorios modernos, incluido el proyecto marxiano de la emancipación con respecto al capital. Las expectativas de Marx sobre la comuna rural rusa, al mismo tiempo, constituirían un caso de esta articulación entre subalternidad, crítica del capital y potencialidades liberadoras de las formas comunitarias. Existen, finalmente, otras formas de subalternidad que no se ponen en juego en la relación entre trabajo y propiedad o en la forma comunitaria. Analizar su relación global con la lógica del capital permanece, evidentemente, como una tarea pendiente. Este capítulo, por lo tanto, ofrece una primera exploración sobre las posibilidades de articular la crítica inmanente de la modernidad (fundada en las potencialidades liberadoras creadas por el capitalismo) y los elementos genuinos de la discusión romántica de la modernidad, que encuentra en algunos aspectos la sociabilidad precapitalista un fermento para el pensamiento emancipador.

## Conclusión y perspectivas

### Introducción

A lo largo de este libro traté de presentar algunos elementos de una teoría crítica de la sociedad moderna. El punto de partida fue un análisis sobre las dificultades, pero también la enorme fecundidad, de *Dialéctica de la Ilustración*. Sostuve que este poderoso planteo cae en un *impasse* pesimista debido a su insuficiente atención a la especificidad histórica. Tratando de dar cuenta de la deriva catastrófica de los acontecimientos del siglo XX, Adorno y Horkheimer construyen una historia de larga duración centrada en la dialéctica entre ilustración y mito. La dominación creciente de la naturaleza es concebida por ellos como tendencia inherente del progreso en un contexto que excede largamente a la sociedad capitalista y parece tener raíces arcaicas, protohistóricas. El incremento del poder humano sobre el mundo externo, que parece inexorable conforme progresa la civilización, viene de la mano con la dominación de las personas por la racionalidad orientada a fines. La ilustración

como proceso de formalización de la razón y objetivación de la naturaleza termina enredando al sujeto en un mecanismo que socava su propia autonomía racional. Este proceso carece de bases históricas precisas, por lo que parece no ofrecer una salida posible. La reconstrucción de la dialéctica de mito e ilustración conduce entonces a un planteo de difícil consistencia, donde la pretensión de crítica social se ve desahuciada por la simultánea absolutización del contexto de dominación, identificado con la tendencia principal de la historia.

Según intenté mostrar, en el pensamiento de la primera generación frankfurtiana —particularmente en Adorno— conviven dos movimientos contradictorios de construcción y crítica de la historia universal. La historia universal es efectivamente construida, en cuanto se delinea una tendencia de largo plazo en la dinámica de la civilización que tiende al dominio creciente de la naturaleza externa, el antagonismo entre individuo y sociedad y la dominación del sujeto por su propia racionalidad. Ese movimiento global, que expresa la unidad de progreso y dominación, enmarca el surgimiento del capitalismo como un jalón importante, pero no cualitativamente transformador. La historia universal, a la vez, debe ser negada en cuanto su unidad es simultáneamente su desgarramiento interno, su falta de unidad. Lo que dota de unidad al movimiento histórico es su desgarramiento en antagonismos irreconciliables: la unidad de la tendencia histórica es la unidad de la dominación, lo que la vuelve desgarrada, carente de unidad e irreconciliada. La unidad del proceso histórico viene dada por la oposición entre sujeto y naturaleza, donde el primero se separa de la segunda y la aborda con frialdad, distancia y también violencia. En términos de la mediación entre universal y particular, se construye una historia universal a partir de la autonomización de lo universal frente a los individuos. Solo en cuanto lo universal social se

haya independizado de los particulares, rigiéndose por su dinámica propia y cabalmente ajena a las necesidades de éstos, constituye una tendencia unitaria del progreso. Así, la unidad de la historia es la continuidad del desgarramiento histórico. Luego, la historia universal debe negarse, impugnada como falta de unidad, en el mismo movimiento en que es construida como unitaria. Esta construcción y crítica simultáneas de la historia universal, sin embargo, no cancelan la deshistorización de la dominación, sino que más bien la sancionan como movimiento histórico-universal, de contornos difíciles de precisar.

En el marco reconstruido arriba, la conocida objeción – adelantada por Habermas y otros pensadores importantes de la tradición– según la cual la primera generación de la teoría crítica caería en un pesimismo sin salida, se puede comprender en términos de la filosofía de la historia. Este pesimismo, sostengo, es políticamente indeseable y teóricamente inconsistente. La crítica de la dominación social *presupone* la posibilidad de salir de la dominación, lo que implica que ésta tenga una factura históricamente determinada. Si la dominación se identifica con la historia universal o la naturaleza humana, la propia teoría crítica se ve desahuciada, cayendo en un planteo inconsistente, donde se pretende cuestionar procesos sociales y subjetivos que, sin embargo, se presuponen como inevitables.

Dada la caracterización de arriba de *Dialéctica de la Ilustración* y sus dificultades, propuse un *giro a la especificidad histórica* para la reformulación de la teoría crítica de la sociedad. Este giro, que en buena medida es producto de una vuelta a Marx y su crítica del capital (leídas a partir de la reinterpretación de Postone) implica un énfasis en el carácter históricamente determinado de las formas de mediación social surgidas con el capitalismo. Con ello es posible situar la crítica de la dominación social en un marco más acotado, que evita la generalización indiscriminada.

La insistencia en el carácter históricamente determinado de la dominación social permite construir la posibilidad teórica de su impugnación radical: las formas de dominación objetivadas, abstractas y anónimas de la sociedad capitalista tienen un alcance relativamente preciso. Comenzaron a ser alguna vez y por lo tanto es posible imaginar que dejen de existir en el futuro. Al mismo tiempo, no se trata de formas de dominación unilaterales, sino contradictorias, que generan, pero a la vez bloquean nuevas posibilidades históricas. Surgen entonces potencialidades emancipatorias que abrirían nuevos márgenes de libertad para las personas, pero también cuya realización llevaría a la abolición de las estructuras capitalistas en cuyo marco esas posibilidades fueron gestadas. Al poner el acento en la contradicción, la dominación social aparece al mismo tiempo como posibilitadora, como preñada de potencialidades históricas gestadas en el marco de la propia dominación, pero cuya realización la superaría y negaría históricamente. Así es posible rehabilitar la crítica inmanente del capitalismo, una crítica que se funda en sus propios resultados históricos y en las posibilidades trascendentes que éstos abren.

El giro a la especificidad histórica implica acentuar que, con el surgimiento del capitalismo, se transformaron significativamente las formas de mediación social. Estudiar esa transformación habilita una crítica históricamente situada de la modernidad capitalista, atenta a la contradicción entre sus posibilidades liberadoras y sus formas opresivas. Las sociedades precapitalistas se caracterizan por el primado de los lazos de dominación personal o directa. Los vínculos inmediatos entre grupos de particulares (y del individuo con la comunidad) estructuran el nexo social y conforman la cohesión de la sociedad. Con el pasaje al capitalismo este tipo de relaciones sociales abiertas (que aparecen inmediatamente como sociales) retroceden, dando paso a una forma de

mediación social fundada en abstracciones objetivadas. Ahora las personas se relacionan como particulares independientes y el intercambio universal de mercancías funciona como su nuevo nexo social. Los lazos tradicionales de dominación personal pierden carácter mediador, emergiendo a cambio una dependencia generalizada en torno a las categorías sociales del capital: el valor, el trabajo y la mercancía.

Bajo la nueva mediación social se gestan formas de dominación específicamente capitalistas que no guardan una continuidad directa con la dominación en otros contextos históricos. El capital *como tal* constituye una forma de dominación, donde la producción para la reproducción ampliada del valor se impone a las personas como una meta fetichizada. La dominación en el capitalismo se asocia siempre a la lógica reificada de la acumulación, donde la auto-valorización del valor aparece como una meta social autonomizada de los particulares, que pesa sobre ellos con relativa independencia de sus aspiraciones cualitativas. Si las sociedades precapitalistas se caracterizan por la producción para el uso, el capitalismo erige una lógica social sistemática, pero irracional, de producción para el incremento del valor.

La dominación de clase moderna es parte integral, histórica y lógicamente, del capitalismo. La valorización del valor y la explotación de la clase trabajadora son dos aspectos de una misma lógica social. Esta dominación también es históricamente determinada en cuanto no se basa en los mecanismos de coacción “política” directa propios de la extracción de excedente en las sociedades precapitalistas. En cambio, la explotación moderna tiene una doble base: la desposesión de las comunidades precapitalistas (la proletarización de las masas) y la mediación por el contrato de trabajo, con su articulación en el derecho igual. El capitalismo constituye una forma de dominación de clase fundada en la figura del trabajador libre:

desposeído de los medios de producción, pero liberado de ataduras jurídicas que lo sometan a una autoridad personal o un vínculo comunitario directo. Ese trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado sin que la extracción del excedente económico que produce exija la intervención inmediata de la violencia o de un aparato social de coacción. Las nuevas formas de mediación social fundadas en el valor y el trabajo, de este modo, presuponen lógicamente la relación salarial y la contradicción de clases modernas.

A la vez, la economía del plusvalor viene de la mano de una serie de formas de dominación particularistas vinculadas de diferentes maneras al capitalismo. Intenté analizar la dominación de género moderna, tratando de desentrañar cómo existe un patriarcado heterosexual específicamente capitalista. Con el desarrollo de la relación de capital se produjo una escisión entre las actividades reproductivas y el trabajo creador de valor, asociándose las primeras a algunas características hegemónicas del género femenino y el segundo a algunas características del género masculino. El capital, a pesar de haber liberado a los individuos de lazos de dominación personal, reforzó a la familia como unidad normal de reproducción de la fuerza de trabajo, con lo que fomentó un tipo propio de dominación masculina y heterosexual. Si bien el vínculo entre capitalismo y dominación patriarcal-familiarista es históricamente flexible, la hegemonía masculina heterosexual moderna no constituye un mero resabio de tiempos precapitalistas. Esta forma de dominación es constituida en relación con las mutaciones históricas que dan lugar a la modernidad del capital como tal. Señalé también que es preciso construir una lectura del racismo moderno a partir del análisis de las formas capitalistas de mediación social, aunque no desarrollé en el libro este análisis en forma articulada.

Sobre la base del giro a la especificidad histórica es posible, además, retomar algunas problemáticas características de *Dialéctica de la Ilustración*, como la crítica del antisemitismo y la racionalidad instrumental. En ambos casos, intenté dar cuenta del potencial de catástrofe de la modernidad capitalista. El principal legado intelectual de la primera generación frankfurtiana es, a mi ver, su lúcida comprensión de que las condiciones de la modernidad capitalista encierran tanto potencialidades liberadoras como peligrosos gérmenes de desastre. Incluso los elementos parcialmente progresivos de la sociabilidad del capital, como la libertad personal, la discusión en la esfera pública y el limitado control democrático sobre los Estados, pueden verse suprimidos por la dialéctica de la modernidad. En el seno de las condiciones históricas capitalistas pueden generarse dinámicas regresivas como el antisemitismo y también constituirse formas de subjetividad empobrecidas sobre el aspecto instrumental de la racionalidad, hipertrofiadas en sus capacidades técnicas pero devaluadas en su potencial crítico y su autonomía. Con estos dos “modelos” sobre las formas regresivas de la modernidad capitalista intenté estructurar una dialéctica de la modernidad que se debate entre tres momentos: la reproducción de la dominación, la apertura de posibilidades liberadoras y el riesgo de la caída en la catástrofe. Así, traté de profundizar el giro a la especificidad histórica con respecto al planteo de Adorno y Horkheimer, reconstruyendo en el plano históricamente determinado parte de sus poderosos análisis críticos sobre la deriva de la civilización capitalista en el siglo XX.

Finalmente, intenté profundizar un análisis sobre las contradicciones de la modernidad capitalista, reconstruyendo cómo el capitalismo genera potencialidades emancipatorias cuya realización lo trascendería. Me detuve en dos momentos de la crítica inmanente: las contradicciones capitalismo-

democracia y riqueza-valor. Por un lado, el capitalismo presupone lógicamente (dadas las formas de mediación que lo caracterizan) el derecho igual y el Estado político separado, ambos característicos de la modernidad. La explotación capitalista, en cuanto no está fundada en la coacción directa o la dominación personal, está mediada contradictoriamente por la igualdad jurídica entre explotadores y explotados. Esto la constituye en una relación objetivamente contradictoria que supone a la vez la igualdad y la desigualdad, la libertad y la coacción. Emerge así el conflicto entre capitalismo y democracia, entre una forma social donde las personas se vinculan como libres e iguales, y la dominación de clase y la explotación.

Asimismo, la lógica del capital produce y reproduce la contradicción entre riqueza y valor. El capitalismo (en virtud de la incorporación de tecnología ahorradora de trabajo) produce cada vez más riqueza material, que sin embargo representa proporciones cada vez menores de valor. Esta contradicción no es meramente técnica, sino que tiene significación social y normativa. La riqueza social remite al desarrollo de la multilateralidad humana, donde las personas adquieren sus necesidades y capacidades a partir del intercambio y la interacción universales. Aparecen entonces nuevas posibilidades para el despliegue multilateral (a la vez plural y socialmente mediado) de la producción y el consumo. Estas posibilidades son bloqueadas por la unilateralidad abstracta de la forma valor y la impostación de la producción para la acumulación como necesidad social ciega y fetichizada. La contradicción entre riqueza y valor, al fin, remite a la posibilidad de una existencia a la vez universalizada y multilateral, posibilidad gestada con la modernidad, pero cuya realización es obturada por el capital.

La crítica inmanente apunta, por usar la expresión de Echeverría, a la posibilidad de una modernidad más allá del

capitalismo. Este proyecto de modernidad supone liberar las potencialidades técnicas y sociales emancipatorias gestadas bajo la égida del capital, es decir, construir una sociedad más allá de la acumulación como meta social autonomizada, de la explotación de clase y de las formas de opresión de género y raza vinculadas. Este proyecto implica recuperar las promesas democráticas de la modernidad, la puesta en contingencia de toda forma de vida unilateral, la exploración de diferentes posibilidades de existencia y el despliegue multilateral pero socialmente mediado de la riqueza social. La modernidad guarda una promesa de igualdad y libertad entre los particulares, así como de diversificación (mediada por la interacción universal) de las posibilidades de existencia colectivas, las necesidades y las capacidades humanas. La libertad y la igualdad de la persona, la discusión democrática de las formas de vida en común y la pluralización social de la producción y el consumo se articulan como aspiraciones emancipatorias de la sociedad moderna cuya realización iría más allá del capitalismo.

En el capítulo anterior, por último, intenté un primer esbozo de interrogación acerca de la dialéctica entre la promesa de una modernidad postcapitalista y la recuperación de algunos trazos de las formas de sociabilidad precapitalistas, en las que el trabajo y sus condiciones no están divorciados. La idea del comunismo es, para Marx, la de una restitución bajo condiciones modernas de la unidad entre los productores y los medios de producción, unidad que fue quebrada con las mutaciones sociales que dieron lugar a la modernidad del capital. Intenté sostener, en un ensayo todavía exploratorio, que esas formas de sociabilidad comunitarias en cuyo marco no se ha efectuado una completa desposesión del trabajo (no se ha constituido el proletariado y la relación salarial modernas) podrían apropiarse inmediatamente de los resultados sociales y técnicos del capitalismo, sorteando los reduccionismos

de la “narrativa transicional” cuestionada por Chakrabarty. Este problema, que abarca desde los aspectos liberadores de la rebelión romántica contra el capitalismo (o, tal vez, los aspectos necesariamente románticos de toda crítica del capital) hasta los interrogantes en torno a la génesis de una política subalterna, requiere propiamente un estudio independiente, en relación con el cual el capítulo presentado es apenas una primera exploración. A continuación, voy a intentar recoger el hilo de las problemáticas que la teoría crítica de la modernidad presentada en este libro deja aún abiertas. Para esclarecer esas problemáticas es necesario articular un concepto de la modernidad y preguntarse por su relación con el pasado precapitalista, las cuestiones antropológicas, la puesta en contingencia de las formas de vida particulares y el problema del universalismo normativo.

### **Para un concepto de la modernidad**

En la modernidad capitalista se dan varios procesos simultáneos e interrelacionados: la constitución del trabajo abstracto como universalidad real u objetiva, la disolución de los lazos de dominación personal y la erección de la nueva forma de interdependencia fundada en categorías anónimas y abstractas, el surgimiento del derecho igual y el Estado político separado, el reemplazo de las formas unilaterales y determinadas de vida social por la nueva “unilateralidad abstracta” en torno al valor, la ruptura de las formas comunitarias en las que el trabajo es inmediatamente propietario de las condiciones de producción. Todos estos procesos se anudan en la forma social capitalista y explican la contradicción entre sus posibilidades liberadoras y sus dinámicas opresivas. La modernidad implica, en un nivel mayor de abstracción, dos movimientos simultáneos y contradictorios: la puesta en contingencia de

todo horizonte de existencia determinado y la emergencia de patrones universalistas de interacción. De un lado, aparecen el trabajo abstracto y el derecho igual, ligados a la postulación de un marco universal (no diferenciado estamentalmente ni atado a una cultura determinada) para la convivencia social, fundado en la libertad y la igualdad personales. Del otro lado, se da la puesta en contingencia de toda forma de vida particular, que desnuda el carácter socialmente construido, sometido al devenir del tiempo, históricamente transformable, de toda norma. Estos dos procesos se dan de manera simultánea, por lo que la modernidad emerge a la vez como la época del cuestionamiento de todo horizonte dado, la época de la volatilización universal donde todo lo heredado, consabido y aceptado “se disuelve en el aire”, y a la vez como la época de los universales en sentido estricto, donde por primera vez las normas y criterios sociales pretenden valer *para todos* los sujetos sin circunscribirse de antemano a un grupo o cultura dados. ¿Cómo se producen estos dos movimientos en apariencia contradictorios? Para responder a esto es preciso volver sobre los vínculos entre modernidad e historia. En esta conclusión apenas voy a esbozar esta articulación que, como ya adelanté, deberá ser objeto de investigaciones futuras más comprensivas.

En la sociedad capitalista, la disolución o subordinación de las formas tradicionales de producción y consumo, la volatilización de toda atadura lo cualitativo, viene de la mano del pasaje de la producción para el uso a la producción para el incremento del valor. Esto implica una forma de unilateralidad social (la acumulación como necesidad social impuesta por la lógica del capital) pero también gesta las posibilidades de una enorme multilateralidad de necesidades y capacidades humanas. Este proceso de transición de la producción para el uso a la producción para el valor viene de la mano de la génesis

objetiva del trabajo abstracto, no como abstracción intelectual, sino como abstracción real, surgida de la objetividad histórica. Como queda aclarado en la “Introducción a la crítica de la economía política” de 1857, el trabajo abstracto como categoría simple, existente en cualquier sociedad, solo se articula de manera concreta (en la realidad histórica y no en la abstracción mental) en el capitalismo. “El trabajo es una categoría tan moderna como las relaciones sociales que dan origen a esta abstracción simple”. La universalidad del trabajo abstracto como categoría real (que existe en la práctica social) presupone el desarrollo de una pluralidad de géneros de trabajo concretos, la relativa facilidad para que los individuos pasen de un trabajo concreto a otro, la disposición a abandonar un método de producción determinado en favor de uno alternativo y, de modo general, la independencia del vínculo social con respecto a un modo determinado de trabajo o consumo. La teoría del valor y la crítica de la economía política se hacen posibles en la modernidad del capital.

Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, como trabajo en general (...) La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás.<sup>548</sup>

En la sociedad capitalista, los valores de uso determinados (incluyendo las formas de producción y consumo heredadas conforme la tradición) aparecen como instancias contingentes

---

<sup>548</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 1, 25.

del valor abstracto en su generalidad. Esta abstracción se da en la realidad y no solo en el pensamiento: las personas reducen sus trabajos diversos a una medida general en el *acto* de intercambiar, incluso si no son conscientes de que lo hacen. El análisis de la forma valor en *El Capital* aclara esto palmariamente:

El que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras *envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa, 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*.<sup>549</sup>

En la práctica de intercambiar equivalentes, las personas reducen objetivamente los trabajos concretos diversos a una medida común. Solo entonces aparece el trabajo abstracto como elemento de la realidad social. Esto supone a la vez un desarrollo cualitativamente diversificado, múltiple, de formas de producción y consumo determinadas. En suma, el capitalismo no solo pone la riqueza abstracta (el valor) como meta de la actividad económica que reemplaza la producción para el uso. También genera, sobre esa base, la emergencia del trabajo abstracto. El valor y el trabajo abstracto, por su indiferencia a lo particular, habilitan una pluralidad de formas concretas de consumo y producción.

Lo anterior tiene grandes implicancias si se considera que el intercambio de mercancías basado en el valor y el trabajo estructura el nexo social en la modernidad capitalista. Ahora *el propio vínculo social está fundado en categorías universal-abstractas*, cuya validez objetiva supone a la vez una *multiplicidad de*

---

<sup>549</sup> Karl Marx, *El Capital*, Tomo 1, 90, cursivas originales.

*formas de trabajo concretas diferentes pero interrelacionadas.* Bajo la mediación social moderna, la indiferencia ante lo particular concreto de las categorías que estructuran el nexo social implica la posibilidad de contener, en una misma forma social, una multiplicidad de capacidades y necesidades determinadas. Cuando las personas son dominadas por abstracciones en lugar de vincularse mediante lazos de dependencia personal, pero también una vez que se rompe la producción para el consumo directo, la relación de la sociedad con el valor de uso se pluraliza. Esto se generaliza en la modernidad en el sentido de una multilateralidad universalizada de formas de vida (y no solo de producción y consumo, ya que está en juego la mediación social), donde cada tradición particular aparece como contingente, como una opción en la capacidad de la sociedad de generar formas no predeterminadas de articulación e institución.

En el contexto analizado se estructura también el derecho moderno como derecho igual, que no presupone una sanción tradicional ni tampoco se estructura en vínculos de autoridad personal. En efecto, la producción para el valor exige la desimbricación de las formas de sociabilidad tradicionales donde las personas aparecen atadas directamente por vínculos de dependencia recíprocos. La pluralización de necesidades y capacidades sociales de la época moderna viene de la mano de la difusión de la libertad e igualdad personales y la constitución del Estado político separado. La modernidad se erige simultáneamente como el tiempo donde todo lo concreto y determinado es puesto como contingente, como susceptible de alteración y modificación; pero también donde aparecen universales estrictos en la estructuración de la vida social y de las categorías normativas que le subyacen. El universalismo moderno se plasma en la idea de derecho igual, independiente de las posiciones sociales determinadas y de la

legitimación tradicional, a diferencia del derecho estructurado jerárquicamente propio de las sociedades estamentales. El derecho igual y el trabajo abstracto guardan una relación interna:

El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la *validez igual de todos los trabajos* (...) solo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la forma de un prejuicio popular. Más esto solo es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo.<sup>550</sup>

El proceso de pluralización socialmente motorizada de la producción y el consumo, por lo tanto, se relaciona con la emergencia del derecho igual moderno, la libertad de la persona y la desimbricación del poder político con respecto a las posiciones estamentales. El universalismo moderno, la constitución de una forma de regulación social igualitaria que se pretende válida para todos los sujetos, está relacionado con la forma valor, el intercambio de mercancías y los procesos de pluralización de la producción y el consumo que éstos implican.

Sobre la base de la mediación social por el valor aparece (pero en forma fetichizada, articulada como dominación social “abstracta” o capitalista) el fundamento social e histórico de la modernidad. Este fundamento tiene, sin embargo, un potencial para trascender al capitalismo y la mediación por el valor. Ese fundamento es la gestación de una universalidad en la práctica misma de las personas, fundada en la pluralización de las necesidades y capacidades concretas a partir de una mediación social no atada a formas tradicionales, determinadas, de existencia. Esto explica la posibilidad de una modernidad más allá del capitalismo, liberada de la explotación de clase, la opresión de género y las compulsiones de la producción para

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, 74.

el valor. Las ideas de riqueza social y de democracia organizan estas posibilidades liberadoras de la modernidad y su capacidad para trascender el imperio del capitalismo.

### **Más allá de la especificidad histórica**

A lo largo de este libro me distancié de la tesis, sostenida por ciertos marxismos, según la cual sería necesario partir de una lectura de la historia universal, estructurada por la sucesión teleológicamente ordenada de modos de producción y gobernada por una lógica global de desarrollo. Según esta tesis, las etapas históricas se sucederían según un plan general y progresivo (ligado por ejemplo al desarrollo de las fuerzas productivas) que estructuraría una dialéctica general de la historia. Este marxismo se basa, en suma, en la reconstrucción de una filosofía de la historia universal similar a la de Hegel, pero de bases materialistas en lugar de idealistas. Frente a esa concepción, enfatiqué la importancia de la especificidad histórica de las categorías sociales de la crítica del capital, prescindiendo del recurso intelectual a una dialéctica histórica global. El marxismo, en esta relectura, no es una teoría general de la historia sino una teoría crítica del capital cuyas categorías principales tienen un valor históricamente determinado. Esto implica abandonar el “materialismo histórico” como concepción marxista de la historia universal. Solo el capital, como valor que se autovaloriza, impone una dinámica necesaria a la contingencia histórica, reduciendo la pluralidad de la experiencia humana a los carriles forzados de su reproducción automática.

La crítica del capital conlleva una puesta en cuestión del artificio de la historia universal como la concepción unilateral que la sociedad burguesa arroja a su propio pasado. Lo que concebimos como historia en tanto proceso global, direccionado

y con una dinámica inmanente, existe propiamente bajo la lógica del capital. La historia universal es, por lo tanto, una mirada retrospectiva que absolutiza condiciones que se dan específicamente en el capitalismo, donde aparece un sujeto abstracto pero totalizante que moviliza el proceso social de conjunto. Esta crítica de la historia busca dar un giro ulterior a la efectuada por el propio Adorno: no se trata solo de clarificar que lo que organiza como unidad la historia universal es la dominación, sino también de que esa unidad se funda en la hipóstasis de condiciones que estrictamente atañen al capitalismo antes que a la civilización de conjunto.

Ahora bien, habida cuenta de esa crítica de la historia, los problemas de la articulación entre la crítica históricamente determinada del capital y la antropología filosófica (o las categorías sociales que no pueden anudarse a la especificidad histórica estricta) permanecen abiertos. El de *especificidad histórica* no es un concepto autónomo, sino que cobra sentido sobre el contraste de lo que no se considera como históricamente determinado. Esto significa que la teoría de la modernidad necesita suponer también algunas determinaciones históricamente invariantes que contextualicen la variabilidad histórica. Aquí puedo apenas esbozar cómo creo posible enfrentar esta cuestión. Bajo ciertas condiciones, el doble movimiento de la modernidad que pluraliza las formas concretas de trabajo y gesta formas abstractas de mediación, puede proyectarse retrospectivamente hacia otras sociedades de manera legítima. Es preciso, en otras palabras, diferenciar las operaciones ideológicas donde el capitalismo se absolutiza o deshistoriza retrospectivamente, de los momentos epistemológicamente válidos en la mirada retrospectiva que la modernidad arroja a su propio pasado. El trabajo abstracto, como dije más arriba, solo existe de manera concreta en la sociedad capitalista: únicamente cuando el intercambio de

mercancías está desarrollado, la noción de trabajo en general cobra vigencia en la práctica social misma. Sin embargo, esto no obsta para que pueda hablarse de trabajo en sociedades precapitalistas, ya no como abstracción real, sino como abstracción intelectual realizada por la teoría. Una vez que la sociedad burguesa desarrolló una pluralidad de formas concretas de trabajo y las subsumió a todas como trabajo abstracto, es posible mirar a otras sociedades y considerar su actividad económica como trabajo. Este proceso de iluminación retroactiva permite aunar la génesis histórica de los universales modernos con la comprensión de sociedades precapitalistas, como una comprensión situada en la modernidad, pero muñida de pretensiones de validez sostenibles. En futuras investigaciones es preciso analizar esta vinculación entre la modernidad, las formas sociales basadas en abstracciones y la posibilidad de reclamar su validez retrospectiva. En última instancia, este tipo de análisis debe reenviar a investigaciones de tipo antropológico u ontológico, que intenten dar cuenta cómo las mutaciones sociales de la modernidad sacan a la luz dimensiones de la naturaleza humana. Es necesario construir un concepto de la naturaleza humana que pueda articular la conciencia de la variabilidad histórica con el análisis de las invariantes más generales y estables que la encuadran.

Las categorías simples que pueden aplicarse a múltiples épocas históricas, como la de trabajo abstracto, sin embargo, son “el producto de condiciones históricas y poseen plena validez solo para estas condiciones”, al menos “en lo que hay de determinado en esta abstracción”<sup>551</sup>. Luego, la sociedad capitalista encierra condiciones para una comprensión de “todas las formas de sociedad pasadas (...) pero no ciertamente al modo de los economistas burgueses, que cancelan todas las

---

<sup>551</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica*, Tomo 1, 26.

diferencias históricas”<sup>552</sup>. Nuevamente: es preciso diferenciar las miradas unilaterales y distorsivas que el capitalismo arroja al pasado, de las pretensiones genuinas de iluminación retrospectiva arrojadas desde la modernidad. El trabajo como noción general emerge en el seno de la sociedad capitalista desarrollada. En virtud de este desarrollo históricamente específico, empero, la sociedad moderna puede contemplar a otras sociedades y considerarlas como fundadas en el trabajo en general. Si bien la categoría de trabajo solo existe de manera concreta en la sociedad burguesa, puede aplicarse como abstracción del pensamiento a otras sociedades. Marx también afirma que “la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a *criticarse a sí misma*”<sup>553</sup>. La *validez universal* reclamada en la comprensión pensante de otras sociedades se podría fundar en la *crítica de la propia sociedad presente*. El descentramiento crítico (la historización de las relaciones sociales vigentes) aparece como base del singular “universalismo” marxiano, que vendría articulado con la autocritica de la modernidad capitalista y la apertura de la multilateralidad de capacidades sociales encerradas en la contradicción entre riqueza y valor.

El movimiento de historización de las categorías universales (como la de trabajo) no niega sin embargo su legitimidad retroactiva. Por un lado, Marx muestra la factura histórica de un concepto abstracto (el trabajo) en una totalidad concreta (la sociedad capitalista). El trabajo como actividad genérica emerge históricamente y cobra existencia real en la modernidad del capital. Esto pone a la sociedad del capital en una relación específica con los universales: ahora las personas viven y piensan en términos de universales, que volatilizan

---

<sup>552</sup> *Ibíd.*

<sup>553</sup> *Ibíd.*, 27, cursivas agregadas.

las formas particulares de conciencia y acción, poniendo en su lugar formas generales o abstractas. El despliegue de las relaciones capitalistas gesta histórico-concretamente cierta universalidad social, capaz de comprender una multiplicidad de formas de actividad humana bajo categorías generales.

Esta manera de comprender la modernidad y sus categorías universales permite visitar los textos más antropológicos de Marx bajo una nueva interpretación. Podría sostenerse que, en los *Manuscritos* del 44, el joven Marx despliega un concepto genérico de la historia que se diferencia de las concepciones “unilaterales” impugnadas por la crítica del capital y que es complementario con el análisis de las categorías universales desplegado en la sección precedente. Marx sostiene que el “ser genérico” es inherentemente histórico. El *Gattungsein* no es una esencia trascendente que subyace a la historia humana, sino, por el contrario, la condición invariante de la variabilidad histórica. Este ser genérico no tendría otra realidad que su actualización histórica. “Para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad de las propias capacidades esenciales del hombre”<sup>554</sup>. La pluralidad de la historia humana sería la forma de existencia del ser genérico, que por lo tanto no tendría una realidad esencial separada de esa realización en múltiples formas.

Marx sostiene: “la industria es solo el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*”<sup>555</sup>. Esto sugiere que la realidad de las capacidades sociales de la especie humana esa existe en su objetivación, en la variabilidad histórica de sus múltiples formas de plasmarse. Antes que una esencia ensimismada, separada

---

<sup>554</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), 148.

<sup>555</sup> *Ibid.*, 150, cursivas originales.

de la historia real y su dinamismo, el concepto antropológico de Marx sería un marco para comprender la multiplicidad de actualizaciones históricas reales y su variabilidad.

Finalmente, esta concepción del ser genérico es bien diferente de la “historia del capital” como unidad articulada a partir de un sujeto global y capaz de subsumir la contingencia bajo la necesidad de una lógica fetichizada. No se trata de postular una evolución lineal y progresiva a través de la sucesión de fases históricas, ni de cancelar todas las diferencias sociales en una concepción uniforme y excluyente de lo humano. Si la historia del capital “concibe unilateralmente” a las formaciones sociales previas como momentos hacia ella misma, en cambio la historia del *Gattungsein* se abre a la pluralidad no-previsible de sus actualizaciones concretas. El concepto de ser genérico se desembarazaría entonces de la interpretación de la esencia humana como algo anterior a las relaciones sociales mismas, al tiempo que prescindiría de toda visión evolutiva de la cronología histórica. Sería posible, de esta manera, construir un concepto de la historia que no posee un sujeto global de desarrollo (una identidad que gobierne la totalidad del proceso histórico), sino que postula un sujeto cuya esencia no es, al fin, más que la genericidad (indeterminable de antemano) de sus actualizaciones concretas.

El ser genérico se plasma en la historia, pero no es una esencia preexistente ni organiza la realidad conforme un plan definible de antemano. En cambio, el ser genérico es su propia historización, es el conjunto no predefinido de sus instanciaciones determinadas. Frente a la idea de historia como despliegue necesario, idea producida por el capital en su lógica reificada, el joven Marx nos ofrece una *idea emancipatoria de la historia* como apertura a la contingencia, como exploración no predeterminable del “libro abierto de las capacidades humanas”. Esta idea podría ser actualizada a partir de las

potencialidades liberadoras gestadas por la modernidad. La modernidad como horizonte emancipatorio, de esta manera, remitiría a la posibilidad de construir un proyecto de civilización que contemple en su interior la mayor variabilidad y pluralidad de posibilidades de existencia concretas para las personas, en lugar de impostar una forma determinada (tradicional) o una forma abstracta (a producción para el valor).

Sería deseable reconstruir dos concepciones de la historia relacionadas con la crítica de la modernidad. Primero, una *crítica de la historia* dirigida contra las visiones teleológicas y las generalidades reduccionistas, que son desmitificadas como resultados del movimiento reificado del capital. Segundo, una concepción afirmativa de la historia como “libro abierto de las capacidades humanas”. Ajena a toda visión teleológica y todo universalismo reduccionista, esta concepción mienta el ser genérico humano como “esencia” transhistórica que empero no tiene otra actualidad que la pluralidad contingente de sus actualizaciones determinadas. Entre la rigidez reificada de la historia del capital y la apertura no-predeterminable del *Gattunsein*, entran en pugna las dos concepciones marxistas de la historia. Nuevamente, estas elaboraciones son apenas exploratorias y señalan limitadamente cómo sería posible abordar algunos problemas que el presente libro deja, por el momento, abiertos y sin resolver.

## **Intencionario y perspectivas**

La teoría crítica de la modernidad deja dos grandes problemas abiertos. El primero, que abordé exploratoriamente en el capítulo anterior, es el de cómo hacer justicia a las impugnaciones del capitalismo que recuperan afirmativamente aspectos de la sociabilidad precapitalista. La crítica inmanente del capital, que se centra en la contradicción entre las

posibilidades que éste genera y su realidad de dominación, debe aprender también a dialogar con los momentos liberadores del anticapitalismo romántico y con las posibilidades de los sujetos subalternos, que realizan formulaciones políticas no enteramente articuladas en el horizonte moderno. El segundo problema abierto remite a la construcción de una concepción antropológica adecuada que pueda suplementar la teoría históricamente determinada del capital con algunas elaboraciones más generales sobre las invariantes históricas que caracterizan a la vida en sociedad como tal. Se trata de construir una concepción diferenciada de las condiciones invariables para la variabilidad histórica, capaz de comprender cómo las rupturas acaecidas con la modernidad y el capitalismo se conectan con dimensiones básicas, no históricamente devenidas, de la vida social en general. Este segundo problema, creo, puede abordarse a partir de la tesis de una iluminación retrospectiva de algunas constantes antropológicas a partir de las rupturas sociales producidas por la modernidad (como en el argumento de Marx en torno al trabajo abstracto). Tal investigación queda abierta y pendiente, en la medida en que en las páginas precedentes intenté circunscribirme de manera metódica a la crítica inmanente del capitalismo.

Allende estas problemáticas, la escritura de este libro responde a un contexto teórico y político que me gustaría explicitar a modo de cierre. Desde el punto de vista de la tradición frankfurtiana, la idea de una teoría crítica de la modernidad busca formular una apreciación más matizada del capitalismo y su naturaleza contradictoria. Esta formulación se separa de la tesis adorniana del “mundo administrado” donde los factores oposicionales habrían sido absorbidos y la totalidad social, si bien permanece contradictoria, se reproduciría en un contexto de dominación sin salida. Intenté mostrar que el “pesimismo” de Adorno no responde a una lectura adecuada

del capitalismo tardío, sino que se construye en el marco de la filosofía de la historia. Su pensamiento no es únicamente una reacción desahuciada a la experiencia de una catástrofe epocal. En cambio, los pilares intelectuales de su filosofía de la historia acarrearán la sanción de la catástrofe como inevitable. Frente a esto, intenté recuperar la idea de Postone de la modernidad como un proceso históricamente determinado y dual, contradictorio, que se estructura en condiciones de dominación, pero encierra a la vez posibilidades liberadoras que podrían superar tal dominación. A la vez, esta perspectiva se distancia de construcciones exageradamente afirmativas, que leen la modernidad fundamentalmente como progreso, como podrían ser las miradas de Habermas o, en menor medida, Honneth. Se trata de construir una teoría crítica de las formas de dominación generadas por la sociedad capitalista, que al mismo tiempo busque reapropiarse de las posibilidades liberadoras que esa sociedad generó.

Dos grandes mutaciones acaecieron desde los tiempos del capitalismo tardío regulado estatalmente al que se enfrentaron intelectualmente Adorno y Horkheimer. Primero, tras la crisis global de los años setenta, con la implantación global del neoliberalismo, retrocedió la intervención del Estado en la economía. El capitalismo experimentó una nueva liberalización de los mercados, junto a una serie de transformaciones de largo aliento en las relaciones entre Estados y sociedad, reorganizaciones de los bloques políticos, etc. La persistencia de las crisis económicas y la imposibilidad de sostener el marco del Estado benefactor ponen de manifiesto la necesidad de construir una teoría crítica del capitalismo, capaz de dar cuenta de su carácter intrínsecamente contradictorio, que impone una dinámica global subyacente a las transformaciones y los cambios de ciclo. Postone intenta construir una teoría crítica adecuada a la sociedad capitalista como tal, que pueda

dar cuenta de la sucesión de fases históricas en su interior (el capitalismo liberal, el capitalismo tardío administrado estatalmente, el neoliberalismo) en términos de un *corpus* conceptual unitario. Frente a la teoría del *Wenvaltete Welt* como una forma capitalista crecientemente unidimensional, la teoría crítica de Postone enfatiza las contradicciones en movimiento, estructuralmente no susceptibles de ser absorbidas ni “administradas”, del capitalismo como tal. El dinamismo de la sociedad capitalista y su incapacidad para estabilizar una forma histórica determinada (en particular, la incapacidad para estabilizar el capitalismo estatista que Adorno llamaba “mundo administrado”) exigen un replanteamiento sobre su naturaleza inherentemente contradictoria. La idea de que la sociedad capitalista tardía habría logrado estabilizarse a partir de la intervención del Estado en la economía y la concertación entre clases se vio desmentida por el surgimiento del neoliberalismo y la caída de los Estados benefactores. Esto, según Postone, exige volver a pensar las contradicciones y el dinamismo *inherentes al capitalismo en sí mismo*, en lugar de enfatizar el carácter supuestamente “administrado”, no susceptible de impugnación práctica, del capitalismo estatista.

Segundo, no solo la lógica del capital, sino también una multiplicidad de luchas y resistencias han puesto en cuestión la idea de una dominación social absolutizada e incontestable. Los llamados nuevos movimientos sociales, centrados en cuestiones como la subjetividad, el género, la identidad, la relación con la naturaleza o la etnia, que recibieron poderosa atención en las últimas décadas, han permanecido como fuentes de dinamismo y cuestionamiento social importantes. A la vez, la conflictividad de clase en ningún caso desapareció ni fue completamente integrada, en particular en la medida en que las dificultades de la acumulación de capital tendieron

a pesar nuevamente sobre los salarios y las condiciones de trabajo. En síntesis, la teoría crítica debe ser capaz de mostrar que el capitalismo es una realidad contradictoria porque su dinámica objetiva está atravesada por momentos de lucha social y política. En este trabajo intenté una aproximación capaz de vincularse con la conflictividad inherente a la sociedad moderna y sus posibilidades de transformación democrática.

La teoría marxista, concebida como un escrutinio comprehensivo de las formas de mediación social en la modernidad, puede relacionarse de manera dialógica, dinámica y activa con una pluralidad de formas de conflicto, resistencia y lucha. No es una limitada teoría económica ni tiene validez únicamente para analizar la lucha de clases. Es un análisis global y radical de la sociedad capitalista, que puede elaborar en una matriz relativamente unitaria las formas de mediación social, la dominación de clase, la constitución del patriarcado moderno, los procesos de constitución de la subjetividad y otros aspectos de la vida capitalista moderna.

En el marco analizado, la dominación debe ser vista al mismo tiempo como posibilitadora. El análisis de las derivas regresivas y la unilateralización de la racionalidad en la modernidad debe suplementarse con una lectura de las potencialidades liberadoras que subyacen, aun no realizadas, en la sociedad capitalista. Es preciso construir una teoría crítica capaz de comprender, *en un mismo movimiento conceptual*, cómo la sociedad moderna produce y reproduce dominación, menoscabando el potencial de autonomía y racionalidad de las personas, pero al mismo tiempo genera nuevas posibilidades emancipatorias, habilitando formas de existencia multilaterales.

Por otra parte, en relación con el marxismo occidental, intenté indagar cómo una recuperación (reconstructiva) de Adorno podría coadyuvar a formular un ideario emancipador

librado de peligros totalitarios. Adorno, puede decirse, es precursor de la “nueva dialéctica” presente en corrientes como la *Neue Marx-Lektüre* o la lectura categorial de Postone, para las cuales la totalidad configura una lógica de dominación y no un ideal emancipador. No se trata de gestar una totalidad centrada en el sujeto o un sujeto-objeto idéntico de la historia, sino de superar la dinámica totalizante del capital. Esto, a su turno, configura un ideario emancipador cabalmente democrático, mejor preparado para vérselas con la finitud, la diferencia y la no-identidad. Esto se relaciona, en términos históricos, con un balance crítico de lo construido a lo largo del siglo XX en nombre del marxismo y su proyecto emancipador. Sobre la base de esos procesos, es preciso que la crítica del capital se formule en un marco de revalorización de la democracia comprendida como proyecto de autonomía social y colectiva, pero también como atención a la finitud del sujeto, la imposibilidad de construir una totalidad armonizada y la necesidad del pluralismo normativo. Solo como profundización del ideario democrático, en un contexto de resguardo del carácter irrevocablemente conflictivo y plural de la vida social, puede continuarse hoy la empresa de la crítica del capital.



## Bibliografía

- Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Albritton, Robert. «Theorising Capital's Deep Structure and the Transformation of Capitalism». *Historical Materialism* 12: n° 3 (2004): 73-92.
- Acha, Omar. «La historicidad de la teoría crítica en Marx». *Revista Periferias* (Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas) n° 19 (2010).
- Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004.
- \_\_\_\_\_. *History and Freedom Lectures 1964-1965*. Polity: Cambridge, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sociológicos II*. Madrid: Akal, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Estética 1958-1959*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

Adorno, Theodor, y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007.

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.

\_\_\_\_\_. *Posiciones*. Barcelona: Anagrama, 1977.

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. Londres: Verso, 1979.

Arruzza, Cinzia. *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre marxismo y feminismo*. Madrid: Sylone, 2015.

Arthur, Christopher. «Review of *Time, Labor and Social Domination*». *Capital and Class* 18: (1994): 150-3.

\_\_\_\_\_. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Londres: Brill, 2004.

Artous, Antoine. *Los orígenes de la opresión de la mujer*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1982.

\_\_\_\_\_. *Marx, el Estado y la política*. Barcelona: Sylone, 2016a.

\_\_\_\_\_. «Retorno sobre algunas cuestiones y dificultades». En *Naturaleza y forma del Estado capitalista*, Buenos Aires: Herramienta, 2016b, 19-56.

Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ca Ira, 1997.

Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

Ben, Pablo. «Presentación de “Capitalismo e identidad gay”». *Nuevo Topo* n° 2 (2006): 51-56.

Benjamin, Walter. «Sobre la facultad mimética.» En *Angelus Novus*, de Walter Benjamin, Madrid: Edhasa, 1971, 167-170.

\_\_\_\_\_. *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012.

- Black, Tim. «Late marxism. Adorno, or the persistence of dialectics», reseña de *Late marxism: Adorno, or the persistence of dialectics*, de Fredric Jameson (2007). <http://www.culturewars.org.uk/2007-06/jameson.htm>
- Blumberg, Benjamin, y Pamela Nogales. *Marx after Marxism: An interview with Moishe Postone*, *Platypus Review* 3 (2008). <http://platypus1917.org/>
- Bonefeld, Werner. «On Postone's Courageous but unsuccessful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy». *Historical Materialism* 12: n° 3 (2004): 103-124.
- \_\_\_\_\_. *La razón corrosiva. La crítica del estado y el capital*. Buenos Aires: Herramienta, 2013.
- Bonnet, Alberto. «Los debates sobre la derivación y la reformulación del Estado en Alemania y Gran Bretaña». En *Estado y Marxismo. Un siglo y medio de debates*, comp. por Mabel Thwaites Rey. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Braunstein, Dirk. *Adornos Kritik der Politischen Ökonomie*. Bielefeld: Suhrkamp, 2011.
- Breitenstein, Peggy. «Die Befreiung der Gescchichte. Grundlinien einer kritischen Geschichtsphilosophie bei Adorno und Foucault». Tesis doctoral en Universidad Técnica de Dresde, 2009.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI Editores, 1981.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Cabot, Mateu. «De Habermas a Adorno. El sentido de un "retroceso"». *Estudios Filosóficos* n° 121 (1993): 451-478.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, 2007.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres y Nueva York: Verso, 2013.
- Cook, Deborah. «Adorno on Late Capitalism. Totalitarianism and the Welfare State». *Radical Philosophy* n° 89 (1998): 16-26.
- \_\_\_\_\_. *Adorno, Habermas and the Possibility of Critical Rationality*. Londres: Routledge, 2004.
- \_\_\_\_\_. «Adornos critical materialism». *Philosophy social criticism* 32 (2006): 719-737. <http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/6/719>.
- \_\_\_\_\_. *Adorno on Nature*. Nueva York: Acumen, 2011.
- Dalla Costa, Mariarosa, y Selma James. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1975.
- D'Emilio, Jhon. «Capitalismo e identidad gay». *Nuevo topo. Revista de historia y pensamiento crítico* n° 2 (2006): 57-74.
- Delphy, Christine. *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: La Sal, 1985.
- Deranty, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Londres: Brill, 2009.
- Duayer, Mario, y Paulo Furtado de Araújo. «Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuição com base em Lukács e Postone». *Em Pauta* 13: 35 (2015): 15- 36.
- Dubiel, Helmut. «Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory». En *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. por Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer. Cambridge: MIT, 1992.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores, 1998.

- \_\_\_\_\_. «Una introducción a la Escuela de Frankfurt». *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío* n° 15 (2010): 19-50.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, www.marxists.org (último acceso 11/2015). (2012)
- Engels, Friedrich, y Karl Marx. *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: El Aleph, 2000.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós, 1976.
- Farris, Sara. «The Intersectional Conundrum and the Nation-State». *Viewpoint Magazine* (2015). <https://viewpointmag.com/2015/05/04/the-intersectional-conundrum-and-the-nation-state/>
- Fracchia, Joseph. «On Transhistorical Abstractions and the Intersection of Historical Theory and Social Critique». *Historical Materialism* 12: n° 3 (2004): 125-146.
- Fraser, Nancy. «La justicia social en la era de la política de la identidad. Redistribución, reconocimiento y participación». En *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*, ed. por Nancy Fraser y Axel Honneth. Madrid: Ediciones Morata, 2006.
- Fuentes, Antonio. «Contradicción, antagonismo y agencia. Inquietudes alrededor de Postone». *Bajo el volcán* 9: 15 (2010): 169-181.
- García, Alfonso. «Trabajo concreto y valor de uso ¿Ontología o especificidad histórica?». *Bajo el volcán* 10: 16 (2011): 53-64.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Hai Hac, Tran. «Estado y capital en la exposición de El capital». En *Naturaleza y forma del Estado capitalista*. Buenos Aires: Herramienta, 2016, 57-98.
- Hall, Stuart. «Marx's Notes on Method: A "Reading" of the "1857 Introduction"». En *Working Papers in Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1974, 132-171.
- Hartmann, Heidi. Fundació Rafael Campalans. *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* (1996). <http://www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf>
- Haug, Frigga. *Frauen-Politiken*. Berlín: das Argument, 1996.
- \_\_\_\_\_. «Hacia una teoría de las relaciones de género». En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, comp. por Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González. Buenos Aires: CLACSO, 2006, 327-339.
- Heberle, Renée. «Introduction: Feminism and Negative Dialectics». En *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, ed. por Renée Heberle. Pennsylvania: State University Press, 2006.
- Hegel, Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Heinrich, Michael. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- Hewitt, Andrew. «A Feminine Dialectic of Enlightenment. Horkheimer and Adorno Revisited». En *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, ed. por Renée Heberle. Pennsylvania: State University Press, 2006.

- Hirsch, Joachim. «The state apparatus and social reproduction: elements of a theory of the bourgeois state». En *State and Capital: A Marxist debate*, ed. por John Holloway y Sol Picciotto. Londres: Edward Arnold, 1978, 57-107.
- Holloway, John, y Sol Picciotto. *State and Capital: A Marxist debate*. Londres: Edward Arnold, 1978.
- Holloway, John. *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta, 2007.
- Honneth, Axel. «Moral Development and Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines». En *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. por Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer. Cambridge: MIT, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- \_\_\_\_\_. «Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser». En ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político, ed. por Nancy Fraser y Axel Honneth. Madrid: Ediciones Morata, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Freedoms right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity, 2014.
- Horkheimer, Max. *Die Juden und Europa*. Fráncfort: Fischer Taschenbuch, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Eclipse of Reason*. Nueva York: Continuum, 2004.
- Howie, Gillian. «The Economy of the Same: Identity, Equivalence and Exploitation». En *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, ed. por Renée Heberle. Pennsylvania: State University Press, 2006.

- Jameson, Fredric. *Adorno y la persistencia de la dialéctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Jacobs, Jack. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Jappe, Anselm. *Algunas buenas razones para liberarse del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta web 17 (2015). <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=2361>
- Jarvis, Simon. *Adorno. A Critical Introduction*. Nueva York: Routledge, 1998.
- Jay, Martín. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Adorno*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988.
- \_\_\_\_\_. «Marx after Marxism». *New German Critique* 60 (1993): 181-191.
- \_\_\_\_\_. *Cantos de experiencial. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Kelley, Theresa. «Romantic nature bites back: Adorno and romantic natural history». *European Romantic Review* 15: 2 (2004): 193-203.
- Kellner, Douglas. «Theorizing globalization». *Sociological Theory* 20 (2002): 285-305.
- Kurz, Robert y Norbert Trenkle. «Die Aufhebung der Arbeit. Ein anderer Blick in das Jenseits des Kapitalismus». En *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit* Kurz, ed. por Robert Kurz, Ernst Lohoff y Norbert Trenkle: Hamburg, 1999.

- Ketteller, Christiane. *Jungle World*, *Die Linke Wochenzeitung*. *Marx is just a Four Letter Word* (2011). <http://jungle-world.com/artikel/2011/21/43270.html>
- Laclau, Ernesto. «Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas». En *Estado y política en América Latina*, ed. por Norbert Lechner y Ernesto Laclau. México: Siglo XXI Editores, 1981, 25-59.
- \_\_\_\_\_. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *On Populist Reason*. Londres y Nueva York: Verso, 2005.
- Laclau, Ernesto. y Chantal Mouffe. *Hegemony and socialist strategy*. Londres y Nueva York: Verso, 2001.
- Lefort, Claude. *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Lenin, Vladimir. *El Estado y la revolución*. Moscú: Editorial El Progreso, 1973.
- Löwy, Michael y Robert Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Grijalbo, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot, 2010.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Buenos Aires: Cátedra, 1987.
- Maiso Blasco, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Manning, FTC. «Closing the Conceptual Gap: a Response to Cinzia Arruzza's "Remarks on Gender"». *Viewpoint Magazine* (2015). <https://viewpointmag.com/2015/05/04/closing-the-conceptual-gap-a-response-to-cinzia-arruzzas-remarks-on-gender/>

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1. México: Siglo XXI Editores, 1971.

\_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2. México: Siglo XXI Editores, 1972.

\_\_\_\_\_. *El Capital*, Tomo 1. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. *El Capital*, Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1976a.

\_\_\_\_\_. *El Capital*, Tomo III. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1976b.

\_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3. México: Siglo XXI Editores, 1976c.

\_\_\_\_\_. «Prólogo a la Contribución para la crítica de la economía política». En *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1982.

\_\_\_\_\_. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Alianza, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

\_\_\_\_\_. *El capital, Volumen I, Capítulo VI inédito*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.

Mazzeo, Miguel. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2009.

Mcnelly, David. «The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle for Meaning: Comments on Postone». *Historical Materialism* 12: n° 3 (2004): 189-208.

- Meiksins Wood, Ellen. *The Retreat from Class. A New «True» Socialism*. Londres: Verso, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Democracy against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Merlau Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- Miliband, Ralph. *El estado en la sociedad capitalista*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1985.
- Neary, Michael. «Travels in Moishe Postone's Social Universe: A Contribution to a Critique of Political Cosmology». *Historical Materialism* 12: n° 3 (2004): 239-260.
- Oksala, Johanna. «Capitalism and Gender Oppression: Remarks on Cinzia Arruzza's "Remarks on Gender"». *Viewpoint Magazine* (2016). <https://viewpointmag.com/2015/05/04/capitalism-and-gender-oppression-remarks-on-cinzia-arruzza-remarks-on-gender/>
- O'Kane, Chris. *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre* (2013). <https://reificationofpersonsandpersonificationofthings.files.wordpress.com/2013/06/chris-okane-thesis-final.pdf>
- O'Neill, Maggie. *Adorno, Culture and Feminism*. Nueva York: Sage, 1999.
- Ortlieb, Claus Peter. «Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza». *El genio maligno. Revista de humanidades y ciencias sociales* 7 (2010).
- Pasukanis, Evgeny. *La teoría general del derecho y el marxismo*. México D. F.: Grijalbo, 1976.
- Pensky, Max. «Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno». *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory* 5: 1 (2004): 227-258.
- Petrucelli, Ariel. *Ciencia y utopía en Marx y en la tradición marxista*. Buenos Aires: El Colectivo y Herramienta, 2016.

Piva, Adrián. «Trabajo y producción: ¿categorías históricas o fundamentos universales de una filosofía de la historia?». *Herramienta* n° 57 (2015): 9-18.

\_\_\_\_\_. «Clase y estratificación de clase desde una perspectiva marxista. La clase como relación social objetiva». *Revista Conflicto Social* 10: 17 (2017): 170-220.

Postone, Moishe «Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to the “Holocaust”». *New German Critique* 1: 19 (1980): 97-115.

\_\_\_\_\_. *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. «Critique, state and economy». En *The Cambridge Companion to Critical Theory*, ed. Por Fred Rush. Nueva York: Cambridge, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

\_\_\_\_\_. «History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism». *Public Culture* 18: 1 (2006a): 93-110.

\_\_\_\_\_. *History and heteronomy. Critical Essays*. Tokio: University of Tokyo Center for Philosophy, 2009.

Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1980.

Reichelt, Helmut. *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik Wissenschaftlicher Logik*. Hamburgo: VSA-Verlag, 2008.

Renault, Emmanuel. *L'expérience de linjustice*. París: La Découverte, 2015.

Rubin, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo». *Revista Nueva Antropología* 3: 30 (1986): 95-145.

- Santella, Agustín. «Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad», reseña de *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, de Facundo Nahuel Martín. *Diánoia* 61: 77 (2016): 170-177.
- Sargent, Lydia (ed.). *Women and Revolution: a Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: Black Rose Books, 1981.
- Schnädelbach, Herbert. *Analytische und Postanalytische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- Scholz, Roswitha. *Wert und Geschlechterverhältnis* (1999). <http://www.exit-online.org/textanz1.tabelle=autoren&index=21&posnr=37&backtext1=text1.php>
- \_\_\_\_\_. *Die Theorie des Geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos* (2006). <http://www.exit-online.org/textanz1.tabelle=autoren&index=25&posnr=189&backtext1=text1.php>
- \_\_\_\_\_. «El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* n° 3 (2014).
- Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- \_\_\_\_\_. «Prólogo. La estética no burguesa». En *Adorno, Theodor W., Estética 1958-1959*, ed. por Eberhard Ortland. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- Schweppenhäuser, Gerhard. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument: 1993.
- Shanin, Teodor. (ed.) *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución, 1990.
- Seymour, David. «Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism». *Journal of Jewish Studies* 51: 2 (2000): 297-312.

- Sotelo, Laura. *Ideas de la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Stoetzler, Marcel. «El Marx de Postone. Un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto». *Bajo el volcán* 9: 15 (2010): 139-168.
- Stone, Alison. «Adorno and the disenchantment of nature». *Philosophy & social criticism* 32 (2006): 231-253.
- Tarcus, Horacio. «¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la “cuestión rusa”». *Andamios* 4: 8 (2008): 7-32.
- Thompson, Edward Palmer. «History from Below». *The Times Literary Supplement* (1996): 279-280.
- Thwaites Rey, Mabel (comp.). *Marxismo y Estado. Un siglo y medio de debates*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Trenkle, Norbert. *Aufstieg und Falls des Arbeitmanns* (2008). <http://www.krisis.org/2008/aufstieg-und-fall-des-arbeitsmanns>
- Weiman, Javier. «Dialéctica y ontología. Repensando el antagonismo posmarxista desde la teoría crítica». *Constelaciones. Revista de teoría crítica* n° 5 (2013): 280-310.
- Wellmer, Albrecht. *La dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1993.
- Whitebook, Joel. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Wiggerhaus, Rolf. *La escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Weyand, Jan. *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*. Lüneburg: Zu Klampen, 2001.

- Young, Iris. «Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)». *El cielo por asalto* n°4 (1992): 43-69.
- Zamora, José. «La teología “inversa” de Adorno: Salvar la religión en su completa profanización». *Filosofía después del Holocausto - Instituto de Filosofía CSIC* (1999). <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto13.htm>
- \_\_\_\_\_. «Adorno, un pensador de nuestro tiempo». *Vida Nueva (pliego)* n° 2426 (2004): 23-30. <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto30.htm>
- Ziege, Eva-Maria. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*. Fráncfort: Suhrkamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. «The Irrationality of the Rational. The Frankfurt School and its Theory of Society in the 1940's». En *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, ed. por Marcel Stoetzler. Lincoln: University of Nebraska Press, 2014, 275-293.
- Zurn, Christopher. *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity, 2015.





Este libro se imprimió en Todográficas Ltda.  
Carátula: propalcote 320 g, interior: propalbeige de 70g.  
Fuente: Garamond de 12 puntos  
MMXIX