

interdisciplinARS 06

MIRADAS DESDE LA CRÍTICA
EL LEGADO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL
DE FRANKFURT A 100 AÑOS DE SU FUNDACIÓN

ZOE PEREIRA GONZÁLEZ Y FRANCISCO VILLALBA MUÑOZ (coords.)



MIRADAS DESDE LA CRÍTICA
EL LEGADO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL DE
FRANKFURT A 100 AÑOS DE SU FUNDACIÓN

MIRADAS DESDE LA CRÍTICA
EL LEGADO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL DE
FRANKFURT A 100 AÑOS DE SU FUNDACIÓN

Zoe Pereira González
Francisco Villalba Muñoz
(coords.)

Ilustraciones de Diana Quintana



Colección
interdisciplinARS

ISSN: 2792-775X

Nº 06

<https://monografias.editorial.upv.es/index.php/interd>

Director científico

Miguel Corella, Universitat Politècnica de València

Consejo editorial

Román de la Calle, Universitat de València - Estudi General

Anacleto Ferrer, Universitat de València

Gerard Vilar Roca, Universitat Autònoma de Barcelona

José Luis Cueto, Universitat Politècnica de València

Ricardo Forriols, Universitat Politècnica de València

Antonio Alcaraz, Universitat Politècnica de València

Marina Pastor Aguilar, Universitat Politècnica de València

Moisés Mañas, Universitat Politècnica de València

Isabel Cabrera García, Universidad de Granada

Isabel García Pérez de Arce, Pontificia Universidad Católica de Chile

Luciana Cadahia, Pontificia Universidad Católica de Chile

Juan Martín Prada, Universidad de Cádiz

Remedios Zafra Alcaraz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Antonio de Murcia, Universitat d'Alacant

Benjamín Valdivia, Universidad de Guanajuato

José Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid

Coordinación

Zoe Pereira González

Francisco Villalba Muñoz

Edita

edUPV (Editorial Universitat Politècnica de València)

1ª edición, 2025

ISBN: 978-84-1396-348-8 (versión impresa)

ISBN: 978-84-1396-108-8 (versión electrónica)

Ref. 6835_01_01_01

DOI: <https://doi.org/10.4995/INT.2025.683501>

© De los textos: *sus autores*

© De las ilustraciones: *Diana Quintana*

© De esta edición: *edUPV*

Maquetación

Enrique Mateo, Triskelion Diseño Editorial



Se permite la reutilización de los contenidos mediante la copia, distribución, exhibición y representación de la obra, así como la generación de obras derivadas siempre que se reconozca la autoría y se cite con la información bibliográfica completa. No se permite el uso comercial y las obras derivadas deberán distribuirse con la misma licencia que regula la obra original.

COORDINADORES

Zoe Pereira González

Graduada en el Doble Grado en Ciencias Políticas y Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, así como en el Máster de Estudios Avanzados de Filosofía por esta misma universidad, y en el Máster de Formación del Profesorado por la Universidad de Oviedo. Actualmente es miembro de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica y secretaria técnica de la revista *Res Publica*. Sus intereses de investigación se centran en las nuevas lecturas de Marx, así como en el análisis de la industria cultural en el presente a partir de la crítica de la economía política, siendo este el tema sobre el que está realizando su investigación de doctorado por la Universidad de Oviedo.

Francisco Villalba Muñoz

Graduado en el Doble Grado de Derecho y Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales intereses investigadores giran en torno a las diversas interpretaciones de la tradición de pensamiento marxista, en especial de aquellas corrientes que tratan de destacar la esencial influencia de la obra de Marx en las reflexiones de la llamada “primera generación” de Teoría Crítica. Fruto de ello es su primer artículo *“Modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico”. Alienación y subjetivación en el pensamiento de Theodor W. Adorno*, publicado en 2024 en *Hastapenak. Revista de Historia Contemporánea y Tiempo Presente*. Actualmente cursa el Máster en Profesorado de Enseñanza Secundaria Obligatoria en la Universidad de Granada.

RESUMEN

En 2023 se cumplió un siglo desde el nacimiento del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Al calor de esta efeméride, diversos eventos reivindicaron la actualidad de los pensadores asociados al mismo, un conjunto heterogéneo de autores que están generando un renovado interés en el ámbito filosófico internacional. Este volumen busca ser una intervención en este debate. Para ello, estas páginas reúnen ocho capítulos dedicados a figuras destacadas, pero también otras menos conocidas, de lo que constituyó una corriente de pensamiento que alberga un sorprendente potencial para responder a los desafíos de nuestro presente: crítica al capitalismo, estatuto de la función social del arte y su relación con la tecnología, análisis del auge del fascismo y el autoritarismo... Todo aquel preocupado por estas cuestiones encontrará en estas líneas una introducción a un modo de pensar que estimulará, como pocos otros, una mirada crítica a la totalidad de nuestra vida social.

▶ **ÍNDICE**



Un siglo de crítica. Notas sobre la ‘primera generación’ del Instituto de Investigación Social de Frankfurt	
Zoe Pereira y Francisco Villalba (coords.)	1
G. Lukács: a la búsqueda de un punto arquimédico de la crítica a la vista del fetichismo universal	
José A. Zamora	27
Sobre algunos motivos de la protohistoria de la modernidad en Walter Benjamin: fantasmagorías de la sociedad burguesa	
Cristina Catalina Gallego	47
Max Horkheimer y la teoría crítica temprana	
José Emilio Esteban Enguita	79
“Lo que sería distinto aún no ha comenzado”: la <i>dialéctica negativa</i> de Theodor W. Adorno	
Jordi Maiso	97
Teoría crítica y penalidad. De Rusche y Kirchheimer a las derivaciones contemporáneas de la “Economía política del castigo”	
Mario Domínguez Sánchez-Pinilla y David J. Domínguez González	111
Leo Löwenthal. Crítica del autoritarismo y sociología de la literatura	
Daniel Barreto	157
Alfred Sohn-Rethel y la teoría crítica. Abstracción real y mercancía	
Chaxiraxi Escuela Cruz y Mario Domínguez Sánchez-Pinilla...	179
Sexo, deseo y dimensión estética. Sobre la posibilidad de un diálogo entre Marcuse y Foucault	
Luis Alegre Zahonero	219
BIBLIOGRAFÍA	241



▶ UN SIGLO DE CRÍTICA. NOTAS SOBRE LA ‘PRIMERA GENERACIÓN’ DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL DE FRANKFURT

- ▷ Zoe Pereira (coord.). *Universidad de Oviedo*
- ▷ Francisco Villalba (coord.). *Universidad Complutense de Madrid*

En diciembre de 2023, con motivo del centenario de su fundación, el Institut für Sozialforschung (IfS) se sometió a un debate interno en el que discutir la validez de las herramientas teóricas aportadas por las sucesivas generaciones del Instituto para analizar la situación presente y futura de las sociedades capitalistas, habida cuenta de que “la historia del Instituto está lejos de haber seguido un camino recto y ha sido tan turbulenta como la historia social de Alemania en los últimos cien años” (IfS, 2023, p. 25). El resultado provisional de este debate, aún en curso, quedó plasmado en una hoja de ruta en la que se delinearán las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible que la dominación capitalista, a pesar de todas las manifestaciones de crisis y de todas las contradicciones experimentadas, logre reproducirse una y otra vez? ¿Cómo es posible que la destrucción capitalista de la naturaleza y la subyugación de los sujetos se tengan por insostenibles y, a pesar de ello, se sigan perpetuando? ¿Cómo entender que muchos duden de la continuidad del *statu quo*, pero aún así contribuyan a mantenerlo? ¿Cómo es posible que la mera idea de una forma alternativa de organización de la vida social y de las relaciones sociales parezca hoy simplemente imposible? [...] ¿Dónde se hacen tangibles las contradicciones de la sociedad capitalista? ¿Cómo interiorizan los sujetos las contradicciones y la impotencia sufridas en carne propia? ¿Cómo se vuelven socialmente aceptables los modos autoritarios y regresivos de interiorizar estas contradicciones? (IfS, 2023, pp. 26-34)

A nuestro entender, algunos de los más valiosos intentos de responder a estas preguntas podrán hallarse mirando al pasado del propio Instituto, es decir, en los aportes de aquellos pensadores que conformaron la llamada “primera generación” del mismo. Por ello, entendimos que el mejor enfoque posible para conmemorar el centenario de la fundación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt consistía en colaborar con la creación de un espacio de exposición y discusión de los análisis más relevantes de estos autores, intención que tomó forma en el seminario “Miradas desde la crítica: el legado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt a 100 años de su fundación”,¹

¹ Este seminario fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación” (PID 2020–113413RB–C31), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.



que tuvo lugar durante el curso 2023-2024 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y que sirvió de base para la compilación que se presenta a continuación.

Tal vez la mejor forma de presentar a los autores que dan nombre a los capítulos sea desmentir los habituales tópicos constituidos en torno a su denominador común: su adscripción al Instituto. El tratamiento conjunto de los mismos bajo el rótulo “Escuela de Frankfurt” tiene el perjuicio de homogeneizar las diferencias, en ocasiones acusadas, que se dieron entre sus distintos miembros, ya sea tanto a nivel intergeneracional como intrageneracional. Así, el entrecomillado que hemos colocado en “primera generación” merece unas líneas, pues entronca con la pregunta por si hay realmente generaciones en la teoría crítica, quiénes son los herederos de esta, o si hay algo así como una “Escuela de Frankfurt” más allá de los atajos nominales. A nuestro entender, ambas etiquetas son ante todo problemáticas. Detlev Claussen, una de las figuras actuales de mayor relevancia dentro de la teoría crítica, mantiene que lo que se ha dado es una “invención de la tradición” (Claussen, 2009, p. 129), que autores como Habermas o Honneth llevaron a cabo en un intento de presentarse como legítimos herederos —y también, superadores— de esta línea de pensamiento. No entraremos a analizar en qué medida estos pensadores distan mucho de ser nada parecido a una continuación de la teoría crítica o hasta qué punto pueden siquiera trazarse paralelismos, en tanto que parten de impulsos diferentes y persiguen objetivos distintos.² Pero lo cierto es que la teoría crítica, independientemente del escrito programático de Horkheimer, carece de un paradigma unitario: no es escolástica ni dogmática y, por tanto, no se puede concebir en términos de “escuela”.

Con todo, el compendio de autores que hemos seleccionado para el presente monográfico no es azaroso. Consideramos que era importante incluir, primero de todo, a György Lukács como figura de relevancia para la génesis del Instituto —que no como partícipe del mismo, ni como pensador germinal en torno al cual se vertebró la teoría crítica—. Algo innegable es la enorme influencia que su obra capital, *Historia y conciencia de clase* (1923), tuvo en buena parte de los autores del Instituto. Ahora bien, las seguridades que había reflejado en esta obra perdieron firmeza ante las enormes convulsiones sociales, políticas y económicas que padecieron los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Este escenario histórico, que les impulsó a desarrollar una teoría social de un capitalismo en proceso de transformación, era uno marcado por una “triple crisis” (Zamora, 2020, p. 364), caracterizada en primer lugar por el agotamiento del capitalismo liberal de los años 20 y el advenimiento de unas transformaciones sociales que se disponían a alterar enormemente la socialidad de los individuos. En

2 Sobre esto, véase Zamora (2020); también Schäbel (2017).

segundo lugar, esta crisis estuvo marcada por el fracaso de la revolución alemana de 1918-1919, proceso fallido que se saldó con el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht a manos de los *Freikorps* y con la colaboración del SPD, y el consiguiente establecimiento de la República de Weimar. Este evento tuvo una gran significación política para los teóricos agrupados en torno al Instituto, y constituirá uno de los primeros ingredientes de un núcleo de experiencia común subyacente a muchos de los intereses teóricos que guiarán las investigaciones del mismo. Como receptores y continuadores heterodoxos de la tradición marxiana, trataron de dar respuesta, desde diversos enfoques y puntos de vista, a la cuestión del fracaso de las expectativas emancipatorias del siglo XIX y principios del siglo XX. Contrariamente a lo esperado por Marx, pero sobre todo a las organizaciones políticas del movimiento obrero en su época, el desarrollo de las fuerzas productivas en las potencias globales más económicamente desarrolladas no trajo consigo el advenimiento de la emancipación humana, sino que, tras un convulso siglo de alzamientos y revueltas, se saldó con la consolidación y recrudescimiento de la dominación capitalista a nivel mundial.

El tercer aspecto de esta crisis puede entenderse como un correlato teórico del segundo: el progresivo alejamiento del horizonte revolucionario, con el consiguiente debilitamiento del poder político del proletariado, planteaba serias objeciones a algunos de los presupuestos y confianzas esenciales del marxismo ortodoxo y a la práctica política del movimiento obrero clásico influenciado por este. ¿En qué tendencias y condiciones sociales se cifra el bloqueo de las esperanzas emancipatorias? ¿Qué queda del proletariado como destinatario histórico de la teoría revolucionaria? ¿Bajo qué mecanismos sociales y psíquicos se produce la integración exitosa de la clase dominada en el seno de la sociedad antagonista? ¿Qué papel tienen la cultura y el arte en un mundo crecientemente colonizado por la lógica de la competencia y el imperativo de la valorización? Estas preguntas, no muy distintas de las lanzadas por los miembros del Instituto un siglo después, seguirán vigentes mientras sea necesaria una urgente respuesta a las mismas.

Frente a este estado de cosas, y lejos de los tópicos, los pensadores de la teoría crítica nunca abandonaron su compromiso con la observación atenta de la realidad social desde el punto de vista de su transformación. Sin embargo, y a la vista del mencionado alejamiento del horizonte emancipatorio, esto implicaba una renovada confrontación con esta realidad social que no podía permitirse ninguna ingenuidad ante el avance de la barbarie, así como tampoco ignorar cómo el desarrollo de las sociedades capitalistas de posguerra había afectado a las seguridades del marxismo ortodoxo.

En la estela de Marx: teoría crítica y *Crítica de la Economía Política*

En esta línea, otra de las metas insobornables para la teoría crítica fue renovar la teoría de Marx de tal manera que lograra estar a la altura de su tiempo. Esta renovación en modo alguno supuso una ruptura o una sustitución de las categorías conceptuales; la ruptura, en todo caso, fue con el marxismo tradicional eminentemente dogmático que los partidos comunistas de entonces habían convertido en *el marxismo*.³ Esta “primera generación” de pensadores constata que las condiciones materiales en las que se encuentran inscritos no son las mismas que un siglo atrás: esto obligaba a repensar una teoría que, ante todo, se debe y articula en torno a la situación histórica epocal. En el prólogo de Max Horkheimer a la canónica obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, escribe:

hacia el final de la década del veinte, y ciertamente al comenzar la década del treinta, estábamos convencidos de la probabilidad de una victoria nacionalsocialista, como también del hecho de que podría combatírsela sólo mediante acciones revolucionarias. No creíamos en aquel tiempo que fuera a producirse una guerra mundial. Pensamos que habría un levantamiento en nuestro propio país, y ésta fue la causa de que el marxismo cobrara una significación decisiva para nuestro pensamiento. Después de nuestra emigración a Estados Unidos, vía Ginebra, la interpretación marxista de los acontecimientos sociales continuó siendo seguramente dominante, lo cual empero no significó de ningún modo que un materialismo dogmático se hubiera convertido en el aspecto fundamental de nuestra posición. (Jay, 1989, p. 10)

Los análisis esgrimidos por Marx en *El Capital* seguían mostrando su vigencia y claridad de forma inexorable, pero ello no se había visto acompañado de una actualización de estos planteamientos respecto a las condiciones capitalistas del momento, sino a la asunción aproblemática de muchas de sus tesis. Lo que se estaba desarrollando política y culturalmente en estas sociedades no estaba siendo problematizado como debiera. Analizar la facticidad del presente y ponerla en conexión con la totalidad era una tarea de imperiosa necesidad si se buscaba lograr que la teoría de Marx siguiera teniendo vigencia como herramienta de comprensión y transformación del mundo, y no como mantra. En este sentido, que el Instituto de Investigación Social fuera a llamarse en un primer momento “Instituto de Marxismo” [*Institut für Marxismus*]

3 El sentido histórico y la razón de ser que tuvo la simplificación de muchos de los presupuestos de la crítica de la economía política, así como sus consecuencias, no es aquí objeto de análisis; lo cierto es que, teniendo por canónico el marxismo que estos partidos profesaban, no resultaba difícil tildar de reformista, antirrevolucionario, revisionista o, directamente, burgués, cualquier esfuerzo teórico que no asumiera sus mismos presupuestos de partida, y sobre todo, que no comprendiera el marxismo como una teleología y la emancipación de la clase obrera como un evento necesario en el curso de la historia.

(Jay, 1989, p. 33) puede parecer anecdótico, pero denota la intención y la deuda teórica de sus componentes, así como el tipo de investigaciones que bajo su techo se llevarían a cabo, integrando diversas disciplinas en una perspectiva materialista y dialéctica. Para ello se requería una confrontación contra lo existente desde lo existente, que fuera crítica, negativa y teórica, y que lograra desubstancializar la realidad. Se pusieron en tela de juicio tesis marxistas cuya verdad no era válida más allá de las condiciones capitalistas en las que se hallaba imbuido el mundo, pues la verdad, para la teoría crítica, es ante todo algo inmanente. Y en tanto que inmanente, el suyo es un pensamiento profundamente sensible que atiende a la facticidad histórica y la coyuntura social, en la medida en que estos atraviesan y configuran a los individuos que, precisamente en su hacer práctico, dan lugar a dicha coyuntura. En otras palabras: la sociedad es al mismo tiempo el objeto y el sujeto del proceso de conocimiento, sin llegar a ser nunca absolutamente ninguno de ambos. Así lo expresa Horkheimer (2003) en su archiconocido texto programático *Teoría tradicional y teoría crítica*:

La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia [...], sino en la constante transformación del juicio de existencia teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su relación consciente con la praxis histórica. (p. 263)

Esta verdad circunscrita temporalmente es lo que permite a la teoría crítica desgranar el presente y comprenderlo: su reflexión se cierne sobre el todo —que es lo falso— dado bajo las condiciones del capitalismo, pero en especial, reflexiona alrededor de aquello necesario para que esta totalidad negativa entone su canto de cisne y dicha verdad quede superada por unas condiciones que ya no se correspondan con aquellas que impulsaron su conceptualización crítica.

Cabe decir que esta renovación de las tesis marxistas en el Instituto no tendrá lugar hasta que Horkheimer tome el cargo de director en 1931; a él en especial “le disgustaba la tendencia de los marxistas vulgares a elevar el materialismo a una teoría del conocimiento, que proclamaba una certidumbre absoluta en la forma en que el idealismo había hecho en el pasado” (Jay, 1989, p. 102), sobre todo en una época en que las certidumbres que quedaban sobre el mundo eran más bien pocas. Su asunción de la teoría de Marx se yergue sobre una base filosófica consistente en una radical crítica a la metafísica, fruto del estudio intenso de autores como Nietzsche o Schopenhauer, cuyo pesimismo existencial reinterpretará en clave materialista. Esto lo llevará a una conceptualización del sufrimiento humano como algo injustificable: “la crítica del capitalismo en Horkheimer se evidencia en este punto como una crítica del sufrimiento: socialmente determinado e históricamente innecesario” (Semler, 2013, p. 271). El dolor y la miseria que atraviesa al género humano, bajo la lupa de Marx, se revela sometido a causas socioeconómicas que no

atienden a razón alguna; esto, unido a la pérdida del sujeto revolucionario —o de su conciencia como tal—, lleva a Horkheimer a buscar una sinergia entre la innecesidad del sufrimiento y el cúmulo de experiencias individuales del mismo, o sea, cómo sería posible catalizar los padecimientos individuales en una lucha colectiva orientada conjunta y conscientemente hacia su abolición, pues “ante la razón no es la felicidad sino la miseria lo que necesita un fundamento” (Horkheimer, 2003, p. 64).

La relación de Walter Benjamin con Marx merece también unas líneas. Lee tardíamente *El Capital* —hacia 1935—, habiéndose formado primeramente en la teoría marxiana a través de la lectura de *Historia y conciencia de clase*. Este conocimiento de la *Crítica de la Economía Política*, unido a una enorme sensibilidad histórica y epocal, le hacen ser realmente crítico con el marxismo tradicional, ya que fue capaz de ver cómo las tesis de Marx se habían visto reducidas a propaganda soviética con poca capacidad crítica; es especialmente sugestivo su interés por el concepto del fetichismo de la mercancía, en el que indaga en *el Libro de los pasajes* a partir del concepto de fantasmagoría, una apariencia onírica que se presenta sin un poso que la sustente verdaderamente —como sería en la mercancía su doble apariencia, su doble carácter en virtud del valor de uso y el valor de cambio—. No solo a nivel cultural, sino también a nivel humano, se da un proceso de empatización con la mercancía, un proceso en que los seres humanos empatizan con el valor de cambio y emulan su forma de presentarse en el mundo. La vida se convierte en existencia performática de la apariencia, deviniendo en algo inerte. La fantasmagoría adquiere así un inquietante estatuto de realidad, que lleva a que la misma vida humana quede fetichizada en su puesta en juego, convirtiéndose la apariencia en esencia:

Benjamin se da cuenta de que la modernidad ha supuesto una transformación de la sustancia de las cosas y de la relación directa con ellas: la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio se ha perdido [...]. Para Benjamin la vivencia fugaz y desconectada sustituye a la experiencia basada en la continuidad. (Zamora, 2018, p. 174)

Pero en estas fantasmagorías, como puras apariencias que esconden relaciones de producción, dirá Benjamin, es, sin embargo, posible encontrar no solo carencias y vacío, sino también deseos y promesas que en cierta medida son el reflejo de un anhelo colectivo que se manifiesta como desiderátum de algo que todavía no es: una sociedad sin clases donde se realice la libertad. Hay algo arcano en este tipo particular de imágenes que merece ser traído a la luz. En torno a este concepto de fantasmagoría puede rastrearse una controversia entre Benjamin y Adorno, donde este último se mostraba reacio a calificar la fantasmagoría como algo onírico, en la medida en que ello implicaba “reificar la imagen de una sociedad sin clases como si se tratara de un paraíso perdido y retrotraerla a un estado originario míticamente transfigurado”

(Zamora, 1999, p. 137). La aportación de Benjamin al fetichismo de la mercancía marxiano, en cualquier caso, es interesante en la medida en que pone de manifiesto que lo fantasmagórico no atraviesa solo la apariencia de las cosas o su forma social, sino que es parte constituyente, no separable, de dichas cosas.

En el caso de Adorno, la impronta marxiana es reconocible hasta en su último escrito: a lo largo de su trayectoria académica buscó mantener la vigencia crítica y explicativa de la teoría de Marx, para lo que resultaba imprescindible dar cuenta de las fuerzas integradoras del aparato social y el modo en que estas estaban dando lugar a mecanismos de coacción, pseudorrecompensa, gratificación y dominación que ya no resultaban explicables desde las coordenadas de partida del capitalismo del siglo XIX, sino que requerían una mirada más sensible a las mutaciones antropológicas que estaban teniendo lugar y los procesos objetivos que las estaban impulsando. Ello no impidió que conceptos planteados a la luz de estas transformaciones, capaces de dar cuenta de estos fenómenos, estuvieran íntimamente relacionados con la *Crítica de la Economía Política* —es el caso, mismamente, de la industria cultural, sobre la que indagaremos más adelante—. Lo cierto es que si hay algo que Adorno procuró a lo largo de su vida fue sacar a la luz los elementos regresivos que se hallaban ocultos tras toda apariencia y que revelaban la eminente negatividad y violencia que configura las sociedades burguesas, racionales y orgullosamente libres: hasta ahora, la historia de la humanidad no ha alcanzado la auténtica libertad, sino que nos encontramos en una época de prehistoria. Marx entendía que esta prehistoria como segunda naturaleza no era aquel mundo del que nosotros somos dueños, sino que, al igual que la primera naturaleza —la radical no-libertad— la segunda naturaleza era asimismo un mundo en el que nos hallamos sometidos a poderes sociales que se imponen sobre nosotros como leyes de la naturaleza. Adorno quiso “desarrollar estas alusiones de Marx para que la imbricación de la modernidad con el mito y la heteronomía pueda desplegar toda su potencia interpretativa a la hora de sacar a la luz el verdadero rostro de la actualidad” (Maiso, 2022, pp. 115-116), en aras de desenmascararla como barbarie y sacudir la conciencia del hechizo bajo el que se encuentra. Este no es el espacio para analizar las controversias que sobrevuelan su figura en lo que refiere a la relación entre teoría y praxis, si bien no son en absoluto carentes de interés y enjundia;⁴ nos limitamos a decir que un pensamiento comprometido durante décadas con el cuidado de la teoría para servir al propósito de la emancipación de la humanidad no puede sencillamente tacharse de incongruente o servil en virtud de su rechazo a ciertas manifestaciones políticas —rechazo, en cualquier caso, fundado—. La ingente producción teórica

4 A este respecto, nos remitimos al capítulo “Teoría crítica y praxis” (Maiso, 2022, p. 98).



adorniana ha de comprenderse desde el anhelo de librar a la humanidad de su yugo: “el objetivo de la revolución es la eliminación del miedo” (Adorno y Benjamin, 2021, p. 177).

La relación de Herbert Marcuse con el Instituto comienza formalmente en 1933, a partir de la mediación de Leo Löwenthal, después de que su idea inicial de habilitarse bajo la dirección de Martin Heidegger no prosperara. Fue alrededor de este año que Marcuse se situó con mayor notoriedad en la estela del pensamiento marxiano antes que en el fenomenológico, no únicamente por una cuestión de adscripción institucional, sino sobre todo porque, a su juicio, el marxismo era capaz de dar respuesta en términos históricofácticos a la pregunta heideggeriana por el ser auténtico. Era el proletariado, la clase con un papel clave dentro de las relaciones de producción en tanto que motor de la historia, quien se encontraba en condiciones de protagonizar la acción radical que exigía el ser auténtico, entendido como acto de máxima libertad: “sólo a través de la revolución puede cambiarse el mundo histórico, y realizarse la posibilidad de universalizar el ser auténtico más allá de la clase obrera” (Jay, 1989, p. 131). Esta formación de juventud le llevó a teorizar sobre un método fenomenológico dialéctico, que supiera las aporías del planteamiento heideggeriano, en especial en lo que a la cuestión de la historicidad refería: su objetivo fue rastrear los elementos fenomenológicos ocultos en Marx, o, en otras palabras, “leer la obra de Marx en términos de una fenomenología materialista de la existencia histórica, cuyo alcance y radicalidad superarían a la propia analítica de Heidegger” (Romero, 2011, p. 14). Pero en modo alguno este proyecto ocupó toda su producción filosófica, ni supuso todo su acercamiento a Marx; una vez comenzó a trabajar en el Instituto, se alejó notoriamente de Heidegger.⁵

Otro núcleo fuerte de su pensamiento fue la cuestión del trabajo, que, a su juicio, era la actividad a través de la cual el ser humano tenía la capacidad de realizar su esencia en el mundo, manejando una noción de trabajo frontalmente opuesta al propiamente alienante y enajenado de las sociedades capitalistas. Para Marcuse el comunismo sería, así:

más que un mero cambio en las relaciones económicas; más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia [...]. Sólo a través de la actividad social podía realizarse el ‘ser de la especie’ (*Gattungswesen*) del hombre. El capitalismo, al impedir esto, era una ‘catástrofe de la esencia humana’ que exigía una revolución total. (Jay, 1989, pp. 134-135)

5 Con todo, no es menos cierto que siempre estuvo más interesado en cuestiones eminentemente teóricas, y no tanto estudios sociológicos y datos empíricos como los que sus colegas incorporaron en sus investigaciones; su producción siempre estuvo estrechamente adscrita a la filosofía más especulativa.

Georg Rusche y Otto Kirchheimer quizás sean los autores con una aportación más original dentro de este monográfico y de la teoría crítica en general. Más que un acercamiento individual al pensamiento de cada uno, el capítulo dedicado a ellos aborda su obra *Pena y estructura social* (1939) como obra fundante de la Economía política del castigo, así como las derivas posteriores de este enfoque. En esta obra, los autores investigaron la relación entre delito, castigo y sistema económico, proponiendo una hipótesis novedosa que entendía que las formas de castigo mutan en función de las propias transformaciones del sistema económico y las fuerzas productivas: no es el ethos la piedra de toque sobre la que se sustenta la pena, sino que son las condiciones materiales, así como las necesidades socioeconómicas, las que empujan a una sociedad a adoptar una u otra forma de castigo; del mismo modo, qué se considera delictivo y qué no tendría un componente de clase fundamental. Se trata de un trabajo valioso en la medida en que abordó el castigo desde una perspectiva marxiana crítica, que no solo cuestionó la efectividad o los intereses detrás de los sistemas de reinserción, sino también el propio concepto de la criminalidad y lo que la motiva:

mientras la conciencia social no se encuentre en posición de comprender —y de actuar en consecuencia— el vínculo inevitable que existe entre el progreso social general y una política penal progresista, todo proyecto de reforma penal podrá alcanzar a lo sumo un éxito efímero, y su fracaso será atribuido a la perversidad de la naturaleza humana antes que al sistema social. (Rusche y Kirchheimer, 2004 [1939], p. 254)

Alfred Sohn-Rethel nunca estuvo vinculado de forma directa con el Instituto, si bien fue amigo cercano de Adorno, quien siempre se mostró interesado en sus propuestas e intentó ponerle en contacto con Horkheimer, aunque sin demasiado éxito. Su propuesta es tan controvertida como original: centrado en cuestiones relativas al estatuto de validez del conocimiento, se apoyó tanto en Kant como en Marx para elaborar una crítica materialista a la epistemología —precisamente ello da título a su obra magna, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología* (1970)—. Sohn-Rethel parte del convencimiento de que hay elementos comunes en la noción de crítica manejada en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la Economía Política*, proponiéndose una reelaboración de la propuesta kantiana desde parámetros materialistas. El conocimiento, dirá, no encuentra sus condiciones de posibilidad en virtud de un sujeto de conocimiento trascendental, sino que estas se hallan en las propias condiciones materiales dadas en la experiencia social humana, buscando:

mostrar el carácter apriorístico del conocimiento como consecuencia de unas formas históricas y sociales concretas [...]. A diferencia de Marx, no solo ve en su análisis la clave para descifrar el carácter universal de la economía capitalista, sino también una explicación histórica del pensamiento conceptual. (Escuela, 2018, p. 61)

Con este abordaje telegráfico de la relación entre Marx y algunos pensadores del Instituto buscamos, ante todo, poner dos cosas de manifiesto. Por un lado, que, en todos los autores adscritos, ya no al Instituto de Investigación Social, sino a la teoría crítica como corriente de pensamiento, prevalecieron las categorías de la Crítica de la Economía Política y las reflexiones marxianas, sin las cuales no es posible terminar de entender correctamente el sentido de sus obras y trabajos. Si algunos de ellos han sido criticados como mero sociologismo o crítica cultural, se debe en todo caso a una ausencia de cuidado por parte del lector a la hora de detectar conceptos, categorías o formulaciones de raigambre eminentemente marxiana —que, por otro lado, ni son escasas ni se encuentran escondidas—. En segundo lugar, todos ellos realizaron aportaciones sustanciales a la teoría marxiana, que merece la pena traer al presente, siempre con el debido cuidado que ellos mantuvieron en lo que refiere la relación entre teoría y facticidad. Este es el foco bajo el que debe ser analizado el mundo: una crítica negativa que, en la medida en que todavía no se ha vuelto obsoleta con respecto a las condiciones materiales que propiciaron su nacimiento, sigue siendo de imperiosa urgencia y necesidad.

El arte como campo de batalla. Capitalismo, técnica y estética

Uno de los sentidos en que se puede afirmar la esencial influencia de las herramientas teóricas marxianas, recogidas y desarrolladas en diversos grados y enfoques por los teóricos críticos, es la centralidad que ocupó en su empresa teórica la atención a los modos en que los cauces de socialización capitalista atravesaban, de forma cada vez más incisiva, la constitución subjetiva de los individuos socializados, incapaces de acceder a los medios de subsistencia y reproducción vital por fuera de los mismos. Según Adorno (1999): “quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (p. 9), y este impulso debe ser leído como un intento de tomarse en serio, en las condiciones de un capitalismo transformado, aquella idea marxiana de que la existencia social determina la conciencia. Distanciándose de la vulgar simplificación “base-superestructura” en que esta idea quedó convertida por parte del corpus soviético, los autores de Frankfurt hicieron de esta preocupación una parte central de su programa, y consideraron que el estudio de las condiciones de posibilidad objetivas que permitieron el afloramiento de ciertas formas de subjetividad debía constituir una pieza central en todo análisis que pretendiese dar cuenta tanto del fracaso de las expectativas revolucionarias como del auge y establecimiento del fascismo.

En esta dirección apuntaba ya Walter Benjamin cuando, refiriéndose al despliegue de destructividad técnica sin precedentes que supuso la Primera Guerra Mundial, afirmaba que una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontraba a la intemperie en un

paisaje en el que todo salvo las nubes había cambiado, y en medio, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y explosiones, el diminuto cuerpo humano. (Benjamin, 2021a, p. 54)

Los efectos que las vertiginosas transformaciones de la técnica a lo largo del siglo xx tuvieron en las formas tradicionales de experiencia, sensibilidad, subjetividad y relación con el mundo fueron una preocupación constante no sólo para Benjamin, sino para buena parte de los teóricos frankfurtianos. El problema de la relación entre la cambiante concreción histórica del sistema de relaciones sociales capitalistas y la conformación subjetiva de los individuos y sus formas de experiencia subyace a las reflexiones de Benjamin en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, donde puede leerse que “dentro de los grandes períodos históricos, junto con la forma general de existencia de las colectividades humanas, también se transforma el modo y manera de su percepción sensorial” (Benjamin, 2021b, p. 71).

Para Benjamin, las formas de socialidad del capitalismo industrial habían desbordado el régimen tradicional de experiencia y relación con el mundo de las comunidades humanas, instituyendo de manera acelerada un nuevo esquema experiencial que sustituía las viejas formas de cultura burguesa, asentadas en la continuidad, la estabilidad y la herencia, por unas basadas en el *shock*, la interrupción y la estimulación sensorial continua. Si bien ninguna esfera de la actividad humana escaparía a esta radical conmoción, el campo del arte y su significación política se vieron especialmente afectados. La mencionada obra de Benjamin puede leerse como un intento de dar cuenta de los profundos cambios en la función social del arte en el capitalismo industrial, que ya no podía entenderse al margen de la técnica, y que jugaría, en la incipiente sociedad de masas, un papel esencial para vehicular (y contrarrestar) las crecientes tendencias autoritarias de la época.

Benjamin trata de dar cuenta de la especificidad del arte a principios del siglo xx frente a sus determinaciones tradicionales en épocas anteriores desplegando una pequeña historia del concepto de aura y su desmoronamiento, provocado por la posibilidad generalizada en la sociedad capitalista de la reproducción técnica de las obras de arte. Entendiendo el aura como una “construcción heurística que busca hacer inteligibles una serie de transformaciones históricas” (Maiso y Zamora, 2021, p. 29), Benjamin busca poner el acento en los posibles modos de existencia del arte en un mundo en el que las condiciones sociales que permitieron una relación tradicional con el mismo han desaparecido. El aura pretende designar una atmósfera de unicidad y cercanía de las obras de arte tradicionales que sólo podían ser dotadas de significación social en el contexto del templo (y posteriormente del museo), y que cobraban un sentido de originalidad al ser refrendadas por la autoridad del culto. La acelerada tecnificación de la sociedad y la expansión de medios como la fotografía y el cine harían saltar por los aires la determinación aurática de las obras de arte, al habilitar la capacidad de reproducir masivamente

la imagen y volver obsoleta la distinción entre original y copia. El interés que tenía para Benjamin este escenario no era tanto un estudio preciso de la historia del arte, sino poner estas reflexiones al servicio de una intervención en el campo de las relaciones entre arte, técnica y sociedad, en las que se jugaban para nuestro autor cuestiones de máxima urgencia política:

La reproductibilidad técnica de la obra de arte la emancipa por primera vez en la historia universal de su existencia parasitaria respecto al ritual. La obra de arte reproducida se convierte, cada vez más, en la reproducción de una obra de arte concebida para ser reproducible. [...] Su fundamentación en el ritual se sustituye por su fundamentación en otra praxis: a saber, su fundamentación política. (Benjamin, 2021b, p. 75)

Benjamin pretendía describir un hecho social frente al que era inadmisibles una pasividad teórica y práctica. La progresiva subsunción de cada vez más esferas de la actividad humana bajo la lógica social capitalista trajo consigo el proceso de mercantilización del arte, pero también la eliminación del vínculo cultural de la imagen y la posibilidad de acceso de las grandes masas al arte a través de medios como el cine. Por ello, abogar por la eliminación de todo resquicio del valor de culto en el arte sólo cobra pleno sentido si se entiende como una posición político-estética clave en el campo de batalla contra la fuerza atractiva del fascismo y su estetización de la política. En esto consiste la apuesta de Benjamin por la politización del arte por parte del comunismo. La confianza (en cierto sentido desesperada) de Benjamin en los potenciales emancipatorios del cine se sitúan en una urgente encrucijada histórica: la necesidad de desviar las enormes fuerzas sociales y técnicas desatadas al comienzo del siglo xx en una dirección que no desembocara en las tendencias aniquiladoras de la vida humana condensadas en la guerra y el fascismo.

El cine de la época, que aún no se había asentado plenamente en la forma comercial y de masas de la industria cultural, representaba para Benjamin una nueva forma de arte escrita en el mismo lenguaje que las transformaciones en las formas de percepción colectiva del capitalismo industrial. Las masas y el medio cinematográfico son ambos productos sociales específicos de comienzos del siglo xx, posibilitados por la completa reestructuración social que supuso una época de impulso tecnológico sin precedentes. En este sentido, la técnica del montaje y sus posibilidades de ordenación, fragmentación, yuxtaposición y estructuración de imágenes, que constituían la especificidad del medio cinematográfico, se revelaban para Benjamin como herramientas idóneas para intervenir en este nuevo régimen de experiencia basado en el *shock*, el estímulo desbordante y la interrupción. En cierto sentido, el cineasta tenía para Benjamin la tarea de poner el aparato cinematográfico al servicio de una función educativa: tratar de conseguir que las masas integrasen de forma colectiva y consciente su nuevo entorno técnico, dotarlas de agencia para adueñarse activamente del mundo que las rodeaba y canalizar los potenciales de la tecnología en dirección a una transformación radical de las

relaciones sociales capitalistas, o al menos no permitir que estas se actualizaran hacia la amenaza de la barbarie y la reacción. En las capacidades del nuevo medio se cifraba para Benjamin la posibilidad de instar en las masas una nueva subjetividad que colaborase a la conformación de un sujeto colectivo capaz de hacer frente a una situación histórica en la que corrían el riesgo de ser arrastradas por una lógica social cada vez más integradora y aplastante:

De ahí que para Benjamin la nueva “presencia de ánimo” que requería [el cine] de las masas estuviera vinculada también a una relación de soberanía con su entorno: a la emergencia de colectivos humanos capaces de convertir el desarrollo técnico en un órgano suyo. (Maiso y Zamora, 2021, p. 26)

Para Benjamin, la posibilidad de fundar el arte en la praxis política, inaugurada por su desvinculación del ámbito del ritual, constituía un ámbito de potencialidades sociales sin precedentes que aguardaba ser orientado hacia la construcción de una sociedad en la que los avances tecnológicos fueran puestos verdaderamente al servicio de las necesidades humanas. Sin embargo, era plenamente consciente de que esta nueva fundamentación del arte entrañaba asimismo grandes peligros. Benjamin se opuso frontalmente a distintos fenómenos sociales, que, a su parecer, movilizaban la reproductibilidad técnica para reinstaurar la dimensión aurática de la obra de arte y el valor de culto de la imagen, y es en este punto donde las reflexiones estéticas desarrolladas por Benjamin adquieren su mayor fuerza política. A su parecer, estos medios estaban siendo usados exitosamente para erigir una nueva forma de aura, esta vez técnicamente reproducida, lo que podía “apreciarse bien en los intentos de generar fascinación por las mercancías en la publicidad, bien en el culto a la personalidad del *Führer*, o bien en la veneración de las propias masas en los gigantescos desfiles y congregaciones colectivas” (Maiso y Zamora, 2021, p. 47).

Estas tendencias representaban para Benjamin usos de la reproductibilidad técnica que amenazaban con truncar la posibilidad de una recepción consciente y políticamente provechosa de las mismas por parte de las masas. En esta dirección apunta la dicotomía entre estetización de la política y politización del arte con la que cierra el epílogo de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*:

Las masas tienen derecho a transformar las relaciones de propiedad; el fascismo pretende darles *expresión* conservando esas relaciones. *El fascismo conduce de manera consecuente a una estetización de la vida política.* [...] La humanidad, que en su día fuera un objeto de espectáculo para los dioses del Olimpo en Homero, ahora lo es para sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado tal que le permite experimentar su propia aniquilación como un placer estético de primer orden. *Esto es lo que ocurre con la estetización de la política que practica el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte.* (Benjamin, 2021b, p. 109)

La excepcionalidad del pensamiento de Benjamin radica en su empeño constante por registrar el modo en que unos cambios sociales que trastocaron la totalidad de la experiencia humana comportaron transformaciones radicales en la configuración de los individuos socializados, tratando de hacer frente a una lógica de reproducción social que ya en su época estaba al borde de desembocar en el horror de la guerra y el nazismo. Y por ello mismo, es manifiesto que sus coordenadas históricas, desde las que todavía se ofrecía alguna oportunidad, por menguada que fuese, en la lucha por decantar la balanza de fuerzas en dirección al socialismo, habían desaparecido para la mayor parte de los teóricos críticos frankfurtianos. Estos pensadores escribirán desde una realidad histórica distinta: aquella en la que han terminado de actualizarse las tendencias destructivas contra las que Benjamin no cesó de combatir hasta su muerte. Estos autores, para los que la posibilidad de un horizonte revolucionario parecía perderse de vista, se verán obligados a estudiar los efectos de la sociedad antagonista en la constitución de los sujetos desde un enfoque distinto, habida cuenta de que la fuerza coactiva de la lógica social capitalista alcanzaba niveles cada vez más profundos y opresivos. En este sentido, la conciencia de que el momento histórico desde el que Benjamin escribía había sido cerrado con los resultados más devastadores será el punto de partida para las contribuciones en torno a la industria cultural, el creciente debilitamiento de los sujetos en el capitalismo avanzado o el arte como lugar de resistencia a la barbarie.

Esta expresión benjaminiana del arte como campo de batalla puede entenderse como un principio compartido por todos los autores del Instituto que reflexionaron en torno a la estética, en la medida en que todos percibieron que este era el lugar donde todavía era posible hacer frente a la negatividad de lo real a través de una crítica autónoma desde el arte. De los autores recogidos en este monográfico que se dedicaron a la reflexión estética, la de Lukács es quizás la más divergente⁶—no en términos absolutos, sino en términos comparativos—. En textos como *El realismo en la literatura* y *Arte y verdad objetiva* propuso una estética marxista, eminentemente realista, donde el arte debía reflejar adecuadamente la realidad objetiva y las condiciones materiales de esta, del mismo modo que hacía el marxismo tradicional con las leyes históricas. Este arte debía captar adecuadamente aquellos elementos nucleares que configuraban la esencia de un momento histórico concreto y, por ende, eran capaces de articular su verdad. Ello no debe entenderse como una mera descripción, sino como un reflejo profundo, una ecografía total que pudiera mostrar aquello que es, pero, sobre todo, cómo y por qué es, registrando las contradicciones y tensiones de cada tiempo.

6 De nuevo, hemos de tener en cuenta la distancia que separa a Lukács de los teóricos críticos del Instituto: la enorme influencia que este primero ejerció sobre los segundos no supuso en absoluto un puente o una apertura a la colaboración, y, de hecho, siempre se mantuvo muy crítico con estos intelectuales.

Para los autores del Instituto esta visión era excesivamente restrictiva, ya que limitaba las potencialidades del arte y su capacidad subversiva; cuestionaron, también, la adecuación de las formas de representación del realismo con respecto a la realidad. Evidentemente, no hubo una postura unitaria con respecto a la estética —ni se estuvo cerca de tenerla—. Pero hay dos ideas generales que sí compartieron: por un lado, el hecho de que el arte tenía la capacidad de disputar el principio de realidad positiva y sacudir la conciencia de las masas; por otro, que la estética reivindicada por el marxismo ortodoxo no tenía ya la capacidad de representar adecuadamente la sociedad bajo el capitalismo tardío, que poco tenía que ver con la decimonónica. Asimismo, el arte era para estos intelectuales expresión de fenómenos y dinámicas sociales, y, por ende, tenía un componente político indisociable: “la evaluación de los fenómenos artísticos como meramente expresiones de la creatividad intelectual era igualmente ajena al pensamiento del Institut” (Jay, 1989, p. 291).

Junto con Benjamin, es posible que Adorno y Marcuse fueran los pensadores que dedicaron mayores esfuerzos a esta cuestión, aunque sus reflexiones apuntaran en direcciones distintas e incluso entendieran la problemática nuclear de la estética desde coordenadas diferentes. Marcuse se posicionó radicalmente en contra del concepto afirmativo de cultura, pues tras este no se hallaba más que afirmación de las propias condiciones de vida dadas bajo el capitalismo. De forma similar a la polémica y demoleadora afirmación de Adorno, para quien divertirse significaba estar de acuerdo, la cultura como entretenimiento, como lugar de ocio, como celebración constante de la vida a través de ritos seculares, colabora a la alienación de los individuos. Al afirmar la existencia y no generar extrañamiento alguno con la realidad, esta se naturaliza y queda petrificada como lo dado, bloqueando la emergencia de formas artísticas que no se alineen con la estructura socioeconómica de las sociedades contemporáneas. Más allá del evidente empobrecimiento del horizonte de posibilidades de creación que esto supone, lo siniestro es el hecho de que el arte queda relegado, bajo el capitalismo, a mera ornamentación del estado actual de cosas. En la medida en que no alberga en sí ningún elemento de negatividad, no puede desplegar una crítica verdadera ni inducir en los sujetos ni estupor ni asombro ni desconcierto, por lo que termina convertido en una dimensión de familiaridad y confort que deriva, en última instancia, en indiferencia. En esta línea Marcuse habló del hombre unidimensional como aquel que es idéntico a la sociedad y a aquello que esta le suministra, como aquel individuo cuya vida pasa por el esfuerzo mimético y la total identidad. Este concepto encuentra paralelismos con la industria cultural adorniana, pues apunta a la integración de las masas en el aparato técnico y la estandarización de los modos de vida y la personalidad, pero también de los deseos y anhelos de los sujetos.

Si para Marcuse el arte tiene una especial significancia es precisamente porque ve en él potenciales de protesta y de resistencia ante esta sociedad unidimensional. Hay una dimensión eminentemente antropológica, la de la estética, donde el ser humano logra plasmar y materializar aquello que aún no está dado, un terreno de creatividad lúdica donde se pueden otear horizontes de emancipación: “la transformación estética se vuelve denuncia, pero a su vez se constituye en celebración de lo que resiste a la injusticia y al terror, de aquello que todavía puede ser salvado” (Marcuse, 2007, p. 90). La dimensión estética tiene que ser capaz de sublimar las pulsiones del hombre de modo tal que logre canalizar estas de forma no regresiva ni dañina, sino como espacio en el que pueda darse una reconciliación entre individuo y totalidad, sujeto y sociedad, una reconciliación que albergue la semilla de la emancipación. Así, propuso un “gran rechazo” al principio de realidad que articulaba estas relaciones, postura que veremos más adelante. Hay un elemento de originalidad en Marcuse en la medida en que sus reflexiones se centran en la sensibilidad humana como lugar común a través del cual luchar contra la racionalidad instrumental y la unidimensionalidad, reivindicando una energía eminentemente erótica que, adecuadamente canalizada, es revolucionaria: el arte que desafía el monopolio de la realidad creando una realidad ficticia es revolucionario. Es a esta liberación de lo erótico que Marcuse apepará como paso ineludible para la emancipación; cabe decir, con todo, que Marcuse no renuncia a la racionalidad ni al concepto de razón, a pesar de que esta reivindicación de la sensualidad pudiera dar a entender lo contrario. Lo que busca es dotar a la razón de un contenido distinto al de los fines irracionales y teleológicos del capital: “el arte es, en Marcuse, una cierta manera de preservar la racionalidad gratificante, una forma de lograr la emancipación de la subjetividad alienada en la racionalidad tecnológica y en la mera sensualidad” (López, 1999, p. 204).

La reflexión adorniana en torno a la estética gira alrededor de la pregunta por la producción artística, la técnica y los materiales. Lo que le interesa fundamentalmente es el modo en que se articula socialmente el fenómeno artístico: Adorno busca conquistar una nueva relación entre artista y obra libre de violencia que sea extensible a la relación sujeto-objeto, liberando al primero de la dominación heterónoma del segundo. No considera que el artista sea un genio creador capaz de generar piezas maestras *ex nihilo*: él mismo y sus capacidades creativas son producciones sociales, y debe ser consciente de esto para lograr captar el contenido social sedimentado que se halla bajo el arte. No se trata de que el artista haga del arte el vehículo expresivo de su interioridad, sino que ha de ser capaz de hacer elocuente el material, que este hable por sí mismo, y que la dimensión sentimental-subjetiva no sea el elemento fundamental. Para Adorno era importante que el arte recuperara su estatuto de autonomía, entendido desde el sentido kantiano como autofundamentado a sí mismo sin necesidad de apoyo externo; ahora

bien, esta autonomía no está dada de suyo, no es inherente al arte: es un producto social, fruto de un proceso histórico. El arte adquirió autonomía, paradójicamente, en el momento en que apareció en el mercado y dejó de estar sujeto al mecenazgo; con todo, el desarrollo del capitalismo, la mediación del valor y la industria cultural ya no garantizan la autonomía del arte, sino que precisamente lo cosifican y convierten en mera forma sin contenido, en algo eminentemente falso y negativo.

De la autonomía de las obras de arte [...] no queda nada más que el carácter fetichista de la mercancía, la regresión al fetichismo arcaico en el origen del arte: en este sentido, la relación con el arte adecuada a nuestro tiempo es regresiva. (Adorno, 2000, p. 30)

Adorno estaba convencido de que el arte no podía escapar a las mediaciones sociales, y, por ende, para comprender adecuadamente el arte, era menester comprender las mediaciones que lo configuran, aquello que hace al arte *arte*. Asimismo, mientras estas mediaciones fueran constrictivas y negativas, el arte no podría alcanzar un estatuto propio de autonomía. El arte no es sino una realidad social que ha cristalizado en algo que entra en contradicción con aquello que ha generado su aparición. Este guarda en sí un uso que va más allá de toda utilidad social y de toda autoconservación abstracta: en una sociedad donde todo se ve sometido al principio de utilidad y a la racionalidad instrumental, la inutilidad del arte preserva la utopía de una objetividad que trasciende el capitalismo, en la medida en que se mantiene ajena a la lógica de los medios-fines. El potencial político y la verdad del arte se encuentran en su resistencia a la cosificación, que ha de ser sacada a la luz con los medios artísticos adecuados, en aras de ofrecer una contestación activa a la coercitiva lógica social de las sociedades capitalistas.

Para comprender esta lógica, articulada en torno a la objetividad capitalista y los procesos sociales de subjetivación, el análisis adorniano de la industria cultural quizás haya sido uno de los más sugerentes y esclarecedores. Como hemos comentado, este concepto hace su primera aparición en *Dialéctica de la Ilustración*:⁷ a menudo erróneamente interpretado como una crítica a la cultura de masas, esta idea apunta a la mercantilización de una cultura atravesada por las mismas mediaciones que la sociedad, esto es, sometida e interpretada en virtud del valor de cambio, reducida a puro consumo y alejada de su significado original. Bajo el capitalismo posliberal, la cultura se ha vuelto objeto de producción industrial, lo que la habría enajenado y convertido en un instrumento de integración desde arriba de los consumidores. Siempre rodeada de un velo de inocuidad, las canciones pop, la ropa de

7 Si bien es cierto que el libro fue escrito conjuntamente por Adorno y Horkheimer, el capítulo de la industria cultural fue redactado casi íntegramente por Adorno; además, fue él quien le dio continuidad en otros escritos posteriores. Es por ello que nos referimos a este como un concepto adorniano.

fast fashion, las películas en cartelera o los últimos lanzamientos literarios permiten a sus compradores percibirse como parte de una sociedad que es idéntica a ellos mismos. En la medida en que el gusto estético es dirigido, queda completamente homogeneizado bajo patrones previsible, clichés y continuas repeticiones, que bloquean todo potencial artístico que en principio debería acompañar al concepto de cultura. Esta ya no se corresponde con una obra autónoma y autotélica que buscaría plasmar aquellas potencialidades humanas que excedieran la mera autoconservación, sino que ahora se corresponde con el fetichismo de la mercancía, a cuyo hechizo no puede escapar, y cuya huella es evidente en cada uno de sus productos. El monopolio estilístico de la industria cultural homogeneiza toda mercancía para luego darle un lustre de exclusividad: así logra esconder exitosamente su ausencia de originalidad y su incapacidad para cubrir ninguna necesidad humana, así como tampoco situarse más allá del terreno de lo socialmente dado. La estandarización normativa que atraviesa a la cultura bajo el capitalismo, tanto entonces como ahora, no se percibe como tal; la dependencia de los sujetos con respecto a las mercancías culturales es la dependencia con respecto al mismo aparato social, cuyo poder de atracción —tan eficaz como sutil—, conduce el modo de relacionarse con los otros y con uno mismo.

El interés por rasgar más allá de la superficie de las manifestaciones culturales de una época para hallar lo que se encuentra sedimentado tras ellas fue también uno de los intereses de Leo Löwenthal, uno de los primeros miembros del Instituto, invitado por Horkheimer y Pollock. Desde la segunda mitad de los años 20 del siglo pasado realizó, amparado por este, numerosos estudios en torno a la sociología de la literatura y la cultura de masas. A modo de sismografía epocal que diera cuenta de la objetividad social, dedicó buena parte de sus reflexiones a la sociología de la literatura, concretamente a las biografías, expresiones manifiestas de la industria cultural. La paradójica destrucción del individuo en sentido burgués, una vez la esfera pública y el mercado dejaron de ser un escenario de confrontación y autonomía, fue acompañada de una insólita exaltación de la individualidad, como mero continente sin contenido. Löwenthal detectó acertadamente que en este período de pérdida de sustancialidad del sujeto moderno estaba teniendo lugar un auge de la forma biográfica como literatura de moda, como una suerte de reivindicación del valor social de los sujetos, de su unicidad e irrepetibilidad. Sin embargo, en tanto que mercancías culturales sometidas a los ritmos, exigencias y patrones de los flujos comerciales, estas biografías terminaban siendo idénticas las unas a las otras, perdiéndose completamente el elemento de singularidad que, precisamente, debería caracterizarlas: “en las biografías no hay huella alguna de diferencia genuina, sino solo el carácter de lo fungible” (Schneider, 2011, p. 185). Como parte de la cultura de masas, las biografías están escritas y preparadas en base a unos determinados patrones y en vistas a su difusión, siguiendo el esquematismo de la producción.

Las biografías, en tanto que historias centradas en la vida de un único individuo, son incapaces de ofrecer nada más allá que narraciones particulares que no poseen significancia alguna con respecto a las vidas del público al que se dirigen, ni son capaces de ofrecer respuestas a fenómenos sociales, ni conectar el presente con el curso histórico. No hay apelación alguna a un sujeto colectivo ni a una conciencia compartida, sino que las peripecias y curiosidades narradas se limitan a mostrar la falsa genialidad de un espíritu indómito que parece ajeno al todo social que lo configura y condiciona. De esta manera, se retrata la existencia de un individuo que es, sin embargo, incapaz de enfrentarse a la sociedad, limitándose a ser idéntico con la misma, indicando pautas de actuación y de vida en las masas: “pese a lo que las biografías puedan proclamar sobre sus héroes [...], estos ya no son tales: no tienen destino, son meras funciones de la narración” (Löwenthal, en Schneider, 2011, p. 189). El monopolio estilístico de la industria cultural dispensa a las mercancías culturales de la exigencia de ser novedosas; de hecho, no deben serlo. Un producto anteriormente consumido es un producto conocido, cuyos efectos se saben y se esperan sin infundir sospecha alguna o intriga: en el ofrecimiento de lo mismo, adornado con florituras que le brindan una apariencia original, la producción de las mercancías culturales no solo logra controlar la oferta —bajo la mentira de que es en realidad el cliente quien manda—, sino también la respuesta somática y emocional de los consumidores. Se sabe qué tipo de reacciones provoca cada escena, cada capítulo o cada prenda, cuáles son los incentivos para fomentar su deseo, y qué estrategias de *marketing* aplicar para garantizar fascinación. De esta manera, “al no conocer otra cosa que los efectos, acaba con la rebeldía de estos y los somete a la forma que sustituye a la obra” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 120). Lo anterior se traduce en una estandarización total de los bienes culturales, pero también de las emociones que estos pueden suscitar en nosotros. En la medida en que su producción y recepción se encuentra diseñada al milímetro y no deja cauce alguno para la invención, se despoja al público de cualquier papel activo que pudiera ostentar en la relación con el arte. Nuestra capacidad libidinal se ve taponada por unas mercancías culturales que de suyo no dicen absolutamente nada, ni nos interpelan como personas, sino únicamente como variables a considerar dentro del mercado. La cultura hoy, que no es cultura, así como el arte, que tampoco es arte, adolecen de autenticidad, generando en nosotros una desrealización perceptiva que nos impide relacionarnos vivamente con el mundo, limitando nuestras respuestas emocionales a un puñado de impresiones fugaces que no dejan poso alguno y se encuentran mercantilmente organizadas.

La industria cultural, como mecanismo omnímodo de integración, se convierte en el a priori social de la experiencia (Maiso, 2018, p. 143), apoyándose en el miedo a la exclusión como elemento vertebrador, que se revela todavía más efectivo que antaño en la medida en que la lucha social de los seres humanos por no resultar superfluos se ha encarnizado.

Perpetuación de la miseria en el siglo XXI. La teoría crítica ante un capitalismo en crisis

Por ello, el necesario punto de partida para tratar de mostrar qué vigencia y utilidad tienen las reflexiones de estos autores en nuestro presente no puede ser otro que señalar cómo la forma actual del capitalismo dista mucho de aquella que describieron la mayoría de los teóricos críticos, y que de hecho gran parte de los problemas que hoy nos acechan pueden entenderse como producto de la desintegración de las condiciones sociales que ellos trataron de analizar. A pesar de estar situado ante “la época dorada del capitalismo”, una de pleno empleo e integración exitosa de cada vez más capas de población y ámbitos de la vida, pensadores como Adorno no dejaron de insistir en los peligros que esta sociedad, ya plenamente subsumida bajo una forma de organización y reproducción social basada en una “unidad en la separación” (Endnotes, 2024), entrañaba para la interioridad misma de los sujetos socializados. Su escenario histórico era el de un capital que concentraba de forma cada vez más intensa la capacidad de reproducir la totalidad de la vida social bajo sus dictados, en una dinámica que:

Se vuelve socialmente totalizadora en el ‘capitalismo tardío’, gobernando no sólo la ruidosa esfera de la circulación, sino penetrando en todos aquellos ámbitos de la vida hasta ahora ‘independientes’ (independientes de las relaciones de intercambio, al menos) y sometiéndolos a una ‘administración total’. (Sáenz de Sicilia, 2025, p. 187)

El paso del capitalismo liberal al tardío, que constituye el *locus* histórico desde la mayoría de estos autores, terminó por borrar el pequeño grado de independencia y consistencia subjetiva, por falsa que fuera, posibilitado por el auge del capitalismo liberal del siglo XIX. La creciente concentración de capital y las tendencias monopolísticas de mediados del siglo XX parecían apuntar a unas formas de supervivencia y éxito social que ya no exigían de los sujetos la necesidad de hacer valer su voluntad individual de forma autónoma frente al mundo, sino buscar a toda costa la adaptación a unos cauces de reproducción vital cada vez más preestablecidos. Esto implicaba, para Adorno (2021a), transformaciones de tal grado en la constitución social de los individuos que merecían ser calificadas como mutaciones antropológicas. El nuevo estado de los individuos en el capitalismo fordista era uno de pérdida de distancia frente al aparato social, fragilidad, daño psíquico y debilidad,

propiciados por un miedo a quedar fuera de los rígidos cauces de acceso a la reproducción vital que se estaba erigiendo como el nuevo vehículo individualizador de la época.

Consideramos que el estado subjetivo de los individuos en el capitalismo tardío descrito por Adorno constituye un punto de partida privilegiado para el análisis del auge reaccionario propiciado por la profunda crisis del capitalismo ante la que nos encontramos hoy. Y es que la principal diferencia entre nuestra época y la de los teóricos de Frankfurt reside precisamente en este extremo: nos encontramos hoy frente a un capitalismo en crisis terminal, cuya capacidad de integración y reproducción de la vida se está progresivamente resquebrajando, provocando en consecuencia efectos catastróficos sobre la vida material y psíquica de un cuerpo social (globalizado) que no dispone, por el momento, de otro sistema de relaciones sociales y de producción con las que organizar y reproducir el metabolismo social. El aumento del fenómeno de la población “excedente”, incapaz de integrarse a los principales circuitos de valorización del valor y considerada por tanto a ojos del capital como una masa de individuos “sobrantes” puede tomarse como un crudo elemento de contraste entre aquel momento histórico y el nuestro. Sin embargo, y lejos de un optimismo propio del marxismo del siglo XIX difícilmente disponible para nosotros, el desmoronamiento de la capacidad integradora del capitalismo no parece traer consigo, al menos por sí mismo, el advenimiento de una forma de organización social basada en la asociación racional y autoconsciente de los agentes libres, sino un estado de profundización en la barbarie y el sufrimiento socialmente evitable.

Estancamiento económico, encarecimiento exponencial de bienes tan básicos como la vivienda, dificultades crecientes para el acceso a los medios de reproducción vital incluso con empleo, proliferación de conflictos bélicos, amenaza existencial ante el horizonte de la catástrofe ecológica...⁸ Los devastadores efectos de una crisis civilizatoria de tal magnitud no se imponen sobre unos sujetos en abstracto, sino sobre agentes determinados socialmente, individuos subjetivados en y por la lógica social capitalista, personas cuya interioridad psicológica, aspiraciones, deseos y horizonte de posibilidad político difícilmente puede liberarse del estrecho marco del “realismo capitalista” (Fisher, 2016).⁹ En un momento en el que las condiciones de acceso a los mecanismos de subsistencia y reproducción social se ven cada vez más

8 Para un gran ejemplo de los potenciales de la filosofía de Adorno y Benjamin para analizar las implicaciones de la catástrofe ecológica, véase Gallardo (2022).

9 En este sentido, la desintegración de las condiciones de valorización del capital que subyacían a las sociedades de “bonanza” que Adorno estudió fue producida por la intensificación de la misma lógica social capitalista que las hizo temporalmente posibles, y en ese movimiento de auge y caída fácilmente detectable, por ejemplo, en el declive y progresiva proletarización de las clases medias en la actualidad, podemos encontrar una de las claves explicativas del nuevo auge autoritario en nuestro presente.

mergadas, el miedo como principio individuador opera con más fuerza que nunca. El temor a quedar fuera de los cauces socialmente establecidos para cubrir las necesidades vitales que Adorno describiera, el miedo a no disponer de suficiente capacidad de adaptación a las exigencias del capital, adquiere hoy el perfil salvaje de una lucha descarnada por la autoconservación en unas sociedades en las que ni siquiera la integración exitosa garantiza ya la supervivencia.

En el capitalismo fordista, la frustración y el daño subjetivo que los imperativos de adaptación causaban en los sujetos podían verse mitigados por unas recompensas al esfuerzo y desempeño laboral realmente existentes, o por mecanismos de pseudocompensación mediante la integración a los circuitos de consumo y estatus simbólico. A día de hoy, en una época de agotamiento de las posibilidades sociales de obtener dichas gratificaciones, el imperativo de adaptación se torna en darwinismo social:

La descomposición del mundo fordista ha supuesto la quiebra objetiva de las aspiraciones que fundamentaban la existencia subjetiva de la clase media [...] En este sentido, ante la crisis de las condiciones sociales en las que dichos modos de subjetivación se reproducían se conforman las nuevas disposiciones socio-psíquicas que predisponen al sujeto a apoyar movimientos autoritarios. (Catalina, 2021, p. 211)

En esta situación, en la que el destino individual queda cada vez más alejado de las decisiones vitales de los sujetos, la impotencia y frustración generadas por este desamparo existencial generan las condiciones propicias para que arraigue la identificación con las tendencias más reaccionarias en una clase media en descomposición. La amenaza de una pérdida de estatus, de la imposibilidad de acceder a unas aspiraciones y compensaciones prometidas a pesar del esfuerzo, canaliza el sufrimiento hacia la búsqueda de unos culpables tangibles:

El miedo al desclasamiento se proyecta en forma de agresividad contra los que están abajo. En este sentido la descarga de la indignación y la frustración sobre colectivos más débiles, el señalamiento de minorías 'responsabilizables' de la amenaza sentida, es una salida más que posible a la rabia acumulada. (Zamora, 2019, p. 86)

Sería ingenuo hablar hoy del peligro de un fantasma reaccionario que amenaza con volver a sumir al mundo en un estado de barbarie que se entendía como cosa del pasado. Los primeros pasos de una tendencia hacia un estado generalizado de auge del autoritarismo llevan tiempo con nosotros. La proliferación de pogromos como los recientemente ocurridos en Reino Unido, la adopción de un discurso antiinmigración por todo el arco parlamentario, la generalización de la islamofobia, la progresiva erosión de los derechos políticos más básicos, la ofensiva capitalista contra la clase trabajadora, la sed punitivista que parece arraigar de forma cada vez más violenta en las

masas, el refuerzo discursivo del papel de la familia y los roles tradicionales de género... Todos estos fenómenos son sólo algunos ejemplos de la actualidad de una nueva reacción que crece a pasos agigantados. Creemos que ante este escenario social puede resultar más acuciante que nunca atender a las reflexiones de Adorno, aunque sólo sea porque vuelven a calar, con cada vez más fuerza en los sujetos, disposiciones hacia un grado de violencia y barbarie que guardan algún rasgo de similitud con las que marcaron de forma irreversible su trayectoria biográfica e intelectual. Y es que, si tuviésemos la obligación de destacar un sólo elemento desde el que interpretar la totalidad de la obra de Adorno, este sería el trauma histórico que supuso el nivel sin precedentes de violencia, devastación y aniquilación de la vida humana bajo el régimen nazi, que quedarían condensadas en el horror de los campos de concentración. Esta industria de planificación técnica y racionalizada de la muerte aplicada a millones de judíos (pero también de homosexuales, gitanos, comunistas o toda forma de vida que no cupiese en el canon fascista), supuso para Adorno un umbral de dolor que exigía no sólo para cualquier teoría que se llamase a sí mismo crítica, sino para todo pronunciamiento sobre el mundo a partir de ese momento, la tarea ineludible de estar a la altura. Todas sus reflexiones han de entenderse a la luz del compromiso radical de no minimizar ni un ápice el grado de negatividad y sufrimiento de las víctimas de una barbarie cuyas condiciones sociales de posibilidad siguieron plenamente vivas tras la derrota militar del fascismo.

El deber de no apaciguar las dimensiones de la barbarie supuso para Adorno una voluntad de mostrar la constitución social de su tiempo como una totalidad negativa, intención que será transversal a todos los elementos de su filosofía. La riqueza de sus reflexiones sólo puede entenderse como puesta al servicio del nuevo imperativo categórico que el propio Adorno formulara en *Dialéctica negativa*: "Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante" (Adorno, 1975, p. 365). Para Adorno, este será en primer lugar un imperativo de recuerdo, de lucha contra la normalización de una violencia alentada por la cotidianeidad de los cauces de socialización capitalistas, dado que "es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca" (Adorno, 1999, p. 60). El combate contra el olvido socialmente producido tiene una inmediata consecuencia teórica para Adorno, como ya la tuvo para Benjamin: el deber de problematizar a través de la crítica una visión de la historia como progreso imparable, que tiende tanto a borrar el dolor de los derrotados como a supeditar el sufrimiento presente en favor de una superior meta final pospuesta eternamente. Para ambos autores, la concepción del tiempo histórico como un avance y mejoramiento continuo, propia de la filosofía de la historia dominante en la modernidad y

común por tanto al pensamiento ilustrado, la socialdemocracia y parte del marxismo, no podía seguir manteniéndose intacta en una época que había desembocado en el horror fascista.

Esta forma de entender el despliegue de la humanidad en la historia proyectaba sobre la misma una direccionalidad teleológica en su acción, y se mostraba como un marco teórico incapaz de comprender cómo las tendencias más destructivas, lejos de ser una excepcional interrupción de la marcha imparable del progreso, se habían incubado en unas condiciones sociales permitidas y reproducidas en el seno de las sociedades que se entendían a sí mismas como libres, democráticas y racionales. Asimismo, esta comprensión de la historia provocaba una auténtica ceguera ante el grado de dolor y barbarie existentes en el pasado y el presente, y, lo que es más importante, implicaba en la práctica una inacción frente a los mismos. En este sentido, Benjamin (2024) afirmaba:

No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viendo sean 'todavía' posibles en pleno siglo xx. No es el punto de partida de ningún conocimiento, como mucho el de que la concepción de la historia de la que procede ya no se sostiene. (p. 32)

La cotidianeidad con la que seguimos encontrando esta reacción de alarma ante las crecientes manifestaciones del giro reaccionario demuestra que esta ceguera sigue plenamente vigente en la actualidad.

A raíz de esta crítica se ha achacado, especialmente a Adorno y Horkheimer, que sus reflexiones desembocan en una suerte de filosofía negativa de la historia, que sustituiría la teleología del progreso constante de la humanidad por la de unas leyes de la historia que reproducirían inexorablemente un destino catastrófico prácticamente desde el comienzo de la civilización occidental. Dicha acusación pierde de vista el enfoque específico de estos teóricos críticos (Zamora, 1997), que trata de quebrar el arraigado sentido común de la historia como progreso y la confianza que la sociedad burguesa tiene en su autoimagen, una etapa del desarrollo civilizatorio en la que la mayoría de edad ilustrada (nunca verdaderamente alcanzada pero sí ideológicamente postulada y asumida) habría dejado atrás los restos arcaicos e irracionales de unos estados primitivos de socialidad supuestamente superados.¹⁰ Es decir, no sería el interés principal de estos autores discutir en el nivel de unas supuestas leyes de la historia, sino apostar decididamente —precisamente para recuperar la voz del dolor humano que no cabe en los

10 Resultan elocuentes las siguientes palabras de Adorno al respecto: "El siglo xix llegó al límite de la sociedad burguesa, la cual no pudo realizar su propia razón, sus propios ideales de libertad, justicia e inmediatez humana sin correr el riesgo de que su orden quedara anulado. Esto la obligó a mentir diciendo que lo omitido estaba hecho. Esta mentira, que luego los burgueses cultos reprocharon a la fe en el progreso de los dirigentes obreros incultos o reformistas, era expresión de la apologética burguesa" (Adorno, 2003a, pp. 137-138).

marcos de dicho esquematismo— por observar la totalidad social desde la más absoluta negatividad para resaltar las relaciones de dominación y sufrimiento que nunca han dejado de perdurar *en* la historia:

La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en Auschwitz alcanzó cimas insospechadas [...] es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —Auschwitz— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia. (Zamora, 2004, p. 49)

Auschwitz no volverá a repetirse. Y no será porque no puedan volver a triunfar masivamente unas fuerzas reactivas que nunca terminaron de desaparecer, sino *a pesar* de ellas. La singularidad de la catástrofe, de la brutalidad de la exterminación metódica de la vida, del dolor de generaciones de víctimas, es irrepetible en el peor sentido concebible. Sin embargo, no podemos dar por muerto el enfoque de Adorno y Horkheimer por considerarlo circunscrito a unas coordenadas históricas cronológicamente alejadas de las nuestras. Su mirada, como pocas en la historia del pensamiento, nos da herramientas para registrar filosóficamente el sufrimiento socialmente evitable, para poner en primer plano el dolor infligido a los sujetos vivos por un sistema de relaciones sociales capitalistas que se impone con la fuerza de una segunda naturaleza, tanto en la normalidad de su funcionamiento como en sus versiones más extremas y despiadadas.

Por ello, creemos que no hay mejor forma de hacer hablar a Adorno en el presente que integrar su capacidad para mirar la totalidad desde la singularidad negativa y aplicarla a las formas que toma la catástrofe en la actualidad. Si su imperativo categórico nos exhortaba a que no se repitiera *nada semejante*, la realidad nos exige orientar estas aportaciones y las del resto de miembros de la primera generación de teóricos críticos hacia la barbarie palestina: a día 10 de noviembre de 2024, y tras varios meses con la cifra congelada a pesar de los bombardeos ininterrumpidos, 43 604 palestinos han sido asesinados en el proyecto de genocidio y limpieza étnica desplegado por el Estado de Israel. La intensificación de la masacre israelí a partir del 7 de octubre, que los habitantes del centro imperialista hemos podido observar en directo a través de medios y redes sociales desde nuestra culpable posición de comodidad, ha puesto ante nuestros ojos un grado extremo de violencia y barbarie que pocas veces antes en la historia de la humanidad había podido documentarse de manera tan precisa: cada cuerpo sin vida, cada bombardeo indiscriminado de zonas residenciales, escuelas, templos y hospitales, cada familia metódicamente seleccionada como objetivo de la exterminación, cada paso dado en dirección a la más completa deshumanización y jerarquización del valor de las vidas humanas...

Todo ello, junto con la sensación de impotencia y desesperación ante la inacción, hipocresía y complicidad de todos y cada uno de los gobiernos occidentales han quedado grabados a fuego en nuestra conciencia.

Palestina es hoy el lugar desde el que mirar la totalidad de la historia, y lo es por condensar en sí de forma cristalina el grado aniquilador de la vida humana al que es capaz de llegar la lógica social capitalista. Ante esta catástrofe responde el resquebrajado sentido común occidental como ya respondió ante las catástrofes que presenciaron los teóricos de Frankfurt: concibiéndola como una inexplicable excepción en el curso de la historia, un fenómeno desconectado de un orden capitalista global que reproduce niveles de sufrimiento y muerte inasumibles a cada vez mayor escala. Las herramientas proporcionadas por estos autores deben hoy servirnos de inspiración y ayuda para analizar las relaciones de continuidad históricas y sistemáticas entre la normalidad material y psíquica que entrañan las formas de vida impuestas por la lógica social capitalista y el horror innombrable de la barbarie palestina.

La vigencia del pensamiento de los autores recogidos en este volumen radica en el hecho de que los problemas y desafíos sociales que trataron de describir filosóficamente no han dejado de intensificarse hasta el día de hoy. La necesidad de no pacificar la negatividad existente seguirá siendo una obligación para el pensamiento y la acción mientras su fuente, el sistema civilizatorio capitalista, siga asfixiando a la humanidad. Creemos por ello conveniente cerrar esta introducción recogiendo las siguientes palabras de Adorno, que apuntan a la urgencia de intervenir de forma teórica y práctica en esta dirección:

Las formas de la propia constitución global de la humanidad amenazan su vida si no se desarrolla e interviene un sujeto global autoconsciente. La posibilidad del progreso, de evitar el desastre más extremo y total, ha migrado en exclusiva a este sujeto global. Todo lo demás que implique progreso debe cristalizar en torno a él. (Adorno, 2003a, p. 127)

▶ G. LUKÁCS: A LA BÚSQUEDA DE UN PUNTO ARQUIMÉDICO DE LA CRÍTICA A LA VISTA DEL FETICHISMO UNIVERSAL

▷ José A. Zamora. *Instituto de Filosofía (CSIC)*

G. Lukács formó parte del círculo de Max Weber en Heidelberg,¹ que tuvo un gran influjo en sus años jóvenes. Su obra fundamental *Historia y conciencia de clase* representa un colosal intento de reformular la crítica de las ideologías de Marx, pero tiene como trasfondo los debates que marcaron el clima intelectual de Heidelberg, en los que se amalgamaban la crítica radical de la razón de Nietzsche, la confrontación con el historicismo de Dilthey, el relativismo radical de Weber y la sociología de la cultura de Simmel inspirada en el vitalismo. La reformulación del marxismo que se produce en el primer tercio del siglo xx en la que participa de manera destacada G. Lukács es inseparable de la crisis de la cultura y la filosofía burguesa confirmada de manera catastrófica por la I Guerra Mundial. Dicha reformulación está, además, entrelazada con su trayectoria vital, que él mismo describió como una transición de una clase social a otra específicamente hostil a ella. Así pues, la búsqueda teórica que le conduciría hasta Marx estuvo determinada por la conjunción de una crisis personal y una crisis desencadenada por la situación mundial.²

1 El llamado "Círculo dominical" (Marianne Weber) fue un círculo de discusión que se inició después de que Weber se mudara a Heidelberg en 1910. En este círculo participaron científicos, políticos e intelectuales de Heidelberg y de fuera, entre ellos: Ernst Troeltsch, Georg Jellinek, Friedrich Naumann, Emil Lask, Karl Jaspers, Friedrich Gundolf, Georg Simmel, Georg Lukács, Ernst Bloch, Gustav Radbruch y Theodor Heuss.

2 El estallido de la guerra condujo a Lukács a un "estado de ánimo de desesperación permanente sobre la situación del mundo" y desencadenó una búsqueda a la que "sólo el año 1917 [...] dio una respuesta [...]". (2010 [1920], p. 8; las citas de obras traducidas al castellano han sido cotejadas con la versión original y modificadas en caso necesario). "Yo [...] encuentro en mi mundo de ideas de entonces tendencias simultáneas de apropiación del marxismo y de activación política, por un lado, y una intensificación constante de las cuestiones éticas puramente idealistas, por otro." (Lukács, 1976, p. X). De 1915 a 1918 Lukács estudia de nuevo a Marx, lee los escritos de preguerra de Rosa Luxemburg y los escritos de guerra de Lenin. En diciembre de 1918 se afilia al Partido Comunista Húngaro (KPU). En la efímera República Soviética Húngara, se convierte en Comisario del Pueblo para la Educación. Después emigra a Viena, donde trabaja como miembro del colectivo interno de la revista *Kommunismus*. En estas circunstancias, Lukács desarrolla una teoría izquierdista de la revolución que trata de la relación entre el proletariado, la organización, el partido, la conciencia de clase y la praxis.

Crisis de la sociedad y la cultura burguesas: anhelo de totalidad

El desarrollo de la sociedad burguesa antes de la I Guerra Mundial se caracteriza por unas dificultades crecientes de mediar entre los procesos de mundialización político-económicos y los modelos teóricos de la unidad del mundo. Mientras que aquellos se globalizaban constantemente, es decir, se volvían cada vez más abarcadores, al mismo tiempo producían efectos desintegradores, estratificadores y diferenciadores que hacían escalar los conflictos sociales al interior de los Estados capitalistas liberales y las tensiones entre ellos, mientras que se expandía un creciente extrañamiento del mundo de la experiencia respecto a las aspiraciones expresivas de los individuos. Frente a esto, los modelos teóricos de la unidad del mundo y de la razón carecían de capacidad para comprender y presentar estos procesos como un universo de sentido. A esta incapacidad puede atribuirse, entre otras cosas, la crisis de la filosofía de la historia, que pretendía pensar la mediación entre modernización capitalista y universo cultural de sentido, que se preocupaba por sintetizar el proceso político-económico de la mundialización y la unidad teórico-cultural del mundo y la razón, incluso cuando denunciaba el proceso de alienación y la ruptura entre teoría y praxis en la sociedad burguesa-capitalista. A finales del siglo XIX, las mencionadas dificultades de mediación conducen a un colapso del universo cultural y a una crisis de la autocomprensión filosófica de la sociedad burguesa: si esta postulaba como existente la unidad de la razón y la realidad social, ahora se enfrentaba al hecho de que no sólo se desintegraba esa unidad totalizadora, sino que los valores de ese orden perdían toda objetividad vinculante.

La discusión sobre el historicismo y la filosofía metafísica o trascendental del valor (Windelband, Rickert y Scheler) atestiguan la crisis de la burguesía y la búsqueda de un objetivismo de los valores como salida a la misma. La famosa fórmula de Simmel (1988) de la “tragedia de la cultura” (pp. 204-232) expresa precisamente esto: las formas objetivadas de la cultura se perciben como un adversario del “alma”, de la vida individual. Desvinculada de los contextos históricos e hipostasiada a dualismo fundamental de “alma” y “formas”, Simmel (1988) diagnostica la tragedia de la cultura (moderna) como la experiencia de la rigidez con la que “el espíritu, convertido de este modo en objeto, se opone a la vivacidad que fluye, a la autorresponsabilidad interna, a las tensiones cambiantes del alma subjetiva” (p. 204). La totalidad del espíritu objetivado se enfrenta como algo ajeno al espíritu subjetivo, que ya no puede encontrarse a sí mismo en él. El individuo no dispone de una fuerza de síntesis acorde para contrarrestar la diferenciación cultural y la proliferación y diversificación de los bienes culturales masificados. El resultado es la desintegración del yo, incapaz de hacer frente a los conflictos resultantes.

Esta yuxtaposición es estilizada por Simmel en una eterna lucha entre la totalidad (la sociedad como mundo objetual) y el individuo (la interioridad). El todo, que engloba a la sociedad y al individuo, ya no puede ser captado

en el medio de la reflexión por el sistema filosófico, y mucho menos por la ciencia, dividida en campos especializados concretos, sino sólo por la imagen estética. Sin embargo, incluso esta totalidad estética, que se supone que nos libera de lo fragmentario, lleva el estigma de la disociación del todo y el individuo. También en el arte la capacidad totalizadora del alma sigue estando históricamente condicionada y sólo es eficaz como fragmento. En opinión de Simmel, la teoría social debería hacer suya esta perspectiva estética. Pero, dado que su concepto de sociedad hace derivar todas las instituciones y formaciones supraindividuales de las solidificaciones formales de la interacción entre individuos singulares, su teoría adquiere un carácter impresionista y la alienación queda reducida a un fenómeno abstracto-universal. Simmel considera el carácter fetichista de la producción de mercancías en la sociedad capitalista sólo como un caso particularmente modificado del destino universal de todo contenido cultural. En consecuencia, la oposición sujeto-objeto o individuo-mundo cultural se vuelve un destino irrevocable.

Esta referencia a Simmel resulta necesaria, porque el dualismo de “alma” y “forma” y la tensión entre el derrumbe de una totalidad unificada de sentido y el anhelo de una totalidad reconciliada caracterizan los escritos del joven Lukács, que muestra en esto claramente la influencia de su maestro. Para él, sin embargo, la forma artística es el medio en el que puede superarse la tragedia de la cultura. La forma, como expresión objetivada de la vida, ya no se opone al alma, sino que se concibe como mediación entre ambas.³ Lukács no ignora las dificultades de dicha mediación en la sociedad moderna: “Hubo una época [...] en que esto que hoy llamamos forma [...] era simplemente la lengua natural de la revelación, la libertad del grito, la energía inmediata de los agitados movimientos. [...] Hoy también esto se ha convertido en un problema” (1985 [1911], p. 187). Si las formas han perdido la vitalidad que aún poseían en la antigüedad presocrática, si también se ha perdido la totalidad inmediata del arte y la religión griegas, si la vida entera ya no está absorbida en un sistema conceptual total, sin embargo, el ensayo y la obra de arte siguen siendo portadores del “anhelo de sistema”: “conservan de modo inmanente e inexpressable el sistema y su imbricación con la vida viva” (1985 [1911], p. 38). En el carácter fragmentario del ensayo y la obra de arte se establece una conexión entre la interioridad y el mundo. El fundamento para ello es el alma individual, un alma que, sin embargo, ya no puede esperar una armonía preestablecida con el mundo histórico-social. El contexto de la totalidad sólo tiene un carácter utópico. El arte es el lugarteniente de la utopía.

En *Teoría de la novela*, Lukács ofrece una explicación histórico-filosófica de la pérdida del universo holístico de sentido. Su planteamiento es el de la tríada idealista: armonía original, desintegración y esperanza de restauración

3 “Mi estética se basa en la convicción” —escribe Lukács a su amigo Leo Popper— “de que toda profunda voluntad auténtica de expresión tiene su propia vía — su esquema de recorrido: la forma” (cit. de Keller, 1984, p. 97).

(Zima, 1978, p. 138). En contraste con la Antigüedad griega y la Edad Media cristiana, que Lukács interpreta bajo el signo de la unidad y la armonía entre el hombre y el mundo⁴, presenta la modernidad bajo el signo de la alienación: la totalidad orgánica se ha desintegrado. La problemática estética de la novela corresponde precisamente a esta situación histórica: la novela es “una expresión de desamparo trascendental” (Lukács, 2010 [1920], p. 34):

la epopeya de una época en la que la totalidad extensiva de la vida ya no está dada de modo evidente, en la que el sentido inmanente a la vida se ha vuelto un problema, pero que aún posee una convicción de totalidad. (Lukács, 2010 [1920], p. 51)

En oposición a Hegel, la modernidad ya no puede experimentarse ni pensarse como reconciliada. Lukács reúne en el concepto de *segunda naturaleza* el desgarramiento de la totalidad de la vida y la alienación (cosificación) del mundo de la vida: causas irrevocables del desamparo trascendental. Ahora considera la fragilidad, la fragmentación de este mundo exterior y la disonancia entre él y el individuo como requisitos formales de la novela como forma de arte. Forman una base completamente nueva sobre la que la novela intenta crear un significado estético total basado en el poder de la interioridad. Sin embargo, la restauración de un universo de sentido no deja de ser un mero regulador estético, la novela no puede realmente restaurarlo en el mundo real. La voluntad creativa subjetiva articulada en la novela no está en condiciones de hacerlo. Por eso sigue siendo un problema de toda la cultura, afectada por el proceso de alienación.

Sin embargo, este reconocimiento de los límites de las posibilidades culturales de la novela no significa que Lukács abandone la exigencia de totalidad. De modo aproximativo y no en la realidad, sino sólo regulativamente, la forma estética de la novela “busca descubrir y construir la totalidad de la vida oculta” (p. 56), por más que ni exista un poder trascendente ni un sistema absoluto que garanticen la superación de la cosificación, el desgarramiento y la disonancia. La totalidad sólo tiene un valor estético. Con todo, para Lukács seguirá siendo el criterio para juzgar el éxito o el fracaso de las obras de arte. A sus ojos, la “convicción de totalidad”, aunque afectada por el estigma de la individualidad, siempre tendrá prioridad sobre todas las formas de arte que intentan expresar la desintegración y el desgarramiento.

Esta prioridad de la “convicción de totalidad” que encontramos en los escritos tempranos de Lukács es imprescindible para entender *Historia y la conciencia de clase*. Lo que esta obra parece haber encontrado es el garante para la superación de la cosificación, incluso para una redención final

4 “La totalidad del ser sólo es posible donde todo es homogéneo antes de ser contenido en las formas; donde las formas no constriñen, sino que hacen posible la toma de conciencia, la revelación de lo que había permanecido en las sombras, a la espera de ser configurado [...]. Tal es el mundo de la filosofía griega” (Lukács, 2010 [1920], pp. 27–28).

que salva de la desintegración. El principio que impregna toda la realidad en el capitalismo y provoca la desintegración de la unidad originaria, la forma mercancía, se convierte al mismo tiempo en el principio que constituye a la totalidad y produce el sujeto que restablecerá la unidad de sujeto y objeto, así como teoría y praxis: el proletariado. La convicción de totalidad identificada por Lukács en la novela se transforma en una intención real e históricamente efectiva hacia la totalidad, sin por ello dejar atrás su valor estético. Al contrario, dicha convicción seguirá siendo el criterio estético por el que se juzgarán las producciones artísticas cuando el estancamiento del movimiento revolucionario y el ascenso del fascismo confieran al arte una nueva actualidad para asegurar y acelerar la conciencia progresista (Lindner, 1978, p. 11 y ss.).

Mientras las vanguardias artísticas son criticadas por Lukács como expresión inequívoca de la decadencia de la sociedad burguesa y reflejo de su descomposición, como fragmentación de la unidad de sujeto y objeto y absolutización del individuo, el gran realismo burgués adquiere una función modélica. Su representación de la realidad como totalidad en la obra de arte orgánica se interpreta como precursora del realismo proletario, cuya función es abolir la inmediatez abstracta y así, mediante la representación de la totalidad histórico-social, ayudar a alcanzar la conciencia de clase adecuada. Esta es la razón de su defensa de todo arte que crea totalidad.

Esta meta consiste, en todo gran arte, en proporcionar una imagen de la realidad en la que la oposición de fenómeno y esencia, de caso particular y ley, de inmediatez y concepto, etc., se resuelve de tal manera que en la impresión inmediata de la obra de arte ambos coincidan en una unidad espontánea [...]. Lo general aparece como propiedad de lo particular y lo singular; la esencia se hace visible y perceptible en el fenómeno, la ley se revela como causa motriz del caso particular expuesto especialmente. (Lukács, 1966 [1934], p. 20)

Desde esta perspectiva, el arte realista adquiere una dimensión moral: representa la norma con la que los receptores tienen que medir su conciencia y su práctica. Sirve para superar la particularidad del individuo, es decir, el factor subjetivo, y su integración teórico-práctica en la totalidad del proceso histórico. En este sentido, el arte es la anticipación de la vida justa.

El “anhelo de sistema” anima todo el quehacer teórico de Lukács, desde *El alma y las formas* hasta el debate sobre el realismo. De acuerdo con Hegel, entiende la historia como una totalidad de sentido a la que deben subordinarse lo concreto y lo particular. Esta concepción de la historia se refleja en sus categorías estéticas y es la razón de su persistente rechazo del arte de vanguardia. Pero *Historia y conciencia de clase* no solo es una respuesta a la crisis de la sociedad y la cultura burguesas, es también una

respuesta a la crisis del marxismo que solo es entendible si tenemos en cuenta los debates entre las diversas corrientes que se disputaban el favor del movimiento obrero.⁵

El marxismo en cuestión: ortodoxos y revisionistas

En las elaboraciones teóricas de la Segunda Internacional, la socialdemocracia y el marxismo-leninismo, la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se había convertido en una especie de “soteriología mecánico-causal” que, a través del aumento de la composición orgánica del capital, conduciría inevitablemente a una crisis definitiva de la valorización y al colapso del capitalismo (Voller, 2022, p. 91). Dicha crisis sería el momento en el que la otra dialéctica, la del amo y el esclavo, la de capital y trabajo, la de poseedores de los medios de producción y asalariados, se haría efectiva como superación revolucionaria de la sociedad de clases, como final de la prehistoria y comienzo de una historia de la humanidad por fin desarrollada de modo racional y planificado. La conciencia del proletariado, por así decirlo, el elemento subjetivo de esa superación revolucionaria, se veía como el reflejo de las condiciones objetivas que marcaban el curso implacable de la historia. No olvidemos que el propio Marx (1976) había afirmado en *El Capital* que el modo de producción capitalista genera “con la necesidad de un proceso natural su propia negación” (p. 258). La dialéctica era vista como la “ley” que rige ese proceso y que abarca naturaleza e historia.

Esta expectativa empieza a resquebrajarse con el fracaso de la revolución en Occidente tras la Primera Guerra Mundial y se desmorona completamente con el estalinismo y el triunfo de los movimientos fascistas y autoritarios. En buena medida, lo que ha venido a llamarse marxismo occidental cristaliza como un conjunto de intentos de ofrecer una reflexión sistemática sobre el incumplimiento de las expectativas revolucionarias y sobre la transformación de las fuerzas productivas no en una palanca de cambio de las relaciones de producción, sino en fuerzas de destrucción masiva que desbordan al sujeto llamado a controlarlas y socializarlas (Anderson, 1979, p. 56 y s.). Las dos guerras de carácter industrial de la era capitalista ponían de manifiesto que el “desencadenamiento” de las fuerzas productivas no estaba guiado por ninguna secreta teleología hacia la liberación y que ya no podía ser identificado con la idea de progreso o, más bien, que la idea misma de progreso se veía radicalmente comprometida por los efectos destructivos de esas fuerzas desencadenadas. Tampoco la lucha de clases era conducida por una teleología similar hacia la superación de la relación social “capital”, sino que podía ser controlada e integrada en ella, y lo era de hecho.

5 Para un estudio detallado de estos debates, cf. Galcerán Huguet, 2023.

La renovación del marxismo a la que obligaba la evolución de los acontecimientos en el Este y en el Oeste se enfrentaba a una reelaboración de múltiples cuestiones teóricas. Por ejemplo, el concepto de objetividad científica y de crítica de las ideologías (la relación de sujeto y objeto o ser social y teoría, la mediación social del conocimiento), la superación del dualismo gnoseológico (empirismo ingenuo) y del conocimiento parcelado y fragmentado (concepto de totalidad), la relación de teoría y praxis o de conciencia que conoce y praxis transformadora, el papel del proletariado, su conciencia y su relación con el materialismo histórico, la cuestión de la organización y el partido. Para valorar la contribución de Lukács es preciso, pues, hacerse cargo de los términos en que se planteaba el debate que la precedió.

La caracterización del “marxismo ortodoxo” como ciencia positiva de la naturaleza y de la historia por parte de K. Kautsky en el debate con el revisionismo de E. Bernstein continúa la tendencia que emerge en los escritos de Engels (2017 [1878]), como en *Anti-Dühring*: “La dialéctica no es [...] más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento” (p. 239). Del mismo modo que en el juego de las fuerzas inconscientes de la naturaleza se realiza la ley universal, “así el choque de las innumerables voluntades y acciones individuales en el campo histórico producen un estado enteramente análogo al que domina en la naturaleza inconsciente.” (Engels, 1969 [1888], p. 62). Al mismo tiempo, el pensamiento es un reflejo o representación de las formas del movimiento de la materia y de la historia. En la misma línea, Kautsky (1927) afirma “que la historia de la humanidad es sólo un caso especial de la historia de los seres vivos, con leyes peculiares, que están, sin embargo, conectadas con las leyes universales de la naturaleza viviente” (p. 630). Desde esta perspectiva, Kautsky presenta la posición “ortodoxa” en el debate sobre el colapso como la posición estrictamente “científica”: “Consideramos que el colapso de la sociedad actual es inevitable porque sabemos que el desarrollo económico crea naturalmente condiciones que obligan a los explotados a luchar contra esta propiedad privada...” (Kautsky, 1933 [1892], p. 111)

La posición de E. Bernstein apuntaba, por el contrario, a una separación entre la ciencia libre de valores y una visión del mundo basada en el deber ético, abandonando así “la unidad marxiana de conocer y transformar, pensar y hacer” (Grebing, 1977, p. 43).

El socialismo es [...] siempre hasta cierto punto una cuestión de *voluntad*, pero no es una cuestión de *arbitrariedad*. Para alcanzar la meta *querida*, necesita como guía orientadora a la ciencia de las fuerzas e interrelaciones del organismo social, de la causa y el efecto en la vida social. [...] La ciencia no tiene tendencia; como conocimiento de los hechos, no pertenece a ningún partido o clase. El socialismo, en cambio, es una tendencia, y como doctrina de un partido que lucha por algo nuevo, no puede limitarse a atarse a lo ya establecido. Pero como la meta a la que aspira se sitúa en la

línea del desarrollo social, tal como indica la investigación científica de las fuerzas motrices de la sociedad moderna, la doctrina socialista puede más que ninguna otra satisfacer las exigencias de la cientificidad, el partido del socialismo, la socialdemocracia, puede más que ningún otro armonizar sus objetivos y exigencias con las enseñanzas y exigencias de las ciencias en cuestión. (Bernstein, 1976 [1901], pp. 77-79)

Hostil a Hegel, Bernstein exige apartarse de los esquemas abstractos y apriorísticos de la dialéctica especulativa y considerar los hechos reales. Al analizarlos, considera entonces que debe prescindirse de la teoría del valor y de la teoría del colapso de Marx. R. Luxemburg, por su parte, en *Reforma o revolución* (2015 [1899]), defiende, por el contrario, la necesidad del colapso del capitalismo, lo que, naturalmente, no le impide abogar por la espontaneidad revolucionaria frente a la burocratización del partido y llamar a la educación de la conciencia revolucionaria y a la formación de los obreros en la lucha política para el decisivo “martillazo de la revolución”. A diferencia de Kautsky, R. Luxemburg y Bernstein intentan combinar los factores objetivos y subjetivos a pesar de la oposición entre ambos, aunque la mediación para la constitución subjetivo-objetiva de un sujeto de reforma o de revolución queda en gran medida sin especificar. Los ‘ortodoxos’, por su parte, afirman de forma dogmática y sin mediaciones que el marxismo es tanto una teoría científica como una visión del mundo que surgió de forma natural en el proletariado o fue llevada a él por los portadores de la ciencia materialista, por lo que los criterios de cientificidad –como ya se ha mencionado– coinciden con las normas generalmente reconocidas del pensamiento empírico-científico.

El llamado “austromarxismo”, que se oponía a la argumentación de Engels, puede verse como un intento opuesto de mediación. La ciencia en el sentido de Marx no debe confundirse con el empirismo científico. Siguiendo a Kant, M. Adler intenta liberar al marxismo de la primitiva teoría empirista de la representación, lo que conduce a una reformulación de la conexión entre base y superestructura.

Sólo en la indisoluble conexión de la estructura económica con una naturaleza formal-psicológica bastante definida del hombre, de la que en realidad es el modo histórico de aparición, también se hace patente ahora la necesidad en la organización y desarrollo de la superestructura ideológica. Las condiciones económicas –por utilizar esta palabra para la totalidad de las condiciones materiales de vida– no son, por tanto, factores místicos de producción de la vida intelectual, es decir, histórica: ellas mismas no producen nada, no destruyen nada, no cambian nada. Sólo *determinan*, son *determinantes variables* en la constancia formal de la vida social. (Adler, 1913, p. 15, cit. Grebing, 1977, p. 51 y ss.)

La dialéctica no debe entenderse como una ley universal de la naturaleza y de la historia, sino más bien como un *método* de conocimiento, como la mediación del pensamiento y la acción, como una forma auténticamente

marxista de ciencia. Sin embargo, como teoría de las leyes del movimiento de la sociedad no puede obligar a tomar una decisión moralmente justificada a favor del socialismo.

V.I. Lenin rechaza esta posición como “revisionismo de derecha” y aboga por una teoría de la representación ingenuamente realista: “La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, que le es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, representada por nuestras sensaciones y existe independientemente de ellas” (Lenin, 1977 [1908], p. 120). Aunque acepte que toda ideología está históricamente condicionada, “es, sin embargo, esencial que toda ideología científica (en contraste, por ejemplo, con la ideología religiosa) corresponda a la verdad objetiva, a la naturaleza absoluta” (p. 127). Este “objetivismo” de la teoría estaba claramente al servicio de legitimar al partido organizado de manera rígida, que posee el monopolio de la verdad y lleva la conciencia de clase a los trabajadores desde fuera.

Esta descripción extremadamente breve y quizás esquemática de la discusión en la Segunda Internacional sólo pretende poner de relieve los términos en los que se planteaba el debate entre las diferentes corrientes del marxismo y a los que se enfrenta Lukács abriendo una nueva perspectiva teórica realmente innovadora, lo que puede ayudar a entender el impacto que produjo su obra *Historia y conciencia de clase*.

Totalidad, cosificación y conciencia de clase

La cuestión político-revolucionaria y organizativa derivada de las condiciones históricas concretas en Europa tras la Revolución de Octubre y el resultado negativo de los restantes movimientos revolucionarios después de 1918-19 actuó como catalizador de los problemas teóricos de la crítica de las ideologías de Marx. La fuerza teórica del planteamiento de Lukács reside en que, al volver a vincular la teoría social marxista con la dialéctica de Hegel, parece aportar una solución *conceptual* a todos estos problemas derivados de la nueva situación.

Frente al cientificismo de la Segunda Internacional entendido como “ortodoxia” y orientado al modelo de las ciencias naturales empíricas, Lukács intenta relacionar la ortodoxia con el *método* dialéctico de investigación (1976, p. 2), que vincula la unidad de teoría y praxis con la relación de sujeto y objeto en el proceso histórico. Esto también le permite enfrentarse críticamente a la concepción revisionista de la ciencia de los “hechos” sin recurrir a una dialéctica distorsionada por la teoría del reflejo.

La categoría decisiva del método dialéctico es la de *totalidad*. Esta no es ni la unidad indiferenciada de momentos ni la mera suma de ámbitos particulares. Siguiendo las consideraciones metodológicas de Marx en la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Lukács habla de “totalidad

concreta” como categoría de la realidad que entiende los momentos individuales como momentos de todo el proceso histórico y de toda la sociedad (1976, p. 11 y ss.). No es el método de las ciencias naturales, sino la “visión de la totalidad dialéctica” la que puede revelar las contradicciones y la base antagónica de la sociedad capitalista, así como las “tendencias reales” de su superación. Los hechos sólo pueden reconocerse realmente en su relación con el todo, porque esa relación es lo “que determina la *forma de objetualidad* de todo objeto de conocimiento” (p. 15).⁶ Este enfoque es el que impide sucumbir a la apariencia fetichista de la naturalidad de los fenómenos de la sociedad capitalista. Es el fundamento indispensable de la *crítica de la ideología* porque muestra la “naturaleza mediada” de los llamados “hechos” y los presenta como resultado del proceso histórico global. Destruye así la aparente necesidad y naturalidad de la realidad existente.⁷

Pero, ¿cómo se justifica la visión dialéctica de la totalidad? ¿Cómo es posible? A diferencia de Hegel, cuya interpretación del método dialéctico *como autoconocimiento de la realidad* está en el origen del materialismo dialéctico, aunque interprete esa realidad de forma invertida de modo idealista como espíritu, Marx presenta la realidad del hombre como *sociedad*. Esto, sin embargo, no sería un descubrimiento atribuible a su genio, sino provocado por el propio proceso social.

El punto de vista metodológico de la totalidad, que hemos llegado a conocer como problema central, como condición previa para el conocimiento de la realidad, es un producto de la historia en dos sentidos. En primer lugar, la posibilidad formal objetiva del materialismo histórico como conocimiento en absoluto sólo surgió a través del desarrollo económico que ha producido al proletariado, por la aparición del proletariado mismo (es decir, en una determinada fase del desarrollo social), por la transformación

6 La categoría epistemológica de la forma de objetualidad [*Gegenständlichkeit*], determinada por el concepto de totalidad siguiendo la crítica de Hegel a Kant, nos permite examinar críticamente el vínculo entre racionalidad formal y cosificación. El enmascaramiento que rodea todos los fenómenos en la sociedad capitalista se basa en la forma específica objetualidad o de constitución del objeto con la que las personas perciben la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva. Esta forma de objetualidad es la cosificación provocada por la abstracción del intercambio. J. Habermas (1999) ve aquí la proyección de un “concepto desarrollado en contextos de teoría de la acción al plano de la epistemología” (p. 460). Según Habermas (1999), esta conexión totalizadora de Lukács bloquea una solución del problema en el sentido de una “*relación de complementación* entre la racionalidad cognitivo-instrumental, por un lado, y racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, por otro”, que trae a la conciencia la crítica del carácter incompleto de la racionalización que se manifiesta como cosificación, que, por lo tanto, permite pensar dicha crítica “como *norma* que es inherente al concepto no recortado de praxis [...]: la acción comunicativa” (p. 485). Lukács insiste, sin embargo, en la reconciliación y no en la complementación y persigue la constitución práctica de una totalidad reconciliada entendida en el sentido de Marx. Para una crítica de la actualización del teorema de la reificación hecha por Habermas y su desradicalización, véase Dannemann, 1987, p. 222 y ss.

7 Sobre el valor ideológico-crítico de la categoría “totalidad”, véase Dannemann, 1987, p. 142 y s.

resultante del sujeto y el objeto del conocimiento de la realidad social. En segundo lugar, sin embargo, solo fue en el curso del desarrollo del propio proletariado que esta posibilidad formal se convirtió en una posibilidad real. (Lukács, 1976, p. 25)⁸

Esta cita evidencia que este enfoque determina no sólo el objeto de conocimiento, sino también el sujeto. Sólo un sujeto que sea él mismo totalidad puede captar correctamente la totalidad en términos práctico-teóricos. Sin embargo, dicho sujeto-objeto no es el espíritu absoluto, sino el proletariado, que establece la unidad de teoría y praxis penetrando en toda la realidad social a través de *la acción* y cambiándola en su totalidad (Lukács, 1976, p. 42 y s.).

Sin embargo, la capacidad o incapacidad de una determinada clase para captar correctamente la totalidad no depende de su percepción *subjetiva*, sino de su *conciencia de clase*, es decir, de la reacción racionalmente adecuada que *se atribuye* a esta clase en función de su situación *objetiva* en el proceso de producción.⁹ Así interpreta Lukács el primado de la base económica de Marx. Desde esta perspectiva debería quedar claro por qué la posición de clase de la burguesía convierte su conciencia de clase en una conciencia “falsa”, en una ideología, mientras que, por el contrario, la posición de clase del proletariado sólo *hace objetivamente posible* la comprensión práctica y teóricamente correcta de la totalidad, con lo que también se explicaría la diferencia entre la conciencia *empíricamente fáctica* y la conciencia *atribuida* del proletariado:

8 Como ha mostrado J. Habermas, forma parte del modo de concebirse a sí mismo del materialismo histórico –junto con la filosofía de la historia del siglo XVIII y las teorías de la evolución del siglo XIX– interpretarse como factor necesario de cristalización teórica del contexto vital que él mismo analiza. La teoría debe mostrar el proceso histórico de constitución del universo de intereses al que pertenece y que al mismo tiempo la hace posible, así como definir su papel en la orientación de la acción que hace saltar por los aires lo existente (Habermas, 1988, p. 445 y s.). En la interpretación de Lukács se puede reconocer la tarea que se propone la teoría de la sociedad de Marx como explicación científica de la autoconciencia de la sociedad capitalista desarrollada en la conciencia de clase del proletariado. Esta “teoría de la sociedad tiene que explicar el hecho de que pueda conectar sus conceptos básicos con la hermenéutica natural de tal conciencia de clase sin limitar por ello su pretensión de validez a la perspectiva de un punto de vista de clase contingente. Debe justificar por qué la conexión con este contexto particular no obstaculiza el conocimiento de los procesos sociales, sino que la hace posible en absoluto” (p. 489).

9 Lukács distingue entre la conciencia empírica, real, del individuo o del proletariado en general y la conciencia de clase imputable, objetivamente correcta: “Al referir la conciencia a la totalidad de la sociedad, se reconocen aquellos pensamientos, sentimientos, etc. que las personas *tendrían* en una determinada situación de la vida, en caso de que *fuera capaces de captar plenamente* esta situación, los intereses que de ella se derivan, tanto en relación con sus acciones inmediatas como con la estructura de la sociedad en su conjunto, de acuerdo con estos intereses; en otras palabras, los pensamientos, etc., que son adecuados a su situación objetiva” (Lukács, 1976, p. 54 y s.).

No hay que [...] pasar nunca por alto la distancia que separa el estado de conciencia incluso de los obreros revolucionarios de la verdadera conciencia de clase del proletariado. Pero esta situación también se explica por la doctrina marxista de la lucha de clases y de la conciencia de clase". (Lukács, 1976, pp. 87-88.)

En relación con esta cuestión, Lukács (1976) pone en juego la categoría de la *cosificación*, de la que espera obtener una visión clara del problema ideológico del capitalismo y de su superación. La cosificación como forma de existencia del capitalismo tiene un carácter universal; por tanto, el proletariado también está sometido a ella: "El proletariado, como producto del capitalismo, debe estar necesariamente sometido a las formas de existencia de su creador. Esta forma de conciencia es la inhumanidad, la cosificación" (p. 83). Formas de la conciencia cosificada del proletariado son, por ejemplo, el "burdo empirismo", que convierte a los trabajadores en espectadores pasivos de un proceso necesario, y el "utopismo abstracto", que cree poder dominar a su antojo el curso de los acontecimientos.

El carácter fetichista de la mercancía analizado en el primer capítulo de *El Capital* es interpretado por Lukács (1976) de tal manera que permite conectar el proceso de abstracción que tiene lugar en la cosificación de las personas, su trabajo y los productos de éste, así como de sus relaciones sociales, con el "principio de racionalización orientado al cálculo, a la *calculabilidad*" (p. 129), de modo que la universalidad de la forma mercancía y el proceso de abstracción de la racionalización son mutuamente dependientes.¹⁰ De este modo, no sólo se retoma la estructura mercantil de todas las "cosas" y el carácter de "ley natural" de sus relaciones, sino que también la racionalización queda subsumida bajo la categoría de *aparición necesaria*. La vinculación de Marx y Weber sirve a la intención de universalización de Lukács, que subraya no sólo una estructura económica uniforme en el capitalismo, sino también una estructura de conciencia formalmente uniforme para toda la sociedad, de modo que el proletariado comparte "con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida" (p. 200). Lukács espera que la universalización de la cosificación de la estructura de la conciencia explique tanto por qué la conciencia de clase empíricamente real del proletariado no se corresponde con la teoría social del materialismo histórico, como por qué tienden (o han de tender) a coincidir.

La cosificación-racionalización universalmente vigente está en contradicción con la vida. Su desprecio por lo concreto y el carácter contingente de todo el sistema sale a relucir en tiempos de crisis. Las crisis son momentos en los que se condensa el proceso histórico de la sociedad capitalista, en los

10 Para M. Weber (1975) el término racionalización significa "que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*" (p. 200).

que el carácter de aparente regularidad racional, que sólo tiene en cuenta fenómenos individuales, puede ser sacudido de tal manera que se perciba la incoherencia del todo social. Esta toma de conciencia, sin embargo, debería conducir a la transformación práctica de la sociedad y a la abolición de la economía capitalista. Por esta razón, la ciencia y la filosofía burguesas no pueden descubrir y admitir la irracionalidad del sistema que se manifiesta en las crisis por su apego a los intereses de la burguesía: “un cambio radical de punto de vista es imposible en el ámbito de la sociedad burguesa” (Lukács, 1976, p. 153). Partiendo del racionalismo y pasando por la “cosa-en-sí” de Kant y Fichte hasta llegar al idealismo de Hegel, sobre la base del reflejo de las contradicciones de la sociedad en las antinomias filosóficas (sujeto-objeto, contenido-forma, ser-deber, comprensión dominadora-contemplación pasiva, libertad-necesidad, etc.) y de su reconciliación puramente estética o idealista-especulativa, Lukács (1976) intenta mostrar cómo “la burguesía tiene que quedar teóricamente presa de la inmediatez” (p. 215) porque esta, en cuanto barrera externa y, por tanto, infranqueable, inherente a su pensamiento, tiene su origen en el ser social de la burguesía. Para ella, el sujeto y el objeto del proceso histórico y de la existencia social aparecen siempre de forma antinómica.

En términos de conciencia, el individuo aislado se enfrenta como sujeto del conocimiento con la descomunal necesidad objetiva de los acontecimientos sociales, que sólo puede ser captada en pequeñas porciones, mientras que en la realidad es precisamente la acción consciente del individuo la que alcanza el lado objetivo de un proceso cuyo sujeto (la clase) no puede des-
pertar a la conciencia, porque el proceso mismo es siempre trascendente a la conciencia del sujeto aparente, el individuo. (Lukács, 1976, pp. 216-217)

La *posibilidad* de conocer la esencia de la sociedad, que le es dada al proletariado, no proviene del hecho de que ocupe una posición fuera de la cosificación, desde la cual sería posible desentrañar la apariencia de la inmediatez. Esto equivaldría a repetir la antinomia de sujeto y objeto inherente al pensamiento burgués, por la que le resulta imposible reconocer su condicionalidad por el ser social.

El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico y de sus reflejos racionalistas, no menos inmediatos, no puede, pues, extrapolarse en un intento de rebasar la inmanencia del ser (social), porque ese falso trascender fijaría y eternizaría de nuevo, de un modo filosóficamente sublimado, la inmediatez de lo empírico, con todas sus cuestiones irresolubles. El rebasamiento de lo empírico no puede significar si no que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente. (Lukács, 1976, p. 214)

Esto sucede convirtiendo al proletariado en un mero objeto a partir de su situación objetiva en el proceso de producción. Así, la inmediatez de la sociedad capitalista aparece para el obrero como cosificación, como abstracción

desintegradora. El obrero se ve “obligado a sufrir su conversión en mercancía, su reducción a pura cantidad como objeto del proceso. Pero precisamente por ello es conducido más allá de la inmediatez de este estado” (Lukács, 1976, p. 218).

Lo cual no significa que el proceso de hacerse consciente ocurra automáticamente. Sin embargo, el trabajador que se ha convertido en mercancía como fuerza de trabajo tiene objetivamente la oportunidad de llegar a ser “consciente de sí mismo como mercancía”. Este es el comienzo del descubrimiento de la mediación indirecta a través de la sociedad capitalista basada en la producción de mercancías y del reconocimiento de la sociedad como una totalidad histórica. No se trata de una percepción externa al objeto, sino de “la autoconciencia de la mercancía” (Lukács, 1976, p. 220).¹¹ Lukács cree así que se puede superar tanto la antinomia de sujeto y objeto, como la de teoría y práctica. La praxis, como verdadero cambio de las formas de vida en la sociedad, es al mismo tiempo la realización de la tendencia inmanente de esas formas. La conciencia del proletariado, por su parte, es “la contradicción del desarrollo social que se ha hecho consciente” (Lukács, 1976, p. 309). De esta manera Lukács pretende superar el determinismo económico ciego y el voluntarismo revolucionario, que se derivan de la tercera antinomia de Kant. La superación de la cosificación que se ha hecho universal no puede adoptar

ninguna otra forma que *la tendencia ininterrumpida y constantemente renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia relacionándose concretamente con las contradicciones que surgen de manera concreta del desarrollo general, tomando conciencia del significado inmanente de estas contradicciones para el desarrollo general.* (Lukács, 1976, p. 253)

La conciencia del proletariado resulta ser así la conciencia del propio proceso histórico; el proletariado aparece como *sujeto-objeto* de la historia.

¿Cómo se produce el paso de la posibilidad objetivamente dada al proletariado a la captación teórico-práctica real de la totalidad social? Lukács (1976) habla de una tendencia intencional teórico-práctica del proletariado hacia la totalidad (p. 226).¹² Los pasos en la realización de esta tendencia

11 La conversión del trabajador en mercancía a través de la venta forzosa de su fuerza de trabajo, que constituye el núcleo de la teoría del valor y del antagonismo de clase de Marx, es el vínculo entre la teoría de la cosificación y la teoría de la conciencia de clase. Puesto que Lukács entiende la *autoconciencia de la mercancía* “en términos de la autorrelación reflexiva de la filosofía idealista, para él el *acto de autorreconocimiento es al mismo tiempo el acto de autogeneración de un sujeto*. [...] Por lo tanto, para Lukács, la “autoconciencia de la mercancía” es el comienzo de la *mediación de la teoría y la praxis*, que consume en la conciencia de clase la unidad de la teoría de Marx y la acción revolucionaria” (Brunkhorst, 1983, p. 29).

12 Llama la atención la correspondencia claramente reconocible entre el concepto empleado en *Teoría de la novela* de “convicción de totalidad” (*Gesinnung zur Totalität*) y el que de “intención de totalidad” (*Intention auf Totalität*) de *Historia y conciencia de clase*. Pareciera que el proletariado está llamado a desempeñar un papel preestablecido en la teoría estética.

atestiguan la dialéctica entre el proceso objetivo de desarrollo, que *impone* al proletariado sus posibilidades teórico-prácticas, y la “realización del *siguiente paso de desarrollo*” práctico-concreto que sólo puede ser alcanzado por él (p. 254). Sin embargo, la deseada unidad de teoría y praxis, indispensable para la constitución del proletariado, encuentra un obstáculo, a saber, la pre-existente teoría social de Marx, de modo que Lukács se ve obligado a conceder una prioridad temporal a la teoría: “El pensamiento proletario no es, por de pronto, más una mera *teoría de la praxis*, para transformarse gradualmente (aunque, por supuesto, de un modo a veces repentino) en una *teoría práctica* que transforma la realidad” (p. 263).

Esto significa que el materialismo histórico, *como teoría* que precede a una práctica que revoluciona la totalidad de la sociedad y no está constituida por ella, sigue siendo “por el momento una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica” (Lukács, 1976, p. 95). Las luchas del proletariado contra el capitalismo, provocadas por el proceso histórico objetivamente contradictorio de la sociedad capitalista, han obligado al capitalismo a un autoconocimiento, cuya expresión más crítica es el materialismo histórico. Si el proceso objetivo de desarrollo y la cosificación universal resultante es el mismo para todos los participantes, pero la posición del proletariado es una posición privilegiada para penetrar en la verdadera constitución de esta sociedad, ¿cómo puede explicarse a pesar de todo el atraso de la conciencia histórico-concreta del proletariado?

El intento de armonizar la teoría social marxista y la conciencia de clase proletaria frente a su divergencia empírica y fáctica –manteniendo la primacía del proceso objetivo de la historia que da origen a todas las formas de conciencia–¹³ conduce a un *círculo lógico*. El objeto de fundamentación –la correcta captación teórico-práctica de la totalidad– se fundamenta mediante la *atribución* a un sujeto *empírico* del carácter de totalidad: al proletariado. Sin embargo, esta atribución misma sólo podría hacerla alguien que *estuviera* en posesión de la correcta comprensión de la totalidad, en caso de que fuese correcta. Por otra parte, la Revolución de Octubre y la necesidad de la dictadura del proletariado hablarían a favor de que la toma del poder precede a la conciencia de clase correcta, de que la conciencia empírica y real del proletariado va muy por detrás de sus hechos prácticos, si es que esta revolución debe considerarse como *un acto de un sujeto colectivo*.

13 La insistencia en la unidad de teoría y práctica, y de sujeto y objeto, sólo permite una transformación de la conciencia como proceso revolucionario que une la constitución objetiva y subjetiva de esta conciencia. Sin embargo, Lukács se ve obligado a afirmar que en la enseñanza de Marx “se encuentran explícitas todas las consecuencias teóricas y prácticas de la situación de clase del proletariado [...] (y ello mucho antes de que se hicieran históricamente “actuales”)” (Lukács, 1976, p. 271).

Con un poder teórico envidiable, Lukács doblaga los hechos desafiantes e integra los elementos de la teoría que Marx no elevó a sistema cerrado en el lecho especulativo de Procusto de un todo coherente con la ayuda del idealismo alemán. En el prefacio a *Historia y conciencia de clase* de 1967, lo formula autocríticamente así:

Parece como si la construcción lógico-metafísica de la *Fenomenología del Espíritu* hallara una realización ópticamente auténtica en el ser y en la conciencia del proletariado, cosa que, a su vez, parece dar fundamento a la misión histórica del proletariado de producir con su revolución la sociedad sin clases, de concluir la “prehistoria” de la humanidad. Pero ¿es realmente el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica? (p. XXIV)

Forma mercancía y crítica del fetichismo

Como hemos visto, Lukács (1976) vuelve a poner en el centro de la teoría el *carácter universal* de la forma mercancía o la relación social que llamamos “capital” y, por tanto, que dicha forma estructura el conjunto de la realidad social (p. 127). Esto obliga a trascender la consideración tradicional de la ideología como una visión específica de la realidad que expresa los intereses de un grupo particular, la clase dominante, para asegurar su posición y la reproducción de las relaciones de dominación, visión heredera de la crítica de la religión como “engaño” de la casta sacerdotal. Si los trabajadores son convertidos en mercancía, también su subjetividad, como cualquier otra, está determinada ella misma por la forma mercancía. De modo que la cuestión fundamental que afecta a la posibilidad tanto de la crítica de la relación social que Marx llama “capital” como la posibilidad de una praxis social que conduzca a su superación tiene que ver con la capacidad de quebrar la inmediatez y de romper con la manera como esta es percibida y conocida por los individuos sometidos a ella para reproducir su existencia, incluidos los trabajadores. Lukács afirma la existencia de una asimetría fundamental entre los miembros de las dos clases producidas por el mismo proceso capitalista de constitución de lo social. Pero, ¿en qué se basa esa asimetría y qué relevancia tiene para la crítica del fetichismo?

El trabajador no puede enmascarar su actividad en forma de una subjetividad ilusoria como sí puede hacerlo el burgués o, al menos, no puede hacerlo de la misma manera. Conocerse a sí mismo es conocerse como mercancía y, por tanto, verse obligado a reconocerse *dolorosamente* como mero objeto del proceso productivo.¹⁴ En el ser humano que se objetiva en la forma

14 Este carácter “doloroso” es fundamental como correlato experiencial del interés “objetivo” de los trabajadores para resistir a las formas de cosificación de la conciencia a las que no son inmunes y para alimentar el interés racional en transformar las relaciones sociales que los cosifican.

mercancía se produce una escisión entre subjetividad y objetividad que posibilita al trabajador la toma de conciencia. Así pues, el ocultamiento objetivo de la forma mercancía produce efectos diferentes en los individuos de la clase dominante y en los trabajadores dominados.

Lukács parece establecer incluso lo que podríamos llamar un límite antropológico a la cosificación que capacita a estos últimos para la toma de conciencia. La anulación del trabajador, la atrofia y la deformación de su alma, a través de su conversión en mercancía, es decir, del proceso de cosificación, no consigue transformar su “esencia humana anímica” (*menschlich-seelisches Wesen*) en mercancía (p. 224). Pero, ¿cómo explicar esa barrera interna de la cosificación? La pura negatividad abstracta en la que se manifiesta la forma objetivante de la cosificación en la existencia del trabajador constituye el punto en el que “esa estructura puede ser elevada a conciencia y resquebrajada de una manera práctica” (p. 225). En el momento en que el trabajador se conoce y reconoce a sí mismo como mercancía, algo que le viene dado por su propia condición de objeto, a pesar de que no se haya producido una superación práctica de esa reducción a objeto, las formas fetichistas de la estructura de la mercancía “comienzan” a desmoronarse, dice Lukács. El trabajador se ve impulsado así a ir más allá de la mera inmediatez y su reflejo en la conciencia. Existe un resorte en la “autoconciencia” del trabajador asalariado que permite enfrentarse de manera crítica y emancipadora a la forma mercancía.

De este modo, Lukács parece establecer un vínculo entre tener conciencia de sí como mercancía y tomar conciencia de las múltiples mediaciones presupuestas por la inmediatez de esa objetivación, vínculo que está lejos de ser evidente, sobre todo si tenemos en cuenta que las condiciones sociales e históricas de las relaciones económicas capitalistas no son aprehensibles directamente. El propio Lukács (1976) señala que lo esencial de la estructura de la mercancía consiste en que se basa en “ocultar toda huella de su naturaleza esencial, de la relación entre hombres”, relación que “adquiere el carácter de una coseidad”, de una “objetualidad fantasmal” (p. 124). O, dicho de otra manera, el fetichismo de la mercancía no sería efectivo sin una *inconsciencia* relativa a las mediaciones sociales e históricas que es inherente a la forma específica de objetualidad o materialidad de la mercancía y que el propio Marx llama “fantasmagórica”, independientemente de que el burgués esté ‘objetivamente’ interesado en mantener esa inconsciencia y el trabajador pueda estar ‘objetivamente’ interesado en eliminarla.

Esto obliga a plantearse de nuevo la pregunta sobre cómo se produce en la conciencia de sí del trabajador como mercancía un auto-desenmascaramiento de la sociedad capitalista productora de mercancías. Como hemos visto, el fetichismo de la forma mercancía responde al nexo socialmente necesario entre la forma que adoptan las relaciones sociales en el capitalismo (cosificación real) y la manera como dichas relaciones aparecen y son

conocidas: la apariencia fetichista de la “coseidad” de dichas relaciones. En ese sentido, el fetichismo no es una mera proyección fantástica y distorsionada de la realidad, sino que es expresión de una apariencia objetiva que nace de la forma propia de las relaciones sociales en el capitalismo. Pero, según Lukács, la mercancía “fuerza de trabajo” es una mercancía especial. Al revelarse a su portador la objetividad específica de su ser mercancía se desvela al mismo tiempo el carácter fetichista de todas las mercancías, cuyo fundamento no es otro que la fuerza de trabajo convertida en mercancía, es decir, el trabajo abstracto. Sin embargo, con esta explicación, ¿ha respondido Lukács verdaderamente a la cuestión? ¿Resulta tan evidente para la conciencia de sí del trabajador que la clave de la materialidad espectral de toda mercancía procede del trabajo abstracto, es decir, de la conversión de su fuerza de trabajo en mercancía?

En el planteamiento de Lukács está claro que, mientras persistan las relaciones sociales capitalistas, persiste la apariencia cosificada de las mismas. Captar la mediación supone quebrar la inmediatez de la apariencia de objetividad cosificada, ¿pero esto es realmente posible sin transformar las relaciones sociales que producen la objetivación que las oculta? Es evidente que nos volvemos a mover en círculo. La realidad de la cosificación y su apariencia objetiva no se destruyen solo por medio de la explicación teórica, porque la cosificación no es un mero fenómeno de conciencia, por más que produzca un tipo de conciencia. Quizás esta es la razón de que Lukács postule una coincidencia entre autoconciencia y acción (*Tathandlung*). Es consciente de que la forma de la mercancía se funda en la praxis de los individuos reducidos a ejecutores de funciones económicas (*Charaktermasken*) y que el desmoronamiento del fetichismo solo puede producirse por medio de una transformación de la praxis que recupere a esos individuos como verdaderos sujetos sociales. “Así pues, su superación, si ha de ser una superación real, no puede ser un simple movimiento del pensamiento, sino que tiene que alcanzar su superación práctica *en cuanto formas de vida de la sociedad*” (Lukács, 1976, p. 230). De producirse, se trataría de una praxis al mismo tiempo transformadora y reveladora, sin que ambos aspectos puedan separarse. A pesar de ello y desafiando aparentemente este primado de la praxis, Lukács *postula* una identidad entre teoría y acción *fundada en el conocimiento*:

Sin embargo, el auto-conocimiento del trabajador como mercancía es ya, en cuanto conocimiento, práctico. Es decir, *ese conocimiento lleva a cabo una transformación material y estructural en el objeto de su conocimiento*. El carácter social objetivo del trabajo en cuanto mercancía [...] despierta en esa conciencia, a través de esa conciencia, *para ser realidad social*. (p. 221)

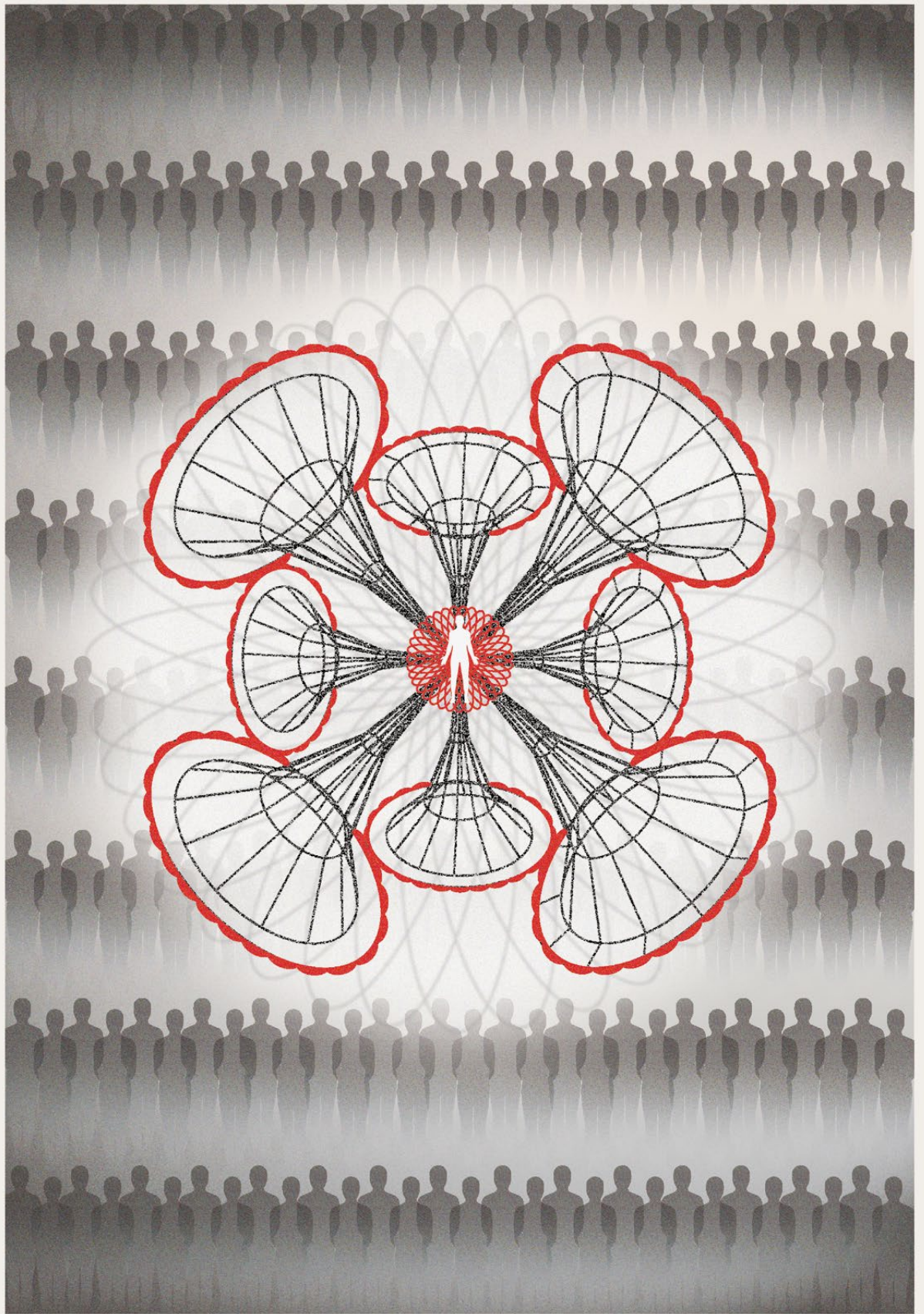
Resulta difícil imaginarse qué puede ser una “transformación material (*gegenständliche*)” del objeto del conocimiento que se produce solo gracias a la forma de “auto-conocimiento” del trabajador. Pero lo que dice Lukács es que

la estructura fundamental de la cosificación se vuelve conciencia refleja en la autoconciencia del proletariado y por medio de esa reflexión queda radicalmente transformada.

No podemos evitar la impresión de que la potencia teórica de Lukács termina enterrando en especulación el problema que tiene el valor de articular. *Historia y conciencia de clase* representa en cierto sentido la primera toma de conciencia teórica rigurosa de las debilidades y fragilidades de la constitución social e histórica de la crítica y la praxis revolucionaria¹⁵ y al mismo tiempo la elaboración de una respuesta fuertemente especulativa, que es deudora de una filosofía de la historia de matriz hegeliana (sujeto-objeto, teoría-praxis, conciencia imputable-conciencia empírica, teoría del partido), pero que, sin embargo, intenta no olvidar la experiencia de explotación del proletariado en su autoconciencia como mercancía (pauperización/contradicciones/crisis) y mantener abierta la posibilidad de un vuelco que lo convierta de mero objeto en sujeto de resistencia y rebelión. En la primera teoría crítica encontramos una toma de conciencia similar, quizás incluso agudizada por la nueva constelación histórica a la que se enfrenta, pero con una gran diferencia: no se produce una neutralización especulativa al estilo de Lukács. Las fisuras están más a la vista y no existe una voluntad de sobrepasarlas especulativamente.

El capítulo “Observaciones de método acerca del problema de la organización” en *Historia y conciencia de clase* de 1922 era de hecho una autorreflexión que tenía en cuenta el resultado negativo de los procesos revolucionarios en Europa. En lugar de una revolución exitosa, Lukács ya no descarta el “estado de barbarie”. El desarrollo de la economía “siguiendo una ley natural” no garantiza el salto a la libertad, sino sólo su posibilidad. Pero esto puede ser desaprovechado por el proletariado. En este capítulo, del lado del marxismo no revisionista, encontramos una percepción temprana de la debilidad del proletariado y de la posibilidad del fracaso del movimiento revolucionario, que, sin embargo, es superada especulativamente por la organización del partido. Lukács estilizó al partido leninista como dirigente y administrador de la conciencia de clase *atribuible* al proletariado, lo que no significó una solución de las dificultades teóricas, sino simplemente ungir al partido con el poder del espíritu absoluto. Otros teóricos críticos ya no podrían o no querrían seguir este camino. Hoy sabemos que ese camino no conducía a la superación del capitalismo.

15 Lukács habla de una “tremenda crisis ideológica interna del proletariado mismo” (1976, p. 317; cf. Dannemann, 2005, p. 102 y ss.).



► **SOBRE ALGUNOS MOTIVOS DE LA PROTOHISTORIA DE LA MODERNIDAD EN WALTER BENJAMIN: FANTASMAGORÍAS DE LA SOCIEDAD BURGUESA**

▷ Cristina Catalina Gallego. *Universidad Complutense de Madrid*

Este capítulo aborda algunos temas de la obra de Benjamin en los que este analiza las implicaciones sociales y subjetivas de la evolución histórica de la producción y el consumo de mercancías, a partir del carácter fetichista que Marx les atribuye en su crítica de la economía política. Específicamente, los análisis se refieren al París del Segundo Imperio, cuando deviene la capital de la modernidad, la moda y el consumo. El carácter fetichista de las mercancías, tal y como lo había planteado Marx en su crítica de la economía política, se despliega entonces de un modo particular en relación a nuevas dinámicas sociales y representaciones subjetivas. Benjamin analiza esta evolución en fenómenos como la moda, las fantasmagorías de los pasajes y las exposiciones universales, la empatización con la forma mercancía, la crisis de la experiencia o la subjetividad burguesa y la fantasmagoría del interior. A través de estos análisis, Benjamin desarrolla elementos fundamentales de lo que sería una protohistoria de la modernidad capitalista. Esta sirve, por una parte, como contraimagen de su actualidad, la primera mitad del siglo xx, en la medida en que visibiliza las ruinas decimonónicas del proceso de modernización. Pero también permite anticipar algunos rasgos fundamentales de las dinámicas sociales y constituciones subjetivas vinculados al ulterior apogeo del consumo de masas. Este capítulo transita por algunos de estos temas en los que Benjamin analiza las implicaciones que el desarrollo histórico de la circulación de mercancías para consumo privado tuvo en las formas de sociabilidad, subjetividad y conciencia. El texto no se propone realizar un análisis crítico y filológico de los textos de Benjamin identificando las continuidades y discontinuidades en el empleo de sus conceptos. Tampoco tiene pretensiones de exhaustividad. Se trata más bien de organizar, a modo de montaje, y desarrollar, a modo de glosa, algunos de estos temas para seguir pensando sobre esa protohistoria de la modernidad que Benjamin comenzó a trazar. Para ello, se ha recurrido principalmente a los materiales que se recogen en el *Libros de los pasajes*, además de a otros textos fundamentales para las temáticas abordadas en este capítulo.

El antagonismo social como el núcleo más oculto de la fantasmagoría

En el desarrollo de lo que sería una protohistoria crítica de la modernidad capitalista (Zamora, 2008, pp. 111-112), en la que analiza críticamente la cultura del siglo XIX como expresión de transformaciones económicas, Benjamin parte de las formas de dominación y heteronomía propias del capitalismo que Marx había señalado en su crítica de la economía política o en trabajos anteriores como los *Manuscritos económico-filosóficos*. El antagonismo de clase, la explotación, los fenómenos de cosificación y personificación, la alienación, los falsos contenidos de conciencia, la inversión sujeto-objeto, la condición de heteronomía social o el carácter fetichista de la forma mercancía: estos elementos están en la base de su aproximación crítica a ciertos fenómenos propios de la sociedad occidental burguesa del siglo XIX, tales como la concepción progresista de la historia, la crisis de la experiencia, las transformaciones urbanas de París, las fantasmagorías de la modernidad, las imágenes desiderativas y oníricas que surgen en torno al despliegue de mercancías, el desarrollo de los pasajes como los primeros centros comerciales, las exposiciones universales en el marco de la nueva industria de recreo o los cambios en las formas de sensibilidad y subjetividad. Si Benjamin aborda la especificidad histórica del siglo XIX parisiense en relación al carácter fetichista de la mercancía, la cosificación o las formas de falsa conciencia socialmente necesarias es porque asume, en cierto modo, la crítica de Marx a la sociedad capitalista a partir de la idea de que el capital constituye una racionalidad abstracta que contiene en sí misma el principio de su propio movimiento: la tendencia a su incremento cuantitativo. El capital como valor, como una relación social entre trabajos humanos abstraídos de su concreción y objetivada en mercancías, tiende a su propia valorización. A partir de esta premisa, Benjamin trataría de indagar cómo la dominación del capital y su carácter fetichista afectan a las formas de representación, percepción y comportamiento de los sujetos en el desarrollo histórico del capitalismo.¹ El movimiento autotélico del valor presupone la existencia de trabajo y capital como clases sociales situadas de manera asimétrica y antagónica, además de una división social del trabajo en la que los individuos, como propietarios de mercancías, se relacionan de manera mediada en el mercado. El trabajo depende del capital para su subsistencia, en tanto que posee de manera privada el salario como su único medio de vida, mientras que este depende de la explotación del trabajo para su realización como beneficio tras la inversión.

1 Sobre cómo aplica Benjamin las categorías marxistas vinculadas al problema del fetichismo de la mercancía al análisis de la cultura, y sus debates, véase: Markus, 2001, pp. 13-15. Sobre el debate entre Benjamin y Adorno en torno al concepto de fantasmagoría, véase: Zamora (1999), "El concepto de fantasmagoría", pp. 129-151.

El carácter fetichista de la forma mercancía que adoptan los productos del trabajo asalariado en el capitalismo ocultaría no solo que su movimiento se debe a que porta trabajo humano abstracto, sino también que presupone el antagonismo de clases y la explotación, la cosificación, la dominación impersonal y la heteronomía social en general. El *quid pro quo* de la mercancía, inherente a su dualidad como valor de uso y valor, implica que esta, como objeto sensible, se presente ante la conciencia inmediata como si su movimiento dependiera exclusivamente de sus cualidades materiales, ocultando que, en realidad, se debe a su condición de portadora de valor, es decir, de relaciones sociales de trabajo abstracto humano. En *El Capital*, Marx explica este fenómeno por primera vez cuando analiza la circulación simple de mercancías, antes de integrar expositivamente las categorías de capital –como valor que tiende a la valorización– y de fuerza de trabajo –como única mercancía que genera valor–, refiriéndose a bienes producidos por productores directos que, en este momento expositivo, coinciden con los propietarios de estos. No obstante, tal y como el propio Marx muestra en el desarrollo del texto, el carácter fetichista de la mercancía afecta a toda forma valor y presupone la existencia necesaria de clases sociales. Los productores directos de mercancías no coinciden tendencialmente con los propietarios de estas. En este sentido, la dimensión concreta, sensible, de la mercancía encarna también trabajo concreto petrificado –difunto trabajo vivo ahora coagulado– realizado en condiciones de explotación y antagonismo de clases. Como portadora de valor, al movimiento de la mercancía –así como a sus propietarios– les es indiferente que encarne trabajo concreto coagulado –trabajo vivo pretérito–. Sólo vale por su valor de cambio, que se expresa mediante la mercancía dinero como equivalente general. El carácter fetichista de la mercancía propicia, de este modo, la indiferencia en las sociedades capitalistas tanto hacia la dimensión concreta del trabajo vivo como hacia la dominación de clase que lo atraviesa. El trabajo concreto sirve fundamentalmente como medio de valorización del trabajo abstracto.

La importancia que este elemento tiene para comprender el desarrollo que Benjamin identifica en el fetichismo de la mercancía hacia la fantasmagoría se refleja en los materiales preparatorios del *Libro de los Pasajes*. En el convoluto X Benjamin anota y comenta una cita de *El capital* cuyo contenido considera que “encierra para Marx toda la miseria de la sociedad productora de mercancía” (Benjamin, 2017, p. 668): “El cuerpo de la mercancía, que sirve de equivalente, vale siempre como encarnación del trabajo humano abstracto, y es siempre el producto de un determinado trabajo concreto y útil. El trabajo concreto se convierte por tanto en expresión del trabajo humano abstracto” (Benjamin, 2017, p. 668). En este pasaje Marx analiza cómo el dinero, siendo una mercancía producto de un trabajo concreto que porta valor, sirve, sin embargo, como medio de expresión del valor del resto de mercancías. La mercancía dineraria funciona como equivalente general, además de

hacerlo también como medida de valores, medio de circulación y capital.² En la función del dinero como equivalente general –mediante la expresión del trabajo abstracto de otras mercancías precisamente porque ella también lo es– su ser producto de trabajo concreto queda invisibilizado más incluso que en otras mercancías como los bienes de consumo. El carácter fetichista de las mercancías se amplifica en el dinero, al tiempo que en él se revela de manera más clara, desde el punto de vista analítico, el sometimiento del trabajo concreto a las determinaciones del abstracto en su movimiento hacia su incremento cuantitativo. Que el trabajo vivo queda reducido a ser medio de valorización del trabajo abstracto, a mero trabajo concreto petrificado, se disimula y se revela mejor en la mercancía dinero. A partir de esta idea, Benjamin reformula la expresión con la que Marx señala la miseria de la sociedad capitalista: “también podría decirse: la miseria de la sociedad productora de mercancías consiste en que para ella ‘el trabajo en su forma inmediatamente social’ (p. 71) es siempre sólo abstracto. Cuando Marx, al tratar la forma de equivalente, subraya ‘que el trabajo privado deviene forma de su contrario, deviene trabajo en su forma inmediatamente social’ (p. 71), este trabajo privado es precisamente el trabajo privado del hombre abstracto propietario de mercancías” (Benjamin, 2017, pp. 668-669).

El trabajo concreto privado que produce la mercancía dineraria es “inmediatamente social” en el sentido en que su valor de uso como equivalente general es servir como expresión del valor de cambio de otras mercancías. Pero también es mediadamente social como portador de valor, esto es, de relaciones sociales de trabajo abstractamente humano. La categoría dinero condensa así de manera elocuente un hecho general en la sociedad capitalista: que todo trabajo vivo y concreto que produce mercancías es trabajo social porque se “socializa” con otros trabajos de manera mediada como producto para ser intercambiado en el mercado. Esta forma de ser mediadamente social del trabajo concreto, en tanto que trabajo abstraído de su concreción y coagulado en el cuerpo de la mercancía, se da tanto en la esfera de la producción como en la circulación. En el presente del trabajo vivo en el ámbito de la producción se anticipa ya el objetivo futuro del fruto de su desempeño –el intercambio mercantil– a través de la competencia en términos de productividad. Así, el dinero expresa, de manera más elocuente desde el punto analítico y de manera más velada para la percepción inmediata, que el trabajo concreto es “trabajo privado del hombre abstracto propietario de mercancías” (Benjamin, 2017, p. 669).

Recogiendo y comentando esta cita, Benjamin señala que en la sociedad capitalista el trabajo vivo asalariado es social sólo, y siempre, como trabajo abstracto. El trabajo no tiene otra forma de ser social que como abstracción

2 Sobre el dinero como equivalente general y su carácter fetichista en Benjamin, véase: Kathib, 2012, p. 54 y ss.

del trabajo concreto en una relación mediada con otros trabajos por la propia forma mercancía que adoptan sus productos, así como sus productores. Por tanto, el trabajo en el capitalismo es social de manera mediada única pero también ineludiblemente, puesto que los trabajos privados se “socializan” necesariamente a través del intercambio mercantil más allá de la voluntad de los sujetos. El trabajo no se “socializa” sólo cuando los productos alcanzan la esfera de la circulación, sino también previamente en la producción, donde se desenvuelve como trabajo socialmente necesario de acuerdo con los niveles epocales de productividad y desarrollo técnico. El reverso de esta forma de ser social del trabajo en el capitalismo es que los productores son trabajadores privados separados unos de otros, vinculados sólo por el mercado y las exigencias de la competencia en el desempeño laboral. En este ámbito, las relaciones sociales no son inmediatas. Se producen sólo en la mediación mercantil y se rigen por los principios del intercambio de equivalentes y de la competencia. Esta forma de ser asocial de la sociedad capitalista presupone, al tiempo que oculta, la condición de heteronomía tanto individual como colectiva. El capital, como tendencia abstracta a la valorización, impone su lógica a la sociedad en su conjunto, así como a los individuos en su integración mercantil como propietarios de diferentes mercancías.

Esto tiene su reflejo específico en la categoría abstracta de ser humano que presupone el mercado en condiciones capitalistas: el individuo formalmente libre e igual. El intercambio reconoce al humano sólo mediante la abstracción de sus rasgos concretos y particulares, como un ser abstracto e igual ante la ley (Nguyen, 2015, pp. 341-342). En las anotaciones que realiza de la obra de Karl Korsch, Benjamin señala que las formas de libertad e igualdad de las que disfrutaban los ciudadanos “en el ejercicio de sus derechos políticos” y ante la ley “aparecen ahora solamente como las representaciones correlativas al fetichismo de la mercancía, derivadas del intercambio de mercancías” (Benjamin, 2017, p. 674). El carácter fetichista de las ideas de libertad e igualdad modernas reside en que reprimen, relegándolas a la inconsciencia social, sus “verdades sociales”: la desigualdad y la heteronomía que las sostienen –antagonismo de clase, coacción impersonal a la venta de la fuerza de trabajo, dominación impersonal general, cosificación, etc.–.

Ante el mercado, los seres humanos son seres abstractos, formalmente libres e iguales como propietarios de mercancías. No obstante, el diferente tipo de mercancías que pueden poseer privativamente los seres humanos según sus propiedades –o desposesión– revela la existencia de clases sociales situadas en una asimetría relacional y con intereses contrapuestos. Como propietarios de capital o fuerza de trabajo, los seres humanos cumplen una función económica diferente en el proceso de valorización del valor o acumulación de capital. Tal y como muestra Marx en el desarrollo de su exposición en *El capital*, los propietarios de mercancías no se corresponden tendencialmente con los productores directos. Esto hace todavía más confuso el *quid*

pro quo del carácter fetichista de la mercancía.³ Al productor directo no le pertenece el producto de su trabajo. Su propietario es el capitalista, que compra medios de producción y fuerza de trabajo para llevar a cabo el proceso de producción de mercancías en el que se ha de generar nuevo valor respecto al inicial invertido. Lo que el productor directo vende en el mercado es su fuerza de trabajo. En este sentido, el proletariado, como categoría de la desposesión del acceso autónomo a medios de vida, depende para su subsistencia de la oferta salarial que posee el capital de manera privada. Se ve así obligado a vender su fuerza de trabajo al capital que la emplea para que produzca mercancías por encima del valor de su reproducción. La explotación constituye de este modo tanto la condición de posibilidad del beneficio del capital como también de la supervivencia del proletario. “El proletariado paga con lo que hace por lo que es”, señala Benjamin mediante un *détournement* de una expresión de Schiller (Benjamin, 2017, p. 674).

Citando a Korsch en el convoluto X sobre Marx, Benjamin anota que a los “trabajadores no les pertenece su producto” (2017, p. 663). Los “genuinos propietarios de mercancías” son los propietarios de los medios de producción (2017, p. 667). Para que se realice el dinero invertido como capital, para que la inversión genere beneficio, es necesario que los productos del trabajo sean enajenados al empresario. Los propietarios de la fuerza de trabajo son, desde este punto de vista “esclavos de otros hombres”, de los “propietarios de las condiciones materiales del trabajo”, aunque el mercado laboral presuponga el libre consenso entre partes.⁴ En el proceso productivo, en el que el uso de la fuerza de trabajo pertenece al capitalista, el trabajo asalariado debe “aportar trabajo adicional” respecto al valor de su reproducción, esto es, plustrabajo (Benjamin, 2017, pp. 663-664).⁵ La condición de posibilidad del capital es, por tanto, la explotación del trabajo. El salario no compra el trabajo realizado, sino el uso a discreción de la fuerza de trabajo para que produzca mercancías preñadas de un valor superior al de su reproducción. Las mercancías presuponen así la explotación del trabajo y el antagonismo de clase. Esto también se oculta en su aparecerse fetichista como si su valor se debiera a

3 Benjamin señala que Marx detecta una gradación en el desarrollo y reconocibilidad del carácter fetichista de la mercancía, en la medida en que complejiza según se avanza desde las formas más abstractas hasta las más concretas (2017, p. 668).

4 En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin cita el inicio de las *Glosas marginales al Programa del Partido Alemán de los Trabajadores –Crítica del programa de Gotha–* de Marx comentado que se trata de un pasaje de excepcional importancia para el concepto creativo de trabajo. Al final de este, como contraposición al concepto utópico de trabajo creativo, aparece la cuestión de la propiedad de la fuerza de trabajo por parte del capital, que convierte al proletariado en un “esclavo de otros hombres”, esto es, de los “propietarios de las condiciones materiales del trabajo”, eliminando así toda posibilidad de que el trabajo tenga un sentido positivo en las condiciones de la sociedad capitalista (2017, p. 670).

5 De una cita que anota Benjamin sobre el concepto de explotación de H. Grossmann.

sus cualidades sensibles. El carácter fetichista de la mercancía oculta, así, no solo que porta valor –relación social entre trabajos abstractamente humanos–, sino también la relación de explotación y dependencia entre clases.

Es la mercancía salario-fuerza de trabajo la que oculta de manera más fehaciente la explotación y el antagonismo de clase. Junto con el beneficio-capital y la renta-tierra constituyen la fórmula trinitaria del carácter fetichista de la mercancía. En una anotación a una cita de Korsch sobre Marx, Benjamin señala que el “particular fetichismo de la fuerza de trabajo derivado del fetichismo de la mercancía” oculta específicamente que el plusvalor es en realidad plus-trabajo impago porque es propiedad del capital (2017, pp. 673-674). El salario parece pagar el precio del trabajo cuando en realidad es “solo una forma enmascarada del valor (o el precio) de la fuerza del trabajo”, que se vende en el mercado como mercancía antes de que comience su empleo productivo en la empresa capitalista (2017, p. 671).⁶ El salario aparece como si pagase el trabajo realizado produciendo mercancías –como si fuese una cualidad natural de los seres humanos–, pero realmente compra la posibilidad de la explotación (2017, p. 674).

Jugando con la idea de cómo el carácter fetichista de la mercancía da lugar a falsos contenidos de conciencia, Benjamin señala otros elementos que, en la sociedad capitalista, se aparecen como lo que no son, como es el caso de la técnica en el proceso de producción. En el convoluto G del *Libro de los Pasajes*, titulado *Exposiciones, publicidad, Grandeville*, Benjamin escribe en relación con el proceso de trabajo que “no sólo en el caso de la mercancía puede hablarse de una independencia fetichista, sino [...] también en el caso de los medios de producción” (2017, p. 213). Más allá de la adecuación de la categoría analítica, Benjamin se refiere a que, si bien los medios de producción se aparecen a la inmediatez de la percepción como medios de soporte y ayuda para el trabajo, consumidos para su rendimiento laboral, en realidad, en condiciones capitalistas los “medios de producción se convierten en medios de succión del trabajo ajeno” (2017, p. 313). El carácter fetichista afecta también al modo en que aparece la técnica. Los medios de producción no son consumidos por el trabajo en realidad, sino que “le consumen a él como fuerza motriz de su propio proceso vital” (Benjamin, 2017, p. 214). Las máquinas funcionan absorbiendo trabajo vivo concreto. Este proceso, idealmente y desde el punto de vista del capital, no debería tener límites, del mismo modo que el movimiento tendencial del trabajo abstracto tampoco los tiene en su búsqueda de un incremento cuantitativo. Por ello, las máquinas y las fábricas, como señala Benjamin citando a Marx, defienden ‘el trabajo nocturno’ de la fuerza de trabajo (2017, p. 214).

6 De una cita que anota Benjamin de la introducción de Korsch a las Glosas marginales al Programa del Partido Alemán de los Trabajadores de Marx.

Si, desde el punto de vista del movimiento del capital, las máquinas y las fábricas están idealmente impulsadas a absorber trabajo vivo sin descanso para generar nuevo valor, el propietario de estas también estaría determinado a emplear “todo el tiempo durante el cual hace de capitalista, esto es, de personificación del capital, en apropiarse del trabajo ajeno, controlándolo, y en vender los productos de este trabajo” (Benjamin, 2017, p. 664). Elocuentemente, Benjamin considera que a partir de esta idea de Marx de *El capital* –tomada de Korsch– se pueden encontrar “los principios fundamentales de una psicología de la clase burguesa”. Y, curiosamente, Benjamin (2017) precede esta cita de un comentario en el que advierte: “sería un error derivar la psicología burguesa de la actitud del consumidor. El punto de vista del consumidor sólo representa, en toda su pureza, la capa social de los esnobs” (p. 664). En este sentido, los fundamentos de la subjetividad burguesa se encuentran, más bien, en la idea de Marx de que el capitalista constituye una personificación del capital y que, como tal, el empleo de su tiempo está determinado por la necesidad de apropiarse y controlar el trabajo ajeno, así como por el éxito en la venta de las mercancías (p. 664). La subjetividad de la burguesía en el siglo XIX estaría condicionada, en primera instancia, por su posición en las relaciones de producción y propiedad. Si su interés privado en el mercado, como clase capitalista, es la búsqueda de beneficio, para lograrlo necesita contratar fuerza de trabajo para su explotación, controlar su desempeño laboral y vender las mercancías producidas. La personificación de su función económica como capital condiciona, para Benjamin, los aspectos fundamentales de la subjetividad de la clase burguesa decimonónica. Entre ellas podríamos incluir la racionalidad instrumental y el dominio de los otros y de la naturaleza interna y externa, tal y como Adorno y Horkheimer analizarán posteriormente en *Dialéctica de la Ilustración*, en tanto que elementos fundamentales en la constitución del sujeto burgués (Adorno y Horkheimer, 2018, pp. 97-163).

Si tenemos en cuenta que, en *El libro de los Pasajes*, Benjamin dedica una atención especial al análisis de fenómenos vinculados al consumo privado de mercancías en la esfera de la circulación –las transformaciones del paisaje urbano y las infraestructuras, los comportamientos y subjetividad de los humanos y las imágenes fantasmagóricas que pueblan sus representaciones– puede parecer curioso que considere que los fundamentos de la psicología burguesa no residen en la actitud del consumidor, sino en su comportamiento como personificación del capital; precisamente, en un momento histórico en el que es especialmente la clase burguesa la que tiene un acceso efectivo y de manera más generaliza a la compra de bienes y servicios de consumo.⁷ No obstante, no lo es, puesto que las fantasmagorías modernas,

7 Luego se mostrará que, pese a su exclusión tendencial de buena parte de la compra de bienes y servicios, otras clases no burguesas como el proletariado comienzan a participar del mundo fantasmagórico del consumo, pasando a formar parte de la masa compacta o la multitud que se conforma en el abandonarse del individuo a las ilusiones de las mercancías.

que constituyen uno de los principales objetos de análisis de Benjamin, presuponen al sujeto como personificación de funciones económicas, así como el antagonismo de clase. Como imágenes al tiempo desiderativas y ocultadoras, las fantasmagorías que se desarrollan a partir del carácter fetichista de la mercancía reprimen la idea de la sociedad de clases, relegándola al inconsciente colectivo y generando, para su “olvido” imágenes oníricas que trascienden dicha realidad. La relación fantasmagórica de los seres humanos con la mercancía es indisociable de las relaciones de producción y propiedad. El carácter fetichista de la mercancía —su aparecerse como mero objeto sensible ocultando ser también suprasensible—, no sólo se refiere a que vela que es portadora de una relación social de trabajo abstraído de su dimensión concreta, sino también a que se presupone necesariamente el fenómeno de la explotación y el antagonismo entre capital y trabajo⁸. Esta idea es fundamental cuando Benjamin desarrolla los análisis de Marx del carácter fetichista de la mercancía para analizar su especificidad histórica en el París del siglo XIX, como capital de la moda y el consumo, atendiendo a las fantasmagorías que surgen en relación con los nuevos productos en circulación y las novedosas formas en que se exponen —pasajes, exposiciones universales, publicidad, moda...—. La fantasmagoría guarda una estrecha relación con la imagen onírica e inconsciente de lo que la sociedad podría ser y no puede ser en condiciones capitalistas: una sociedad sin clases.

El valor de cambio como valor de uso

En las anotaciones y comentarios que componen *El libro de los Pasajes*, que Benjamin comenzó a escribir en 1927 y retomó entre 1935 y 1940, se podría decir que trata de continuar el análisis del fetichismo de la mercancía abordando el desarrollo histórico de la expansión cuantitativa y cualitativa de la producción y circulación de mercancías en el París del siglo XIX, centro de la industrialización y capital del consumo y la moda. Se trata de captar las implicaciones que el desarrollo del consumo de cosas que son al mismo tiempo sensibles y suprasensibles, preñadas de sugerencias, tiene a nivel social y subjetivo, dando lugar a nuevos fenómenos, comportamientos e imaginarios.

Si bien el carácter fetichista atraviesa toda forma de mercancía —incluyendo el salario, el capital y los medios de producción, entre otros—, los análisis de Benjamin atienden, de manera especial, aunque no exclusiva, a sus implicaciones en el desarrollo del consumo de bienes y servicios, tanto a nivel individual como colectivo. La dimensión abstracta de la mercancía condiciona las determinaciones de lo concreto no solo porque los bienes se producen, en primera instancia, para satisfacer la necesidad de acumulación de capital

8 “En el objeto de consumo, la huella de su producción debe quedar olvidada. Debe tener el aspecto de que no ha sido hecho en absoluto, para no dejar ver que no lo hizo precisamente el vendedor, sino que se apropió del trabajo contenido en él” (Benjamin, 2017, p. 680).

y solo en segunda, deseos y necesidades humanas, sino también porque la exigencia objetiva de que los productos mercantiles sean fabricados en mayor cantidad y adquiridos por los consumidores transforma su propio valor de uso y la relación que los seres humanos desarrollan con los objetos. La expansión cuantitativa del consumo de mercancías puede entenderse como un desarrollo natural del capitalismo, en tanto que condición de posibilidad histórica para la reproducción ampliada del capital. En este sentido, la dimensión concreta y sensible de la mercancía no solo se ve reducida a ser portadora de valor —o expresión en el dinero—, sino que queda también condicionada por la lógica misma del capital en una multiplicidad de aspectos: qué bienes se producen, cuántos, qué innovaciones se introducen, cuándo quedan obsoletos, cómo se exponen y visibilizan, qué utilidad pueden cumplir, qué sentido pretenden transmitir, etcétera. El carácter fetichista también invisibiliza esto. En este sentido, como también señalaron Adorno y Horkheimer (2018) y Debord (2005), la expansión cuantitativa de la producción y circulación de mercancías supuso también transformaciones cualitativas fundamentales en las relaciones simbólicas, psíquicas o comportamentales de los seres humanos con los objetos, tal y como se reflejan en fenómenos como la moda, la publicidad, la organización urbana o las imágenes fantasmagóricas.

Aunque el desarrollo del consumo de masas tendrá lugar especialmente a partir de los años 30 del siglo xx, cristalizando en la llamada época dorada del capitalismo, Benjamin analizó la incipiente organización de la nueva cultura del consumo en el París decimonónico. Si bien Benjamin desarrolló sus categorías ya a las puertas del consumo de masas a principios del siglo xx, estas refieren a la especificidad del siglo xix parisiense. Rastreado en el pasado inmediato, los análisis benjaminianos marcan la distancia epocal que media entre ambos momentos, desvelando como ruinas las figuras propias de un mundo burgués en descomposición. No obstante, pese a que esa mirada al siglo xix revela su caducidad, también permite anticipar algunas tendencias y fenómenos, tanto sociales como subjetivos, del ulterior consumo de masas (Benjamin, 2017, p. 57). Benjamin ilumina así tanto la ruina y caducidad de la sociedad burguesa a inicios del siglo xx, como también lo insólito que se abre paso hacia el futuro, como aviso de lo que está por venir.

En la capital de la moda, centro de la modernidad y principal expresión urbana del proceso de industrialización, surgen los pasajes como espacios propicios para la acumulación y exposición de mercancías. Además de hacer acopio de productos, en ellos se trataba de hacer visibles y deseables sus cualidades y novedades. Surgidos en el decenio y medio posterior a 1822, estos lugares favorecen el desarrollo de la estética de la mercancía y de su compra-venta (Benjamin, 2017, p. 37). Su surgimiento tuvo como condición de posibilidad, por una parte, el florecimiento del comercio textil, que obligó a almacenar una cantidad inusitada de productos novedosos y lujosos y, por otra parte, el nuevo arte edificatorio aplicado a edificios comerciales —así

como a oficinas, edificios oficiales o estaciones ferroviarias—, que permitía combinar el hierro con el cristal para beneficio de la exhibición de las cualidades mercantiles. Los pasajes trascienden la mera acción de compraventa de productos, pues se estructuran y despliegan para hacerlos visibles y sugestivos, convirtiéndose ellos mismos en objetos de atracción y admiración de oriundos y forasteros. Para ello, “el arte entra al servicio del comerciante”, como ocurre por ejemplo en su decoración. Las mercancías han de ser expuestas de manera que resulten sugerentes y deseables, ofreciendo además algo más que su mera utilidad práctica. Lo mismo ocurre con los propios pasajes, que surgen dedicados al comercio de productos de lujo como productos ellos mismos del nuevo esplendor que permite la industrialización. También deben ser expuestos. Los pasajes desplegaban elegancia y distinción para cortejo de transeúntes urbanos mediante el empleo de materiales como el mármol y el cristal, que permiten hacer visibles sus productos incluso desde el exterior. Por ello, en estos nuevos espacios parisinos de exposición organizada y cuidada de mercancías, Benjamin descifra elementos de la mitología moderna, de las fantasías de la burguesía decimonónica en expansión, tales como la novedad, la modernidad, la comodidad, el bienestar o el progreso (Zamora, 2008, p. 134). Estas ilusiones alcanzan también a las clases bajas puesto que, aunque las clases “ociosas” y *snoobs* son los principales compradores, las primeras participan también de la contemplación de las mercancías.

En este marco, Benjamin constata la pérdida tendencial y sustancial de la importancia para la compra y la consumición de mercancías de lo que tradicionalmente se podía entender como valor de uso: la primacía de la función práctica que un producto cumplía para satisfacer una necesidad o un deseo por sus rasgos materiales —más allá de que estuviera siempre vinculado a elementos simbólicos—. Si bien ya Marx consideraba que los apetitos y buena parte de las necesidades humanas no son esenciales, sino que están determinadas socio-históricamente, Benjamin señala que los elementos simbólicos y desiderativos que portan los productos en relación con sus cualidades sensibles, en tanto que objetos de y para el mercado, constituyen ahora los elementos fundamentales en su compra y “uso”. En las mercancías expuestas y almacenadas en los pasajes, lo fundamental para su deseo de posesión o adquisición no es la funcionalidad práctica que ofrecen para la subsistencia, sino las connotaciones que tienen como objetos de compraventa. Benjamin se refiere a este fenómeno como la emancipación del valor de uso y su plantación por el mero valor de cambio. Quizás la formulación no es la más precisa en términos de la crítica de la economía política, pero lo que trata de señalar es fundamental para comprender fenómenos sociales y subjetivos que tienen su especificidad y génesis en el siglo XIX parisiense. Lo que Benjamin percibe es que uno de los elementos primordiales que pasa progresivamente a formar parte del valor de uso —el hecho de que el producto en su

materialidad sirve a la satisfacción de deseos o necesidades humanas— son las propiedades que un objeto adquiere en tanto que porta valor y se expresa en el valor de cambio: poder ser producido con dinero, poder ser vendido y adquirido por dinero, superar en sus cualidades materiales o estéticas a otro producto, poder ser tasado, etc. No se trata meramente de que la mercancía en tanto que valor disponga de un movimiento propio, sino de que además constituye una forma y signo de empoderamiento y autoafirmación del sujeto propietario. Esta dimensión simbólica de la mercancía se expresa a través inexorablemente de su forma sensible concreta, aunque no provenga de ella. En tanto que mercancía, el bien o servicio puede ser poseído o disfrutado de manera privativa, y con ello se adquiere también la capacidad para poseer distinción, novedad, lujo o funcionalidad. Se trataría, por lo tanto, de una atribución de valor de uso a atributos o cualidades propias del valor de cambio. A ello se añaden además los elementos simbólicos o imágenes desiderativas que la propia industria publicitaria o cultural despliega en relación a la especificidad de cada mercancía o tipo de producto —y posteriormente de cada marca—. Ambos casos suponen una pérdida de “la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio”, de la estética de la forma mercancía o de cada producto específicamente (Zamora, 2008, p. 120). Este movimiento conlleva, así, un cambio sustancial en la relación de los seres humanos con los objetos, una transformación antropológica.

Tanto la posesión de ciertos productos particulares como la posesión misma de mercancías en general constituyen una señal de lujo y poder. Este valor de uso del propio valor de cambio está vinculado a la distinción social de la clase dominante, que marca su diferencia respecto a las clases bajas y que las clases medias tratan de imitar (Benjamin, 2017, p. 102). Pero si bien, “las modas son siempre modas de clases”, pues las superiores las abandonan cuando las inferiores se apropian de ellas —siguiendo la cita que anota Benjamin de Simmel—, esta integración de propiedades que les confiere su valor de cambio dentro de su valor de uso afecta a todas las clases sociales (2017, p. 104). En este marco del consumo moderno se conforma momentáneamente una multitud.

Precisamente las exposiciones universales, que “idealizan el valor de cambio de las mercancías” creando “un marco donde su valor de uso pasa a segundo plano” (Benjamin, 2017, p. 54), “fueron la escuela donde las masas, apartadas del consumo, aprendieron a compenetrarse con el valor de cambio. ‘Verlo todo, no tocar nada’” (Benjamin, 2017, p. 219). En ellas se exponían las innovaciones industriales para ser contempladas con admiración y sin necesidad de que fueran “usadas”. Por ello, expresan al mismo tiempo que permiten descifrar cómo afecta a los sujetos esta integración de atributos del valor de cambio en el valor de uso. La participación en las exposiciones universales de las clases inferiores, apartadas todavía y por necesidad del consumo, constituía, sin embargo, un aprendizaje práctico para admirar los

productos por sus propiedades en tanto que portadores de valor de cambio. Lo hacían, aunque no lo sabían, al sucumbir a los encantos fantásticos de los productos como contenedores de promesas de bienestar, diversión, novedad o progreso. No se trata aquí sólo de que los sujetos consideran que el valor de los productos proviene de sus cualidades materiales, ignorando que contienen una relación social de dominación como trabajo abstractamente humano y social, sino de que les confieren un “valor” como ilusiones de bienestar, novedad o progreso. “Las exposiciones universales son los centros de peregrinación de las mercancías-fetichismo” (Benjamin, 2017, p. 54).

En este dejarse llevar por la diversión e ilusiones que ofrece el despliegue de mercancías y actividades de recreo surge un elemento que compone una masa compacta.⁹ No hace falta que los individuos “usen” los productos, sino que se deleiten en su contemplación y en la participación de su contemplación. Así aprende la masa, antes de su acceso generalizado al consumo de mercancías, que lo importante de los productos no es la utilidad que proveen en términos prácticos, sino sus propiedades como portadores de valor. El aprendizaje no se da mediante una racionalización discursiva, sino en la propia experiencia práctica, que da lugar a nuevas formas de imaginación, sensibilidad y percepción.¹⁰ Benjamin indica que este aprendizaje práctico lo adquieren las masas antes de que ocurra en el consumo de mercancías en el “marco de la industria de recreo”, en cuyas atracciones el individuo se abandona a la diversión y pasa a componer parte de una masa momentánea (2017, p. 54). La participación en la industria de recreo, en la que enmarca Benjamin a las exposiciones universales, supondría un deterioro de la individualidad, en tanto que el individuo se abandona en las distracciones que ofrece el entretenimiento. Y esta forma de diversión de la masa en la industria de recreo, que se desarrolla “con una actitud muy reaccionaria”, sirve para su preparación “para la servidumbre con la que la propaganda tanto industrial como política deben poder contar”. La incipiente industria moderna de recreo produce conformismo y adaptación acrítica, aniquilando la posibilidad de desarrollo de la autonomía individual que la modernidad contenía

9 “Las mercancías dan de ese modo acceso a una fantasmagoría en la que el hombre penetra para dejarse distraer. En el interior de las diversiones, a las que se abandona el individuo en el marco de la industria de recreo, queda siempre un elemento componente de una masa compacta. Esta masa se divierte en los parques de atracciones con sus montañas rusas, sus “tonillazos”, sus “orugas”, con una actitud muy reaccionaria. Se prepara por esta vía para la servidumbre con la que la propaganda tanto industrial como política deben poder contar. La entronización de la mercancía y el esplendor de las distracciones que la rodean es el tema secreto del arte de Grandville. De ahí procede la disparidad entre su elemento utópico y su elemento cínico” (Benjamin, 2017, p. 54).

10 “Queda claro que lo que Benjamin pretende no es describir ciertos fenómenos de conciencia y retrotraerlos a la base económica antagonista por medio de una serie de visiones de caracteres sociales, tal como sospecha Adorno, sino una profundización de la evolución histórica del carácter fetichista de la mercancía en el mismo sentido que su propia teoría del consumo del valor de cambio” (Zamora, 1999, p. 140).

como promesa. Benjamin señala aquí una cuestión fundamental, que Adorno y Horkheimer desarrollarían en *Dialéctica de la Ilustración* (2018), en su caso, en el marco del capitalismo avanzado: la relación entre la conformación de disposiciones autoritarias –que hacen al sujeto susceptible de recibir la propaganda publicitaria y fascista– y el desarrollo de la industria cultural en el marco de la sociedad capitalista.

Esta primacía del valor de cambio, que expresan las exposiciones universales en el siglo XIX, constituye para Benjamin “una fantasmagoría en la que el hombre penetra para dejarse distraer” (2017, p. 54). Para dejarse distraer, abandonarse como individuo ante los encantos de las cualidades de las cosas como portadoras de valor de cambio, ante la “entronización de la mercancía y el esplendor de las distracciones que la rodean”, los seres humanos deben penetrar en las fantasmagorías. Como en el arte de Grandville. Los objetos inertes son representados con sutiles artificios, las mercancías son entronizadas y rodeadas de distracciones esplendorosas, desarrollando sus “antojos” o “manías teológicas” en forma de fantasmagoría. Esta contiene, como el arte de Grandville, un elemento utópico y uno cínico.

Fantasmagorías de la modernidad

Las fantasmagorías son imágenes que la sociedad productora de mercancías genera para concebirse a sí misma y que, en consonancia con el carácter fetichista de la mercancía a partir de la cual se desarrollan estas figuras de su autorrepresentación, se generan mediante la negación inconsciente de este hecho.¹¹ Podría decirse que contienen, en términos de emancipación social, un momento positivo y otro negativo, un momento de verdad y otro de falsedad. Como los falsos contenidos de conciencia, las imágenes fantasmagóricas surgen a causa de las condiciones sociales del capitalismo. Son para Benjamin, como el carácter fetichista de la mercancía, socialmente necesarias. Las fantasmagorías surgen precisamente en el desarrollo histórico del capitalismo en relación con las transformaciones cualitativas que implica la extensión del consumo privado de mercancías como cosas sensibles y suprasensibles al mismo tiempo. Están vinculadas a los elementos ideáticos e imaginativos desarrollados en torno a la entronización de las mercancías que, como productos de trabajo abstracto y portadores de valor de cambio, incitan sensaciones de poder, novedad, bienestar o progreso. Pero, las fantasmagorías se constituyen también a través de un olvido, mediante una “represión ocultadora”, de su no verdad o de su opuesto necesario: el antagonismo de

11 “La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, sino tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse cuando abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías. La imagen que de este modo produce de ella misma, y la que suele intitular como su cultura, corresponde al concepto de fantasmagoría” (Benjamin, 2017, p. 679).

clase, la heteronomía, la injusticia, la dominación, la cosificación o la miseria material y moral. Como el aparecerse fenoménico de la mercancía, las imágenes que su ensalzamiento despliega expresan una verdad y ocultan otra. Expresan un anhelo transgresor, al mismo tiempo que se constituyen para el olvido de su contrario real.¹²

Las fantasmagorías modernas de la “sociedad productora de mercancías” están vinculadas a imágenes de esplendor y progreso, o a sentimientos ilusorios de seguridad y prosperidad (Benjamin, 2017, p. 51). Al inicio del segundo exposé del *Libro de los Pasajes*, Benjamin enumera una serie de fantasmagorías propias del siglo XIX como las vinculadas al resplandor de los pasajes o las diversiones de las exposiciones universales, pero también las del mercado a las que se abandona el *flâneur*, las de las ilusiones de la “existencia individual privada” vinculadas al interior del hogar o las del avance civilizador que se expresan en las transformaciones urbanas de París –“que tienen su paladín en Haussmann” y que ocultan los efectos inhumanos de la especulación financiera que arrastra al proletariado a los suburbios por la subida del precio de los alquileres–.

Las fantasmagorías del siglo XIX están vinculadas, de este modo, a las ilusiones de la modernidad. Esta confiaba que el progreso científico-técnico y las nuevas instituciones basadas en el libre consenso –como el mercado o el gobierno representativo– conducirían a la liberación del reino de la necesidad y a la emancipación de las formas de autoridad infundada, abriendo paso a la libertad y la autonomía individual, a la prosperidad y a la felicidad, a la justicia y a la igualdad o a la razón y a la satisfacción de deseos propios. En este sentido, las imágenes fantasmagóricas contienen un momento desiderativo, expresan anhelos de libertad, igualdad, justicia o bienestar. Como, por ejemplo, ocurre con las fantasías icónicas de las construcciones basadas en hierro y en cristal, que despiertan deseos de novedad, ligereza o magnificencia (Benjamin, 2017, pp. 38-39). La estética vinculada a la

12 En los materiales del *Libro de los Pasajes*, específicamente en el convoluto N “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, Benjamin anota un fragmento de una carta de Adorno que este le envía el 5 de agosto de 1935: “El intento de conciliar lo que usted llama momento de “sueño” –de lo subjetivo en la imagen dialéctica– con la idea de ésta como modelo, me ha llevado a algunas formulaciones...: al perder su valor de uso, las cosas alienadas se vacían, adquiriendo significaciones como claves ocultas. De ellas se apodera la subjetividad, cargándolas con intenciones de deseo y miedo. Al funcionar las cosas muertas como imágenes de las intenciones subjetivas, éstas se presentan como no perecidas y eternas. Las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significación. Mientras que en la apariencia se despierta a las cosas para lo más nuevo, la muerta transforma las significaciones en lo más antiguo”. A esto Benjamin (2017) comenta: “A estas reflexiones hay que añadir que en el siglo XIX aumenta en una cantidad y ritmo hasta entonces desconocidos el número de las cosas “vacías”, pues el progreso técnico deja constantemente fuera de circulación nuevos objetos de uso” (p. 468 [el subrayado es nuestro]).

exposición de las cualidades de la mercancía, que se despliega con miras a garantizar la realización de su valor en un acto compra al que precede el deseo de posesión, expresa algo que excede el elogio y la glorificación de sus cualidades sensibles específicas. Este exceso está vinculado a las imágenes y las figuraciones que las mercancías suscitan a los sujetos sobre su existencia, su mundo y su época, y que trascienden desiderativa y tendencialmente la realidad dada. Aspiran a algo más, y algo otro, que lo que la mercancía es realmente tanto como objeto sensible como portadora del –siempre igual a sí– valor. No obstante, la dimensión desiderativa y onírica de las imágenes fantasmagóricas se forma a partir de un movimiento represivo inconsciente, por el que se relega al olvido la dominación, la explotación o la deshumanización que genera y sostiene el orden social de la producción en la sociedad burguesa.¹³ Las fantasmagorías se constituyen, por tanto, sobre una represión ocultadora que relega al inconsciente colectivo el hecho de que la sociedad no es todavía lo que podría ser y alguna vez fue: una sociedad emancipada, una sociedad sin clases (Benjamin, 2017, p. 39).

En la sociedad burguesa, capital y trabajo existen necesariamente como clases asimétricas y con intereses antagónicos, en la medida en que el segundo depende para su subsistencia del salario, propiedad privativa del primero, y en la medida en que el abaratamiento del costo de la fuerza de trabajo es un factor positivo para el beneficio, pero nunca para las condiciones de vida de su portador. Además, la existencia misma de las clases sociales en la sociedad burguesa asfixia el desarrollo de la individualidad, pues los sujetos no se constituyen como individuos autónomos, sino que personifican funciones económicas determinadas por sus posesiones privadas. El proletariado se ve abocado a la deshumanización por su condición de desposesión. Incluso como trabajo asalariado se constituye como tal heterónomamente ya que sus “cualidades humanas” se desarrollan en cuanto existen “para algo que le es ajeno”.¹⁴ Por ello, para Benjamin la superación de la alienación de los seres humanos para sí y entre sí, del extrañamiento propio y mutuo en

13 Por ello, al principio de la segunda presentación de la pretendida obra sobre los pasajes de París, Benjamin señala que “este destello y este esplendor del que se rodea a sí la sociedad productora de mercancías, y el sentimiento ilusorio de su seguridad, no están protegidos de las amenazas; el derrumbamiento del Segundo Imperio y la Comuna de París se lo recuerdan” (Benjamin, 2017, p. 51).

14 En la sociedad capitalista el ser humano se produce como un ser deshumanizado, en tanto que el capital determina el contenido de su vida, en la medida en que “el trabajador produce el capital, el capital le produce a él, el trabajador se produce a sí mismo así y produce sus cualidades humanas en cuanto existen para el capital que le es ajeno. El trabajador solo existe como trabajador mientras existe para sí como capital y solo existe como capital mientras existe un capital para él” (Benjamin, 2017, p. 664). La cita es una anotación de Benjamin de un fragmento de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

el que viven en la sociedad burguesa, ha de tener como punto de partida la supresión de la propiedad privada (Benjamin, 2017, pp. 667 y 668; Zamora y Maiso, 2021, pp. 65-82).

Las imágenes fantasmagóricas que ocultan la alienación y el antagonismo de clase, contienen, sin embargo, un deseo de superación de la sociedad de clases. Albergan un anhelo de una sociedad sin clases, en la que no exista la propiedad privada, ni el extrañamiento respecto de sí y de los otros, y, por tanto, en la que la existencia individual humana pueda ser reapropiada de una manera enfáticamente social (Benjamin, 2017, pp. 664-665).¹⁵ Así, la emancipación de todos seres humanos, de sus espíritus y sentidos, se convertiría en algo propio de cada uno, trascendiendo el antagonismo y el extrañamiento respecto del otro. Pero, la sociedad sin clases solo es posible, en las condiciones de la sociedad burguesa, como imagen desiderativa inconsciente, como una fantasmagoría, puesto que, siguiendo la cita de Korsch que anota Benjamin (2017), el “intercambio de mercancías comienza donde acaban las comunidades” (p. 668).

Estas imágenes desiderativas vinculadas a la idea de una sociedad sin clases poblarían el inconsciente colectivo al que llegan como depositario de experiencias pretéritas y en el que conviven, en la modernidad parisiense, con imágenes míticas de progreso. “En el sueño en el que surge ante cada época la siguiente, y lo hace en imágenes, la época siguiente se vincula a elementos de prehistoria, esto es: de una sociedad sin clases” (Benjamin, 2017, p. 39). Las fantasías icónicas de la modernidad decimonónica se remiten a un elemento del “pasado más remoto” —la imagen de la sociedad sin clases— a partir precisamente de un impulso actual, de un presente que glorifica lo nuevo y se esfuerza “por apartarse de lo anticuado”, de su “pasado más reciente” (pp. 38-39). Así se forman las imágenes desiderativas en las que el colectivo “busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción” (pp. 38-39). Las fantasmagorías de la modernidad que ensalzan la novedad como superación de lo anticuado contienen un momento de verdad en la medida en que la modernidad supone un avance emancipador respecto a las formas de dominación directa y personal del antiguo régimen. No obstante, revelan también el carácter frustrado de la promesa emancipadora de la sociedad burguesa, en tanto que perpetúa la sociedad de clases con sus nuevas formas de dominación impersonal, manteniendo así a la humanidad en la prehistoria (Benjamin, 2017, pp. 51-60). En este ensalzamiento de la novedad como superación de lo anticuado ve Benjamin un regreso colectivo e inconsciente a un pasado imaginario, a una

15 Benjamin anota “Punto de partida para una crítica de la ‘cultura’” y, a continuación, incluye la siguiente cita de Marx de los *Manuscritos económicos-filosóficos*: “La supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es... la supresión positiva de toda alienación, y por tanto el terreno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, esto es, social” (Benjamin, 2017, pp. 665).

prehistórica sociedad sin clases, que sirve al mismo tiempo como imagen onírica y como fantasía encubridora de lo que podría ser la sociedad, pero no puede ser en las condiciones de la modernidad capitalista. Si, según Benjamin siguiendo a Marx, “a la forma del nuevo modo de producción, que al principio aún está dominada por la del antiguo (Marx), le corresponden en la conciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo” (Benjamin, 2017, p. 38), en el París capital del consumo y la moda, esto ocurre con las figuras icónicas de la novedad, la actualidad y el progreso además del bienestar, el lujo, la comodidad, la seguridad, la tranquilidad, la protección, el placer, la movilidad o la igualdad, etc.

La moda y las mitologías de la novedad

Si bien la moda no es un fenómeno específico del capitalismo, adopta un carácter especial con el desarrollo del consumo en el siglo XIX. Remitiéndose a una cita de Simmel, Benjamin (2017) señala que la especificidad de la época burguesa reside en que “se introducen artículos para que se pongan de moda”, frente a la feudal en la que los artículos ya existentes se ponían de moda (p. 104). En este sentido, el ensalzamiento moderno de la novedad está intrínsecamente ligado a la necesidad de la reproducción en escala ampliada de la producción capitalista, que insta a incrementar cuantitativamente la producción de mercancías. La moda es, en este sentido, una expresión de la reproducción ampliada de la producción y de la aceleración de los ciclos de rotación de capital. El éxito de la inversión cíclica ampliada requiere, a su vez, de la venta de las mercancías para que el plusvalor se realice como beneficio de capital. Para ello se han de ofrecer nuevos o novedosos bienes, productos insólitos e innovaciones de productos, que satisfagan la necesidad de incrementar los ciclos de producción y venta de mercancías. La novedad de los productos deviene aquí un aspecto fundamental. Ella permite relegar a la obsolescencia a productos todavía utilizables frente a primicias insólitas. Las mercancías resultan así deseables por su actualidad, por la superación de lo anticuado en su función o estética, pero también por el hecho de que, al estar de moda, permiten al individuo estar a la moda.¹⁶

En este sentido, “lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía”, pues el valor de uso que ofrece es su actualidad. Este “es el origen de aquella ilusión de la cual la moda es la infatigable proveedora” (Benjamin, 2017, p. 59). Ya no es sólo la dimensión abstracta de las mercancías lo que las hace idénticas y conmensurables como portadoras de valor, sino también su dimensión concreta como portadora de mera novedad. “La novedad representa aquel absoluto que ya no es accesible a ninguna

¹⁶ Benjamin anota citas de Rudolph von Jhering en las que señala la “tiranía de la moda”, en la medida en que, al constituir un criterio de quién “forma parte de la sociedad”, quién no quiera renunciar a ello, “debe participar de la moda” (Benjamin, 2017, pp. 102-103).

interpretación ni a ninguna comparación” (p. 59). La cualidad de novedoso hace a las mercancías idénticas pese a sus diferencias sensibles. Todas las mercancías de moda son iguales simplemente porque son actuales en comparación con lo anticuado, que solo lo es, por su parte, como efecto de la novedad (p. 59). La dimensión abstracta de las mercancías condiciona aquí su concreción como objeto sensible de una manera muy evidente desde el punto de vista analítico: es indiferente la utilidad práctica que satisfaga, de lo que se trata es de generar deseo o necesidad de su posesión. Con la producción y venta de novedades se ha de realizar lo idéntico a sí mismo: el capital como racionalidad abstracta de aumento cuantitativo de valor. La moda, como eterno retorno de lo “nuevo”, es también el “eterno retorno de lo siempre igual”: como cualidad absoluta de la novedad y como portadora de trabajo abstracto (Zamora, 2008, p. 114). En este sentido, la moda estimula y cristaliza de manera sustantiva la mitología del progreso. Está intrínsecamente vinculada con la forma dual en la que la temporalidad capitalista se despliega, como tiempo lineal, homogéneo y vacío, y como tiempo cíclico de supuesta renovación constante.

La moda –como culto a la novedad– y la publicidad –como “arte” de la incitación– constituyen dos elementos fundamentales en el desarrollo del consumo capitalista. “La publicidad es el ardid con el que los sueños se imponen a la industria” (Benjamin, 2017, p. 192). La astucia de la publicidad consiste, de esta manera, en integrar las imágenes oníricas en los productos que la industria coloca en el mercado para beneficio propio. La publicidad se sirve así de las ensoñaciones desiderativas colectivas para exhibir las mercancías que pretende hacer deseadas. Para su despliegue recurre a formas primitivas –como ocurre con la broma y la sátira en la obra de Grandville–, a colores chillones o al lenguaje desenfadado como el que usaban las revistas baratas juveniles (Benjamin, 2017, pp. 192-193). De modo que la calidad de la publicidad no se mide por los criterios estéticos del arte culto, sino por el “dominio de la futilidad” (Benjamin, 2017, p. 192). Esto se aplica a los carteles de la industria, que incitan al consumo ensalzando las cualidades sensibles de las mercancías o alentando simbólicamente promesas asociadas a su posesión, pero también a los carteles políticos que exhortan a la revolución. Lo importante del cartel es el cumplimiento de su propósito movilizador, cuyo éxito haría prescindible el ejemplar publicitario triunfante. Se trata, en última instancia, de realizar un hechizo sirviéndose de las imágenes oníricas y fantasías desiderativas colectivas.

La publicidad opera así una transformación en las masas, para la que las prepara la incipiente industria del ocio, mediante la multiplicación y el refinamiento de su comportamiento reactivo.¹⁷ Aquí reside la sustantiva conexión

17 “La industria del ocio refina y multiplica los tipos de comportamiento reactivo de las masas. Con ello las prepara para la transformación que opera la publicidad. La conexión de esta industria con las exposiciones universales está por tanto bien fundada” (Benjamin, 2017, p. 219).

de la industria de recreo en el siglo XIX con la industria de la publicidad: las fantasmagorías que estimulan las exposiciones universales, en las que las masas compactas surgen cuando el individuo se abandona en el divertimento, disponen a las masas para la seducción de los anuncios publicitarios. El comportamiento reactivo de las masas ante las fantasmagorías de la diversión y la novedad las prepara para sucumbir ante el encanto del cartel o el anuncio publicitario. Lo que une a la industria de recreo, como una forma de proto publicidad, con la publicidad propiamente dicha, es precisamente la integración en el valor de uso de las cualidades que las mercancías portan como valores de cambio. Si la publicidad vende algo más que la mera utilidad de la mercancía, la industria de recreo contribuye a ello alentando las fantasmagorías que la primera emplea para su comercio de fantasía. El desarrollo tanto de la ulterior conexión en el siglo XX entre la industria del ocio y la publicidad, así como el carácter publicitario mismo de la industria cultural, se puede explorar en los análisis que Adorno y Horkheimer desarrollaron en *Dialéctica de la ilustración* (2018). Los códigos simbólicos de estatus y distinción que despliega la industria cultural —en el cine, la televisión o la radio, entre otros soportes— son empleados por la publicidad para ofrecer la posibilidad de organizar, a través de una combinación de mercancías, una identidad y un estilo de vida propio y al mismo tiempo estereotipado. Y, viceversa, las mercancías asociadas a símbolos de distinción y estatus son también empleadas por la industria cultural en sus propios productos. Además, los productos de la industria cultural operan en sí mismos como una forma de publicidad, pues no ofrecen más que la consumición de una idea repetida. El éxito de la publicidad como medio de difusión de la novedad contribuiría a la expansión y aceleración del fenómeno moderno de la moda, ya que su duración, según Benjamin (2017), es inversamente proporcional a la rapidez de su propagación (pp. 102-103). El desarrollo de medios de comunicación de masas habría de contribuir a la mejora de la circulación de la moda.

Por su parte, “la moda prescribe el ritual con el que el fetiche mercancía quiere ser adorado” (Benjamin, 2017, p. 42). El culto de la novedad no solo afecta a los bienes y servicios de consumo privado, sino también a las infraestructuras y recursos de uso colectivo como la propia estructura urbana, las fábricas, los parques, los jardines, las estaciones ferroviarias, los edificios de oficinas, el arte o la cultura en general. Pero, también al propio comportamiento e imaginario subjetivo. Por ejemplo, las exposiciones universales, que construían el universo de las mercancías, se esforzaban por modernizarlo para adaptarlo a su nuevo carácter mercantil (2017, p. 42). En los ritos que prescriben para incitar a la adoración a la mercancía, la moda “está en conflicto con lo orgánico. Toda moda conecta el cuerpo vivo con el mundo inorgánico. En el viviente percibe la moda los derechos del cadáver. El fetichismo, que sucumbe al sex-appeal de lo inorgánico, es su nervio vital” (2017, p. 106). El fenómeno moderno de la moda, que incita y se nutre de la

aparición de productos insólitos e innovaciones de productos, activa ritos de adoración de la novedad frente a lo atrasado y anacrónico. La moda se vincula así a la fugacidad, la caducidad y la transitoriedad (Zamora, 2008, p. 118). La actualidad, desde su inicio, está sometida a la amenaza constante de la caducidad. Esta se anticipa en el eterno ciclo por el que una novedad relega al reino de las antiguallas a la previa primicia. Así, la moda acecha con esta amenaza de caducidad sobre todo aquello que toma como objeto para ensalzar. Y “la moda va tras todo” (Benjamin, 2017, p. 96). En el hecho de que cada novedad solo se conforme en relación a lo pretérito se constituye el “espectáculo propiamente dialéctico” de la moda (Benjamin, 2017, p. 93).¹⁸

El culto de exaltación de la mercancía por su actualidad hace que el fetiche se ponga “al servicio de lo inorgánico” (Benjamin, 2017, p. 42). Servicio al que siempre está, puesto que la moda es efecto de la necesidad de la realización del plustrabajo vivo petrificado que portan las mercancías como condición del beneficio capitalista. La mercancía contiene, así, siempre algo de lo inorgánico no sólo por su composición material, sino también porque su dimensión abstracta consiste en ser producto de trabajo muerto, trabajo vivo pretérito y coagulado. En un sentido metafórico, su alma es un cadáver, pues son las dinámicas relacionales de trabajo muerto, medido en tiempo socialmente necesario, las que organizan su movimiento. Con la moda moderna, esta relación de la mercancía con lo inorgánico se exagera. La velocidad con la que cambia lo actual encumbra una expiración constante. Específicamente, en el sector textil de atuendos y ropa, a cuya industria se vinculada el florecimiento de la moda, se revela de manera más evidente la relación de lo nuevo con lo inorgánico¹⁹. En ella, frente al cuerpo desnudo desprovisto de novedades textiles, se revela lo extravagante y grotesco de las exigencias de la moda. Esta se descubre aquí también como un “potente antifrodisiáco” y una resistencia al amor (Benjamin, 2017, pp. 92 y 94). Benjamin vincula este elemento con la figura de la mujer, asumiendo acriticamente la

18 “Lo que da siempre la tónica es lo novísimo, pero solo cuando surge en medio de lo más antiguo, pasado y acostumbrado” (Benjamin, 2017, p. 93).

19 Como las fantasmagorías, la relación entre la mujer y la moda tendría un elemento negativo, como cosificación e identificación con lo inorgánico, pero también uno positivo, como apertura a lo nuevo y placentero. Las mujeres, según Benjamin, tendrían una intuición especial “para aquello que el futuro ha preparado” y, por ello, la moda estaría “en contacto constante y precioso, lo que más, con las cosas venideras merced a la intuición incomparable que posee el colectivo femenino para aquello que el futuro ha preparado” (2017, p. 93). La moda parece estar asociada especialmente al colectivo femenino. Tomando una cita que Benjamin anota de Simmel en relación a la moda y las mujeres, se podría entender que esto se debería a que estas, por haber sido condenadas históricamente a una posición social de debilidad, se inclinarían tendencialmente a las buenas maneras, más que los hombres (2017, p. 104). No sabemos si esta sería la explicación de Benjamin, pero es interesante constatar que la anota en relación a esta cuestión. Como también anota, de Fuchs, una cita en la que señala que los colores de la vestimenta masculina, como el gris, parecen símbolos de la “indolencia completa del mundo masculino, de sus languideces y molicie” (Benjamin, 2017, p. 105).

representación decimonónica de la feminidad que la asocia al deseo sexual y a la inclinación pasional hacia la moda. La evaluación de la belleza femenina mediante la descomposición de los componentes de su cuerpo, en analogía al proceder de la autopsia con el cadáver, haría asemejarse a la mujer con lo inorgánico (2017, p. 107).

La moda, que “se hace únicamente de extremos” –siendo los “más radicales: la frivolidad y la muerte” (Benjamin, 2017, p. 98)– incita un culto a la novedad que se articula con la mitología moderna del progreso. El ensalzamiento de la novedad oculta su consonancia con el hecho de que el capitalismo implica la renovación constante de infraestructuras, conocimientos, objetos e incluso modos de vida, así como de la innovación científico-técnica. Aquí reside el momento de verdad de las fantasmagorías modernas del progreso. Pero, esta renovación persistente tiene su reverso en la inmovilidad histórica, en la repetición de lo siempre igual. Desde el punto de vista abstracto, el movimiento del capital es siempre idéntico, aunque su movimiento implique una contante transformación de lo concreto. Además, desde el punto de vista de la emancipación, el capital implica la permanencia en la prehistoria, pues no permite la superación de la sociedad de clases, de la dominación y las formas de sufrimiento socialmente innecesarias. En la heteronomía social que supone el movimiento del capital, los seres humanos no se hacen cargo de ser hacedores de la historia, de poder decidir de manera consciente y colectiva la organización del metabolismo social –la relación del ser humano con los otros y con la naturaleza para procurarse la subsistencia o garantizar la autoconservación–, así como de las condiciones sociales para el libre desarrollo de la autonomía individual. La perpetuación de esta dinámica constituye la catástrofe de cada momento presente en el que se realiza.

La clase burguesa, triunfadora de la revolución frente al antiguo régimen, ha claudicado de la promesa de emancipación de la sociedad en su conjunto y triunfa ahora, en el siglo XIX, como clase dominante. Por ello, Benjamin señala comentando una cita de B. Brecht –de *Cinco dificultades a la hora de escribir la verdad*– que la moda se puede entender como “velo de unos deseos concretos de la clase dirigente”: que todo siga igual. “Quieren que todo siga igual (...)”, pues “los poderosos tienen una gran aversión a los cambios bruscos” (Benjamin, 2017, pp. 99-100).

Ya en el texto inacabado *Capitalismo como religión* de 1921, Benjamin explica que la estructura religiosa del capitalismo consiste en un culto infinito en el que la culpa/deuda no encuentra redención (2021c, p. 86).²⁰ En este texto parece referirse a que el dinero, en tanto que capital, presupone siempre

20 En *Capitalismo como religión*, Benjamin desarrolla brevemente la idea de que el capitalismo es un “fenómeno esencialmente religioso” (p. 85), caracterizado por cuatro rasgos: su carácter puramente cultural, la duración permanente y práctica del culto, *sans rêve et sans merci*, una forma de culto culpabilizante que no conoce redención y la ocultación de su dios, que debe mantearse en secreto y ser solo invocado “en el cenit de su deuda” (p. 87).

un compromiso del futuro con el pasado y viceversa, clausurando la posibilidad de la ruptura histórica, e incluso de lo que luego en *Sobre el concepto de historia* de 1940 tematizará como el “tiempo rebosante de ahora” o “tiempo ahora” –*Jetztzeit*– como modelo de temporalidad mesiánica (Benjamin, 2021c, pp. 77-80; Zamora, 2008, pp. 124-135). No solo el capital que se invierte es trabajo muerto –pretérito trabajo vivo coagulado– y ha de pagar a futuro el precio del préstamo si es fruto del crédito, sino que su existencia depende del éxito de su realización futura como generador de nuevo valor en un ciclo infinito que no concibe final.²¹ El movimiento ilimitado de la abstracción que es el capital como valor que busca su valorización hace que la temporalidad capitalista se despliegue como tiempo homogéneo y vacío, en el que el futuro se prevé ya en el pasado, haciendo del ahora un presente perpetuo (Kathib, 2012, pp. 58-59). Esta temporalidad ilimitada se despliega a través de la práctica, no es un mero producto de la conciencia. En este sentido, el capitalismo supone un culto infinito a un dios –a la abstracción objetiva que es el capital– para el que no requiere de dogma ni teología, y del que no puede esperar redención. La idea de que el capitalismo implica una forma de culto culpabilizante, que no puede redimir la culpa/deuda, es aplicable también al consumo de mercancías en el siglo XIX parisiense, atravesado por el culto de la novedad que prescribe la moda –más allá de que Benjamin en el texto de 1921 se refiera a ello no–. La renovación constante de los productos mercantiles, prevista sin planificación en el desarrollo histórico del movimiento del capital, desplaza el deseo conveniente y constantemente de un producto, que queda obsoleto, a otro innovador y todavía por llegar (Simoncini, 2021, pp. 379-380). Por lo que la gratificación resulta cada vez más inalcanzable. La moda resulta un potente “antiafrodisíaco” también en este sentido. No se puede permitir saciar su sed de incitar nuevos deseos, al igual que le ocurre al capital generando nuevo valor mediante la explotación. Si su efecto incitador funciona, el individuo no ha de permanecer satisfecho por mucho tiempo.

Esta reiteración de lo siempre igual queda oculta por la concepción progresista de la historia, que encuentra su momento de verdad en la transformación continua de lo sensible.²² Lo mismo que ocurre con las fantasmagorías que se generan en el culto de la novedad y la actualidad, el mito del progreso esconde que la realidad se impone como repetición. La “representación cosista de la civilización” fundamentada en la concepción progresista de la historia hace que en el siglo XIX entren en “el universo de la fantasmagoría”

21 Sobre la relación de las cuestiones que plantea el texto *Capitalismo como religión* de Benjamin con las relativas al fetichismo de la mercancía en Marx y a la crítica de la economía política en general, puede consultarse: Catalina, 2018, pp. 78-86.

22 Sobre la crítica de Benjamin a la concepción progresista de la historia en el historicismo y la socialdemocracia, su relación con el carácter religioso y fetichista del capitalismo y su salida mediante las imágenes dialécticas y la concepción mesiánica secularizada del tiempo y la política –así como sobre el despertar y la rememoración en relación a la fantasmagoría–, véase Zamora, 2008; Zamora y Maiso, 2021; Martínez, 2021, p. 123; Kathib, 2012; Kathib, 2023.

las nuevas creaciones de base económica y técnica (Benjamin, 2017, p. 51). Pues, la ideación mítica de la historia como movimiento de progreso no sólo se plasma en discursos, sino que se expresa también en lo sensible. Su presencia queda materializada en elementos como los pasajes, las exposiciones universales, el arte, la organización urbana, las edificaciones, la cultura, los comportamientos humanos o, entre otros, los objetos cotidianos (Martínez Matías, 2021, pp. 117-118). Estas fantasmagorías modernas son lo que pretendía abordar críticamente Benjamin en su proyecto del *Libro sobre los Pasajes* como una forma de desmontaje de “la concepción que el siglo pasado se hacía de la historia” que integraba en una línea cronológica una “serie ilimitada de hechos coagulados en forma de cosa” (Benjamin, 2017, p. 51) reforzando así la permanencia en la catástrofe. La moda en su especificidad moderna, que se despliega sobre la temporalidad lineal y vacía del progreso, en un eterno retorno de lo siempre igual, no lo es con la posibilidad de la clausura del tiempo (Zamora y Maiso, 2021, p. 40).

Esta “época del infierno (...) no quiere saber nada de la muerte, y la moda trata de burlarse de ella” con su impulso a acelerar la velocidad con la que lo nuevo desplaza a lo, ahora ya, anticuado (Benjamin, 2017, p. 95). Esta celeridad por la que se reemplaza lo actual incrementa el ritmo de la vida y afecta a las formas de percepción, sensibilidad o imaginación, así como a la relación del individuo con el mundo. El desarrollo del siglo XIX culmina así en una crisis de la experiencia (*Erfahrung*) en un sentido enfático, que se hace visible en los inicios del siglo siguiente en el momento de su desvanecimiento, tal y como lo analizó Benjamin en 1933 en *Experiencia y pobreza* (2021b) y en 1936 en *El narrador* (2018a).

Novedad y crisis de la experiencia

El movimiento de aceleración de las transformaciones, que se manifiesta en apología de lo nuevo, relega también saberes y sentidos tradicionales a la obsolescencia. La tradición, que permitía la transición de la experiencia mediante la narración, ya no resulta útil para orientarse en un mundo en que todo menos las nubes parecen haber cambiado (Benjamin, 2018a, pp. 228-229). El embiste a la tradición acontece tanto por el ensalzamiento de lo actual como sobre todo por el hecho de que, en un mundo en que los cambios se precipitan, esta deviene obsoleta en la propia práctica. No hay saberes acumulados y transmitidos de generación en generación que puedan dar sentido u orientar respuestas a fenómenos inéditos como la guerra de trincheras, la inflación, el hambre en medio de la abundancia o la tiranía en su forma

moderna.²³ Las experiencias adquiridas y transmitidas tradicionalmente en los ámbitos de la estrategia militar, la economía, la corporalidad o la moral quedan desmentidas ante la vivencia de estos nuevos fenómenos, para los que no se ha podido acumular saber que permita asimilarlos y dotarlos de sentido.

El ritmo incesante al que se suceden los cambios sociales y vitales que tienen lugar en el siglo XIX –entre los que se incluyen el transporte y la movilidad, la organización y estructura urbana o los bienes de consumo y herramientas de la vida cotidiana–, así como las innovaciones científico-técnicas –con un potencial destructivo inédito en su aplicación a la guerra– relegan a la obsolescencia la posibilidad de que lo vivido pueda servir como aprendizaje práctico para la vida propia o la de otros a través de su transmisión. Para que la experiencia, en un sentido enfático, pueda tener lugar se requieren de una serie de condiciones que ya no están dadas a principios del siglo XIX, como es una cierta forma de continuidad en las formas de vida, la disposición a la escucha atenta o que el cuerpo funcione como medida de las cosas.²⁴ La “incomensurabilidad entre el sensorio humano y lo que los nuevos productos de la técnica infligían sobre el cuerpo” contribuyen al debilitamiento de la capacidad de dotar de cierta inteligibilidad a lo vivido (Maiso y Zamora, 2021, p. 5).

La rápida transformación de las condiciones de vida, la aceleración de los estímulos que suscitan las innovaciones mercantiles o informativas, el incremento y circulación sofocante de nuevas ideas o la dificultad para inteligir el funcionamiento de los nuevos aparatos técnicos: todos estos fenómenos dificultan la vinculación del ser humano con lo experimentado y deterioran su capacidad de atención. Los tiempos del trabajo asalariado y del consumo en el avance del siglo XIX, así como la predisposición por noticias que contienen información actualizada, no dejan lugar para el aburrimiento productivo al que se veían abocados artesanos, marineros o lavanderas. Los espacios colectivos de transmisión de experiencias, donde la facultad de narrar se desarrolla con organicidad, comienzan también a ser más escasos (Benjamin, 2018a, pp. 226-227). Pero, sobre todo, ¿a quién podía servir un consejo de una generación anterior para orientarse en la vida cuando la

23 “La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias, tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes habían cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano” (Benjamin, 2021a, p. 54).

24 Para una visión más amplia del concepto de experiencia en Benjamin, que excede lo planteado en este texto, puede consultarse: Molano, 2014, pp. 165-190.

realidad histórica está siendo atravesada por cambios estrepitosos?, ¿cuántos se disponen ya a la escucha atenta de un consejo de un mayor para encaminarse en el futuro?.²⁵

El empobrecimiento de la experiencia se debe, en este sentido, a la crisis de las condiciones que la hacían posible, como la existencia de tradición y capacidad de narración (Maiso y Zamora, 2021, pp. 4-5). Para que la vida práctica constituya una fuente de conocimiento es preciso que el ser humano pueda vincularse con lo vivido a través de una cierta forma de interpretación y elaboración, provista por algún tipo de marco de sentido compartido y una cierta estabilidad en las formas de existencia. La pérdida de la tradición y la crisis de sentido contribuyen así a la crisis de una forma de experiencia acumulada por generaciones que se transmite mediante la narración, a través de consejos, lecciones vitales, relatos o proverbios. La extrañeza con la que en la modernidad del siglo XIX se presenta el mundo ante el individuo deteriora la capacidad para narrar, que había sido el medio de transmisión de la experiencia entre generaciones, de las más viejas a las más jóvenes. El pasado presenta entonces dificultades para ser asimilado mediante su articulación con el pasado y su orientación hacia futuro, por lo que ya no brinda material para la autocomprensión y la formación de la identidad: “Las costumbres son el almacén de las experiencias. Las vivencias lo desestabilizan” (Benjamin, 2017, p. 804). En la medida en que se empobrece la experiencia en un sentido enfático, la vivencia (*Erlebnis*) se encumbra como la forma más vigente de relación del individuo con el mundo.²⁶ Esta forma de experimentar lo vivido, en la que cada instante prescinde de su articulación con otros momentos del pasado o de posibilidades hacia el futuro, está en consonancia con el fenómeno de la moda, el culto de la novedad y fantasmagorías del progreso. La preeminencia moderna de la vivencia frente a la experiencia es un índice de la tendente dificultad del individuo para integrar y articular lo vivido tanto a nivel discursivo como psicofísico. El hito histórico que condensa para Benjamin la tendencia al empobrecimiento de la experiencia fue la primera guerra mundial. En ella no sólo todas las formas conocidas hasta entonces de estrategia militar resultan obsoletas, y las novedades técnicas resultan incomprensibles, sino que además se despliegan con una potencia destructora que hace del cuerpo humano una minucia fútil y frágil (Benjamin, 2021a, p. 54). La vida se revela así un sin sentido ante los desarrollos de una

25 “¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia?” (Benjamin, 2021b, 54).

26 “Lo que distingue a la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la noción de una continuidad, de una sucesión. La vivencia poseerá un acento tanto más fuerte cuando menos tenga que ver con el trabajo de quien tiene esa vivencia, trabajo caracterizado precisamente por saber por experiencia lo que para un outsider constituye a lo sumo una vivencia” (Benjamin, 2017, p. 801).

razón cuya racionalidad y aplicación técnica tiene la capacidad para aniquilar a gran escala. Lo vivido en este campo de fuerzas destructoras se hace inenarrable, no puede ser elaborado ni transmitido. Se trata de una forma de vivencia del *shock* que, en su extremo, muestra una tendencia que se abre paso progresivamente. Se trata de “una relación con el mundo marcada por sacudidas abruptas y discontinuas, cuyo efecto sobre los sujetos se asimilaba más al trauma que al medio del aprendizaje y el desarrollo del yo” (Maiso y Zamora, 2021, p. 6).

Según Benjamin, ante este fenómeno los seres humanos no añoran una experiencia nueva (Benjamin, 2021a, p. 59). Sus imágenes desiderativas se despliegan desde la pobreza tanto externa como interna, buscando hacer de ella algo “importante, relevante y vigente” en un mundo nuevo. Un nuevo mundo en el que la miseria se revele como algo digno en tanto que sencillez de fines y ligereza de medios, frente a su realidad como pesadumbre que amenaza la autoconservación individual e incluso la de la humanidad. Se trata, por lo tanto, de la posibilidad de aprovechar la crisis de la tradición para desarrollar la autonomía individual y colectiva sin deudas ni amarres. El saber, las innovaciones y la técnica podrían entonces ponerse al servicio de la felicidad, como fin sencillo y esencial, y no de la destrucción y la catástrofe, permitiendo así una reconciliación entre primitivismo y confort, entre técnica y naturaleza. Las imágenes epocales en las que Benjamin descifra este deseo inconsciente forman parte del elemento positivo de las fantasmagorías de la novedad y el progreso vinculadas inconscientemente con la crisis de la experiencia. “Pero mantengamos ahora distancia, retrocedamos. Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo “actual” (Benjamin, 2021a, p. 60). Más allá de los elementos positivos que puedan anidar en las fantasmagorías vinculadas al empobrecimiento de la experiencia, lo que parece ser una evidencia es que su extinción resulta indiferente ante la fascinación que produce su sepulcra: la actualidad. La aceleración y predilección por la novedad es el reverso del auge de la vivencia. Esta constituye la fantasmagoría del ocioso en la sociedad burguesa, la cual no conoce el ocio, sino solo la ociosidad (Benjamin, 2017, p. 800). Por eso, la crisis de la experiencia acontece también al tiempo del sofocante incremento de ideas y la preferencia por noticias recientes y objetivas que han de informar de la actualidad y permitir estar al día de los acontecimientos (Benjamin, 2018a, pp. 230-231). “La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el revelo que del antiguo relato hace la información y en cómo esta, a su vez, es sustituida por la sensación. Todas estas formas se distinguen por su parte de la narración que es una de las formas comunicativas más antiguas” (Benjamin, 2018b, p. 273).

Individualidad, empatización con la mercancía y pesificación del capital: las fantasmagorías del mercado y del interior

Esta predisposición hacia lo actual y la ociosidad atraviesa también a la moda y las fantasmagorías del siglo XIX parisino. Sus implicaciones se manifiestan en los cambios en la sensibilidad, la imaginación o el comportamiento de los sujetos. La figura del *flâneur* o dandi, que Benjamin analiza en los materiales para el *Libro de los pasajes* o en textos como *Sobre algunos temas en Baudelaire* (2018b), concentraría algunas de las transformaciones en la subjetividad que conllevan el desarrollo del ritual del consumo de mercancías, la integración de atributos del valor de cambio en el valor de uso o el culto de la novedad en la moda.²⁷ Al igual que otras de las figuras humanas analizadas por Benjamin que pueblan los espacios urbanos y los pasajes comerciales, como el trapero o la prostituta, la del dandi es indisociable de los nuevos rituales urbanos de contemplación, exhibición y consumo de mercancías, así como de la moda y su culto de la novedad (Zamora, 2008, p. 120). En esta figura, aunque en sí misma obsoleta ya en el siglo XX, se anticipan tendencias subjetivas que se desarrollan posteriormente con el consumo de masas y la industria cultural.²⁸ Se trata específicamente del fenómeno de la empatización con la forma mercancía.

El *flâneur*, que camina sin rumbo fijo por los pasajes comerciales, protegido del tráfico y de las inclemencias climáticas, “tampoco es un comprador. Es mercancía” (Benjamin, 2017, p. 77). Su ociosidad, la del que vive de las rentas, le aleja del *ethos* del trabajo y le sitúa en los nuevos espacios comerciales de París. Esta figura no ha interiorizado la disciplina laboral, la ética de la productividad, el rendimiento o el sacrificio. No ha tenido que convertirse en mercancía fuerza de trabajo o, dicho de manera algo más precisa, no ha de poner sus facultades al servicio del capital como mercancía fuerza de trabajo. En este sentido, el comportamiento del dandi contiene elementos contrapuestos a lo que sería la personificación del trabajo asalariado –que cumple la función económica de generar nuevo valor mediante el plustrabajo–. Pero tampoco personifica la función del capital, que cumple la función del cálculo de la inversión, incluyendo el control y vigilancia de la fuerza de trabajo. Su comportamiento ocioso, que no persigue un fin privativo interesado, podría vincularse con imágenes desiderativas que, como ensoñaciones, trascienden la realidad de la sociedad productora

27 La ociosidad se orienta a una duración ilimitada que escapa fundamentalmente del mero gozo sensible, sea del tipo que sea. El *flâneur* “siempre tiene algo que ver” (Benjamin, 2017, p. 805).

28 El propio Benjamin considera que el dandi constituye una anticipación de ciertos rasgos subjetivos tendenciales, refiriéndose especialmente a las futuras clases medias del consumo de masas. Refiriéndose a *Baudelaire* (2017), escribe: “Es la mirada de *flâneur*, en cuyo género de vida se disimula tras un espejismo benéfico la miseria de los futuros habitantes de nuestras metrópolis” (p. 57).

de mercancías. Pero, esta experiencia del *flâneur* surge del abandonarse a “las fantasmagorías del mercado” que contienen promesas icónicas falsas e imposibles de cumplir, y encubren la dominación en la que se fundamentan (Benjamin, 2017, p. 51). Aquí reside el momento negativo de la figura del dandi, en su identificación con la forma mercancía o su interiorización de los atributos del valor de cambio. En este sentido, no constituye una contrafigura real de la modernidad capitalista.

En lugar de convertirse en –portador de la– mercancía fuerza de trabajo, el dandi se identifica con la forma mercancía misma. Interioriza los atributos del valor de cambio de las cosas que se producen para el mercado. En analogía con la mercancía, el dandi es para ser contemplado, admirado y singularizado. Empatiza así con lo inorgánico, mimetizando el comportamiento de lo inerte, como lo es el trabajo vivo pretérito que la mercancía porta coagulado tras la abstracción real de su concreción. En este sentido, el “género de vida” del dandi, que expresa en su obra Baudelaire, revela el “sentimiento de una profunda alienación” y “disimula tras un espejismo benéfico la miseria de los futuros habitantes de nuestras metrópolis” (Benjamin, 2017, p. 57). Esta alienación busca su compensación en una multitud que surge del abandonarse el individuo a las fantasmagorías del mercado, de los grandes almacenes y la industria de recreo.

La propia masa, que funciona como elemento encubridor, conforma la fantasmagoría de la ciudad que se presenta a veces como habitación o espacio familiar y otras como paisaje urbano o panorama del progreso civilizatorio.²⁹ Como explorador del mercado, la forma que adopta el *flâneur* hace lo suyo también con la multitud. El dandi, como individuo alineado, busca refugio y compensación en su integración en la masa, abandonándose en la embriaguez de las ilusiones que despiertan las fantasmagorías del mercado y la novedad como es la singularidad. Precisamente con ello renuncia a su individualidad. Los rasgos distintivos particulares a los que aspira el sujeto mimetizando la singularidad que parece ofrecer la mercancía, evidentes desde una mirada fisionómica ilusoria, se revelan en realidad rasgos típicos de los componentes de la multitud. Su pretensión de distinción es lo que constituye su tipología. Por su apariencia exterior puede reconocerse lo uniforme o estereotipado de los pliegues de su alma, donde no puede anidar la individualidad que se había conformado como promesa moderna de libertad. Así, en el corazón del *flâneur*, “se manifiesta una fantasmagoría angustiosa”. Esta “testimonia una angustia del habitante de la ciudad por no

29 “Es la mirada de *flâneur*, en cuyo género de vida el *flâneur* busca refugio en la multitud. La multitud es el velo a través del cual la ciudad familiar para el *flâneur* se convierte en fantasmagoría. Esta fantasmagoría, donde ella aparece a veces como un paisaje, a veces como una habitación, parece haber inspirado más tarde el decorado de los grandes almacenes, que ponen de ese modo la misma *flânerie* al servicio de su volumen de negocios. Sea como fuere, los grandes almacenes son el último territorio de la *flânerie*” (Benjamin, 2017, p. 57).

poder ya, a pesar de la realización de sus más excéntricas singularidades, romper el círculo mágico del tipo. Lo nuevo que busca Baudelaire no está hecho de otra materia distintas que esta fantasmagoría del *siempre lo mismo*” (Benjamin, 2017, p. 58).

Se podría interpretar que esta inquietud que genera la sospecha de semejanza y repetición anima en parte la fantasmagoría burguesa del interior, que aspira a la expresión de la individualidad al tiempo que oculta las condiciones sociales de dominación que hacen posible su pretensión e imposibilitan su realización. Otro elemento que la anima es la necesidad del sujeto burgués de ocultarse que es una personificación del capital, de relegar al olvido que para perseguir su interés privado explota trabajo ajeno. Rastreando en los pliegues del alma burguesa que expresa la fantasmagoría del interior regresamos entonces al inicio del capítulo, a la cara más oculta de toda fantasmagoría.

La fantasmagoría del interior en su momento positivo constituye el sueño de la individualidad. Pero en ella, la busca de la personalidad en el hogar se persigue mediante la tarea sisífrica de borrado del carácter mercantil de los objetos. En el interior del espacio doméstico, como espacio privado íntimo diferenciado del mercado, el burgués trata de plasmar su supuesta individualidad mediante la selección, organización y custodia –en fundas, cubiertas, cajas y estuches– de los objetos que posee. Para que estos puedan constituir una huella de su singularidad ha de borrar, en una tarea quimérica, el carácter mercantil que revela la semejanza, identidad y dominación que los conforma (Benjamin, 2017, pp. 44 y 55). Debe desproverlos de sus valores de uso, liberarlos de “la servidumbre de tener que ser útiles”, y convertirlos en señales de algo distinto (Benjamin, 2017, pp. 55-56). El burgués camina aquí hacia la figura del coleccionista. Cuando se comporta como tal, sueña un mundo diferente que trasciende el reino de la necesidad, en el que los seres humanos no han de disponer de lo que necesitan (Benjamin, 2017, p. 44). Y en el que él mismo puede ser algo distinto a mera personificación de una función económica. En el espacio privado del hogar, el burgués puede ilusionarse con ser lo que no es, reprimiendo su posición social y las preocupaciones que le ocupan efectivamente en la oficina, donde hace cuentas con la realidad. Las fantasmagorías del interior lo convierten en un espacio onírico. Para ello, la casa privada ha de representarse como un lugar diferenciado y separado del mundo del mercado, de las oficinas, sedes de negocios, fábricas o centros comerciales.

Por ello, en su momento de falsedad, las imágenes desiderativas del interior encubren que su reverso son los lugares donde el burgués hace las cuentas que garantizan el logro de su interés privado y sobre las que se despliega el mando y la explotación del trabajo en la fábrica, como la oficina y los centros de negocios (Benjamin, 2017, p. 57). Las fantasmagorías del interior velan así la realidad de la cosificación y la heteronomía de la

sociedad productora de mercancías. Si bien la dominación y la alienación afectan también al burgués, se sirve de ellas para garantizarse los privilegios de su posición social. En ella, la autonomía individual es irrealizable incluso para la clase burguesa. Aunque sueña con el hogar como expresión de su singularidad, en esa época “el verdadero centro del espacio de la vida se (ha) trasladado a la oficina”, donde debe plegarse a las exigencias de la inversión rentable (Benjamin, 2017, p. 44). Por ello, el hogar como espacio íntimo de desarrollo de la individualidad constituye una ilusión en la que el sujeto alienado trata de procurarse “su lugar” –como el dandi en la masa o en la ciudad paisaje– (Benjamin, 2017, p. 44). La fantasía del interior como espacio de la individualidad se sostiene así en la negación inconsciente del verdadero espacio del burgués. En ello consiste la metódica eliminación en el hogar de las huellas de la producción y el mercado, espacios donde realmente el burgués actúa en realidad como individuo en tanto que sujeto de interés. Así, el espacio íntimo como imagen de la singularidad permite a la burguesía reprimir una “clara conciencia de su función social en los intereses de sus negocios”.³⁰

Esta represión ocultadora de la burguesía se sostiene sobre un doble movimiento articulado: la separación espacial entre la casa privada y el lugar de trabajo, así como la forma de dominación impersonal propia del capital. La separación del espacio del hogar en tanto que espacio privado íntimo de los lugares de trabajo en los que se produce la apropiación del excedente de trabajo es un fenómeno propiamente moderno, que diferencia al capitalismo de los modos de producción esclavista o feudal. Además, como señala Benjamin, al sacar la oficina fuera de la fábrica la burguesía del siglo XIX separa incluso espacialmente la actividad de cálculo y vigilancia del capital de la actividad de producción directa de mercancías que lleva a cabo el trabajo asalariado (Benjamin, 2017, p. 244). Por otra parte, también a diferencia de otros modos de producción, la dominación capitalista no es inmediata, personal y abierta, sino mediada, impersonal y no transparente para la inmediatez de la conciencia. Las relaciones de dominio y explotación se producen a través de la mediación del mercado, donde los sujetos actúan supuestamente como sujetos formalmente libres e iguales. Estos fenómenos contribuyen a que el burgués desarrolle las fantasmagorías del interior en su hogar, en el que se atrinchera como refugio fortificado para dejar

30 “Para el particular, el espacio de la vida aparece por primera vez como opuesto al lugar de trabajo. El primero se constituye en el interior. La oficina es su complemento. El particular, que en la oficina lleva las cuentas de la realidad, exige del interior que le mantenga en sus ilusiones. Esta necesidad es tanto más urgente cuanto que no piensa extender sus reflexiones mercantiles al campo de las reflexiones sociales. Al configurar su entorno privado, reprime a ambos. De ahí surgen las fantasmagorías del interior” (Benjamin, 2017, p. 43).

la huella ilusoria de su individualidad y “olvidar” que es una personificación del capital. Por eso, la decoración y el estilo de la vivienda privada, en la que se afana por imprimir su personalidad, constituyen su falsa inmediatez.

El juego de máscaras de los estilos, que atraviesa el siglo XIX, es consecuencia de la opacidad a que llegan las relaciones de dominio. Frecuentemente, los gobernantes burgueses ya no ejercen el poder en el lugar donde viven (rentistas), y tampoco en formas directas, sin mediación. El estilo de sus viviendas es su falsa inmediatez. Coartada económica en el espacio. Coartada de los interiores en el tiempo. (Benjamin, 2017, p. 237)

▶ **MAX HORKHEIMER Y LA TEORÍA CRÍTICA TEMPRANA**

▷ José Emilio Esteban Enguita. *Universidad Autónoma de Madrid*

La teoría crítica temprana o, con otras palabras, el proyecto teórico elaborado en sus líneas principales por Horkheimer se desarrolla en la década de los 30 del siglo pasado y sus contribuciones más destacadas se encuentran recogidas en los nueve volúmenes publicados entre 1932 y 1941 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, órgano de expresión del Institut für Sozialforschung. Desde el momento en que Horkheimer es nombrado director del *Institut*, este se convierte en la Escuela de Frankfurt y su contenido doctrinal responde a lo conocido por “teoría crítica”. Su origen, en cambio, ha de remontarse unos años antes, a partir de 1925, cuando Horkheimer comienza su carrera académica como *Privatdozent* y se independiza de su mentor universitario Hans Cornelius y del horizonte kantiano bajo el que había desarrollado su tesis doctoral (acerca de la antinomia del juicio teleológico) y su escrito de habilitación (sobre la *Crítica del Juicio* de Kant como vínculo entre la filosofía teórica y la práctica). En esos años previos a 1931, imparte lecciones de historia de la filosofía moderna basadas en una interpretación materialista (Horkheimer, 1990, GS IX),¹ escribe un conjunto de aforismos centrados en una crítica apasionada y revolucionaria de la sociedad capitalista de su tiempo, que publicaría con el título de *Ocaso* (Horkheimer, 1990, GS II, pp. 309-452), y cuestiona desde planteamientos marxianos tanto la sociología del conocimiento de Mannheim y su concepto de ideología (Horkheimer, 1990, GS II, pp. 271-294) como las posiciones epistemológicas de Lenin en su *Materialismo y empiriocritismo*, y, por extensión, la interpretación dominante de Marx en la Unión Soviética y en la Tercera Internacional (Horkheimer, 1990, GS XI, pp. 175-188). Tanto en esta peculiar historia de la filosofía moderna como en su crítica a la sociedad burguesa, llevadas a cabo desde la perspectiva de una actualización de los conceptos fundamentales del pensamiento de Marx, se encuentran los primeros desarrollos de la filosofía social de Horkheimer y de la teoría crítica.

Si se califica en este contexto como de “temprana” a la teoría crítica —también podría llamarse “primera”—, es porque en los años 40 dicha teoría sufre un giro, un cambio sustancial que dará lugar a una posición teórica difícilmente conciliable con los aspectos básicos de su primera formulación.² Esta transformación de la mano de Horkheimer y Adorno y acompañada por

1 A partir de ahora, nos referiremos a esta edición con la abreviatura “GS”, seguida del volumen en números romanos y la página en números arábigos.

2 Sobre el corte o discontinuidad de la teoría crítica y la existencia de dos proyectos teóricos muy distintos entre 1930 y 1950, el primero en la década de los 30 y el segundo en la de los 40, hay un consenso bastante generalizado: véase, por ejemplo, Jay (1989); Wiggershaus (1986); Habermas (1999); Wellmer (1993); Honneth (2009); Geyer (1985); y Abromeit (2011).

su traslado de New York a California, tendrá como resultados más relevantes la célebre *Dialéctica de la Ilustración* (1944), escrita por ambos, y, por separado, *Minima Moralia* de Adorno y *Eclipse de la razón* de Horkheimer, los dos publicados en 1947. Se ha mudado la piel y la teoría crítica pasa de una filosofía social de raíces marxianas a una “filosofía de la historia” o, como preferimos, una genealogía de la modernidad (Enguita, 2014, p. 14). El marco de una dialéctica histórica de la sociedad burguesa y su análisis mediante el uso de categorías marxianas renovadas ante las nuevas tendencias socioeconómicas, políticas y culturales de su tiempo queda sobrepasado por una dialéctica de la civilización occidental que tiene como motor la autoconservación del ser humano y su relación de dominio con la naturaleza. Lo que pretendemos a continuación es exponer los rasgos que caracterizan la teoría crítica temprana, los cuales, a su vez, trazan las líneas principales de la primera posición filosófica de Horkheimer. El rostro de una y de otra puede dibujarse a partir del entramado compuesto por tres cuestiones capitales: la relación dialéctica entre filosofía y ciencia social, el materialismo como orientación determinante de la filosofía social y de la actitud del teórico crítico y, en último lugar, el significado de “crítica” para un tipo de teoría cuya relación con la realidad (social) se desenvuelve en el plano de la negación determinada. El desarrollo de esas cuestiones nos conducirá a descubrir que la teoría crítica en su primera formulación se nos presenta en su insoluble vinculación con la ciencia, en su posición inmanente al objeto que trata (la sociedad), en su irreductible orientación a la *praxis* y, como crítica, en su negatividad constitutiva.

A propósito de su toma de posesión del cargo de director del Institut für Sozialforschung (Instituto para la Investigación Social) y de la cátedra de filosofía social, el 24 de enero de 1931 Horkheimer imparte una conferencia en la Universidad de Fráncfort con un significativo título: “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto para la investigación social” (Horkheimer, 1990, GS III, pp. 20-35). En ella, el pensador alemán afirma con toda claridad que el trabajo del *Institut* bajo su jefatura tomaría la dirección de llevar a cabo una teoría de la sociedad orientada a la posibilidad de la transfiguración de lo real. Quedaba relegado el vector teórico dominante de la mencionada institución bajo la dirección anterior de Carl Grünberg, consistente en el estudio sobre la historia del movimiento obrero y centrado en investigaciones empíricas que dejaban poco o ningún espacio a puntos de vista más amplios, es decir, filosóficos. Se trataba de responder a lo que entendía que era una exigencia de un tiempo como el suyo marcado por el sinsentido y el sufrimiento de la vida de los individuos bajo unas condiciones tecnológicas y materiales que, en principio, deberían permitir la extensión de la libertad y el bienestar a todos los miembros de la sociedad: la construcción de una filosofía social que implicase una integración dialéctica entre la filosofía y las ciencias sociales, y la asunción irrenunciable de emplear el conocimiento

así obtenido para dirigir una acción transformadora de la realidad social. El contenido programático del *Institut* y el método interdisciplinar que regirá el conjunto de investigaciones a desarrollar se establecen con toda claridad en aquella conferencia: ni sólo ciencia, ni sólo filosofía, sino una filosofía social abierta continuamente en sus planteamientos a los resultados de las investigaciones empíricas, y unas ciencias sociales que, aun manteniendo su autonomía disciplinar, sin embargo deberían ser coordinadas e impulsadas en sus investigaciones por un punto de vista, el filosófico, orientado a lo general, al análisis reflexivo de problemas y conceptos fundamentales de cada disciplina científica, a su justificación epistemológica y a la *intentio* práctica de todo trabajo teórico. En las ciencias sociales la filosofía encuentra el modo de plantear sus problemas y el control “empírico” que obliga a revisar sus planteamientos, así como las constricciones que le impiden reproducir las malas abstracciones de las especulaciones metafísicas; en la filosofía, las ciencias sociales encuentran, por un lado, las conexiones entre sus dominios aportadas por la disposición filosófica hacia un punto de vista de conjunto, por la idea de “totalidad”, y, por otro, la autorreflexión que lleva al cuestionamiento de los presupuestos epistémicos en que se sostienen y de la función que desempeñan dentro de la sociedad a la que pertenecen. La separación entre el filósofo, que construye una teoría de la totalidad social que ignora los resultados de las ciencias sociales empíricas, y el científico social, entregado a las investigaciones parciales y circunscrito a los procesos de constatación de hechos que verifican sus teorías empíricas, es el divorcio que hay que superar por una filosofía social que se sostiene en “la idea de una continua compenetración dialéctica y desarrollo de la teoría filosófica y la praxis científica individual” (Horkheimer, 1990, GS III, p. 29).

Como teoría crítica, esta filosofía social pugna por distinguirse tanto de la filosofía “pura” (dígase: metafísica) como del sociologismo que opera al modo de un disolvente de toda pretensión filosófica. Ni la filosofía es reina de las ciencias, ni su diligente servidora. El momento teórico que representa la filosofía no puede gozar ya de la independencia y superioridad epistemológica y ontológica de antaño, ni aceptar el rebajamiento implicado en su conversión en mera lógica y teoría de la ciencia. La filosofía social y la sociología se diferencian tanto como se necesitan. Por un lado, la realización de las ideas filosóficas mediante la revolución había fracasado, razón por la cual “tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente” (Adorno, 1984, p. 11) y, en consecuencia, la teoría requería ser preservada; por otro, la metafísica, identificada con el concepto tradicional de filosofía, ya no tiene otro lugar que el habitado por las subjetivistas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) o, simplemente, las ideologías justificadoras y reproductoras de una realidad social inaceptable. Para Horkheimer quedaba otro camino, que será el transitado por la teoría crítica temprana: una filosofía social desarrollada con los medios de las ciencias sociales, sin pretensiones

fundacionalistas ni posicionamientos reductivos como los del positivismo. Horkheimer estaba de acuerdo con Husserl cuando éste consideraba que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía” (Husserl, 1991, p. 9), pero, sin embargo, rechaza la idea que su proyecto fenomenológico tenía de la filosofía como ciencia suprema, universal y sin supuestos, como pensamiento puro e independiente de los saberes positivos, que a él se subordinan en la medida en que fundamenta sus principios.

Esta filosofía social renuncia a las pretensiones ya insostenibles de la metafísica, así como rechaza la disolución de la teoría en el *humus* de las ciencias, donde reina la especialización y un pretendido objetivismo immaculado. La sociología genera juicios objetivos mediante la aplicación de los métodos empíricos. La filosofía social, inseparable y dependiente de ella en la medida en que sus problemas se plantean en y desde el terreno roturado por la investigación sociológica y sus resultados, no puede, sin embargo, ser confundida con la ciencia social. Distinción e inseparabilidad respecto a las ciencias sociales, lo que evita las posiciones dogmáticas de las llamadas “filosofías científicistas”, son propiedades determinantes de una filosofía social así concebida. Además, para llevar a cabo este proyecto se exige una perspectiva interdisciplinaria en la que participan conjuntamente filósofos y científicos sociales (sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos) con la finalidad de “abordar las grandes preguntas filosóficas a través de los métodos científicos más refinados para revisarlas y transformarlas, para desarrollar nuevos métodos de análisis, pero sin perder de vista la generalidad a la que apuntan estas preguntas” (Horkheimer, 1990, GS III, pp. 29-30). Esta filosofía social ha de olvidarse de los absolutos de un pensar infinito y de las renunciadas al potencial autorreflexivo de la razón una vez que claudica incondicionalmente ante los “hechos” y se entrega al mito de lo dado: “La formulación de Horkheimer: *teoría crítica*, no trata de hacer el materialismo presentable en sociedad, sino elevar en él a autoconciencia teórica aquello que lo separa tanto de las explicaciones diletantes del mundo como de la ‘teoría tradicional’ de la ciencia” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 148).

La unión de filosofía y ciencia es preceptiva para la filosofía social —también para la teoría crítica— tal y como la concebía Horkheimer. La naturaleza de este vínculo, así como las diferencias entre ambas disciplinas, continúan la estela de lo estipulado por Marx al respecto. El concepto de filosofía se separa de forma tajante de cualquier modalidad metafísica, bien sea entendida ésta como ontología, antropología filosófica, filosofía de la historia o filosofía de la ciencia (positivismo): ni el “ser”, ni la “esencia del ser humano”, ni el “pensar a secas”, ni el “todo de la historia”, ni la “sacralización de los hechos” son el punto de partida o el de llegada para esta filosofía (Horkheimer, 1990, GS II, pp. 300-301). Su aspiración se limita a lograr “un compendio de los resultados más generales que pueden abstraerse del desarrollo histórico de los

hombres” (Marx en Horkheimer, 1990, GS III, p. 85)³ con la mirada puesta en la transformación de la sociedad. Esto es lo que significa que la teoría crítica preserve su momento teórico en el campo de las ciencias sociales y disponga de ellas y de sus resultados mediante la aportación del punto de vista de la totalidad (*die Totalität*), que no el del “Todo” (*das Ganze*).

Esta concepción de la filosofía social proviene de la forma como Marx concibió lo que posteriormente se denominaría “materialismo histórico” en la tradición marxista, es decir, una teoría de la sociedad y de la historia presentada como el resultado general de sus trabajos en el terreno de la filosofía, la historiografía, la teoría social y la economía, que le servirá como “hilo conductor” en sus investigaciones concretas sobre el modo de producción capitalista y las relaciones de producción correspondientes (*Para una crítica de la economía política*, MEW, vol. 13, p. 8). Aunque no se las pueda desligar en el sentido indicado, no se ha de confundir la filosofía y las ciencias, pues existe una diferencia —de grado, o “técnica”, nunca de esencia— entre las tareas generales de la filosofía y las propias, particulares, de los saberes positivos, así como, desde un punto de vista metodológico, la que existe entre el método de exposición (*die Methode der Darstellung*) y el de investigación (*die Methode der Forschung*). Horkheimer así lo expone en el artículo *Materialismo y metafísica* (Horkheimer, 1990, GS III, p. 94) y en esto sigue también la diferencia que, desde la cuestión formal del método, Marx señala entre el modo de exposición (*Darstellungsweise*) y el de investigación (*Forschungsweise*) en el “Epílogo” añadido a la segunda edición de *Das Kapital*. La integración de ambos modos constituye el método característico del análisis y la crítica del modo de producción capitalista:

La investigación debe apropiarse pormenorizadamente del objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esta labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística (Marx, 1867, MEW, Vol. 23, p. 27).

Ya en esta época Adorno no estaba conforme con esta integración de la filosofía y las ciencias que proponía Horkheimer como una de las señas de identidad de la temprana teoría crítica: aunque era plenamente consciente de la imposibilidad de mantener separadas la filosofía y las ciencias tal y como lo hacían corrientes filosóficas que participaban de un renacimiento de la metafísica o de la filosofía primera, y este era el caso de posiciones extremas de la *Lebensphilosophie*, de la filosofía de la existencia o de la fenomenología, sin embargo sostenía una diferencia esencial entre ellas, una rígida demarcación

³ Estamos citando una cita que Horkheimer hace de *La ideología alemana* de Marx y Engels en este texto.

en lo que respecta a su estructura lógica y metas, pues “dicho de forma llana: el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación” (Adorno, 1991, p. 87).⁴

La teoría crítica es materialista y la forma contemporánea del materialismo es la teoría crítica. Respecto al fundamental carácter materialista de su pensamiento Horkheimer advierte que hay que tener presente en todo momento el distinto significado de esta doctrina en función de las condiciones sociohistóricas bajo las que surge, su alejamiento de cualquier posición metafísica o dogmática que se sostenga en cualquier *fundamentum inconcussum veritatis* y el interés permanente por mejorar las relaciones humanas, reflejo de la orientación práctica de la teoría. Como corriente filosófica, el materialismo tiene un largo pasado, pero sus contenidos varían dependiendo del momento histórico al que pertenecen. Hay una gran diferencia entre el materialismo griego, el ilustrado o el que Horkheimer defiende en lo que a doctrina respecta, sin desdoro de rasgos formales comunes que nos permiten hablar de “materialismo” en términos generales y reunir bajo su seno diferentes filosofías y filósofos, desde Lucrecio hasta Marx pasando por Helvetius, si de decir nombres se trata. Características compartidas, en este caso, como una epistemología “sensualista” que sólo reconoce como real lo que acredita la experiencia sensible o la búsqueda de una felicidad alejada de toda esperanza transmundana y afincada no sólo en la satisfacción de nuestros espíritus, sino también en la gratificación de nuestros cuerpos (Horkheimer, 1990, GS III, pp. 101-103). Priman no obstante la diferencia y no los aspectos comunes porque los contenidos doctrinales —los conceptos fundamentales de realidad o mundo, de condición o naturaleza humana, de conocimiento o de verdad, etc.— varían sustancialmente.

Lo que distingue a este materialismo radica, como hemos dicho, en que su contenido es la teoría crítica de la sociedad, lo que en primer lugar implica la aceptación y, en lo que sea necesario, la actualización del marco categorial de Marx. Además, el materialismo que profesa Horkheimer se revuelve contra toda construcción metafísica de la filosofía e intenta evitar la recaída en las actitudes dogmáticas a la que es tan proclive el pensamiento filosófico. Por tal razón, la teoría crítica no suministra una ontología o cosmovisiones basadas en la ciencia al estilo de las de E. Haeckel o C. Vogt —ejemplos del materialismo científico de la segunda mitad del siglo XIX— que pretenden haber desvelado la estructura constitutiva de lo real al encontrar en la “materia” el principio último del que todo deriva y la única sustancia de la que todo depende, y, con ello, haber alcanzado una verdad absoluta. Tampoco es afín a la filosofía de la historia, destacando en este punto su rechazo a las que se caracterizan por una comprensión errónea del materialismo histórico, como la concepción

4 Marcuse, en cambio, mantiene una posición similar a la de Horkheimer en lo que respecta a la relación entre la filosofía y la ciencia, ejemplificada en la relación que se da entre la filosofía y los conceptos económicos en el materialismo de la teoría crítica (Marcuse, 1937, p. 631).

evolucionista, positivista y mecanicista propia del marxismo dominante de la Segunda Internacional o la doctrina marxista codificada mediante el *Hismat* y el *Diamat* y elevada a explicación total de la realidad histórica y natural por parte del marxismo soviético. Para la teoría crítica toda posición filosófica es corregible y de carácter abierto, hostil al absolutismo teórico en cualquiera de sus modalidades. Por último, habría que señalar que la orientación práctica del materialismo de Horkheimer, su interés constitutivo en la transformación de la realidad social, lo aleja de cualquier filosofía que no otorgue un lugar privilegiado a los problemas sociales, pues en su resolución se encuentra la posibilidad de satisfacer la aspiración del ser humano a la felicidad.

La oposición del materialismo a la metafísica toma la forma, a juicio del director del *Institut*, de la contradicción en su tiempo entre materialismo e idealismo (Horkheimer, 1990, GS III, p. 81). Un buen ejemplo de esta contradicción se encuentra en la crítica a la filosofía de Hegel: en última instancia, el sujeto, como espíritu, se convierte en sujeto absoluto, el pensamiento en un poder incondicionado y el conocimiento verdadero en la exposición sistemática del Todo mediante la razón. Si hay conocimiento, hay conocimiento absoluto; hay conocimiento, luego hay conocimiento absoluto. En este *modus ponens* se manifiesta con toda su fuerza el gran presupuesto metafísico de la dialéctica idealista de Hegel: la identidad entre sujeto y objeto, la unidad entre pensamiento y ser. Toda diversidad, convertida en diferencia, queda sometida al principio de identidad (Horkheimer, 1990, GS II, pp. 296-298). La naturaleza, sin embargo, no es lo “otro” del espíritu, ni en lo que respecta a la naturaleza externa ni a la interna de los seres humanos. Hay un substrato en ella que no sólo es irreductible al pensamiento, sino que lo condiciona como esa externalidad indeseable que desmiente su presunta omnipotencia. Horkheimer reconoce como impronta del materialismo de la teoría crítica el desgarrón entre el sujeto de conocimiento y su objeto, uno tal que no puede ser zurcido (Horkheimer, 1990, GS III, p. 87). La experiencia acumulada nos enseña la falsedad de las pretendidas superaciones de las tensiones que se producen entre los polos subjetivo y objetivo: la diferencia no se resuelve sin más con la repetición del presupuesto, creído con toda firmeza, de la infinitud del espíritu. También nos enseña el engaño consolador contenido en la certeza de redención que nos muestran las historias universales interpretadas escatológicamente: ningún futuro puede redimir la injusticia y el sufrimiento de las víctimas del pasado, ni siquiera, habría que añadir, el de las víctimas que previsiblemente producirán las acciones virtuosas realizadas en aras de la creación, si no de una sociedad perfecta, sí al menos de una con el grado suficiente de racionalidad según el criterio de la teoría crítica. Ni siquiera a las proyecciones emancipatorias de esta Teoría les está permitido jugar con la idea de una reconciliación universal y perfecta, pues tal cosa implicaría de

nuevo justificar lo injustificable. El recuerdo de las injusticias irreparables del pasado convierte en inaceptable la utopía que promete un futuro pluscuamperfecto (Horkheimer, 1990, GS III, p. 86).

La teoría crítica temprana es la forma como se articula y desarrolla el contenido de la filosofía materialista de Horkheimer. Su artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1937 puede considerarse con justicia como la mejor exposición de las características determinantes de aquella Teoría tanto en un sentido epistemológico como ético-político, inseparables, de hecho, para el concepto de racionalidad dialéctica que la sustenta. De nuevo Marx aparece como la influencia decisiva de la teoría crítica temprana. En el “Apéndice” que añade a su artículo antes mencionado establece claramente la diferencia entre dos modos de conocimiento y la filiación que les corresponde: la teoría tradicional, fundada por *El discurso del método* de Descartes, y la teoría crítica, fundada por la crítica marxiana de la economía política (Horkheimer, 1990, GS III, p. 217). Esta genealogía que nos ofrece Horkheimer señala los dos elementos que constituyen los cimientos de este tipo de teoría: sus fundamentos epistemológicos, producto de la disposición autorreflexiva de la teoría misma —al menos desde la filosofía moderna— y de la necesidad racional para cualquier modelo teórico de establecer lo que podemos llamar, si se usa la terminología kantiana, sus condiciones de posibilidad, y la “actitud humana” que tiene por objeto la sociedad misma en un sentido específico: la transformación de “la organización total del edificio social” (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 180).⁵ Si ampliamos el significado de la noción de actitud humana tal y como la emplea Horkheimer en ese ensayo mediante la inclusión del aspecto teórico (epistémico), entonces la actitud humana distintiva del linaje al que pertenece el filósofo crítico determina tanto el concepto de conocimiento y el principio epistemológico en los que se basa la teoría crítica como su sentido, a saber, la idea de que la *praxis* constituye el fin de la teoría. Desarrollaremos a continuación la dimensión epistemológica y praxiológica que conforman la “actitud humana” que caracteriza a la teoría crítica y la distingue de su antagonista, la teoría tradicional.

La exposición de los fundamentos epistemológicos de la teoría crítica temprana y su orientación directiva a la *praxis* se realiza desde la comparación y confrontación con la teoría tradicional. Esta nos presenta un modelo teórico que comprende la teoría como un sistema de proposiciones encadenadas lógicamente, basadas en principios entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas, y cuyas deducciones —también proposiciones— que se refieren a los *facta* son verdaderas bien por el hecho de ser derivadas de esos principios,

5 Acerca de estos dos elementos constituyentes de las bases de la teoría crítica, ver Honneth (2009, pp. 35—45).

bien por medio de su verificación mediante la experiencia. Derivar hechos de principios, producir con mayor o menor éxito un orden científico unitario y lograr explicar los fenómenos mediante su subsunción a leyes es la finalidad que agota las aspiraciones de la teoría tradicional. Para ella, la esfera de lo “teórico” así concebida se encuentra separada de su objeto y es independiente de él. Le trasciende de este modo en la medida en que el conocimiento goza de una jurisdicción propia y de una legalidad característica que puede explicar y, por lo tanto, conocer un objeto, es decir, un dominio objetivo concebido como algo externo a la actividad teórica. El criterio de verdad se encuentra entonces en el éxito de la teoría para describir o explicar su objeto, en su “adecuación” a ese campo constituido por objetos y sus relaciones, que se ofrece al esfuerzo teórico como algo que está “ahí”, como algo “dado” y ocupando una esfera separada de la teoría. Toda teoría, bien sea filosófica o científica, que se entienda a sí misma ocupando un lugar que trasciende a su objeto y, en consecuencia, que interprete el conocimiento como una actividad que ha de ser “pura”, forma parte del tipo que Horkheimer denomina “teoría tradicional”. Si consideramos el caso particular de la teoría social, que en realidad es el que interesa al pensador alemán, la teoría tradicional comprendería la relación entre el sujeto y el objeto de tal modo que establecería una separación radical entre ambos: la sociedad es el objeto de la teoría, en cierto sentido se encuentra ahí, como algo dado; la teoría es producida por el sujeto, y el sujeto que produce la teoría y la teoría misma se ubican en un lugar que está más allá del objeto al que se refiere esta última en tanto en cuanto se concibe como un ámbito separado e independiente de él. Si conocer algo consiste en describirlo y explicarlo, la teoría social —tanto en su vertiente filosófica como en la científica— se desenvuelve teniendo una autonomía absoluta respecto a su objeto de estudio e investigación, es decir, respecto a las estructuras y funciones que determinan los procesos de la totalidad de un sistema social determinado o de alguna de sus partes (subsistemas).

La teoría crítica, por el contrario, se basa en un concepto “pragmático” del conocimiento. El conocimiento no es producto de la contemplación, ni el resultado de una relación mecánica entre el objeto y el sujeto en la que el primero afecta al segundo y éste recibe pasivamente las afecciones generadas por aquél, ni el producto de la actividad de un pensar autónomo y reflexivo en virtud del cual el objeto es “devorado” por el sujeto (Adorno, 1984, pp. 30-31). Estas concepciones representan los errores del materialismo clásico y del idealismo, como Marx indica en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845, MEW III, p. 5). Horkheimer la tiene muy presente, pues la índole pragmático-técnica del conocimiento para él remite sin duda a nociones como “actividad humana-sensible” o “práctica” empleadas por Marx en la tesis mencionada. Si el conocimiento implica una relación entre el sujeto y objeto, esta se entiende como una interacción caracterizada por múltiples mediaciones de naturaleza sensible y social. El conocimiento es una actividad,

no una disposición contemplativa o una facultad cuya esencia se encuentra encerrada en el interior de una subjetividad abierta a cualquier revelación o vuelta sobre sí misma en un ejercicio autorreferencial. Para Horkheimer, no hay una “Conciencia” independiente de los seres humanos conscientes ni un “Conocimiento” más allá de los seres humanos que conocen, y este conocimiento, dada nuestra condición social, es una actividad social entre otras dotada de unas características propias. Por tal razón no se puede separar ninguno de los problemas que suscita la cuestión del conocimiento de la sociedad a la que este conocimiento pertenece en su calidad de actividad social. En otras palabras: para la teoría crítica la teoría no puede situarse en un lugar fuera de la realidad social de la que ella forma parte. La teoría es inmanente al objeto que trata. No se da la separación radical entre el sujeto y el objeto de conocimiento que presupone la teoría tradicional. La teoría social, por consiguiente, es inmanente a su objeto, a la sociedad que estudia e investiga. En la asunción del carácter transcendente de la teoría yerra la teoría tradicional, y en oposición a lo anterior, la teoría crítica se rige por lo que se puede denominar “el principio de inmanencia teórica”. En aras de seguir perfilando la teoría crítica, es conveniente apuntar tres consecuencias de este principio.

En primer lugar, la calificación de ideológica de cualquier teoría social —en realidad, de todo tipo de teoría— que tome por fundamento su concepción transcendente o, lo que es lo mismo, que presuponga que el conocimiento disfruta de una posición allende el mundo y forma parte en ese sentido de una esfera inmune a cualquier contaminación de la realidad social a la que remite. Esta inmunidad garantiza su pureza, pero ignora y encubre el *factum* que le desacraliza: su condicionamiento social e histórico. En palabras de Horkheimer: “cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún modo histórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica” (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 168). Como con la mercancía, también se da un fetichismo de la teoría cuando se pretende independiente de la vida social de quienes la producen.

En segundo lugar, si la teoría forma parte de la totalidad social que toma como objeto de estudio, entonces el tipo de actividad en que consiste está relacionado con otras clases de actividad del proceso social y condicionado por ellas de múltiples maneras. Dado que la teoría crítica es para Horkheimer materialista, la actividad teórica se vincula con y es especialmente afectada por el proceso social de producción, que incluye, por un lado, todo un conjunto de bienes, actividades y conocimientos garantes del mantenimiento del sustento humano —para Marx: las fuerzas productivas—, y, por otro, la división social del trabajo y las relaciones sociales —para Marx: relaciones de producción— correspondientes al modo de producción de una formación social (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 171). No hay que olvidar, a su vez, los

movimientos de *feedback* dentro del sistema social del que forma parte la teoría y que producen por su parte efectos importantes en el proceso social de producción. Dos ejemplos: las aplicaciones tecnológicas derivadas de las ciencias naturales que desempeñan una función vital para el desarrollo de la industria y para el sistema económico capitalista en términos generales, o los proyectos de ingeniería social basados en las ciencias sociales y creados para la reorganización de diferentes sectores de la sociedad.

Como en Marx, también en Horkheimer la economía juega un papel destacado en su proyecto teórico, si bien matizado al introducir las mediaciones determinantes de factores psicosociales de la mano de una interpretación del psicoanálisis freudiano y de factores culturales. Como ya sostuvo en la conferencia de 1931 mencionada antes, en la filosofía, la filosofía social y la sociología las discusiones y los debates sobre la sociedad giran en torno a:

La pregunta por la relación entre la vida económica, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura, no sólo en las esferas espirituales como la ciencia, el arte y la religión, sino también en campos como el derecho, las costumbres, la moda, las opiniones cotidianas, el deporte, los modos de entretenimiento, los estilos de vida, etc. (Horkheimer, 1990, GS III, p. 32).

La sociedad es el objeto de la teoría social y esta, como actividad social, forma parte de ella. La relación dialéctica entre sujeto y objeto de conocimiento conlleva el rechazo de una exterioridad absoluta entre ambos. La teoría pretende conocer su objeto y a su vez forma parte de él y por él es condicionada; el objeto (la sociedad) no es en absoluto ajeno a la teoría, pues mediante ella puede alcanzar el autoconocimiento. La relación entre la parte (teoría) y el todo (sociedad) puede comprenderse, entonces, de esta manera: así como los conceptos fundamentales de la teoría social expresan modos de existencia social, así estos modos pueden cobrar consciencia de sí por medio de la teoría y llevar a cabo la autotransformación de la realidad social a través de la acción de los individuos o los grupos que los forman o crean. La temprana teoría crítica de Horkheimer establece un vínculo solidario entre el conocimiento y la sociedad, y, por eso, la teoría del conocimiento es también teoría de la sociedad y la crítica del conocimiento es crítica de la sociedad. Dado que la teoría tradicional no acepta ese vínculo, se produce en ella la mistificación tanto del conocimiento, en el momento en que se concibe como puro y desligado de la sociedad, como de la sociedad, en la medida en que se la priva del conocimiento de sí misma y se la condena a una existencia alienada.

En último lugar: toda teoría cumple una función social que hay que tener en cuenta a la hora de su estimación. Esta afirmación implica no sólo la consideración de factores sociales si se trata de comprender su evolución y sus cambios —estos son despachados sin más como “externos” por la teoría tradicional—, pues la teoría crítica “tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida” (Horkheimer, 1990,

GS IV, p. 217), sino también su inclusión cuando lo que está en juego es la determinación del criterio de verdad. El problema de las condiciones de validez de los sistemas teóricos no se resuelve exclusivamente en el ámbito de la teoría y apelando a instancias metodológicas o lógicas, únicamente en el terreno del “contexto de justificación”, es decir, en la esfera de los métodos y resultados del examen lógico de las ideas (Popper, 1962, pp. 30-32); por el contrario, también queda implicada la esfera de la práctica, como Marx (1845) señala de modo enfático en la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento. (MEW, Vol. 3, p. 5)

También en este punto cardinal Horkheimer continúa marchando por el camino abierto por Marx, lo que no significa en absoluto que las condiciones de validez de la teoría se reduzcan a sus raíces y funciones sociales, disolviendo así su contenido lógico, sino que la atribución del valor de verdad a las teorías atiende, por supuesto, a elementos metodológicos, pero también ha de incluir factores que tienen que ver con la función social que desempeñan y con la valoración ético-política que entraña dicho desempeño. No sólo la racionalidad teórica, sino también la práctica ha de jugar su papel en la aceptación o rechazo de las teorías, el cual parece ser más relevante en el ámbito de la filosofía social y de las ciencias sociales. Consideradas así las cosas no hay una “ciencia pura”, si por tal se entiende una “ciencia desinteresada”, porque la teoría, como actividad social, se orienta también por intereses humanos y no solamente por consideraciones epistemológicas. En el ámbito del conocimiento influye el interés, razón por la cual la teoría crítica no lo aparta, sino que lo incluye como un momento operante en las cuestiones cognoscitivas y lo convierte en algo susceptible de valoración racional.

Desde luego, el papel del “valor” —además del valor de verdad— dentro de la teoría es un asunto complejo sujeto a toda una suerte de polémicas que no podemos tratar aquí, ni siquiera de una forma simplificada. Lo que sí queda claro, para la teoría crítica, son las insuficiencias de la teoría tradicional al respecto, porque ponen de manifiesto una comprensión errónea de la práctica científica al sostenerse en el presupuesto de una ciencia desvinculada del proceso social de producción y del científico como una especie extraña de ser humano desconectado de todo lazo social y, por lo tanto, inmune a los efectos de la división del trabajo y de las condiciones sociales bajo las que lleva a cabo su producción de teorías. Este es el punto en el que se separaron ya desde el principio la crítica de las ideologías proveniente de Marx y la sociología del conocimiento, y desde el que hay que situar las críticas de Horkheimer a Mannheim y su obra *Ideología y utopía* (1929) (Horkheimer, 1990, GS IV, pp. 182-183). Al final, la teoría social se enfrenta a una disyunción excluyente si la pensamos desde la perspectiva de la función social que

cumple: o bien esta es positiva, es decir, reproductora del sistema social vigente, o bien es negativa, es decir, crítica de ese sistema social y dirigida a su transformación. La opción por un término u otro de la disyunción —aquí *tertium non datur*— afecta en diferentes sentidos a la pretensión de verdad propia de la teoría. Ambas opciones comparten el momento “analítico” de esa pretensión que se ocupa de describir y explicar los procesos sociales y que busca la verificación mediante la aplicación de métodos empíricos, pero la teoría crítica incorpora, además, como ingrediente imprescindible de su idea de racionalidad, categorías como “justicia” o “felicidad”, inseparables de la de “verdad”. Dicho con otras palabras: el criterio racional para atribuir la verdad o la falsedad a las teorías sociales contiene para la teoría crítica, además de los elementos lógico-epistemológicos preceptivos, actitudes y conceptos ético-políticos respecto a la sociedad existente y a la posibilidad de una sociedad mejor. Marx indica también aquí la senda que toma la teoría crítica temprana bajo el hacer de Horkheimer: “Las categorías marxianas de clase, explotación, plusvalor, beneficio, depauperación o hundimiento son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia” (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 192).

Que la *praxis* sea el sentido de la teoría nos introduce en el segundo aspecto fundamental de la teoría crítica que la distingue de la teoría tradicional. Desconectar la teoría de la *praxis* tiene como consecuencia autolimitar el alcance de la razón, de tal modo que esta queda reducida a ser un instrumento —poderoso, sin duda— de la reproducción de la sociedad en la que vivimos. Frente a ello, el teórico crítico enlaza el pensamiento con la lucha y rechaza cualquier apelación a la independencia del pensar (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 190). Es aconsejable, no obstante, precisar el concepto de *praxis* que emplea Horkheimer para captar las implicaciones ético-políticas contenidas en el concepto de racionalidad dialéctica que sostiene a la teoría crítica.

Por “*praxis*” entendemos el conjunto de acciones racionales cuyo fin es la transformación de la realidad social. Esta definición conviene a nuestro juicio tanto a Marx como a la tradición marxista, incluyendo a Horkheimer y la teoría crítica temprana. También conviene a todos ellos el distinguirse de cualquier posición que desvincula la teoría de la *praxis* en la medida en que ambas forman parte, supuestamente, de dos universos por completo heterogéneos, pues la *praxis* ha de basarse en los conocimientos que aporta la teoría (social) y ésta, al estar supeditada a la *praxis* entendida como su fin —tal cosa es lo que significa la afirmación de que toda teoría lo es *de la praxis*—, recibe de ella su sentido. Podemos utilizar la célebre clasificación de Weber de las acciones sociales para delimitar la clase de estas, dentro de las racionales, que pertenecen a la *praxis*: son las acciones racionales conforme a valores y no las conforme a fines. Para ser más precisos: cuando se actúa con

arreglo a fines, pero la decisión entre fines y consecuencias concurrentes y en conflicto se hace conforme a valores, la acción racional sólo es con arreglo a fines en relación con los medios que sopesa para su consecución y en tal caso puede considerarse como perteneciente a la clase de las acciones racionales conforme a valores (Weber, 1964, pp. 20-21). Las primeras apelan a una forma de racionalidad sustantiva u objetiva; las segundas, a una racionalidad formal o subjetiva, llamada también instrumental por Horkheimer (1990, GS VI, pp. 17-186). En ella prima la calculabilidad, la eficacia y la predictibilidad de cara a la elección más adecuada de los medios para obtener los fines propuestos o bien de cara al establecimiento de una jerarquización correcta entre fines. En ambos casos los fines están ya dados y no son susceptibles en principio de evaluación racional. Acciones de carácter técnico, bien instrumentales bien estratégicas, son las vinculadas a esta forma de racionalidad. Las acciones orientadas conforme a valores no son técnicas, sino acordes a un tipo de racionalidad sustantiva que para Horkheimer responde, aunque actualizado, al concepto de “razón” (*Vernunft*) de la filosofía clásica alemana. En este caso, aun desprovista de rasgos metafísicos en el sentido de no partir en ningún caso de la presuposición de la identidad entre ella y la realidad o la historia, no se cercena la capacidad de la razón para legislar sobre los fines ni su potencial autorreflexivo ni, por supuesto, su autoridad para dirigir la *praxis*. La teoría crítica se sostiene en este tipo de racionalidad y la demanda en relación a su objeto (la sociedad) tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Se trata de una razón inmanente al mundo social al que pertenece, afectada por los intereses y las luchas entre individuos y clases sociales, sujeta a los condicionamientos socio-históricos que la envuelven, pero también con la capacidad de transformar esa realidad social de acuerdo con principios ético-políticos que forman parte de ella y que, en consecuencia, participan en la dirección de la *praxis*. Por este motivo, la dimensión ético-política es inalienable de la teoría crítica y las acciones orientadas por su racionalidad característica no pierden nunca de vista su conformidad con valores y normas.

Sin embargo, sería un error pensar que la defensa de este tipo de racionalidad “dialéctica” anula el tipo de racionalidad “analítica” que distingue a la teoría tradicional. Horkheimer no pretende la sustitución de una por otra, sino la toma de conciencia de la limitación de esa forma de racionalidad “cognitivo-instrumental” propia de las ciencias y de aquella forma de la teoría. No se está negando el dominio propio y legítimo de la razón científico-técnica ni por extensión la validez de la teoría tradicional en la esfera correspondiente; lo que se pretende es tener presente su condición limitada y la necesidad de un tipo de racionalidad más amplia y no automutilada. En este sentido, la teoría crítica no suprime la teoría tradicional, sino que, podríamos decir, la engloba y la integra de este modo en el seno de una filosofía social demandante de un concepto íntegro y no parcial de razón. ¿Cómo se podría hablar de la integración dialéctica de la filosofía y la ciencia que propone la teoría

crítica temprana si se prescinde del momento analítico de la razón, es decir, de los métodos científicos cuyo objetivo es la descripción y explicación de sus campos correspondientes? ¿Cómo, por otra parte, se podría hablar de un genuino concepto de razón si este carece de la autoridad para establecer criterios sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y del poder para determinar los fines que rigen la conducta de los seres humanos en sociedad? De ninguna de las maneras. Que se renuncie, como lo hace la teoría crítica, a cualquier pretensión trascendente o transcendental para fundamentar la ética, a cualquier “instancia suprahistórica” (Horkheimer, 1990, GS III, p. 131) por detrás de la moral, como exige el materialismo de Horkheimer, no implica que no juegue un papel destacado a la hora de justificar la *praxis*. De igual manera, que se conciba el discurso ético y las consideraciones morales como expresión de las condiciones socio-históricas en las que se enraízan y de las relaciones de dominación entre los grupos sociales no supone reducir la ética a una mera construcción ideológica por parte de la *intelligentsia* de la clase dominante para reproducir su hegemonía o de la vanguardia del partido revolucionario para movilizar a las masas contra el orden social existente. Se trata al contrario de entender que en cuestiones relativas a la moral y la política opera un núcleo racional que aspira legítimamente a poder discernir sobre lo justo o lo injusto de una determinada formación social bajo unas condiciones históricas dadas. Y ello sin pretender establecer un principio de justicia de validez universal cuya justificación se deriva de una teología, una metafísica o una antropología filosófica, es decir, de la voluntad divina, del ser o de la naturaleza humana. Como la teoría, también la moral y las teorías éticas son inmanentes a la sociedad para la teoría crítica.

Para concluir este punto: la índole racional de las acciones que componen la *praxis* se basa, por un lado, en el conocimiento efectivo de la estructura y de las fuerzas que determinan la estabilidad relativa y los dinamismos dominantes del orden social existente, y, por otro, en la aspiración de transformar dicho orden mediante la realización de ideales morales susceptibles de justificación racional. El tono ético de la teoría crítica se origina y desarrolla por su subordinación a la *praxis*; su contenido ético-político se debe a su irrenunciable pretensión emancipatoria y su negatividad constitutiva se desprende de la negación concreta de la sociedad real a partir de la anticipación de las condiciones de una sociedad justa y en principio realizable en el futuro, esto es, de la proyección de una sociedad racional de la que nada tiene que decir la teoría tradicional, porque para ella y desde su concepto de razón no es lícito plantear estas cuestiones.

Nos queda un asunto por tratar que depende de la respuesta a esta pregunta: ¿qué significa la palabra “crítica” para la teoría crítica temprana y por lo tanto para Horkheimer? Conoceremos el significado de aquella palabra cuando sepamos qué clase de crítica ejerce la teoría crítica y la distingamos así de otros tipos de crítica filosófica, y para lograr tal cosa es preciso responder

a tres cuestiones: ¿cuál es el objeto al que se dirige la crítica?, ¿cuál es el criterio empleado para juzgar el objeto? y ¿cuál es el principio en el que se basa el criterio que orienta el juicio?

Ya sabemos que el objeto de la crítica de Horkheimer es la sociedad y que por ello la teoría crítica es teoría crítica de la sociedad. No navega entonces este pensamiento crítico por la ruta marcada por la crítica idealista de la razón, sino por otra muy distinta, por la establecida por la “crítica dialéctica de la economía política” (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 180). De nuevo Marx aparece como orientación del esfuerzo teórico, una guía que le proporciona el conocimiento, por un lado, de que todas las otras formas posibles de crítica dependen de la crítica de la sociedad y, por otro, de que la crítica ha de ser inmanente, de que, aunque tiene como *telos* su superación, forma parte, sin embargo, del objeto que critica. Respecto al primer punto, un título como el de la obra de Adorno en la que cuestiona los planteamientos revitalizadores de la filosofía primera por parte de la fenomenología de Husserl —*Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956)— nos señala el carácter fundamental de la crítica de la sociedad de la que, en este caso, depende el potencial crítico de la teoría del conocimiento. Además, ya nos enseñaba Marx que el secreto de la crítica a la religión de la izquierda hegeliana había de encontrarse no en la esencia humana alienada, sino en el trabajo alienado de la sociedad capitalista. Respecto al segundo, el carácter inmanente de la crítica, el hecho de que la crítica a la sociedad sea también crítica *de* la sociedad, implica que esta ha de surgir, como también ocurre con las teorías que afirman el orden social y contribuyen de un modo u otro a su reproducción, de las condiciones materiales y sociales existentes.

Como teoría, la teoría crítica temprana pretende conocer la sociedad de acuerdo a los procedimientos analítico-empíricos de las ciencias sociales. Sin embargo, en la medida en que es “crítica”, lo anterior, aunque necesario, no es suficiente: hay que añadir el enjuiciamiento de su objeto mediante el uso de conceptos y proposiciones valorativos y normativos, o lo que es lo mismo, ético-políticos. Este enjuiciamiento exige un criterio que Horkheimer formula así en *Teoría tradicional y teoría crítica*: “La idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como lo hacen posible los medios técnicos de que disponemos, tiene un significado en el que debemos depositar nuestra confianza independientemente de todo cambio” (Horkheimer, 1990, GS IV, p. 191). El carácter emancipatorio-proyectivo del criterio marca la intransigente negatividad de la crítica. En este nivel, no hay concesión alguna a cualquier conciliación con el mundo real, con la sociedad existente, tal y como hace una metafísica idealista como la hegeliana o la servidumbre ante lo dado de los modelos verificacionistas de las ciencias sociales. La negación ejercida por la filosofía social de Horkheimer de la sociedad de su tiempo tiene como criterio la comparación de aquella con una sociedad verdaderamente libre anticipada por un pensamiento con trazas

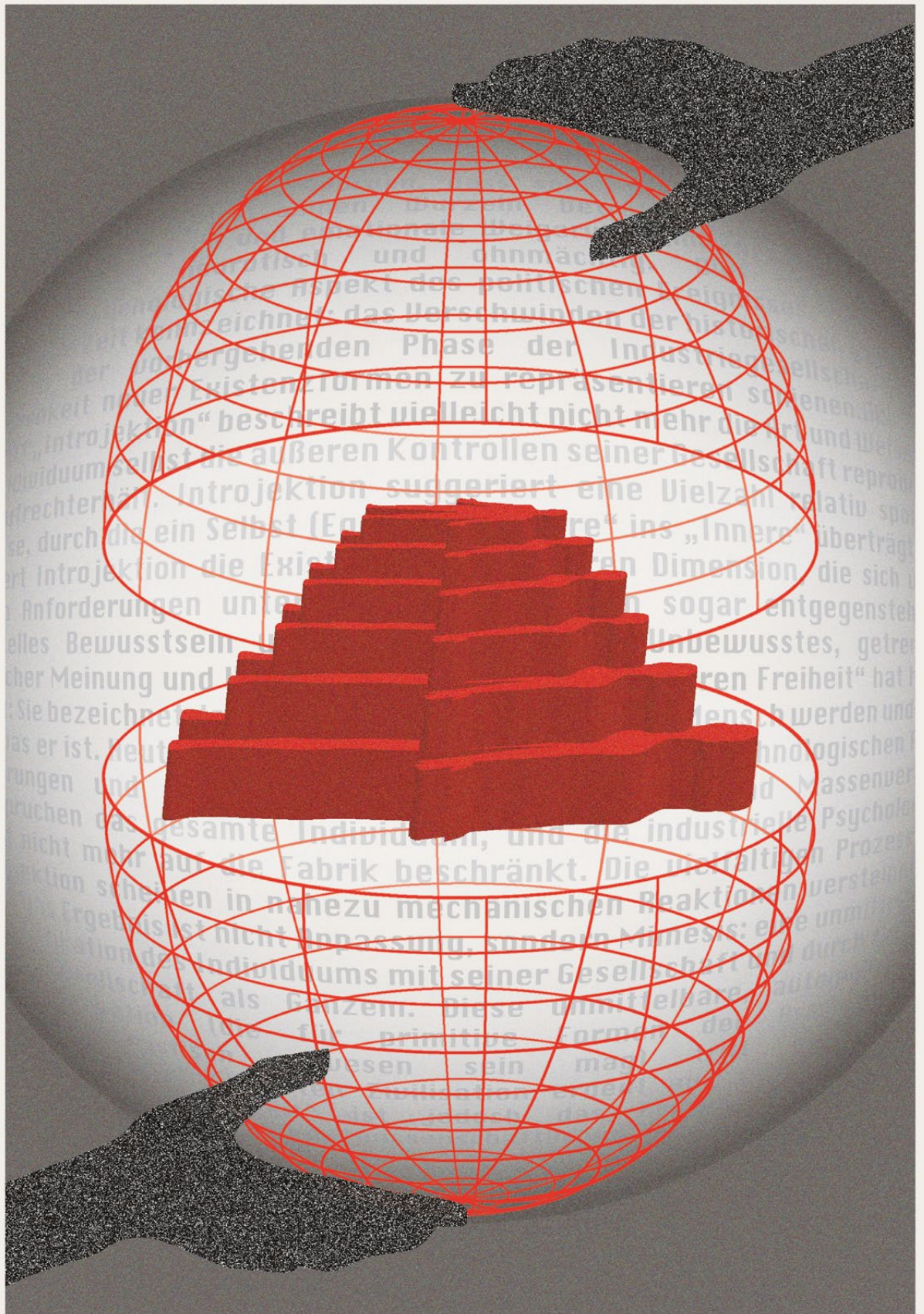
utópicas que, sin embargo, reconoce que se dan las condiciones materiales (productivas) y tecnológicas para su realización en este mundo, no en virtud de lógica inmanente alguna de la historia, sino por la acción de “hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría” (Horkheimer, 1990, GS II, p. 344). La imaginación teórico-práctica del teórico crítico anticipa una sociedad presidida por la justicia desde la que se orienta tanto la crítica teórica como la *praxis* que sigue siendo el fin último de la teoría. Sin esa proyección, que permite medir la distancia entre el mundo real asentado en la injusticia y la posibilidad de la emancipación del ser humano, no cabe aferrarse a esperanza racional alguna.

Por último: ¿cuál es el principio en el que se basa el criterio que dirige el acto de juzgar para la teoría crítica temprana? Respuesta: la defensa de una idea de razón (*Vernunft*) que vincula en su seno, siempre de un modo conflictivo y sin pretender ninguna síntesis definitiva, las dimensiones del ser y del deber-ser, por un lado, y, por otro, las de la teoría y la *praxis*. Esta razón, desprovista del poder que el idealismo y la metafísica le otorgaron, no se permite rehuir, sin embargo, el compromiso obligado con la determinación de los fines, con las exigencias ético-políticas, y con la *praxis*, es decir, con la intención de su realización en el mundo. Su antagonista, la razón rebajada a lo que Horkheimer, como hemos indicado, denominaría “razón instrumental”, se aparece como una poderosísima forma de cálculo al servicio de fines ya dados cuyo rostro no es otro que los poderes dominantes que reproducen la sinrazón existente. La realización de esta razón supone su transformación en lo contrario, pues, victoriosa, se transmuta en lo irracional. La última *ratio* de la teoría crítica se encuentra en la defensa de un concepto de razón que asume su fragilidad pero que no renuncia a las potencias que confieren su sentido, a saber: las ideas que nos hablan de verdad, justicia, libertad y felicidad.

A modo de conclusión de lo hasta aquí expuesto, en 1968 se publica una recopilación en dos volúmenes de los artículos publicados por Horkheimer en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, de la mano de Alfred Schmidt como editor. Tuvo que vencer no pocas dudas del propio Horkheimer, pues consideraba que muchas de las ideas contenidas en esos textos, conformadoras de la teoría crítica temprana, sólo podrían ser comprendidas de forma adecuada atendiendo al contexto en el que surgieron, que para el filósofo alemán era muy diferente al de los años 60 del siglo pasado. Por tal razón consideró conveniente la introducción de un “Prólogo”: era necesaria la advertencia de que la pretensión de aplicarlas de forma directa a la *praxis* en su tiempo, como temía de los jóvenes lectores “revolucionarios”, conduciría al error o, peor aún, a dar impulso a dictaduras que no producirían el deseado cambio revolucionario, sino regímenes autoritarios o totalitarios, frente a los cuales era mejor la más defectuosa de las democracias: “La aplicación irreflexiva y de forma dogmática de la teoría crítica a la *praxis*, dentro de una realidad histórica transformada, solo podría acelerar el proceso que debiera denunciar”

(Horkheimer, 1968, p. ix). A pesar de los temores de Horkheimer sobre las posibles e indeseables consecuencias políticas de una edición de sus escritos de los años 30 del siglo pasado o del carácter discutible de las ideas políticas y económicas que presentaban esos trabajos, a pesar de sus déficits democráticos y sociológicos, o de la no menos problemática psicología social resultante de la integración del psicoanálisis y el marxismo —mejor dicho: de una determinada interpretación de Freud y de Marx—, a pesar de todo ello, el estudio de la teoría crítica temprana y, por lo tanto, de la filosofía social que en este periodo nos propone Horkheimer, tiene interés no sólo desde el punto de vista de la historia de las ideas, sino desde la perspectiva de sus potencialidades para desarrollar hoy día un proyecto teórico genuinamente interdisciplinar que nos ayude a comprender las “zonas oscuras” de nuestro mundo social y a no perder nunca el anhelo de transformación de sociedades ancladas, como las nuestras, en un grado de injusticia inasumible.

Quizá la alternativa al capitalismo de nuestro tiempo no sea una economía planificada como la que pensaba Horkheimer en esos trabajos, quizá la especialización cada vez más acentuada de las ciencias en la llamada “sociedades del conocimiento” haga muy difícil la realización, aunque actualizada, de un proyecto filosófico-científico como el de aquella filosofía social, y quizá la crítica a la sociedad democrática actual no pase por el descrédito absoluto del régimen de libertades fundamentales que protege. Sin embargo, los graves daños al entorno natural y social que nuestro sistema económico capitalista genera, las dificultades de una visión de conjunto que permita integrar los proyectos científicos en aras de mejorar las condiciones sociales de vida o las perversiones de las culturas políticas democráticas vigentes, son “realidades” frente a las cuales la teoría crítica temprana puede seguir proporcionándonos herramientas teóricas útiles para su comprensión e impulsos para seguir pensando en la posibilidad de una *praxis* transformadora.



► **“LO QUE SERÍA DISTINTO AÚN NO HA COMENZADO”:
LA *DIALÉCTICA NEGATIVA* DE THEODOR W. ADORNO**

▷ Jordi Maiso. *Universidad Complutense de Madrid*

Allí donde la dialéctica no quebranta y trastoca la conciencia convencional ni siquiera vale la pena comenzar a ocuparse de la dialéctica. (Adorno, 2021b, p. 35)

La noción de dialéctica negativa resulta indisociable de la figura de Theodor W. Adorno. Pero con ella no se remite únicamente al título de la que tal vez sea su obra filosófica más importante, sino al núcleo mismo de su producción teórica: a su modo de proceder filosófico. En primer lugar, hay que tener en cuenta que para Adorno la dialéctica no es un simple método, ni mucho menos una especie de cosmovisión. Por este motivo en el prefacio a la *Dialéctica negativa* subrayaba que en esta obra “el procedimiento no se fundamenta, sino que se justifica. El autor pone, hasta donde es capaz, las cartas sobre la mesa; lo cual no es en absoluto lo mismo que el propio juego” (Adorno, 1966, p. 9). Sin embargo, esa formulación ha llevado a algunos exegetas a interpretar que *Dialéctica negativa* sería una especie de “discurso del método” de su teoría crítica, mientras que *Dialéctica de la Ilustración*, *Minima Moralia* o sus trabajos sobre teoría social, música o estética podrían entenderse como su “aplicación” (Honneth y Menke, 2006, p. 2). Desde luego, pocas cosas pueden resultar más problemáticas que aplicar esa distinción a una obra como la de Adorno, que insiste en todo momento en el primado del contenido. Pero entonces, ¿cómo entender el significado de la dialéctica negativa? En primer lugar, más que entenderla como una especie de modelo teórico que pueda analizarse en el vacío, como una oferta más en el variopinto mercado de la teoría crítica, habría que entenderla como respuesta a una situación histórica determinada que afecta tanto a la comprensión del pensamiento mismo como a su relación con el impulso emancipador.

La pregunta a la que se enfrenta Adorno en este sentido, como se revela ya en las primeras frases de *Dialéctica negativa*, es nada menos que la posibilidad de seguir haciendo filosofía:

La filosofía, que una vez pareció superada, se mantiene en vida porque dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que se limitó a interpretar el mundo, de que quedó mutilada en sí misma por su resignación ante la realidad, se convierte en derrotismo de la razón una vez que fracasó la transformación del mundo. (Adorno, 1966, p. 15)

Esta obertura sitúa la dialéctica negativa en la estela de la pretensión del joven Marx de hacer realidad la filosofía (Marx, 1844, p. 384); es decir: la expectativa de una situación en la que la razón, por fin dueña de sí, lograra materializarse en la historia y dar forma a las condiciones de vida. El reproche de Marx a la filosofía que se limitaba a interpretar el mundo señalaba que la urgencia no era teórica, sino práctica: “se trata de transformarlo” (Marx, 1845, p. 7). Aquí estaba en juego la relación entre pensamiento y realidad objetiva, entre subjetividad y mundo material y, desde luego, entre teoría y praxis. El impulso emancipador entendía que el camino a la emancipación pasaba por hacer realidad las tesis del idealismo filosófico, que quería reconciliar esas oposiciones. Ahora bien, a más de un siglo de distancia, la pretensión de mantener una crítica guiada por esa expectativa resultaba insostenible. Y, con todo, una filosofía que se mantuviera viva tampoco podía abdicar de ese impulso hacia su realización. Por eso se ha subrayado que la dialéctica negativa de Adorno “es la filosofía de la realidad irreconciliada, la realidad en la que la realización de la razón ha fracasado” (Sommer, 2016, p. 22). E incluso: “La filosofía aparece como el pensamiento que no solo piensa su fracaso, sino que principalmente medita sobre la astucia para la realización de los procesos de revolución social” (Safatle, 2022, p. 287).

De acuerdo con ello, la dialéctica negativa parte de una noción de filosofía que ha de reflexionar sobre su propia inserción en la realidad histórica a la que responde. Esta ya no puede asentarse sobre las seguridades con las que contara el idealismo, pero tampoco sobre las del propio Marx.¹ Si bien Adorno sigue a Hegel en la búsqueda de una filosofía que aspira a ser “su propio tiempo aprehendido a través del pensamiento” (Hegel, 1820, p. 26), el horizonte de mediados del siglo xx ya no puede entenderse desde los parámetros de aquel “radiante amanecer” de la razón (Hegel, 1840, p. 529), sino más bien como una época que difícilmente podía armonizarse con ninguna pretensión racional. Auschwitz e Hiroshima, el fascismo, la rígida confrontación de bloques en la Guerra Fría con su amenaza de destrucción nuclear total, la normalización de guerras de aniquilación civil y la progresiva clausura del horizonte histórico evidenciaban que la dicotomía entre emancipación y barbarie se estaba resolviendo por el lado más aciago. Hoy el horizonte no se presenta mucho más halagüeño. Pero en todo caso el fracaso de la realización de la filosofía no significaba que ésta debiera abdicar de su impulso crítico; más bien le imponía nuevas tareas:

1 En este texto nos ceñiremos fundamentalmente a la ruptura con los presupuestos del idealismo hegeliano. Para una perspectiva de la ruptura con ciertas seguridades que Marx aún pudo dar por supuestas, cfr. Maiso, 2022, p. 109 y ss.

La persistencia indiminuida del sufrimiento, el miedo y la amenaza obliga al pensamiento, que no pudo realizarse, a no envilecerse. Tras el instante desperdiciado, el pensamiento debería conocer sin sosiego por qué el mundo, que aquí y ahora podría ser el paraíso, mañana puede convertirse en el infierno. (Adorno, 1962, p. 470)

En otras palabras, si la filosofía se mantiene en vida es porque la realidad irredenta, cada vez más atroz, requiere de nuevo de la interpretación, del trabajo del concepto. Para Adorno, el problema viene de que el miedo, la heteronomía y el sufrimiento evitable persisten en un mundo que tendría los medios para una configuración mucho menos lesiva de las relaciones sociales. Por ello puede afirmar: "En vista de la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa" (1966, p. 22). Al mismo tiempo, esto implica asumir que la filosofía, como actividad y dominio del espíritu, ya no puede contar con una vía para hacerse efectiva en la realidad. De ahí la necesidad de echar cuentas con la propia filosofía: "Al haber roto la promesa de ser una con la realidad, o de que estuviera a punto de producir esa unidad, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones" (1966, p. 15). Esa autocrítica quiere mantener vivo el impulso crítico de una filosofía que, sin recaer en el idealismo, no se resigne a que la razón capitule ante la realidad. Articular una teoría capaz de eso es lo que se propone la dialéctica negativa.

La dialéctica de Adorno: materialismo como crítica inmanente del idealismo

Si la dialéctica negativa ha de entenderse como una autocrítica de la filosofía, parece claro que sería ante todo una autocrítica de la filosofía de Hegel y de su noción de dialéctica. En efecto, los conceptos y procesos de la dialéctica hegeliana siguen estando en el núcleo de la dialéctica negativa de Adorno, pero operan de un modo distinto, que ya no puede explicitarse ni entenderse desde las posiciones y presuposiciones del idealismo hegeliano (Safatle, 2022, p. 118). En el centro de esa confrontación con Hegel está la relación entre concepto y realidad, entre sujeto y objeto, entre el logos y el mundo (Sommer, 2016 p. 23). Después del fracaso de la realización de la filosofía y ante la realidad que había hecho posible Auschwitz, ya no podía afirmarse sin escarnio el carácter racional de lo real ni tampoco cabía esperar que la negatividad pudiera verse superada por el movimiento y el despliegue del espíritu. Esa hipóstasis hegeliana del espíritu se había revelado insostenible. Por ello Adorno (1963) aspiraba a proponer "un concepto modificado de dialéctica" (p. 250). Se trataba de sentar las condiciones para que la dialéctica pudiera liberarse de sus rémoras idealistas. Eso le lleva a impugnar la equiparación del ser con el pensamiento y la noción hegeliana de síntesis

entendida como conciliación de los opuestos, enfatizando, en cambio, el elemento de negatividad y antagonismo. Solo así se podía hacer justicia a una realidad no reconciliada:

Diría que [...] cuanto más crecen los antagonismos en la realidad, tanto más urgente resulta no poner el acento en la reconciliación y armonizar a través del concepto lo que está cada vez menos armonizado en la realidad. Por el contrario, hoy solo se puede favorecer la reconciliación si se subraya el carácter irreconciliado de la situación real, y de hecho no solo el carácter irreconciliado de la situación real, sino también el carácter irreconciliable de la realidad en el concepto. (Adorno, 2021b, p. 95)

Si la filosofía no había logrado convertirse en una fuerza efectiva en la realidad, y la realidad, por su parte, se alejaba de toda determinación racional para adentrarse en la barbarie, ya no cabía asumir que la razón o el espíritu tuviesen la capacidad de reconciliación y superación de la negatividad que les había atribuido Hegel. Los antagonismos no pueden resolverse a través del pensamiento ni en el medio del concepto, y la dialéctica ha de asumir las consecuencias de eso. De ahí surge la noción de una dialéctica negativa que ya no entiende la negación como un medio para la afirmación de la positividad y que, por tanto, enfatiza ante todo su dimensión crítica. Adorno la presenta, aunque sea de forma preliminar y meramente formal, como:

Una dialéctica, no de la identidad, sino de la *no identidad*. Se trata del esbozo de una filosofía que no presupone el concepto de la identidad entre el ser y el pensamiento, y que tampoco culmina en él, sino que quiere articular todo lo contrario, es decir, la divergencia entre concepto y cosa, entre sujeto y objeto, y la irreconciliabilidad entre ambos. (Adorno, 2003b, p. 15 y s.)

Eso supone un cambio de acentos en el modo de entender la dialéctica, que incide ahora en la primacía del objeto sobre el sujeto, en la presencia en el pensamiento de aquello que no es pensamiento, en la atención a la no-identidad entre el concepto y la cosa, a una particularidad irreductible a lo universal, a una materialidad que no es conceptual ni puede reducirse a espíritu. “Pero esa dialéctica ya no puede reconciliarse con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; más bien desconfía de lo idéntico” (1966, p. 148). Ese recelo de la identidad implica una creciente atención a lo particular, a lo que escapa a toda generalización, que conlleva también una sospecha acerca de las inercias propias de una lógica que impone sus determinaciones sobre su objeto, y no sin cierta violencia. De acuerdo con ello, lo que está en juego aquí no es meramente epistemológico:

La dialéctica es una crítica del carácter lógico del mundo, de su identidad inmediata con nuestros conceptos, y ese es precisamente el motivo de que convierta el principio de contradicción, que la lógica repudia, en su *medio* o

en su *organon* [...]. Pero eso no solo significa que el mundo no se agota en nuestros conceptos, sino que implica también que nuestros conceptos no se agotan en lo que meramente existe. (Adorno, 2010, p. 107)

En este sentido se ha señalado que la dialéctica negativa ha de entenderse como uno de los rasgos distintivos del materialismo adorniano (Hindrichs, 2020, p. 204). Con todo, no se articula desde la antítesis frente al idealismo, sino desde la crítica inmanente del mismo (Bobka y Braunstein, 2018, p. 183). Sin duda, el énfasis en lo otro del espíritu, en lo que escapa al concepto, la negatividad, la particularidad irreductible o lo no-idéntico ya estaba presente en Hegel. Con todo, Adorno no puede evitar la sensación de que, en la filosofía hegeliana, el primado de lo absoluto, de la identidad, no permite que esos elementos cobren la importancia que merecen. De modo que,

pese a todo su énfasis en la negatividad, el disenso y la no identidad, Hegel solo conoce su dimensión con las miras puestas en la identidad, solo como un instrumento para ella. Se hace mucho hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce justamente porque están extremadamente cargadas de especulación. (Adorno, 1963, p. 375)

Adorno detecta aquí un elemento "de consolación", coercitivo y en último término apologético (2010, p. 124). Frente a ello, la dialéctica negativa quiere romper con el primado de la identidad para restituir el papel de lo no-idéntico. Pues el material con el que opera el pensamiento no es la realidad misma, sino el concepto (1966, p. 531). Incluso cuando remite a dimensiones materiales, señalando los límites del pensamiento conceptual, no deja de hacerlo mediante abstracciones y conceptos. La dialéctica negativa aspira a corregir ese sesgo idealista en la propia inercia del pensamiento. Su insistencia en la primacía del objeto implica que el pensamiento siempre está remitido a algo externo, material: algo que no se agota en la labor identificadora del concepto, que a menudo entra en conflicto con los criterios de la lógica discursiva y que agrieta la apariencia de un pensamiento sin fisuras. Ese elemento no-idéntico al pensamiento es lo que debe restituirse por medio del pensamiento. En palabras de Hulot-Kentor (2006, p. 15): "Lo que Adorno quería comprender es la capacidad del pensamiento –de la identidad misma– para hacer que la realidad pudiera irrumpir en la mente que la domina".

En efecto, Adorno vincula el pensamiento identificador con el dominio de la naturaleza. "Pensar es identificar" (Adorno, 1966, p. 17), es decir, pensar implica subsumir el objeto particular bajo un concepto general. El concepto aparecería así como algo estático, que fija e inmoviliza, mientras que la realidad es móvil, cambiante, presenta particularidades difícilmente reducibles a unas pocas determinaciones. Por eso la propia inercia del pensamiento revela ya el carácter coactivo de la lógica, ante todo del principio de identidad. Ahora bien, solo gracias a él es posible ordenar la experiencia de modo tal

que –pese a su carácter dispar, caótico y multiforme– la objetividad resulte aprehensible y, como tal, se pliegue a los fines del sujeto. Así es como el concepto se convierte en un instrumento de dominación “que se ajusta a cada cosa allí donde se la puede aferrar” (Horkheimer y Adorno, 2003 [1947], p. 57). Pero si Adorno señala esa dimensión es precisamente para intentar corregirla, pues aspira a una forma de conocimiento que no sea cómplice de la dominación. En este sentido “el pensamiento dialéctico es un intento de quebrar la coerción de la lógica con sus propios medios” (Adorno, 1951a, p. 171). Su cometido sería “volver elocuentes las cosas en su propio concepto, en lugar de limitarse a clasificarlas mediante conceptos” (Adorno, 2021b, p. 73). Se trata de un pensamiento que no se sitúa ya en la distancia objetivadora del marco identificante, sino que se ubica *in media res*. No se trata de teorizar *sobre* lo concreto, sino *a partir de ello*. Pero para eso no se dispone de otro medio que el concepto mismo. Por ello, la posibilidad de una dialéctica negativa dependerá de si “la autorreflexión del concepto puede lograr atravesar el muro que el concepto, en virtud de su propia naturaleza conceptual, erige en torno a sí y en torno a aquello de lo que trata” (Adorno, 2003b, p. 96). Es decir: se trata de que el concepto deje de operar como un mero instrumento de subsunción clasificadora para convertirse en *organon* de una noción de experiencia capaz de hacer justicia a lo que el concepto mismo oprime, desprecia y descarta. De ahí la afirmación: “La utopía del conocimiento sería abrir a través de conceptos lo que carece de concepto sin equiparlo a ellos” (Adorno, 1966, p. 21).

Para Adorno la autorreflexión social del conocimiento es capaz de alcanzar la validez objetiva que escapará a todo conocimiento mientras siga obedeciendo a coerciones sociales que no han sido explicitadas. En este sentido, “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1969a, p. 748). Ese vínculo entre epistemología y teoría crítica se revela también en el hecho de que el principio de identidad, además de igualar lo diferente, cercena en la realidad lo posible. De ahí el impulso político que adquieren en Adorno la crítica de la ontología y del positivismo. Estos reducen la realidad a lo que es el caso, y por tanto no pueden entenderse al margen de las lógicas de naturalización, reificación o fetichismo. En cambio, para Adorno, “lo que es, es más que lo que es. Ese ‘más’ no es algo impuesto desde fuera, sino que, en la medida en que remite a lo que ha sido reprimido, le es inmanente (1966, p. 164); por eso “dialéctica significa intransigencia contra toda forma de reificación” (1951b, p. 26). En consecuencia, no se trata de limitarse a registrar y ordenar lo fáctico, sino de articular un pensamiento que no se agote en la mera reproducción de lo que hay (Macdonald, 2019). La dialéctica negativa se aferra por tanto a las posibilidades no realizadas en el objeto mismo, a las latencias en lo existente que pueden preparar el movimiento efectivo de la realidad hacia un escenario distinto. En este sentido se ha subrayado que la insistencia adorniana en la negatividad ha de entenderse como una forma de no aplastar la posibilidad que late en el

interior de las figuras disponibles de las determinaciones presentes (Safatle, 2022, p. 33). "Mientras no se detenga, el pensamiento se aferra a la posibilidad. Su elemento insaciable, su aversión a dejarse despachar, rechaza la estúpida sabiduría de la resignación" (1969b, p. 799). Pues "crítica, en realidad, significa tanto como recuerdo, es decir, remover en los fenómenos cómo llegaron a ser lo que son y, de este modo, percatarse de que podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo" (1993, p. 250). El logro de la dialéctica negativa consiste por tanto en que, al rastrear las huellas de la dominación hasta en las formas mismas en que se produce el conocimiento bajo el hechizo de la identidad, revela que "la teoría del conocimiento es ya política, la política es todavía teoría del conocimiento" (López Álvarez, 1996, p. 188).

Del espíritu del mundo al capital: la totalidad falsa

El vínculo entre crítica del conocimiento y crítica de la sociedad se asienta en Adorno sobre la afinidad entre el principio de identificación y el principio de intercambio (1966, p. 149). Con este último se alude a la teoría marxiana del valor, que revela cómo el entramado social de interdependencias se teje a través del intercambio de mercancías entre productores independientes. En efecto, si la identidad remite al principio mismo del pensamiento conceptual, el intercambio se entiende como una especie de "a priori social" (p. 180). Al fin y al cabo, la pregunta acerca de cómo establecer relaciones de equivalencia entre cosas inconmensurables es el núcleo del primer capítulo de *El capital*. Pues "el acto de intercambio implica la reducción de los bienes que se intercambian a algo equivalente, abstracto, que en modo alguno es material según el uso corriente del término" (Adorno, 1957, p. 209). Como es sabido, ese elemento conceptual que permite que lo heterogéneo se vuelva equiparable, y por tanto intercambiable, es el valor. Como abstracción necesaria para el intercambio de mercancías, el valor revela cómo el principio de identidad se expande también en la práctica social cotidiana, igualando lo diferente. En efecto, es la reducción a puro *quantum* de valor lo que permite que en el intercambio se abstraiga de las actividades concretas de los seres humanos y se las reduzca a tiempo de trabajo medio, al igual que se prescinde de los valores de usos concretos que encarnan las mercancías, que quedan reducidas a meras magnitudes de valor. Se abstrae así, no solo de las cualidades mismas de las cosas, sino también de las actividades y necesidades de los individuos socializados, que quedan degradadas a meros soportes de la valorización del capital. En este sentido la ley que fuerza a la identidad no obedece a la mera lógica del pensamiento, sino a un proceso real, objetivo (Adorno, 1966, p. 18). Por ello Adorno interpreta la abstracción del intercambio como una instancia que permite mediar idealismo y materialismo, pensamiento y acción, concepto y cosa, conciencia y ser (Braunstein et al., 2019, p. 153). El resultado, sin embargo, le aleja una vez más de Hegel, pues la dialéctica

negativa se niega a considerar la identidad “como lo último, lo absoluto, y lo refuerza”; pues ésta más bien se revela “como el aparato universal de la coacción” (Adorno, 1966, p. 150).

De acuerdo con ello, la expansión del principio de intercambio “reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad” (p. 149). La mediación del intercambio de mercancías con miras a la reproducción del capital convierte la sociedad literalmente en “sistema”, en un entramado de interdependencias. En cierto modo el carácter sistemático de la sociedad moderna ya había sido intuido por el propio Hegel (Heitmann, 2018, p. 594); a eso se refiere Adorno cuando habla del “contenido de experiencia” de su filosofía (1963, p. 295 ss.). Solo que es la constitución social misma, y no la especulación filosófica, la que otorga vigencia a la noción de sistema y al primado del todo sobre las partes. De ahí que la totalidad se considerara “en el lenguaje hegeliano, el éter de la sociedad que todo lo penetra. Éste, sin embargo, es todo menos etéreo; se trata más bien del *ens realissimum*” (Adorno, 1968a, p. 364). La diferencia con Hegel, sin embargo, consiste en que esa totalidad de ningún modo puede entenderse como pacificada y armónica. Es, más bien, una totalidad antagonista, irreconciliada. En primer lugar, porque “tras la reducción de los seres humanos a agentes y soportes del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los hombres sobre los hombres” (1965, p. 14). La dominación abstracta e impersonal de la lógica del valor autonomizada se ve posibilitada por la dominación de clase y la apropiación del trabajo ajeno, que se oculta tras el intercambio de equivalentes. Pues, en realidad, si se cumpliera el principio de intercambio de igual por igual no habría plusvalor, ni por tanto capital (1966, p. 150).² En consecuencia, la totalidad social mediada a través del intercambio se reproduce a través del antagonismo, y no a pesar de él. Es decir, el mismo principio que unifica la sociedad en una totalidad es, al mismo tiempo, el que la divide y la desgarrar (2010, p. 109). Por otra parte, en la medida en que esa totalidad se ha autonomizado de los sujetos que la mantienen en marcha, imponiéndoles su lógica de manera coactiva, se aleja de toda determinación racional: pues “un sistema sin lagunas y la reconciliación consumada no son lo mismo, sino que constituyen una contradicción; más bien, la unidad del sistema es producto de una violencia irreconciliable” (1963, p. 273).

Por eso la dialéctica negativa no acepta la noción hegeliana de totalidad afirmativa, ni la identidad como identidad de identidad y no identidad, sino que reivindica los derechos de lo no-idéntico, de lo que es vulnerado al verse integrado en el sistema. Pues, a la vez que asume que la primacía del todo es real, evidencia que la integración en él se produce por la fuerza. En este sentido “el sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo” (1966, p. 31). De ahí que la afirmación hegeliana de que “lo verdadero es el todo” (Hegel, 1807, p. 24) dé un vuelco en el apotegma adorniano: “El todo es

2 Para más sobre este punto, cfr. Braunstein, 2018, pp. 55-68.

lo falso" (1951a, p. 55). Esa inversión, que implica el paso de la totalidad como concepto lógico a la totalidad como concepto social (Meyer, 2005, p. 152 ss.), señala que el problema reside en la constitución misma del sistema social. Por tanto, no se trata de una totalidad entendida en sentido ontológico, sino como categoría de mediación (Zamora, 2014, p. 113). Pero, en último término, esa conformación de la sociedad como totalidad es fallida, pues bajo la égida de la acumulación del capital no puede sino constituirse bajo el signo de la coacción, que fuerza todo a la identidad. La consecuencia es que "nada singular encuentra su paz en el todo no pacificado" (Adorno, 1966, p. 156). En el mundo consumado de la mercancía no existen singularidades, sino solo encarnaciones de funciones económicas: el valor de uso como representante del valor de cambio, el trabajo concreto como representante del trabajo social, el individuo como encarnación de funciones sociales y económicas. No en vano el propio Adorno señala que lo que hay de doloroso en la dialéctica no es sino el dolor, elevado a concepto, ante la pobreza de un mundo tal (1966, p. 18). En efecto, en esa totalidad falsa no cabe ya buscar un principio positivo —el trabajo, la producción o la igualdad formal— que sea capaz de apuntar por sí mismo a la superación de los conflictos en un nivel superior. De ahí que la experiencia de esa totalidad falsa sea precisamente "la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho vínculo que mantiene con la idea filosófica de identidad absoluta consiste en que no tolera nada fuera de sí misma" (Adorno, 1966, p. 309).

En este sentido resulta significativo que el propio título del excurso sobre Hegel en la *Dialéctica negativa* sea "Espíritu del mundo e historia natural". Su planteamiento parece partir de una especie de secularización irónica del *Weltgeist* hegeliano que, en realidad, lo lee ya desde Marx (Sommer, 2016, p. 296 ss.). Si bien se preserva su significado como "experiencia de una objetividad que se antepone al individuo y a su consciencia" (Adorno, 1966, p. 309), ya no se asocia a un progreso de la conciencia de la libertad, sino precisamente a la heteronomía: a una historia regida por "leyes naturales" que se impone sobre los sujetos que actúan en ella de forma inexorable.

El espíritu del mundo existe, y al mismo tiempo no es tal. No es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándose a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia respecto a la objetividad es lo falso y lo malo. (p. 298)

De este modo, al llamado espíritu del mundo le subyace un desarrollo que el propio Marx identifica con una necesidad férrea y ciega (1867, p. 12). Aquí la historia no es libertad, no tiene un sujeto consciente ni permite a los seres humanos ser dueños de su destino, sino que éstos se encuentran en manos de fuerzas sociales que se les imponen como una fatalidad inexorable. No en vano se ha señalado el vínculo de la dialéctica negativa con una crítica de la objetividad económica que sigue el modelo de la crítica de la economía política (Bonefeld, 2016). Si en Hegel la historia era espíritu, libertad, en

Marx aparece como regida por “leyes naturales” (1867, p. 16). Adorno, por su parte, señala que las “leyes” que rigen el proceso socio-económico bajo la égida del capital son producto de una determinada configuración social y, por tanto, transformables, si bien se presentan como un poder autonomizado y pseudonatural. Pero, al mismo tiempo, “la legalidad natural es real en cuanto ley del movimiento de la sociedad inconsciente, tal y como la rastrea *El capital* desde el análisis de la forma de la mercancía hasta la teoría del colapso en una fenomenología del anti-espíritu” (Adorno, 1966, p. 349). En otras palabras: el despliegue de la tendencia objetiva ya no es espíritu ni libertad, sino que implica reproducir, como elementos ineluctables de la vida social, “la dominación, la no libertad, el sufrimiento, la omnipresencia de la catástrofe” (1961, p. 182). De ahí la necesidad de un concepto de dialéctica que no siga presuponiendo la soberanía del espíritu, sino que registre su creciente escisión con la realidad efectiva y su posición cada vez más precaria en la totalidad negativa.

En definitiva, la dialéctica negativa puede entenderse como un intento de formular una dialéctica consecuentemente materialista. Si en ella la totalidad cobra una importancia central, no es para suplantar lo particular ni para prejuzgarlo. Todo lo contrario: la totalidad no implica aquí la afirmación de un absoluto irrebalsable, sino que aparece como una marca de negatividad, de coacción hacia todo lo singular. A ello debe responder una forma de conocimiento capaz de restituir sus derechos a cuanto se resiste a verse subsumido en ella. De hecho, en palabras de Adorno, “la crítica dialéctica quisiera salvar o ayudar a producir aquello que no obedece a la totalidad, lo que se resiste a ella o aquello que se configura como potencial de una individuación que aún no existe” (Adorno, 1969c, p. 292). Eso requiere de una teorización que no se dé por satisfecha con analizar el todo y sus tendencias evolutivas, sino que dirija una atención diferencial a las posibilidades de emergencia de algo distinto, aun cuando todavía no estén maduras como para ser enunciadas como potenciales capaces de llevar hacia una situación cualitativamente distinta. Eso requiere interpretar fenómenos singulares que a menudo pueden parecer marginales respecto a las grandes tendencias, aunque resulten “irrelevantes, excéntricos e irrisorios” en su impotencia (1951a, p. 172). De ahí la llamada a “penetrar teóricamente lo que aún no ha sido aprehendido”, “hacer hablar a lo petrificado y enmudecido, cuyos matices son tanto huellas de la violencia como mensajes secretos de una posible liberación” (1968b, p. 194). Esa atención a la empiria delicada, a lo que se resiste a las formas de totalización y explicación conceptual y deductiva, es una de las claves de la dialéctica negativa para articular una comprensión de la realidad que escape a su constitución férrea y granítica como un sistema “total” e inamovible, atendiendo a las posibles latencias que puedan abrir el camino hacia una realidad mejor. En ese sentido se ha hablado de una dimensión irreduciblemente revolucionaria en la dialéctica adorniana (Safatle, 2022, p. 33).

“Desde el punto de vista de la redención”: sufrimiento, negatividad, reconciliación

El propósito de la dialéctica negativa no es por tanto plantear una especie de “lógica dialéctica”, sino desentrañar los procesos del mundo social e histórico desde el punto de vista de su posible transformación. Para ello ha de partir de la realidad irreconciliada y, al mismo tiempo, negarse a aceptarla como un horizonte inexorable. Tal vez el elemento clave para ello sea la experiencia del sufrimiento. El propio Adorno llega a afirmar: “La necesidad de dar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto” (1966, p. 29). La condición de la verdad aparece aquí vinculada a la necesidad de dar expresión al modo en que la objetividad oprime al sujeto vivo, órgano y motor del conocimiento, sustrato de toda forma de razón y espíritu, que ya no aparece aquí como sujeto trascendental, sino como individuo menesteroso y vulnerable. Si ese sufrimiento es precisamente *objetividad* es porque evidencia una inversión real de medios y fines: “lo que debería ser el fin primero de la organización social –asegurar la vida de los individuos y eliminar el sufrimiento evitable– está supeditado a la reproducción de los medios” (Zamora, 2021, p. 59), en este caso a la perpetuación del orden social. El sufrimiento evitable aparece así como el punto de intersección entre la objetividad social y la experiencia de los sujetos vivos. Es en ésta donde se revela el carácter coactivo de la mediación social, evidenciando la no-identidad entre los individuos particulares y la totalidad social: pues la sociedad se vuelve experimentable allí donde duele (Adorno, 1993, p. 65). De ahí la centralidad que la experiencia subjetiva del sufrimiento adquiere para la dialéctica negativa, ya que puede ayudar a desenmascarar el verdadero carácter de la objetividad social y abrir una brecha en su dimensión coactiva, evidenciando el carácter destructivo e injusto de su violencia (Zamora, 2021, p. 24).

Para Adorno, el dolor y la negatividad son “las fuerzas motrices del pensamiento dialéctico” (1966, p. 202). Eso no implica que puedan ser integrados en la dialéctica, sino que su experiencia es lo que incita al pensamiento a hacer frente a las contradicciones, a moverse a través de ellas, y a detenerse ante aquello que no puede verse subsumido conceptual o discursivamente, que no puede resolverse en un plano meramente especulativo ni verse “superado” en ningún tipo de resultado; se trata de una negatividad que no puede positivizarse (Hindrichs, 2020, p. 208). Pero eso responde a que el sufrimiento remite a una dimensión física, somática. Ese elemento previo al espíritu es crucial para la dimensión crítica de la dialéctica negativa: “La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo experimentado desmiente toda la filosofía de la identidad, que quisiera disuadir de esa experiencia” (1966, p. 203). La experiencia física, material, del sufrimiento es refractaria frente a cualquier intento de dotarla de sentido o de legitimarla en nombre de un fin supuestamente superior. Por ello se ha dicho que dicha experiencia

plantea “la protesta más enérgica contra la tesis de la identidad y pone de manifiesto la dimensión normativa del concepto de negatividad en Adorno en su forma más clara” (Sommer, 2016, p. 109). Y es que la experiencia material del sufrimiento reclama ella misma su superación, como el animal que se retuerce al ser golpeado: “El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que las cosas deberían ser distintas. ‘El dolor dice: *desaparece*” (Adorno, 1966, p. 203). En este sentido lo que subyace a la dimensión crítica de la dialéctica negativa es un impulso —la negación del sufrimiento, la solidaridad con los “cuerpos torturables”— que se resiste a ser racionalizado, pues “en cuanto principio abstracto incurriría enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez. [...] Lo más urgente volvería a convertirse de nuevo en contemplativo, burla de su propia urgencia” (p. 281). La realidad del sufrimiento se revela así el motor de la teoría crítica, en lo que marca su actitud frente a la objetividad. Pero si la experiencia del sufrimiento permite que en ella converjan el elemento materialista y el impulso crítico, eliminar el sufrimiento requiere de algo más que teoría, es decir: “praxis socialmente transformadora” (Adorno, 1966, p. 203).

Mientras ésta no pueda avistarse, y en vista de la realidad irreconciliada que resulta palpable en la persistencia indiminuida del sufrimiento, la negatividad aparece como el único camino para llegar a una situación diferente. Ésta solo puede ser la negación determinada de la totalidad falsa y la realidad negativa. Pero el diagnóstico de la “negatividad consumada” (1951a, p. 283) no implica que la realidad esté totalmente clausurada o que no se sedimente en ella la posibilidad de lo mejor. “Forma parte de la determinación de la dialéctica negativa que no está quieta y tranquila en sí misma, como si fuera total; esa es su figura de la esperanza” (1966, p. 398). En ella se articula la conciencia de que no es posible el predominio absoluto y sin fallas del principio de identidad en la realidad efectiva, de que siempre queda el resquicio que abre el elemento irreductible de lo no-idéntico y lo que pueda emerger en él. Pues la propia efectividad del sufrimiento evidencia que la realidad produce una y otra vez fricciones y contradicciones que no está en condiciones de integrar y pacificar, y en ese marco no existe estabilización posible. En este sentido, la dialéctica negativa aspira a articular perspectivas teóricas capaces de dislocar la óptica del mundo, revelando sus grietas, haciéndolo aparecer en toda su indignancia. A ello obedecen las estrategias conceptuales del propio Adorno, que a menudo yuxtaponen conceptos antagónicos —como mito e Ilustración, industria y cultura o estática y dinámica como categorías sociológicas— para lograr que su tensión ilumine las contradicciones reales, o busca formulaciones extremas que se sustraen a la lógica del término medio y el pulcro sentido de los hechos. Con ello aspira a suspender los automatismos de un sano sentido común que entorpece la mirada crítica, pues tiende a justificar el presente y minimizar sus miserias. “Es preciso producir perspectivas en las que el mundo aparezca tan trastocado y enajenado, revelándolo

en sus desgarros y grietas tan menesteroso y desfigurado como un día se ofrecerá a la luz mesiánica" (1951a, p. 283). La experiencia de la negatividad extrema, que permite hacer frente al mundo en toda su menesterosidad, es lo que permite mantener la esperanza de que la negatividad no tenga la última palabra. De ahí que el acento crítico de la dialéctica negativa no resida tanto en el momento "mesiánico", en el anhelo de "redención" —que no es sino una perspectiva, una "luz" capaz de articular una mirada distinta a la realidad—, como en la conciencia misma de lo negativo, que busca movilizar un impulso que no puede resignarse a ello. Solo así puede servir al advenimiento de aquello que podría ser distinto y aún no ha comenzado.

► **TEORÍA CRÍTICA Y PENALIDAD. DE RUSCHE Y KIRCHHEIMER A LAS DERIVACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA “ECONOMÍA POLÍTICA DEL CASTIGO”**

- ▷ Mario Domínguez Sánchez-Pinilla. *Universidad Complutense de Madrid*
- ▷ David J. Domínguez González. *Universidad Complutense de Madrid*

Introducción

En el presente capítulo se aborda uno de los marcos teóricos más influyentes para estudiar el fenómeno punitivo. Considerado por muchos la forma pionera de problematización sociohistórica de la penalidad, la *Economía política del castigo* permite desligar la comprensión de lo punitivo de los estrechos márgenes delimitados por la retórica oficial y la autodescripción legal de la penalidad. Por numerosas que sean las críticas posteriores, el marco inaugurado por esta tradición irrumpe como una bocanada de aire fresco en los anquilosados debates criminológicos y sociojurídicos de su tiempo, los cuales seguían considerando el castigo como una práctica inteligible en virtud de los fines entablados por el marco institucional vigente.

La principal hipótesis de la *Economía política del castigo* es que el surgimiento histórico, la intensidad o el declive de las prácticas penales específicas están relacionadas con las relaciones de producción dominantes en una sociedad determinada. Si bien el propio Marx nunca se ocupó sistemáticamente de la cuestión penal, el trasfondo epistemológico de la *Economía política del castigo* puede rastrearse en el enfoque materialista esbozado en su prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), donde se indica cómo el conjunto de las relaciones de producción constituye el fundamento real sobre el que surgen las superestructuras jurídicas y políticas. El sistema penal forma parte de esos aparatos estatales superestructurales encargados de generar y reproducir las relaciones de clase hegemónicas y perpetuar determinadas geografías de poder. Por tanto, las transformaciones históricas y contemporáneas del campo penal sólo pueden entenderse vinculando las ideologías dominantes de la ley y el orden a las estructuras de poder racial y de clase que conforman el campo de la producción capitalista. En ese sentido, cabe decir que el momento fundacional de este marco interpretativo está representado por la reedición en 1968 del clásico de Georg Rusche y Otto Kirchheimer, *Pena y estructura social* (1939), seguida en pocos años por una oleada de análisis críticos del castigo, según los cuales las prácticas penales desempeñan una tarea diferente a la de proteger a la sociedad de la delincuencia. Las funciones latentes del castigo sólo pueden comprenderse

situando las instituciones de control penal dentro de las dinámicas económicas más amplias y las contradicciones estructurales intrínsecas a las sociedades capitalistas contemporáneas, pero teniendo en cuenta un conjunto de fuerzas conflictivas más allá de la estructura económica y que la investigación sociohistórica debe desvelar.

Habida cuenta de la amplitud del tema, consideraremos sólo en este trabajo algunas cuestiones relativas a dicho marco interpretativo. En particular, nos ceñiremos a la comprensión de su origen y de algunas de sus derivaciones contemporáneas más conocidas. A tal efecto, se procederá de una manera ordenada. En primer lugar, ahondaremos en el análisis de la obra *Pena y estructura social* (1939), considerada por muchos el origen de la tradición analítica llamada *Economía política del castigo*. Para ello nos adentraremos en sus hipótesis y sus estrategias investigativas, pero también en aquellas cuestiones que no se deducen directamente de la lectura del texto. Se recalcará, por ejemplo, la resonancia académica que tuvo el libro tras su reedición en 1968, así como su influencia en el desarrollo de una criminología centrada en la conducta de las tasas de encarcelamiento y su relación con aspectos exógenos al campo penal, como el mercado de trabajo y/o la evolución de las tasas de explotación. Asimismo, dedicaremos un epígrafe a discutir el proceso de edición del libro, que como se sabe, gracias a las pesquisas realizadas por Melossi (1980) y Lévy y Zander (1994), estuvo marcado por el exilio y las “tensas relaciones” entre Rusche y el Instituto de Investigación Social. De todo ello hablaremos en el transcurso del capítulo, no sin antes poner de manifiesto la inserción del libro en el marco de investigación promovido por el Instituto, que financió el proyecto desde sus inicios y adoptó numerosas precauciones con vistas a su publicación.

En segundo lugar, el artículo versa sobre las derivas contemporáneas de la “Economía política del castigo”. Frente a la narrativa de progreso que había oscurecido el papel desplegado por las tecnologías penales en la consolidación del poder de clase, sociólogos y criminólogos como Dario Melossi, Alessandro Di Giorgi y Loïc Wacquant, por citar los más célebres, buscan más bien repolitizar la historia del castigo desde el punto de vista de los blancos privilegiados del control social: las clases trabajadoras, los pobres, los desposeídos. Con un vocabulario marxista se consideró que las políticas penales desempeñan un papel muy diferente al de “defender a la sociedad” del delito, más bien se vinculan a las relaciones dominantes de producción y a las formas hegemónicas de la organización del trabajo, lo que permitió reivindicar la obra pionera de Rusche y Kirchheimer y de auspiciar unos estudios renovados e insertados en la complejidad de una economía globalizada que conoce altas tasas de prisionización y un tratamiento de la población penal cada vez más alejado del correccionalismo anterior.

En los orígenes de la Economía política del castigo: el libro de Rusche y Kirchheimer

Una segunda vida

Tal como hemos avanzado, el libro *Pena y estructura social*, escrito por Georg Rusche y Otto Kirchheimer, constituye el punto de partida de la Economía política del castigo (Brandariz, 2019, p. 23). Un marco que fue, y en cierta medida sigue siendo —si bien es cierto que con modificaciones y aportaciones novedosas— de gran relevancia para las ciencias sociales, la criminología y los estudios históricos sobre la pena y el castigo.

Publicado originalmente en mayo de 1939, el libro es, como se sabe, el primer estudio editado por el Instituto de Investigación Social en los EE. UU., apenas un lustro después de su instalación en la prestigiosa Universidad de Columbia. Si bien los autores no son miembros reconocidos del Instituto, su trabajo se realiza sin embargo dentro de su marco institucional. Es más, fue el propio Horkheimer, tras la lectura del artículo de Rusche (1930) en el *Frankfurter Zeitung*, quien encargó a este la redacción de un manuscrito en el que profundizase la línea de investigación avanzada en su texto. Una línea que coincidía, o al menos no desentonaba, con la pretensión del Instituto de ofrecer una lectura materialista de la cultura burguesa y de los procesos sociales (Levy y Zander, 1994, p. 11). Al referirse al libro, Horkheimer expresa esta consonancia de manera contundente: “La formulación del problema y el método de análisis [...] están estrechamente unidos al campo de investigación elegido por el Instituto: la interrelación entre varias esferas sociales” (1939, p. IX). Interrelación que, en el caso concreto de la historia de los sistemas punitivos, era todavía una prioridad investigativa, al ser un campo proclive al idealismo historiográfico y poco dispuesto a entender el castigo más allá del ámbito del control del delito. La novedad (y a la vez la grandeza) del libro consiste en haber planteado, por vez primera, la necesidad de comprender la historia de los castigos en su relación con aspectos no penales de la política social. El problema es que la forma en que los autores articularon esta hipótesis se saldó con un protagonismo excesivo del mercado laboral en la conformación del sistema penal. Una hipótesis tremendamente novedosa, pero que, al considerarse con mayor detenimiento, revela un “economicismo” que limita las causas a la mera correlación originada entre las fluctuaciones del mercado de trabajo y los cambios en los métodos de castigo.

Pese a ello, el libro inauguró un marco de trabajo inexplorado. Pero su éxito, al menos en esta primera etapa, fue muy moderado. Quizás porque la complejidad de la coyuntura histórica hizo que el libro, escrito con una clara orientación izquierdista, no cosechase el éxito esperado: en parte, claro está, por el estallido de la Segunda Guerra Mundial y las preocupaciones asociadas

a ella, pero también por la deriva que adoptaron las autoridades políticas y académicas norteamericanas en la posguerra, las cuales mostraron un gran recelo ante todo lo que oliese a “marxismo” (Melossi, 2012c, p. 274).

Hay que esperar, paradójicamente, a 1968, con su reedición a cargo de la editorial *Russel & Russel*, para que la suerte del libro cambiase por entero. Fue ahí, tres décadas después de su publicación original, cuando el libro experimentó una segunda vida “mucho más fructífera que la precedente” (Levy y Zander, 1994, p. 43). No sólo por la irrupción de un contexto proclive a la innovación política y metodológica, sino también, y, sobre todo, porque el texto funcionó, especialmente en los EE. UU., como un auténtico propulsor de trabajos e investigaciones cuantitativas. Más exactamente, el libro inauguró una tradición analítica dedicada a explicar la evolución estadística de las tasas de encarcelamiento, apelando para ello a su correlación con factores exógenos al campo penal, como el mercado laboral y/o la evolución de la tasa de explotación (Melossi, 2012c, p. 275).

En esta segunda vida tuvo mucho que ver la particularidad del contexto en el que fue redescubierto el libro. Según Melossi (2003, p. 249; 2012c, p. 276), la “suerte americana” del texto se debió, básicamente, a dos factores:

En primer lugar, la existencia de una tesis en la que buena parte del contexto académico de las universidades norteamericanas (y europeas) se mostró favorable a la renovación de los cuestionarios de la criminología y la sociología jurídica. Se asiste así, en el transcurso de los años sesenta y setenta, a la profusión de una serie de trabajos e investigaciones, tanto filosóficas como históricas y sociológicas, cuyo principal cometido fue interpelar al régimen punitivo desde lugares e interrogantes novedosos. A modo de ejemplo, cabe recordar el impacto que tuvo en los EE. UU. la obra de Goffman (1961) sobre los manicomios, así como su reflexión sobre las “instituciones totales” y el régimen de poder que operaba en ellas. Pero también conviene acordarse del influjo, no menos relevante, de la criminología crítica estadounidense, que a comienzos de los años setenta gozaba de buena prensa en la Escuela de Criminología de la Universidad de Berkeley, así como en las revistas allí publicadas, especialmente *Issues in Criminology*, y a partir de 1974, tras el cierre de la Escuela, *Crime and Social Justice* (Melossi, 2003, p. 249; 2012c, p. 276). Esta última, además, desempeñó un papel importante en el redescubrimiento del trabajo de Rusche y Kirchheimer, al publicar en inglés los artículos de Rusche de 1930 y 1933, así como la introducción de Melossi a la edición italiana de *Pena y estructura social* y su ensayo sobre la azarosa vida de Rusche (Levy y Zander, 1994, p. 44). En ese sentido, parece oportuno considerar que fue tal contexto, de enorme efervescencia política y cultural, el que operó como un potente catalizador de los interrogantes y las hipótesis de Rusche y Kirchheimer. Lo cual nos lleva al segundo de los factores.

En efecto, el otro factor que nos permite comprender el éxito póstumo del libro se debe al hecho de que a lo largo de los años setenta se produjo una relativa coincidencia entre la hipótesis de trabajo formulada por los alemanes y "el creciente interés por la investigación cuantitativa dentro de la sociología norteamericana" (Melossi, 2003, p. 129; 2012c, pp. 277–278). La hipótesis del libro, basada en la relación positiva entre sistema económico y penalidad, representó para muchos, especialmente para los investigadores adiestrados en las técnicas econométricas, un interesante documento en el que inspirarse y enmarcar sus respectivos análisis sobre la "conducta" de las tasas de encarcelamiento. Era su estilo de trabajo y su preocupación por formular problemas que pudieran resolverse a través de la preparación cuantitativa de datos, lo que hizo que el libro se prestase a un inesperado redescubrimiento. De su lectura, los investigadores podían obtener datos de referencia para comparar y valorar sus propios datos, así como hipótesis para contrastar en sus respectivos trabajos de campo. Todo ello con el convencimiento de que esta forma de trabajar contribuía, mejor que ninguna otra, a la tarea de ofrecer una perspectiva materialista sobre el funcionamiento del sistema penal, algo así como la versión *bona fide* del marxismo acerca del castigo (Melossi, 2012c, p. 275).

Imposible referirse aquí a toda esta tradición analítica preocupada por el estudio de las tasas de encarcelamiento y las tasas de desempleo.¹ Basta con citar, simplemente, algunos investigadores que contribuyeron a forjar esta tradición de estudios, a cuya cabeza estarían pioneros como Ivan Jancovic (1977) y David Greenberg (1977), pero también los análisis posteriores de Steven Box (1987), para el Reino Unido; Bernard Laffargue y Thierry Godefroy (1989), en Francia; David Jacobs y Ronald Helms (1996), para el caso estadounidense; Sutton (2000), en el mundo anglosajón; o Melossi (1998), para el caso italiano. Muchos de ellos tienen la particularidad de que sus trabajos reformulan la hipótesis original de Rusche a la luz de marcos analíticos más complejos; de modo que, sin negar el propósito inicial de comprender la penalidad desde elementos exógenos, formulan sin embargo importantes objeciones a la forma en que los autores alemanes habían articulado la relación entre mercado de trabajo y castigos. Así pues, lo que subyace a tales estudios es algo más que un intento de probar empíricamente la validez de las hipótesis de Rusche; es también una crítica, si bien es cierto que, con énfasis y matices diversos, a la idea de que el mercado de trabajo, considerado en su dimensión cuantitativa (tasas de desempleo), funciona siempre como una variable *independiente*, como un factor que actúa de manera automática sobre las tasas de encarcelamiento y las condiciones de vida en la prisión. Muy por el contrario, lo que sugieren tales estudios es que la relación entre desempleo y encarcelamiento no es

1 Una revisión de esta tradición analítica en Chiricos y Delone (1992).

una relación mecánica, como pensaba Rusche, sino dinámica. Es decir, la variable constituida por el mercado de trabajo y la tasa de desempleo no tiene un efecto directo sobre las tasas de encarcelamiento y las condiciones en la prisión; su acción, por el contrario, está siempre mediada por otros factores (políticos, ideológicos) con respecto a las cuales desempeña un papel *condicionante y condicionado al mismo tiempo*.²

Dicho esto, cabe concluir el epígrafe recalcando la idea del éxito póstumo del libro. Tal como se ha indicado, se trata de una obra cuya hipótesis fue largamente debatida en el último tercio del siglo xx. Ahora bien, a pesar de sus usos y aplicaciones, se sabe bastante poco acerca de la edición y la finalización del libro. El objetivo del siguiente epígrafe consiste en dar a conocer su intrahistoria, así como revelar las “tensas relaciones” que mantuvieron Rusche y el Instituto de Investigación Social. Para ello nos apoyaremos en las pesquisas realizadas por Melossi (1980) y Lévy y Zander (1994) del material archivístico del Instituto, así como de la información recogida en entrevistas realizadas a algunos de los principales factótums del Instituto en la década de 1930.

La historia detrás del libro: las “tensas relaciones” entre Rusche y el Instituto de Investigación social

Tal como se ha sugerido, esta parte está consagrada a dilucidar los aspectos no deducibles de la lectura directa del libro. Para ello se utilizan los materiales documentales (cartas, correspondencias, testimonios) recogidos por Melossi y Levy y Zander.

Dividiremos el epígrafe en dos partes diferentes: primero, indicaremos algunos rasgos biográficos de Georg Rusche, el autor de la primera versión del libro. Después, presentaremos las circunstancias que explican por qué la versión de 1934, la que Rusche redactó en solitario, tuvo que ser modificada por Otto Kirchheimer, con quien apenas había tenido contacto, y según indicaciones que parecían excluir cualquier influencia de Rusche en el proceso de corrección. De esa manera, se obtendrá una imagen del proceso más compleja de la que se puede inferir del prefacio de Horkheimer al libro. Vayamos a lo primero.

Algunos rasgos biográficos previos a su exilio

Georg Rusche nació el 17 de noviembre de 1900 en Hannover. Hijo de doctor y de madre judía, Rusche estuvo marcado durante toda su vida por su condición de “no ario”. Pese a ello, disfrutó del típico recorrido de un joven burgués de la época (Levy y Zander, 1994, p. 11). Tras su paso por el

2 Indicaciones para el *aggiornamento* de la hipótesis de Rusche, se pueden encontrar en diversos trabajos. Véanse, sobre todo, De Giorgi (2015b), Melossi (1998, 2018, pp. 275-280; 2012, pp. 287-293). Retomaremos esta cuestión en el epígrafe dedicado a las derivaciones contemporáneas de la Economía política del castigo.

Humanistische Gymnasium de Hagen, cursó estudios de Filosofía, Derecho y Ciencias sociales en las universidades de Frankfurt, Gotinga y Colonia (Melossi, 1980, p. 289). Años más tarde, redactó dos tesis doctorales en esta última universidad: la primera de ellas en Filosofía, dirigida por Max Scheler; la otra, en Economía bajo la dirección de Erwin von Beckerath (Levy y Zander, 1994, p. 11). Después, con el fin de perfeccionar su formación, se instaló un año en París y otro en Londres, ciudad en la que entabló los contactos necesarios que a la postre le permitirían contar con ayuda en su exilio posterior. Cabe señalar, a este respecto, que, si bien la supervisión de las tesis corrió a cargo de los profesores mencionados, tales trabajos fueron en realidad sendas indagaciones acerca de las teorías jurídicas y económicas de Leonard Nelson, lo que demuestra el influjo que tuvo el neokantismo en la formación del primer pensamiento de Rusche (Melossi, 1980, p. 290).

Finalizado su periodo académico, Rusche parecía dar un giro desconcertante a su carrera al ocupar un empleo en la administración penitenciaria de Sajonia. Sin embargo, el desajuste entre su formación y la naturaleza del empleo desempeñado fue sólo aparente (Levy y Zander, 1994, p. 12). Y decimos "aparente" porque, ya desde el año 1923, Sajonia se había convertido en la vanguardia de la reforma penitenciaria alemana. Conscientes de la importancia de la formación académica del funcionariado para lograr la reinserción de los reos, los legisladores modificaron los criterios de reclutamiento del cuerpo técnico de educadores penitenciarios. Ahora no sólo se precisaban los típicos conocimientos en Trabajo social, sino que también se requerían estudios en Derecho, Economía política y/o Sociología. En tal contexto, la candidatura de Rusche se ajustaba como anillo al dedo a los nuevos criterios, así como al ambiente progresista de Sajonia. Tanto es así que trabajó durante al menos un año como subdirector de la prisión de Bautzen, en Leipzig. Y fue al calor de esta experiencia, en absoluto desagradable para Rusche, donde adquirió "un especial interés por los asuntos relacionados con el castigo" (Melossi, 2012c, p. 263).

Meses después Rusche aceptó el puesto de asistente en el seminario de Economía Política de la Universidad de Frankfurt, bajo la dirección de Karl Pribham. Fue un periodo de gran influencia intelectual, que se dilató, al menos, hasta su exilio en 1933. Allí se familiarizó con el estudio del mercado de trabajo, especialmente con las cuestiones relacionadas con los conflictos laborales y las tasas de desempleo, temáticas todas ellas de las que Pribham era un experto reconocido y que sirvieron a Rusche como ensayo para barruntar la idea de una investigación sobre la penalidad y el mercado de trabajo (Melossi, 1980, p. 291).

Pero fue, sobre todo, la publicación en 1930 de su artículo en el *Frankfurter Zeitung*, dedicado a los motines carcelarios en los EE. UU., lo que llamó la atención de Horkheimer, precisamente por la consonancia que

la hipótesis del artículo (relacionar la crisis penal con el desempleo estructural o con la desaparición del trabajo productivo en las prisiones) parecía mantener con las estrategias de análisis del Instituto. A raíz de ello, Rusche se dirigió a Horkheimer en 1931 con el objeto de postularse para la redacción de un manuscrito sobre el tema.³ Horkheimer no aclara sin embargo si la aceptación de este ofrecimiento supuso la vinculación formal con el Instituto o si se trató por el contrario de una conexión meramente doctrinal. Lo que sí sabemos, a tenor de las pesquisas realizadas por Melossi (1980, p. 291), es que existe documentación histórica, aparecida en la Society for Protection of Science and Learning, archivo de los intelectuales exiliados en Inglaterra, que certifica la adjudicación a Rusche de “una beca de investigación del Instituto de Investigación social en la Universidad de Frankfurt”, así como la presentación de cartas de Pollock y Horkheimer ante la Sociedad durante su exilio londinense.

Sea como fuere, cabe suponer que Rusche se embarcó en el manuscrito a partir de 1931. De modo que los dos años posteriores, previos a su exilio londinense, fueron acaparados por la investigación y la redacción del citado manuscrito. De hecho, antes de la entrega de este trabajo, el autor publicó en mayo de 1933 un artículo titulado “Mercado de trabajo y ejecución penal”. El texto, aparecido en el segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, era en realidad un anticipo, a escala mínima, de lo que luego serían las hipótesis y los contenidos de *Pena y estructura social*.

Así, todo parecía indicar que la entrega del manuscrito se haría en el transcurso de los meses siguientes. Pero no ocurrió así en absoluto. La victoria electoral del nacionalsocialismo provocó la salida precipitada de numerosos intelectuales alemanes, algunos de los cuales (por ejemplo, Rusche) fueron revocados de sus puestos por culpa de la ley del 7 de abril de 1933, según la cual quedaban excluidos de la función pública los opositores políticos y/o los ciudadanos de ascendencia “no aria” (Levy y Zander, 1994, p. 13). Comenzaba así un periplo migratorio que desembocó, en el caso del Instituto, en la ciudad de Nueva York, y en lo que respecta a Rusche, en Londres. Un hecho que, si bien no truncó los planes de publicación del Instituto, sí modificó sus tiempos de revisión y edición.

3 Tal información se deduce de la carta de recomendación que Horkheimer envía a Rusche el 28 de junio de 1939, donde indica: “En 1931, el Dr. Rusche nos presentó el plan para un extenso estudio sociológico sobre la historia del castigo en los tiempos modernos. En ese momento le pedí que comenzara expresando sus ideas en un primer borrador. El resultado fue un artículo que publicamos en nuestro *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. II (1933), 63-78, titulado ‘Arbeitsmarkt und Strafvollzug’. Este artículo me convenció de que el Dr. Rusche era la personalidad adecuada para realizar un estudio exhaustivo sobre el tema especial elegido por él [...]. El resultado es el libro ‘Pena y estructura social’” (Melossi, 1980, p. 299).

Aunque Rusche entregó la primera versión del manuscrito a finales de 1933, el libro se demoró sin embargo seis años en publicarse. Y lo hizo, además, en coautoría con un investigador con quien Rusche apenas había entablado contacto y en condiciones turbias de revisión editorial. Los seis años siguientes fueron tremendamente intensos, tanto para el Instituto, que tuvo que modificar su sede en varias ocasiones, como para Rusche, cuya vida en adelante pasó a estar marcada por la búsqueda permanente de apoyo (intelectual, relacional, económico) para financiar sus proyectos de investigación, la mayoría de los cuales se quedaron simplemente en su estado de proyectos.

El manuscrito de Rusche en el exilio

Como se ha indicado, el periplo migratorio del Instituto desembocó en Nueva York. Sin embargo, esta no fue la primera opción barajada por sus miembros. Meses antes de la victoria electoral del NSDAP, el Instituto ya contaba con sucursales en París, Ginebra y Londres. Conscientes de los riesgos que comportaba el ascenso del nacionalsocialismo, Horkheimer y su equipo estimaron conveniente trasladar los bienes del Instituto (bibliotecas, dinero) fuera de Alemania (Levy y Zander, 1994, p. 17-18). Meses después, tras la llegada de los nazis al poder, la precaución se tornó amenaza y fueron ellos quienes tuvieron que poner rumbo a esas ciudades. No obstante, la proximidad de Ginebra y París con respecto a Alemania hizo que Horkheimer y su equipo no percibieran tales destinos como zonas seguras, obligándose a buscar más allá de Europa, en dirección a los EE. UU.

Y es aquí donde entra en escena la figura de Julian Gumperz, estadounidense y alumno de Pollock en Frankfurt desde 1929. Según Jay (1989, p. 79 ss.), fue él quien se encargó de explorar, en un primer momento, las posibilidades de acogida del Instituto en los EE. UU. Allí tomó contacto, en marzo de 1934, con destacadas figuras de la sociología norteamericana, las cuales brindaron su apoyo, en calidad de profesores, a la eventual instalación del Instituto en la Universidad de Columbia. Dos meses después, y con el camino prácticamente allanado, Horkheimer no tuvo más que cruzar el charco y sellar un acuerdo con Nicolas M. Butler, presidente de la Universidad. A partir de ese momento, el Instituto de Investigación social quedaba oficialmente reubicado en la Universidad de Columbia, no sin antes asumir el compromiso de publicar sus futuros trabajos en lengua inglesa.

En ese sentido, cabe recordar que, tan sólo unos meses antes, Rusche había entregado su primer manuscrito en alemán, por lo que se le pidió que procediera, lo antes posible, a su traducción al inglés. Tarea que realizó, según Melossi (1980, p. 292), con el apoyo de un amigo en Londres, posiblemente Rudy Davidson. Finalizada la traducción, y aprovechando los contactos que Gumperz había entablado algunos meses antes, el Instituto decidió enviar el manuscrito traducido a dos de los sociólogos y criminólogos más

destacados de los EE. UU.: Thorsten Sellin y Edwin Sutherland. Estamos en noviembre de 1934 y se trataba de que revisaran el manuscrito con el objeto de emitir una valoración final sobre su eventual publicación (Melossi, 2012c, p. 265). Cosa que hicieron, entre diciembre de 1934 y los primeros meses de 1935, por medio de cartas dirigidas a Gumperz en las que ambos exponían sus críticas a un trabajo que, pese a todo, consideraban digno de publicación. Sin ánimo de ser exhaustivos, sus críticas se podrían resumir como sigue: aun cuando la hipótesis de Rusche es digna de “valor científico”, el manuscrito adolece sin embargo de claros errores en las páginas finales del texto, cuando se habla de las prisiones norteamericanas en las décadas de 1920 y 1930. El mismo Sellin indicaba por ejemplo que los datos relativos al hacinamiento de las prisiones eran incorrectos. Sostenía también que los motines carcelarios, a diferencia de lo que apuntaba Rusche, comenzaron años antes de la Depresión; es más, la población penitenciaria en los EE. UU. era mayor antes de la Depresión (años 1925-26) que inmediatamente después, siendo este hecho provocado no tanto por la caída de las tasas de desempleo, como decía Rusche, sino por el endurecimiento de la severidad penal alentada por jueces y magistrados como respuesta al crimen organizado en los EE. UU.⁴ Y más allá de las críticas dirigidas a esta sección del manuscrito, los revisores también mostraron sus reservas ante la presunta validez incondicional de la hipótesis de Rusche. No porque considerasen el mercado de trabajo un factor insignificante, sino porque la manera en que Rusche había hecho uso de él inducía a pensar que todo cuanto acontece en el sistema punitivo responde en realidad a las fluctuaciones del mercado de trabajo, lo que sin duda generaba un determinismo explicativo difícilmente sostenible.⁵ Sin embargo, a pesar de las reservas mostradas a su hipótesis, Sellin y Sutherland concluían sus cartas enfatizando el valor del trabajo de Rusche.⁶ Tanto es así, que incluso Sellin, tras revisar el manuscrito y realizar cuidadosas anotaciones entre enero y abril de 1935, concluyó argumentando que el texto estaba casi listo para su publicación, faltando sólo “tres semanas de trabajo editorial final” (Melossi, 1980, p. 295). La realidad es que el libro no vio la luz hasta 1939.

Según la versión oficial, la que plantea Horkheimer (1939, p. IX) en el prefacio del libro, el motivo básico fue que “el Dr. Rusche no estaba disponible”. Ahora bien, es difícil determinar, teniendo en cuenta la documentación compilada por Melossi (1980) y Levy y Zander (1994), cuánto hay de verdad

4 Carta de Sellin a Gumperz, en Melossi (1980, p. 294)

5 El mismo Sutherland, en su carta dirigida a Gumperz en enero de 1935, utiliza este argumento. Véase, Melossi (1980, p. 295).

6 Sutherland, por ejemplo, pese a las críticas, consideró oportuno publicar el libro en EE. UU.: “Creo que este será un libro muy útil. No hay nada en la literatura inglesa, hasta donde sé, que cubra el período y los materiales, o que presente la tesis de este manuscrito. Espero que se publique con prontitud”. (Melossi, 1980, p. 295).

(o de media verdad) en la afirmación de Horkheimer. En efecto, ¿realmente “la decisión de no encomendar a Rusche la revisión del manuscrito se debió a que Rusche ‘no estaba disponible’”? (Melossi, 2012c, p. 270). En este punto, la cosa se complica bastante, al no disponer de documentación para reconstruir las relaciones de Rusche con el Instituto durante los años 1935-1937. Según Levy y Zander (1994, p. 19), Rusche perdió el contacto con las organizaciones de apoyo a los intelectuales exiliados en Londres, al punto de no responder siquiera a una carta enviada a su domicilio en la que se le comunicaba una oferta de empleo en la Universidad de Leeds. No obstante, sabemos, según Franz Neumann,⁷ que el Instituto reenvió a Rusche el manuscrito revisado con las anotaciones de Sellin, y que aquel lo recibió en julio de 1935 con la intención de repasarlo en el transcurso de los meses siguientes. La cuestión es que dicha revisión jamás tuvo lugar, ya que Rusche desapareció de manera repentina en octubre de ese mismo año, sin dejar una dirección fija. Surge así una cascada de interrogantes ante los que sólo caben conjeturas. ¿Por qué no procedió a la revisión del manuscrito? ¿Acaso Rusche ya no vivía en Londres? ¿Qué impidió la revisión del manuscrito en julio de 1935? ¿Acaso fue su inminente viaje a Palestina, que lo alejaría de Londres al menos durante los dos años siguientes?

Como indica Melossi (1980, p. 295), no se ha encontrado documentación que ofrezca una respuesta satisfactoria al respecto; es más, ninguno de los miembros del Instituto contactados por Melossi en los años setenta (Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Anne R. Kirchheimer, Alice Maier) ofrecen una argumentación fehaciente de los motivos que podrían explicar este abandono. La única explicación llamativa, aunque no del todo satisfactoria, es la que proporciona Moses I. Finley en su carta a Melossi del 30 de enero de 1978, donde apunta a las “tensas relaciones” que Rusche mantenía entonces con el Instituto, algo que no se deduce en absoluto de las indicaciones de Horkheimer en el prefacio de la obra, donde apela simplemente a la “indisponibilidad” del señor Rusche.⁸ No obstante, una opinión como esta, aunque plausible, carece de las evidencias documentales que explicarían el porqué de estas “tensas relaciones”. ¿Se debía, únicamente, a que Rusche no percibía con buenos ojos la demanda de la revisión del manuscrito? ¿O se trataba más bien de factores ajenos a Rusche y que afectaban de lleno a la nueva estrategia de promoción institucional de los frankfurtianos en los EE. UU.?

7 Se trata de la carta que Neumann envía a Socolow el 21 de junio de 1938. Un documento que Levy y Zander (1994, pp. 147-149) publican y traducen en la versión francesa de *Pena y estructura social*.

8 Melossi (1980, pp. 295-296) reproduce un pasaje de la carta: “La frase de Horkheimer [...] era un eufemismo. Las relaciones con Rusche estaban muy tensas, por decirlo suavemente, y creo que el Instituto hubiera preferido quitar su nombre del libro, pero no se atrevieron a hacerlo. Rusche en ese momento estaba en Israel”.

Como se puede observar, la cuestión está abierta a las más diversas conjeturas, sin que ninguna de ellas, por separado, pueda considerarse “la” causa del abandono o de la “indisponibilidad” de Rusche. El mismo Melossi (2012c, p. 270), al preguntarse por esta cuestión, apunta varios motivos posibles:

En primer lugar, el estado depresivo en el que cayó Rusche durante los primeros años de su exilio en Londres. Habitado a la vida de clase media de un joven alemán, su llegada a la capital inglesa en calidad de refugiado tuvo que suponer un mazazo a las aspiraciones materiales e intelectuales del joven Rusche. Además, su condición de homosexual no jugó, en la Inglaterra de la época, en su beneficio. Existen pruebas documentales sobre la larga serie de inconvenientes que tuvo que sufrir Rusche desde su llegada a Londres, y que muy posiblemente impidieron el desarrollo de la disciplina intelectual llevada hasta entonces. De ello da testimonio la correspondencia de la época, en donde se constata la búsqueda desesperada por parte de Rusche de apoyos y ayudas económicas para financiar sus investigaciones; ayudas, en cualquier caso, que fueron desestimadas y que mermaron progresivamente su voluntad.

En segundo lugar, existe otro motivo que ayuda a comprender la “indisponibilidad” de Rusche. Como apunta Melossi (2012c, p. 270), el Instituto podría haber decidido durante los años 1936-1937 prescindir por entero de toda relación con el autor. Esta pista es sin duda razonable a tenor de la correspondencia que Neumann mantuvo con Kirchheimer en los años 1937-1938, donde se indica claramente que la voluntad del Instituto era la de no retomar las relaciones con Rusche, incluso después de haber reaparecido en agosto de 1937.⁹ En efecto, fue la enigmática desaparición de Rusche en 1935, así como su falta de compromiso al no atender las anotaciones de Sellin, lo que provocó la decisión del Instituto de no retomar el contacto con él, ni tampoco (y esto es lo relevante) de volver a integrarle en el proceso de reescritura del manuscrito original, asignado desde febrero de 1937 a Otto Kirchheimer (Levy y Zander, 1994, p. 23).

Por último, cabe pensar otro motivo que quizás pesó con fuerza en la decisión de alejar a Rusche del proceso de revisión. Se trata de una razón ajena en principio a la personalidad de Rusche, y que apunta más bien a la estrategia de promoción institucional puesta en práctica por el Instituto durante su exilio en los EE. UU. En efecto, Levy y Zander aportan pruebas contundentes de la prudencia que mantuvo la dirección del Instituto con el

⁹ Cuando Kirchheimer preguntó a Neumann sobre la posibilidad de disponer del manuscrito original redactado por Rusche en alemán, le contesta tajante: “*No deseamos ponerle en contacto con Rusche, incluso si ello nos permitiera obtener el manuscrito alemán, pues hemos roto toda relación con él*” (Carta Neumann-Kirchheimer, 26 de marzo de 1937, en Levy y Zander, 1994, p. 23).

que iba a ser su primer libro en Norteamérica. Digamos, por así decir, que "la caracterización 'marxista' del Instituto no era una buena carta de presentación", máxime cuando el propósito era, justamente, obtener el apoyo de la academia estadounidense (Melossi, 2012c, p. 267). Así, en su carta del 26 de febrero de 1937, Neumann recomienda a Kirchheimer lo siguiente: "Como el libro está dirigido a la comunidad científica angloamericana, no es oportuno afirmar en todas las páginas la superioridad de la teoría marxista. Quizás no sea del todo necesario resaltarlo. Es mucho más importante aplicar este método en todos los detalles a un área concreta" (Levy y Zander, 1994, p. 22).¹⁰ Sea como fuere, el manuscrito permaneció aparcado desde julio de 1935 hasta febrero de 1937. Fecha en la cual Franz Neumann, a la sazón miembro de la dirección del Instituto, escribió una carta a Otto Kirchheimer con el objeto de proponerle la tarea de reelaborar el manuscrito original de Rusche. Dada su formación jurídica y su condición de investigador asociado a la cursal del Instituto en París, Kirchheimer parecía la persona más adecuada para acometer dicha tarea. A todo ello, además, se sumaban sus problemas financieros y su condición de emigrado en un país extranjero, lo que justificó, todavía más, los motivos para aceptar el encargo, que vino acompañado de una remuneración económica y de un compromiso por parte del Instituto de colaborar con él en el futuro.¹¹ En tales condiciones, Kirchheimer no pudo más que aceptar el encargo, no sin antes negociar con el Instituto su reubicación inmediata en la ciudad de Nueva York, desde donde reelaboró el manuscrito sin entablar contacto con Rusche,¹² que permanecía aún en Palestina.

Por supuesto, esto no fue un cheque en blanco a Kirchheimer. El mismo Neumann, en su carta del 9 de febrero de 1937, indicaba las recomendaciones de forma y contenido que debían respetarse para llevar a buen término la reelaboración: "seguir escrupulosamente todas las observaciones de Sellin, reducir el número de citaciones del libro, corregir el tono demasiado pedante de Rusche, así como preparar una parte adicional acerca de las penas bajo el régimen nazi, remplazando así la parte que Rusche había redactado sobre esta cuestión y que había sido juzgada mediocre y desfasada" (Levy y Zander, 1994, p. 21). La tarea, como se ve, no era fácil.

10 Esta indicación, a medio camino entre la precaución y la (auto)censura, debe comprenderse en su justa medida. En un contexto caracterizado por la inseguridad y el exilio, el Instituto no podía boicotear las escasas vías de supervivencia institucional que se le ofrecían. Sólo así se entiende la tendencia del Instituto a sustituir términos "marxistas" por otros más digeribles para la academia norteamericana. Una práctica, como dice Jay (1989, pp. 336-337), en absoluto aislada, y que pudo vislumbrarse en casos más relevantes, como el de Benjamin.

11 Refiriéndose al encargo, Neumann indica lo siguiente: "Sé, querido Kirchheimer, que el trabajo que le confiamos no le resulta muy agradable. Pese a ello, esperamos que se tome la molestia y haya completado este trabajo en diez semanas a más tardar [...]. Creo que este trabajo no carecerá de importancia para usted y en particular para la naturaleza de sus relaciones con nosotros" (en Levy y Zander, 1994, p. 21).

12 Esto es lo que indica Melossi (1980, p. 296) tras plantear la cuestión a Marcuse, la Señora Kirchheimer, la señora Maier, Th. Sellin y M.I. Finley.

Y mucho menos, hacerla en un plazo estimado de diez semanas, como indicaba la carta. Pese a ello, Kirchheimer aceptó el encargo con la expectativa de que la tarea encomendada pudiera reportarle ingresos regulares y alejarlo de la amenaza nacionalsocialista. Para ello contó con la ayuda de dos investigadores que trabajaron codo a codo junto a él: un asistente llamado Fritz Meyer, que trabajó verificando las referencias de Rusche (juzgadas defectuosas) y compilando nuevas series estadísticas; y el joven historiador Moses I. Finley, quien tradujo al inglés la reelaboración que Kirchheimer hacía en lengua alemana. Sin embargo, tan pronto se fue familiarizando con la temática, el jurista reparó en la complejidad del asunto juzgando necesario revisar mucho más que la sección que Rusche había dedicado a Alemania (Levy y Zander, 1994, p. 23). El mismo Kirchheimer, en su carta del 25 de marzo de 1937, informa a Neumann de la introducción de aportes novedosos que no existían en el manuscrito original. Por ejemplo, su deseo de conceder más relevancia en los capítulos dedicados a la época mercantilista a la cuestión de la burocracia y la política financiera, ya que eran “el fundamento concreto de los cambios del sistema de ejecución de las penas”; mientras que su reelaboración de los capítulos destinados a los siglos XIX y XX insistía más bien en la proliferación de las sanciones pecuniarias. Asimismo, informa de la reescritura de las últimas ciento cincuenta páginas del manuscrito original de Rusche, apoyándose para ello en la información proporcionada por las estadísticas francesas e italianas. En suma, las modificaciones fueron tantas que, dos meses después, en mayo de 1937, al preguntarse por la similitud y las diferencias con el manuscrito original, Kirchheimer se expresa ante Neumann en los siguientes términos: “las ideas fundamentales se han conservado, pero el texto es diferente en muchos lugares” (Levy y Zander, 1994, p. 24).

Fue ahí, en ese momento, cuando Rusche reaparece tras un silencio de dos años que jamás logró explicar.¹³ En una carta dirigida a Horkheimer, y aún en Palestina, se pregunta por la suerte editorial de su manuscrito, a lo que el director, con tono formal, responde argumentando que el texto estaba “en proceso de revisión por un experto que lo actualiza[ba] con la literatura más reciente” (Levy y Zander, 1994, p. 25). En cualquier caso, llama sin embargo la atención la demanda del propio Rusche, ya que había sido él, según la versión de Neumann, quien prometió revisar el manuscrito y desapareció no obstante desligándose de su compromiso. Lo cual, como dicen Levy y Zander (pp. 25-26), induce a pensar si realmente Rusche asumió el compromiso de revisar las anotaciones de Sellin, como argumenta Neumann, o simplemente rechazó hacerlo. Lo que sí sabemos es que la decisión de retomar la edición del manuscrito asignando a Kirchheimer la tarea

13 Según la carta del 21 de junio de 1938 entre Neumann y Socolow, el primero indica que Rusche mantuvo correspondencia con Horkheimer en agosto de 1937 preguntándole por su manuscrito, y este le contestó el 5 de septiembre del mismo año (Levy y Zander, 1994, p. 25).

de su reelaboración, fue motivo de discordia entre Rusche y la dirección del Instituto. Se abrió así un breve periodo (abril-julio de 1938) en el que ambas partes cruzaron duras acusaciones sobre la paternidad del manuscrito. Rusche, por ejemplo, reclamaba los derechos de la obra y amenazaba al Instituto con llevar el caso a un tribunal de arbitraje si es que se publicaba el libro sin su nombre.¹⁴ De hecho, en su correspondencia con Pollock, denunciaba los "métodos mafiosos" que a su juicio el Instituto había puesto en práctica contra él (p. 28). Pollock, en cambio, tenía una visión muy diferente del asunto: al ser una obra financiada por el Instituto, el manuscrito pertenecía a este, máxime cuando Rusche había desaparecido repentinamente sin responsabilizarse en absoluto de los cambios a los que él mismo, según Neumann, se había comprometido. En cualquier caso, el Instituto tampoco mostró una posición intransigente sobre este asunto. Sabía que sus relaciones con Rusche eran tensas y reconocía también su decepción ante lo que consideraban una dejación de responsabilidades por parte del autor del que iba a ser el primer trabajo publicado al amparo del Instituto en los EE. UU. Pese a ello, su intención original, según la documentación indicada, no era desterrar a Rusche de la autoría del libro, sino forzar un acuerdo con él para que aceptase la coautoría junto con Otto Kirchheimer.¹⁵

El cruce de acusaciones siguió sucediéndose en el transcurso de los meses siguientes, hasta el punto de que el Instituto, preocupado por el apoyo que algunos intelectuales habían mostrado en favor de Rusche, contrató los servicios de un experto legal para tratar de lograr una mediación en el conflicto. Para ello se recurrió a los servicios de un abogado neoyorkino llamado A.W. Socolow, con el objeto de comparar las versiones de Rusche y de Kirchheimer y responder a cuatro cuestiones técnicas: "1. ¿Pertenece o no el manuscrito al Instituto? 2. ¿Se puede publicar el manuscrito con el nombre de Kirchheimer si Rusche rechaza ser coautor? 3. Y en caso de aceptar la coautoría, ¿puede el Instituto decidir el orden de los nombres (Kirchheimer-Rusche o Rusche-Kirchheimer)? 4. Respecto al prefacio que le adjunto, ¿ofrece una indicación suficiente de la contribución de Rusche, en caso de que rechazase ser coautor?" (Levy y Zander, 1994, p. 28). De la lectura de tales interrogantes, no se deduce, como sugiere Melossi (2012c, p. 271), la voluntad de publicar el libro sin la autoría de Rusche; más bien se trataba de saber si el Instituto podía publicar el libro en caso de que Rusche rechazase la coautoría (Levy y Zander, 1994, p. 30). Lamentablemente,

14 Según Neumann, Rusche propuso, como miembros del juicio de arbitraje, a Robbins, Morris Dobb, Karl Pribham, Schumpeter o Altschul. Asimismo, buscó el apoyo de los representantes de la Escuela de Kiel, grupo rival del Instituto que se había reagrupado en torno a la New School for Social Research. Véase Levy y Zander (1994, p. 30-31).

15 Véase la carta de Pollock a Rusche del 17 de mayo de 1938 (Levy y Zander, 1994, pp. 27-28).

carecemos de las respuestas de Socolow a tales cuestiones, pero sí se sabe, basándonos en la correspondencia mantenida entre Neumann y Horkheimer,¹⁶ que la respuesta fue favorable al Instituto.

Así, tras meses de amenazas y mediaciones, Rusche acabó aceptando la solución de la coautoría que había rechazado antes. Ignoramos exactamente el porqué de este cambio de postura, pero quizás no sea descabellado suponer, como hace Melossi (2012c, p. 271), que su causa se deba a las escasas expectativas profesionales que le esperaban a Rusche en caso de no publicar el libro. Entendámonos: la edición de un trabajo publicado al amparo del Instituto, habida cuenta del capital simbólico cosechado por este último, representaba un mérito relevante para facilitar su entrada en el mercado académico anglosajón. En ese sentido, la solución de la coautoría, pese a no ser de su agrado, representaba para Rusche la forma más inteligente de granjearse apoyos estratégicos y optar a un futuro académico como intelectual exiliado.¹⁷

Finalmente, el libro se publicó en la *Columbia University Press* el 3 de mayo de 1939. La tirada fue modesta pero no insignificante. En total, 1100 ejemplares, muchos de los cuales fueron enviados a las revistas anglosajonas más prestigiosas en materia de ciencias sociales y jurídicas, así como a diversas personalidades del ámbito criminológico norteamericano, apareciendo recensiones en la *American Historical Review*, *The Annals*, *Sociological Review*, *Columbia Law Review*, etc. (Levy y Zander, 1994, pp. 33-34).

Llegados a este punto, y teniendo en cuenta la pérdida de los manuscritos originales en inglés y en alemán, cabe preguntarse, como hace Melossi (1980, p. 296; 2012c, p. 272), por el tipo de revisiones operadas por Kirchheimer en el manuscrito original. Dicho de otro modo, ¿cuánto hay del plan original de Rusche en la versión final del libro?

Basándose en las pesquisas archivísticas mencionadas, Melossi llega a la conclusión de que sólo una parte del plan original de Rusche fue respetado en la versión final de Kirchheimer, quedándose el resto, la parte más problemática, fuera de la edición definitiva del libro. Melossi deduce esto de las cartas de Sellin y Sutherland a Gumperz, en las que comentaban y sometían a crítica el manuscrito original de 1934. Lo que indica Melossi, en suma, es que de la lectura de tales cartas se deduce que el contenido de la versión original iba más allá de lo que Horkheimer sostiene en el prólogo del libro (1939, p. IX). En efecto, en aquella versión no sólo habría tenido cabida, como suele pensarse, el desarrollo histórico que va del capítulo II al VIII, sino también todo lo

16 Levy y Zander (1994, p. 30) citan, a este respecto, la carta de Neumann a Horkheimer del 26 de junio de 1938.

17 Este cambio de postura también se dejó sentir en la voluntad de apaciguamiento que Rusche mostró en su correspondencia con Horkheimer de 1939 y 1941. Véase Melossi (1980, pp. 298-299; 301-303).

relativo a la evolución de las tasas de encarcelamiento en los EE. UU. y en Alemania, así como la discusión final sobre el nacionalsocialismo que Rusche había realizado en las últimas páginas de su manuscrito, si hacemos caso a las anotaciones que Sellin hizo en 1935 (Melossi, 2012c, p. 272; 1980, p. 295).

Según la versión oficial, esta eliminación se debió al uso que Rusche realizaba de su hipótesis de trabajo, juzgada excesivamente rígida y/o determinista. La opinión de Melossi, por el contrario, es que, además de los aspectos metodológicos propiamente dichos, también operaron otros factores relacionados con la *Realpolitik* del Instituto, con su necesidad de abrirse camino en un periodo de exilio e incertidumbre. En ese sentido, "eliminar cualquier referencia a lo que había sucedido en los Estados Unidos, donde, como señalaba el propio Rusche, en sus artículos de 1930 y 1933, el deterioro de las condiciones penales fue más grave que en Alemania (al menos en el período de Weimar)", era sobre todo una decisión estratégica (Melossi, 1980, p. 297). Y lo mismo parece producirse en los capítulos que Kirchheimer consagra a las políticas penales del nacionalsocialismo. Lo que prevalece, en tales secciones, no es la "máxima heurística" que había prevalecido en capítulos anteriores, basados en el manuscrito original de Rusche, sino una aproximación analítica que apuesta sin embargo por encontrar la causa del endurecimiento penal en la presencia de factores jurídico-políticos. En particular, en la emergencia de un régimen (fascista) que vino a interrumpir el periodo de "suavidad penal" manifestado en la década de los años veinte con el auge de las penas pecuniarias y el correccionalismo penal welfarista. El problema es que una visión como esta, que es la que figura en los capítulos finales de la versión de Kirchheimer, se aleja bastante de la hipótesis de Rusche y de las intenciones esbozadas por este en su carta dirigida a Horkheimer el 5 de abril de 1939, donde expone su voluntad de realizar un estudio ("La economía del rearme alemán") de la política de trabajo forzado del régimen nazi desde la perspectiva de la necesidad de mano de obra del mercado de trabajo alemán (Melossi, 1980, p. 298).

Naturalmente, se trata de conjeturas, pero amparándonos en tales pistas, cabe deducir razonablemente que la versión original de Rusche sobre la Alemania nazi era muy distinta a la que realiza Kirchheimer en la versión definitiva. Es más, todo parece indicar que la sección dedicada a Alemania en la versión de Rusche buscaba certificar, en los años treinta, la máxima histórica de los capítulos anteriores, a fin de poner de manifiesto la correlación entre "la escasez de trabajo libre y la creación político-militar de un grupo de trabajo forzado" (Melossi, 1980, pp. 298-299).

Argumentos teóricos de Pena y estructura social

Una vez señalado lo anterior, conviene adentrarse en los argumentos del libro. Para ello seguiremos un esquema de trabajo simple. Comenzaremos por aclarar la problemática general del texto. Después, se desarrollarán

las precauciones metodológicas que guían la indagación de los autores. Finalmente, concluiremos con la hipótesis del libro, entendiendo por esto la manera en que los autores tratan de responder a la problemática indicada a través de una propuesta de relación explicativa de variables. Una propuesta que dejará su impronta en el diseño mismo de la investigación, encaminada (con desigual fortuna) a testar la certeza de la relación explicativa de tales variables, utilizando para ello diversas técnicas de investigación sociohistórica.

Planteamiento del problema

Para responder a esta cuestión es preciso recordar los interrogantes que Rusche y Kirchheimer (1939, p. 1) plantean al comienzo del texto. A saber: “¿Por qué son adoptados o rechazados ciertos métodos punitivos en una determinada situación social? ¿En qué medida el desarrollo de los métodos penales resulta determinado por las relaciones sociales fundamentales?”. De tales cuestiones se deriva la problemática general del libro, que consiste en preguntarse por los factores que condicionan la introducción, el uso y el abandono de métodos penales específicos. No se trata, por tanto, ni de proceder a la fundamentación filosófica de las penas ni de entablar un debate sobre su finalidad jurídica. Y tampoco es cuestión, como hace Durkheim, de profundizar la dimensión simbólica del castigo y ver en él (en su aspecto ritual) un agente inesperado de promoción moral. Al contrario, la pregunta de Rusche conlleva un ángulo de investigación particular, que requiere de una serie de técnicas y prácticas de objetivación científica igualmente particulares. Preguntarse por la variación de los métodos punitivos y su relación con situaciones sociales específicas es dar por supuesto, desde el principio, no sólo la importancia de “las relaciones sociales básicas”, sino también una serie de presupuestos acerca de la naturaleza del castigo y de los procesos de estructuración social. Como dice Garland, se trata de “una invocación a los argumentos materialistas de Marx, más que una cuestión obvia sobre el castigo” (1990, p. 113).

Tal empresa constituye, además, en ese momento, un campo de investigación inexplorado (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 1). Es cierto que existían estudios sobre la relación entre delito y ambiente social. Pero esta incipiente “sensibilidad sociológica”, que se dejaba sentir en la estadística moral, carecía todavía de aplicaciones prácticas en el estudio de la transformación histórica de los sistemas punitivos. Por lo general, dicen los autores, predominaba todavía en este ámbito un enfoque que impedía toda forma de *problematización sociohistórica*. Todo lo más, una comprensión *juridicista* del tema, que buscaba explicar la dinámica de los métodos punitivos a partir de su relación con el desarrollo de las teorías jurídico-penales. En otras palabras: o bien se analizaban los castigos atendiendo a la justificación dada por las instituciones penales (Rusche, 1933, p. 42), o bien se analizaban los castigos sobre la base de una concepción *evolutiva* de las instituciones penales, según la cual el decurso histórico de los controles y de los métodos punitivos sería el

resultado de una lógica de progreso y modernización que haría abandonar, por la sola fuerza de las ideas, los impulsos vengativos y las prácticas crueles del pasado (Olmo, 2006, p. 482).

El problema es que un esquema como este, anclado en las fuentes de la historia del derecho, parte de un criterio esencialista que permite eludir el análisis sociohistórico de las causas: todo sucede, según este esquema, como si "siempre [hubiese] habido delincuentes y siempre [hubiese] habido que castigarlos con instituciones que han ido mejorando y humanizando sus prácticas" (Olmo, 2006, p. 482). De manera que la tarea del análisis histórico, de acuerdo con esto, consistirá básicamente en reconstruir la variación de los métodos de castigo a partir de los cambios operados en las creencias y los valores de las teorías jurídico-penales (Rusche, 1933, p. 48).

Por el contrario, la investigación de Rusche y Kirchheimer (1939, p. 2) promueve otra forma de estudiar la historia de los sistemas punitivos. Para ellos, la historia de los castigos debe ser algo más que la historia de las *ideas* de los castigos. En lugar de asumir una visión *historicista* del tema, la estrategia pasa más bien por desligar la problemática del castigo del horizonte de sentido impuesto por la óptica jurídica y sus fuentes. Ahora bien, para llevar a cabo esta problematización, para "*explicar la introducción de métodos punitivos específicos en el conjunto del proceso social*" (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 1), hay que implementar una serie de precauciones metodológicas que vamos a exponer brevemente.

Algunas precauciones de método

En este punto no es necesario ser exhaustivos, pero sí al menos lo suficientemente claros como para transmitir algunas precauciones puestas en práctica por los autores. Al presentarlas, tomaremos conciencia, no sólo del carácter pionero de la obra, sino también de su relevancia en la configuración de las bases de lo que más tarde, con Garland (1990), se denominará "sociología del castigo". Estas serían las precauciones básicas:

Principio de la historicidad del castigo: si hay algo que recalcan con insistencia Rusche y Kirchheimer es justamente su voluntad de analizar el castigo en sus manifestaciones *específicas*. En efecto, si la meta es inaugurar una "sociología de los sistemas punitivos", entonces hay que "despojar a las instituciones sociales dedicadas a las ejecuciones de las penas de sus velos ideológicos [...] y describirlas en sus relaciones reales" (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 3). Pero, para poder hacerlo, la investigación debe suponer que "los fundamentos para la elección o el rechazo de métodos penales específicos se encuentran solamente en situaciones históricas concretas" (Rusche y Kirchheimer, 1939, pp. 3-4). De ahí la rotundidad con la que se expresa el texto: "la pena como tal no existe; existen solamente sistemas punitivos concretos y prácticas determinadas para el tratamiento de los criminales" (Rusche y Kirchheimer, 1939, pp. 3-4.). Sólo desde esta perspectiva

es posible constituir un dominio de investigación centrado en las causas y las transformaciones de los sistemas punitivos, así como en las condiciones sociales de su ejercicio.

De esa manera, el principio de la historicidad del castigo apunta exactamente a la posibilidad de comprender la pena como un fenómeno socialmente determinado. En otras palabras, el castigo, entendido a la manera de los autores, es algo más que la consecuencia de la comisión de un delito; es también una práctica social que encuentra la causa de su desarrollo y su transformación en situaciones históricas concretas, dentro de las cuales operan factores que no responden a las finalidades atribuidas por la teoría jurídica. Este énfasis en la especificidad histórica del castigo le sirve a Rusche y Kirchheimer para separar su trabajo del de otros historiadores del Derecho penal, pero también de la aproximación de sociólogos como Émile Durkheim (1893; 1900) quien, a pesar de realizar un enfoque novedoso del castigo, sigue considerando a éste como una práctica universal e inmutable (Garland, 1990, p. 113). Por tanto, su análisis se aleja del estudio *histórico* del castigo que defienden nuestros autores, ya que su interés se centra, mayormente, en las funciones simbólicas de los rituales penales, en la manera en que la hostilidad colectiva y escenificada hacia el criminal contribuye a promover el afecto y la solidaridad entre los individuos, a integrarlos más estrechamente en contra del transgresor.

Principio de interpretación marxista de la historia: la especificidad histórica a la que aluden los autores ha de comprenderse en un sentido particular, conforme al marco de interpretación teórica del materialismo histórico (Garland, 1990, p. 107). Según este, la sociedad posee una organización interna (*ejercida*, pero no representada) que se deja sentir en ámbitos (lo “político”, lo “económico”, lo “cultural”) considerados en general inconexos. De manera que la única forma de explicación posible es aquella que ofrece un enfoque holístico de la realidad social, la que considera las conductas y las prácticas de los individuos como causas y consecuencias de la matriz social en la que se encuentran. Desde esta perspectiva, el determinante clave de la organización social es el “modo de producción”, la forma en que una sociedad, en un momento dado de su desarrollo, organiza la producción y el intercambio de medios de subsistencia. Cabe subrayar, sin embargo, que por “medio de producción”, el materialismo histórico se refiere no sólo al modo *material* en que se ejecuta la producción (el tipo de fuerzas productivas, las formas de división técnica del trabajo puestas en marcha), sino también al modo *social* de producción, es decir, al entramado de relaciones sociales en las que toma cuerpo el proceso de producción e intercambio, y que tiene que ver, fundamentalmente, con la posición que ocupan los sujetos en relación con la propiedad de los medios de producción, la tierra y la fuerza de trabajo. En otras palabras, la tesis de fondo es lo que Marx denomina “esfera material de vida”: un ámbito al que siempre hay que recurrir cuando se trata de

comprender la estructura y la dinámica de una sociedad. Se parte, pues, del supuesto de que la realidad social se compone de diversos niveles que están recíprocamente articulados, que accionan y reaccionan (que condicionan y se condicionan) según un juego mutuo de relaciones en el que sin embargo acaban imponiéndose, en última instancia, las transformaciones acaecidas en la esfera material de vida. Son estas las que provocan, si no un determinismo directo, sí al menos un marco de transformaciones con respecto al cual los diversos niveles de la realidad social (político, cultural, religioso) no permanecen sin embargo inalterables. Por eso mismo, los grupos que ejercen la dominación en esta esfera serán aquellos que impongan su poder en las demás esferas de la vida social, sea articulando las instituciones mediante las cuales se garantiza el orden jurídico de la estructura económica, sea promoviendo ideas o representaciones simbólicas (ideológicas) orientadas a justificar y/o naturalizar la estructura de roles económicos de la sociedad (un régimen de propiedad, un sistema de privilegios implícito, una forma de desigualdad).

En términos analíticos, esto tiene una traducción clara: significa que las instituciones jurídicas, políticas, culturales, religiosas, etc., tenderán a adaptarse a las condiciones fijadas por la organización material de la existencia, por lo que adoptarán formas y valores acordes con el modo dominante de producción. En efecto, si la esfera material de vida actúa como una forma estructurante amplia de causación, las instituciones y las formas de representación simbólica "perderán la apariencia de su propia sustantividad" (Marx y Engels, 1932, p. 26); se moverán, por el contrario, dentro de las formas y las geografías delimitadas por las relaciones económicas.

En consonancia con este enfoque, los autores señalan que esta máxima debe aplicarse igualmente al estudio de los sistemas punitivos. La introducción o el abandono de prácticas penales específicas estará condicionada no sólo por la pretensión abstracta e indeterminada de combatir el crimen, sino también por las influencias ejercidas a través de las determinaciones económicas y fiscales. Como advierten Rusche y Kirchheimer (1939, p. 3), "cada sistema de producción tiende al descubrimiento de métodos punitivos que corresponden a sus relaciones productivas". La historia de los castigos no sigue, pues, una lógica de autopropulsión interna, sino que aparece condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas. "Sólo el desarrollo específico de las fuerzas productivas permite la introducción o el rechazo de las sanciones que le corresponden, pero antes de que esos métodos potenciales puedan ser introducidos, la sociedad debe encontrarse en posición de incorporarlos como parte de la totalidad social y económica del sistema" (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 4).

Principio de la significación independiente del castigo: si bien esta expresión no figura como tal en la obra de los autores, se trata sin embargo de una máxima perfectamente deducible de su introducción. Lo que sugiere es

que a la hora de analizar los métodos de castigo no basta con encontrar el fundamento de su variación en los objetivos jurídicos declarados, sino que es preciso relacionarlos con fuerzas o determinantes sociales más amplios (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 4). “Aunque las necesidades que se derivan de combatir las prácticas delictivas ocupan un lugar significativo en la transformación de los sistemas penales, las mismas no pueden ser explicadas solamente con relación a ellas” (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 3). De esa manera, Rusche y Kirchheimer inauguraron una tradición novedosa en el estudio de la penalidad. Una tradición que analiza los castigos más allá de los parámetros en los que la ciencia penitenciaria había encuadrado su estudio. Se trata, por el contrario, de contemplar el castigo como un fenómeno regido por determinaciones que actúan más allá de los requisitos técnicos del control del crimen (Garland, 1990, p. 114). “La pena no es ni una simple consecuencia del delito, ni su cara opuesta, ni un simple medio determinado para los fines que han de llevarse a cabo; por el contrario, debe ser entendida como un fenómeno social independiente de los conceptos jurídicos y los fines” (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 3).

Un principio como este, que apela a la construcción de un dominio particular de objetos (el “castigo” como un fenómeno social independiente), no es algo que resulte fácil de aceptar. Ya que, por lo general, se tiende a considerar el castigo como un instrumento al servicio del control y la reducción de los delitos. El castigo, se dirá, es una herramienta que no tiene más objeto (y más determinación) que la condena a los transgresores del derecho penal. Por supuesto, una percepción así, basada en suposiciones del sentido común, no es del todo incierta, pero sí resulta insuficiente para quien aspire a realizar una problematización *sociológica* del castigo. ¿Por qué? Pues porque con ella se limita el análisis a los marcos establecidos por la retórica legal de la penalidad, eludiendo otros determinantes que actúan por debajo, o por mediación, de los propósitos declarados por las instituciones jurídicas. En ese sentido, conviene aclarar el matiz de los autores: lo que se rechaza no es que las penas posean fines jurídicos, sino que estos últimos “puedan ser entendidos solamente con relación a ellos” (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 3); es decir, se cuestiona la idea de que la dimensión jurídica del castigo (la sola finalidad de controlar el delito) pueda agotar por entero el marco de comprensión de las transformaciones penales. Lejos de descartar los fines penitenciarios del castigo, lo que hace la problematización sociológica es investigar la manera en que tales fines se enmarcan y se interrelacionan con aspectos *no penales* de la política social (Garland, 1990, p. 32 y 114).

Hipótesis de trabajo

Si bien lo indicado sirve para ubicar el castigo dentro de un enfoque marxista, es momento de preguntarse ahora, con la vista puesta en la discusión posterior, por la hipótesis de trabajo del texto. En efecto, ¿de qué manera responden los autores a la pregunta de "por qué son adoptados o rechazados ciertos métodos punitivos en una determinada situación social"?

Para responder a esta problemática parten de una hipótesis contraintuitiva, según la cual la causa de la elección o el rechazo de los castigos penales se encuentra vinculada a la mayor o menor demanda de fuerza de trabajo en una situación dada. Dicho de otro modo, es el mercado laboral, en conexión con la demografía del crecimiento poblacional, lo que actúa como fundamento (ejercido, pero no representado) de la historia de los sistemas punitivos, lo que hace que los factores económicos penetren en el campo penal.

No obstante, queda por determinar la forma que adquiere este influjo. ¿De qué manera repercute el mercado de trabajo en la política penal?

Si bien el libro no aporta una definición clara al respecto, su lectura sí permite sin embargo reconstruir la siguiente secuencia argumental. En primera instancia, el mercado de trabajo, al igual que la demografía del crecimiento poblacional, tiende a fijar el valor *económico* de la mano de obra, al ser más escasa en ciertos momentos y demasiado excesiva en otros. Es decir, en aquellas coyunturas en las que los trabajadores son escasos, ocurre que los salarios suelen ser altos, mientras que en aquellas situaciones en las que la masa de trabajadores es abundante, los salarios tienden a la baja. La hipótesis de Rusche (1933, p. 45) es que, al suceder esto, el mercado de trabajo opera también como un factor determinante de la historia penal. No sólo determina las condiciones de vida promedio de las clases trabajadoras, sino que, al funcionar como una forma de coacción para quienes no tienen más bienes a su disposición que su fuerza de trabajo, el mercado laboral tiende "a determinar el valor social de la vida humana, por lo menos la vida de los siervos, vagos y obreros que son el objeto de la administración social" (Garland, 1990, p. 116). Y lo hace, además, de dos maneras:

La primera es que, en los periodos en los que la oferta de mano de obra es abundante –periodos en los que, por lo general, se produce un empeoramiento de los estándares de vida de la clase obrera– se asiste a un incremento de la política penal y de la punición en general. Para demostrarlo, los autores acuden al análisis de los periodos históricos en los que se constata esta correlación de variables. Así, etapas como la Baja Edad Media y la Alta Edad Moderna, analizadas en el capítulo II, se presentan como espacios históricos en los que la sobreoferta de mano de obra en los centros urbanos estuvo acompañada tanto de una disminución del precio de la misma como de un auge inusitado, si se compara con la Alta Edad Media, de los castigos corporales. La tesis de Rusche y Kirchheimer (1939, p. 21) es que la disminución

del precio de la fuerza de trabajo suscitada por la abundante mano de obra provocó una devaluación del valor *social* de la vida humana, al no representar su fuerza de trabajo un valor económico en las condiciones del mercado laboral del momento. De esa manera, se produjeron grandes transformaciones en los sistemas penales de la época, sobre todo en los centros urbanos, donde la política penal se caracterizó por su severidad y su carácter inflexible ante la vida humana. Sólo así se entiende el “extraordinario incremento”, durante la Alta Edad Moderna, de la pena capital y los castigos corporales (mutilaciones, marcajes, flagelación, latigazos, la rueda, etc.), que se convirtieron, en el transcurso de los siglos xv-xvi, en la principal forma de castigo de las clases populares (p. 20), reservando el destierro y las penas pecuniarias para quienes podían eludir la penas corporales (y la capital) en virtud de la posesión de riquezas y/o privilegios estamentales (pp. 15-19).

En relación con estas cuestiones, los autores (p. 24) añaden un matiz importante. “La brutalidad de las penas no puede ser atribuida simplemente a la crueldad de una época pasada”. Su explicación ha de buscarse más bien en la dinámica del mercado de trabajo. Y es que, durante este periodo, la gran sobreoferta de mano de obra en los centros urbanos, surgida al calor de las políticas de cercamientos de tierras, “ocasionó una devaluación de la vida humana y presionó para que se instalase una política penal prácticamente genocida” (Garland, 1990, p. 121). Por supuesto, esto no niega la caracterización como cruel o sádica de aquellas prácticas punitivas. Pero lo relevante, a efectos analíticos, es poner de manifiesto los condicionantes sociales que predisponen a este tipo de severidad penal. De ahí su apelación al “mercado laboral”: “con la disminución del precio de la fuerza de trabajo se redujo también progresivamente el valor de la vida humana. La dura lucha por la existencia moldeó al sistema penal de tal modo, que lo convirtió en uno de los medios para prevenir el excesivo incremento de la población” (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 21).

Situaciones similares se perciben en otras épocas más próximas al presente. Por ejemplo, en el periodo comprendido entre 1750 y 1830, durante la primera Revolución Industrial, cuando la coexistencia de varios factores (sobrepoblación, disminución de la demanda de fuerza de trabajo, difusión de un “ejército industrial de reserva”), volvieron a operar en sentido idéntico a la época premercantilista. En un contexto como este, donde apenas hay necesidades económicas que cubrir, donde ni siquiera es viable utilizar la mano de obra de la población carcelaria de manera eficaz, la elección de los métodos punitivos se vio influida por la preocupación de reducir la carga financiera representada por el castigo (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 5). Sólo así se entiende la deriva de los métodos penales que se analizan en el capítulo VI: hacinamiento carcelario, ausencia del tratamiento penitenciario de los detenidos, implementación de trabajos sin finalidades productivas. Pero también la reintroducción en los códigos modernos de toda una retahíla de castigos

corporales destinados a sancionar, de manera más severa, los hurtos y los delitos contra la propiedad, así como el recurso a la pena capital para castigar un mayor número de delitos (Rusche y Kirchheimer, 1939, pp. 114-118). La interpretación que los autores hacen de tales cambios debe buscarse, no ya en las "tremendas proporciones que alcanzó la criminalidad durante la gran crisis industrial" (p. 114), sino en los condicionantes sociales que predispusieron al empobrecimiento de las clases inferiores y al aumento de las tasas delictivas, a saber: la disminución de la demanda de fuerza de trabajo y el crecimiento demográfico sostenido durante todo el siglo XVIII (pp. 114-117).

La segunda, en cambio, plantea la situación inversa. En los periodos en los que la demanda de mano de obra prevalece sobre la oferta, en los momentos en que el trabajo escasea y, es por ello más valioso, se asiste a un aumento de los salarios y de los estándares de vida de la clase trabajadora. Consecuentemente, "el Estado y las instituciones penales estarán menos dispuestos a deshacerse del recurso valioso que representan sus cautivos" (Garland, 1990, p. 116). Se entiende así la emergencia de penas que consisten en utilizar a los detenidos como mano de obra (actual o potencial) para cubrir las necesidades del mercado de trabajo. Traducido al campo penal, esto significa que en los periodos en que la mano de obra escasea (y por ello, aumenta el valor social de la vida humana) se produce una tendencia al abandono del castigo corporal y del exterminio del delincuente (Rusche, 1933, p. 47). Dicha tendencia es analizada por los autores en los capítulos III y IV del libro. Allí se investiga cómo, durante la etapa mercantilista (mediados del siglo XVI-mediados del XVIII), las instituciones penales castigaron de manera acorde a los imperativos económicos. Así, castigos como la deportación, las galeras o las *workhouses*, por poner algunos ejemplos, surgieron de la preocupación de utilizar la mano de obra de los infractores, que por aquel entonces era especialmente escasa en razón de las guerras, las plagas y una notable expansión comercial motivada por las conquistas coloniales y las nuevas rutas navales (Rusche, 1933, p. 50). De repente, "en el momento en que la extensión de los mercados [...] clamaba por una mayor inversión de capital, es cuando la fuerza de trabajo se transforma en una mercancía relativamente escasa" (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 28). En un contexto como este, preocupado por la posibilidad de que los pobres se alejasen de la fuerza de trabajo mediante la mendicidad, surgió toda una serie de "políticas sociales" destinadas a atajar esta situación por medio del control y el manejo de las poblaciones trabajadoras (fomento de la natalidad, prohibición de la emigración de la fuerza de trabajo, leyes sobre la mendicidad, defensa vigorosa del trabajo infantil). En ese sentido, fue esta "racionalidad económica, más que una preocupación humanitaria, lo que llevó al abandono gradual de las difundidas penas capital y corporal y al surgimiento de nuevos métodos penales" (Garland, 1990, p. 122). Estos últimos funcionaban, en tales circunstancias, como un respaldo coercitivo a la disciplina laboral (de tiempos, de

actividades, de salarios) requerida por las nuevas manufacturas de la época mercantilista. Una época, por lo demás, donde la delincuencia y la mendicidad todavía se prestaban a ser formas de supervivencia habitual entre las clases desposeídas. Por eso, para evitar que el robo o la limosna se convirtieran en alternativas atractivas a la manufactura, se precisaba que las penas adoptasen condiciones o regímenes de vida desfavorables, o al menos más desfavorables que las condiciones de vida promedio del estrato más bajo de la sociedad libre. Es aquí cuando los autores apelan al “principio de la menor elegibilidad” (*less eligibility*), según el cual la misión básica del sistema penal consiste en disuadir a las facciones marginales de la clase proletaria para que no recurran a los delitos como forma de resistencia al trabajo asalariado; es decir, que tomen conciencia de que el régimen de vida que trae consigo la ejecución de la pena siempre será peor que el peor de los regímenes de vida de las clases inferiores en estado de libertad.

De ese modo, se avanza la conexión entre la meta de la disuasión y el mercado de trabajo (Melossi, 2012c, p. 263). Pues, por un lado, parece admitirse la idea de que cualquier sistema penal, para poder existir, debe fomentar la disuasión. Pero, por otro, se afirma que las modalidades de esa disuasión varían en función de las condiciones de vida promedio dictaminadas por el mercado de trabajo. Por eso mismo, todos los esfuerzos por reformar la política criminal, por hacerla más humanitaria, “están inevitablemente limitados por la situación de la clase proletaria socialmente más baja que la sociedad quiere disuadir de los actos delictivos” (Rusche, 1933, p. 44). Es decir, es el nivel de las condiciones de vida promedio de los estratos más bajos lo que delimita el umbral de las reformas penales, el límite que jamás se debería rebasar en todo intento de mejorar las condiciones de encarcelamiento. En ese sentido, la penalidad se encontraría vinculada a la propia lucha de clases, al cumplir dos funciones básicas: de un lado, una función “positiva”, por cuanto la penalidad, en momentos de escasez de mano de obra, tiende a fomentar trabajo vivo mediante el disciplinamiento (*workhouses*, prisiones) de los individuos a los efectos de su inserción laboral. Y de otro, una función “negativa”, que consiste en concienciar a los individuos de que la actividad laboral, por muy precaria que esta sea, es siempre preferible al régimen de vida resultante de la pena. Por eso mismo, el castigo reviste una función política: se busca que los reacios trabajen, sí, pero a través de ello, se persigue también la contención de los costes laborales y el mantenimiento de las tasas de explotación, bajo el pretexto de que, si no se trabaja, si no se acepta la regulación a la baja de las condiciones laborales, la ejecución del castigo impondrá un régimen de vida inferior al de los estratos más bajos de la sociedad libre.

Los autores identifican este supuesto (alto valor de la fuerza de trabajo, escasez de la mano de obra) en épocas históricas posteriores. Por ejemplo, en la Europa occidental (Francia, Inglaterra, Alemania) durante el periodo comprendido entre 1875 y 1914. Fue ahí cuando la coincidencia de

una serie de factores (mejora de las condiciones laborales, caída de las tasas criminales, mejora en el sistema de transportes) operó en favor de incrementar el valor de la fuerza de trabajo. A todo ello habría que sumarle el factor natalidad que, aunque se incrementó a lo largo del siglo XIX, logrando atajar el problema de la escasez de mano de obra, se vio sin embargo contrarrestado por la enorme expansión industrial generada por el imperialismo moderno, lo que provocó "un máximo de absorción de la fuerza de trabajo" (Rusche y Kirchheimer, 1939, p. 167). En esas circunstancias, los Estados europeos apostaron por una política penal novedosa, en la que, si bien no se utilizó a los reos como mano de obra para cubrir las necesidades del mercado laboral, sí se ejecutaron castigos encaminados a retribuir sin incapacitar laboralmente. Sólo así se entiende la emergencia de las nuevas formas de castigo y de las políticas de prevención criminal desarrolladas al calor de la "reforma carcelaria": el uso de la multa como pena sustitutiva a las condenas cortas de prisión, la política de la *parole* y la *probation*, los programas de tratamiento psiquiátrico, el trabajo social con los delincuentes, el desarrollo de los tribunales de menores, los regímenes custodiales reeducativos, el discurso criminológico y sus investigaciones etiológicas, etc. La tesis de los autores es que la causa o el fundamento para la elección de esta nueva política penal debe buscarse, no en la caridad de la administración pública, sino en la necesidad de conservar y utilizar la fuerza de trabajo. En tiempos de relativa escasez de mano de obra, ocurre que la política penal, de acuerdo con la hipótesis de Rusche, tiende a castigar reintegrando la mayor cantidad posible de fuerza de trabajo en el mercado laboral. De ahí los castigos "welfaristas" de la "reforma carcelaria": se trata de medidas que o bien aspiran a castigar a los infractores sin necesidad de segregarlos del mercado laboral, o bien consisten en un tratamiento y/o una acción educativa que facilite la reubicación laboral de los reos.

Llegados a este punto, parece oportuno finalizar el epígrafe planteando una cuestión que quizás pueda desarrollarse en páginas siguientes. En efecto, si la mayor o menor demanda de fuerza de trabajo, como se ha dicho, es lo que determina el uso o el abandono de métodos punitivos específicos, ¿cómo se debe proceder a la explicación de tal relación? ¿Se trata de una relación mecánica, como pensaba Rusche? ¿O intervienen también los factores simbólicos e ideológicos? ¿Cómo se ha posicionado la reflexión socio-histórica posterior en relación con estas hipótesis y problemáticas?

Más allá de *Pena y Estructura social*: derivas de la Economía política del castigo

Desde finales de los años sesenta hasta principios de los setenta, las ideas tradicionales sobre la criminología centrada en el delito y no en el castigo fueron desafiadas por nuevas perspectivas críticas sobre la punitividad y el control social. Se analizaron los cambios en las prácticas penales en sociedades

capitalistas avanzadas desde un enfoque marxista, cuestionando la historicidad del castigo y argumentando que la idea de progreso era una narrativa que ocultaba la realidad del poder de clase. Se propuso una nueva mirada sobre el castigo desde la perspectiva de las clases trabajadoras y desposeídas y se insistió en los aspectos ideológicos no entendidos como un mero añadido adicional al poder de castigar. Esta renovación conceptual, que ha permitido explicar el castigo como una construcción social compleja vinculada a las relaciones de poder, ha tenido muchas voces, si bien nos centramos en tres autores que consideramos representativos y que dan cuenta de la influencia contemporánea de la obra de Rusche y Kirchheimer. Nos referimos a Dario Melossi, Alessandro Di Giorgi, y Loïc Wacquant.

Dario Melossi

Melossi es a la vez que un lúcido analista de las teorías criminológicas en clave histórica, un verdadero creador y protagonista de los nuevos marcos teóricos y propuestas metodológicas y prácticas de la economía política del castigo. Cabe también destacar su capacidad para servir de articulación entre exploraciones teóricas e investigaciones empíricas, así como para actuar de puente entre las teorías que se han generado en Europa y EE. UU. Su formación original en la década de los setenta tanto con David Matza como en el grupo de Bolonia, y su puesto académico como profesor titular de criminología en esa ciudad italiana se complementa con sus años pasados en California (donde se doctoró en Santa Bárbara primero y ejerció como docente en Davis de 1986 hasta 1993). Melossi fue además un verdadero impulsor de las ideas de Georg Rusche, tanto en el ámbito europeo (tradujo al italiano *Pena y Estructura social*) como en el ámbito anglosajón (Melossi, 1978, 1989).

“Cárcel y fábrica”: el castigo como control de clase y su legitimación ideológica

El criminólogo italiano, junto con su colega Massimo Pavarini, publicó en 1977 un libro fundamental para la evolución de la economía política del castigo, *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. Junto a esta contribución mayor, la labor investigadora de Melossi de las últimas cuatro décadas puede considerarse, sin temor a hipérbolos, como la tarea más fructífera de desarrollo de los análisis materialistas sobre la penalidad, lo que condujo a esta dirección de estudio a niveles innovadores de sofisticación teórica. Desde sus inicios, a Melossi (2006) lo guía la idea de que los procesos delictivos y el orden que reproduce a la sociedad se encuentran inextricablemente unidos y se infieren mutuamente, o parafraseando sus términos “una teoría capaz de poner en relación el discurso social en torno a la cuestión criminal-penal con el discurso social en torno a lo económico y lo político” (Melossi, 1983, p. 466). Sigue así, con rigor, la premisa antipositivista

de su maestro David Matza, quien defendía, a capa y espada, que el estudio del delito nunca debe separarse del funcionamiento y teoría del Estado y de la sociedad.

Cárcel y fábrica es, sin lugar a dudas, un esfuerzo sistemático de desarrollar una crítica político-económica de la historia de la cárcel. Se trata de un análisis histórico de la penalidad aplicando el análisis materialista del surgimiento de la prisión, sobre todo mediante un estudio genealógico tanto de sus precedentes (casas de corrección y *workhouses*) como de los primeros modelos carcelarios estadounidenses, que es donde los autores consideran que surgió realmente la institución penitenciaria tal y como existe hoy. La prisión, como tal, nace con el capitalismo, lo que implica que es materialmente una creación de la burguesía, ya que en las sociedades precapitalistas existían otras formas jurídicas de confinamiento, pero no la institución carcelaria que hoy conocemos. Los autores sitúan esa innovación punitiva en el contexto de lo que Marx describió como "acumulación originaria" (Melossi y Pavarini, 1977, p. 29 y ss.), esto es, en el momento en que la transformación de las relaciones sociales de producción determina la conversión progresiva de las masas campesinas y artesanales en el emergente proletariado industrial de las ciudades, o para ser más exactos, para consolidar la sujeción del trabajo vivo con una conexión funcional con el capitalismo industrial en ciernes, sustentada esencialmente en su papel para la conformación y reproducción de la disciplina social que demandaba el nuevo modo de producción.

En sus estadios iniciales, el capitalismo tenía que crear las condiciones para su propio desarrollo, lo que requería en primer lugar la creación de la fuerza de trabajo capitalista. Con miras a establecer un nuevo sistema de producción basado en el trabajo asalariado, el capital tuvo primero que separar a los productores de sus medios de producción, disolviendo la estructura económica de la sociedad feudal; a continuación, tuvo que transformar a las poblaciones desposeídas, generadas por esa disolución, en una disciplinada y unificada clase obrera. De este modo, el capitalismo liberó a la mano de obra de la explotación feudal, pero únicamente para sujetarla a una forma puramente económica de subordinación. Por lo tanto, la "liberación" del trabajo adoptó la forma de una expropiación de los productores, reemplazando un tipo de sometimiento por otro.

Tras esta primera fase, la consolidación del sistema fabril dio paso al nacimiento del proceso que Marx definió como "de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo en el capital" (Marx, 1971, p. 221). En el esfuerzo del capitalismo por establecerse como el nuevo modo de producción, las varias tipologías de trabajo precapitalistas quedaron subsumidas bajo la forma general del trabajo asalariado abstracto. De esta manera, los productores independientes se vieron convertidos en fuerza de trabajo de carácter social, y el "trabajador colectivo" reemplazó al obrero individual.

Pues bien, en este sentido, las instituciones penales desempeñaron un papel crucial en el proceso histórico de subsunción del trabajo por el capital: para Melossi y Pavarini la cárcel nace y se consolida como una institución subordinada a la fábrica, como una tecnología penal cuyos efectos de poder eran consistentes con los requerimientos de un emergente sistema de producción industrial. El despliegue de un régimen penal disciplinario permite vincular las dinámicas internas de la cárcel (tanto en sus formas materiales como ideológicas) con las transformaciones que tienen lugar en la esfera de la producción. Esta lógica disciplinaria caracteriza a todas las instituciones de reclusión que emergieron desde finales del siglo xvii: el control del proletariado naciente determinado por los imperativos del capital (Melossi y Pavarini, 1977, pp. 66-67). La institución penitenciaria moldea pues una nueva categoría de individuos. La misión de la cárcel es inculcar nuevos hábitos en las mentes y cuerpos de las masas expropiadas, convirtiendo a estos sujetos indisciplinados en una fuerza de trabajo disciplinada que, habiendo interiorizado un nuevo concepto del tiempo y del espacio, una nueva ética del cuerpo y de la existencia, esté preparada para obedecer, ejecutar órdenes y respetar los ritmos de producción dictados por la división capitalista del trabajo. Dicho de otro modo, la prisión persigue la transformación del delincuente en trabajador, en proletario. La secuencia para los autores italianos es obvia: las instituciones penales transformaron al pobre en criminal, al criminal en recluso y, finalmente, el recluso se convirtió en proletario.

De este modo, la prisión aparece fundamentalmente como un aparato de conformación de una determinada subjetividad productiva, obediente y dispuesta a someterse a los ritmos fabriles, en su nueva condición de capital variable. En suma, el sentido de la disciplina no reside en enseñar destrezas a los individuos que permitan su subsunción en las relaciones de producción, sino en imponer la obediencia necesaria para consolidar un modelo de "inclusión subordinada": no les enseña a trabajar, les enseña a obedecer. Así pues, la prisión construye una representación utópica de orden al producir la inclusión subordinada de los otros/extraños, sean cuales fuesen estos en cada momento y lugar. Con una revalorización de la noción de disciplina que los autores entienden debe reconstruir una interpretación materialista de la prisión abierta a dimensiones culturales, Melossi y Pavarini concluyen que el vínculo entre disciplina, obediencia e inclusión subordinada es la permanente razón de ser (programática) de la prisión. Es decir, si el capitalismo se caracteriza sustancialmente por la lucha de clases, el principio constitutivo de la prisión es la idea de subordinación, mucho más que el objetivo de producción. De manera sintética se podría expresar con la siguiente fórmula: el objetivo en ambos lugares, cárcel y fábrica,

es la reproducción de un proletariado que considere "el salario como justa retribución del propio trabajo y la pena como justa medida de sus propios crímenes" (Melossi y Pavarini, 1977, p. 226).

Un aspecto importante que merece la pena resaltar estriba en cómo *Cárcel y fábrica* destaca tanto la vertiente material como la dimensión ideológica de la institución penitenciaria. Desde una perspectiva material, la cárcel contribuye —como se ha apuntado— a crear trabajo vivo mediante el disciplinamiento de los individuos y, de paso, a regular a la baja el precio de la mano de obra. En ese análisis materialista, Melossi y Pavarini desarrollan una tesis sobre la conexión entre prácticas punitivas (severidad penal, condiciones de encarcelamiento) y situación del mercado de trabajo en sintonía con la noción de "menor elegibilidad" de Rusche (1977, p. 131). Junto a ello, se aborda el efecto ideológico de la prisión, señalando que la cárcel ayuda a legitimar el orden social burgués y las relaciones capitalistas de producción, al evidenciar que no existe otra alternativa de supervivencia para el individuo que someterse al proceso de proletarización (1977, p. 137). Más allá de la cárcel, en la fábrica el disciplinado cuerpo de un proletario individual se asociará con otros cuerpos y la organización capitalista del trabajo convertirá a este "trabajador colectivo" en una fuente de plusvalor. En un artículo posterior Melossi (2012a) escribe:

La disciplina que el capitalista impone sobre el obrero [...] es la condición básica para la extracción de plusvalor, y la única lección real que la sociedad burguesa tiene para darle al proletariado. Si la ideología jurídica-legal rige fuera de la producción, dentro de ella reinan la servidumbre y la desigualdad. Así, la función institucional de las casas de trabajo, y luego de las prisiones, era enseñar al proletariado la disciplina de trabajo. (p. 132)

A diferencia de Rusche y Kirchheimer, quienes se centraron exclusivamente en el papel instrumental de las instituciones penales en la reproducción material de la fuerza de trabajo capitalista, Melossi y Pavarini insisten en la decisiva contribución de las tecnologías penales disciplinarias en la reproducción *ideológica* de las relaciones de producción capitalistas (Melossi y Pavarini, 1977, p. 64 y ss.). La cárcel es sin duda una institución represiva, puesto que les impone a los reclusos un régimen de privación y una subordinación completa a la autoridad. Pero también constituye una herramienta ideológica, en el sentido de que representa la aceptación incondicional a esa subordinación como único modo de supervivencia. Así, la cárcel crea, por un lado, la condición de "recluso", e impone, por el otro, la sujeción del "recluso" a un régimen de trabajo, obediencia y disciplina (elementos que constituyen esa misma condición) como único camino a la libertad. En este sentido, el sufrimiento producido por la cárcel es representado ideológicamente como la consecuencia del rechazo del propio recluso de someterse a la disciplina del trabajo.

Además, la normalización ideológica de la cárcel se encuentra reforzada por la lógica contractual del encarcelamiento como un castigo cuya severidad está medida en tiempo, recordándonos a Pashukanis (2023):

La privación de la libertad por un periodo determinado preventivamente en la sentencia del tribunal es la forma específica con la que el derecho penal moderno, es decir, el derecho penal burgués capitalista, realiza el principio de la retribución equivalente. Es un medio inconsciente pero profundamente ligado a la idea del hombre abstracto y del trabajo humano abstracto, medido por tiempo [...] Para que aflorara la idea de la posibilidad de expiar un delito con un quantum de libertad abstractamente predeterminada era necesario que todas las formas de riqueza social se pudieran reducir a la forma más simple y abstracta: al trabajo humano medido por tiempo. (p. 82)

En esto se sigue la lógica de la razón contractual: el principio capitalista de intercambio de equivalentes provee de legitimación ideológica al encarcelamiento a través de la misma mistificación que hace del trabajo un contrato “justo”; en ambos casos, la explotación, violencia y subordinación desaparecen de la lógica de la razón contractual. La ficción legal del castigo como retribución encubre la dimensión disciplinaria de la cárcel, del mismo modo en que la ficción económica del contrato de trabajo como un intercambio de equivalentes oculta la dimensión de explotación del trabajo asalariado.

En conclusión, dada la originalidad radical de su contribución, el libro obtuvo todo tipo de críticas. Entre las habituales se insiste en que el libro es excesivamente generalizador y que se pueden encontrar ciertas contradicciones en su redacción, sobre todo las habidas entre una visión más materialista que correspondería a la primera parte –obra de Melossi– y otra más ideológica que se plasma en la parte correspondiente de Pavarini. Sin embargo, la crítica fundamental señala que el libro no logra explicar la pervivencia de la prisión cuando su utilidad laboral y productiva ha dejado de ser evidente, esto es, cuando se inicia una etapa permanente –como la actual– de excedente laboral sistémico, en la que la producción tiende a deslocalizarse y la prisión pierde su orientación hacia una rehabilitación pensada en clave laboral.

Ciertamente los autores habían sido conscientes de tal transformación, por cuanto señalaron que ya desde la mitad del siglo xx se había producido un importante conjunto de transformaciones en el régimen capitalista, que habían afectado de manera significativa a cuestiones fundamentales como la composición del capital, la organización del trabajo, la articulación obrera, la composición de clase, el papel del Estado o la relación entre la institución estatal y la sociedad civil. Aceptan pues que la institución carcelaria habría perdido importancia, extensión y su posición privilegiada en esa labor de constitución de la fuerza de trabajo, para consolidarse luego en una suerte de núcleo central duro del sistema de control, cuya amplitud fluctúa al compás

de la amplitud de la marginalidad. No supone, pues, una paradoja que esta hipótesis (Melossi, 1978) armonice también con la idea general de Georg Rusche acerca de la relación entre pena y mercado de trabajo.

Una breve historia de la disciplina: más allá de Cárcel y fábrica

El análisis que Melossi propone más allá de *Cárcel y fábrica* ilustra cómo, a través del sangrante proceso de formación de la fuerza de trabajo industrial moderna, uno de los síntomas más recurrentes de la percibida "inclinación criminal" y de la indisciplina de la clase proletaria vendría representada por su movilidad no autorizada. Históricamente, la forzada inmovilización —o movilización— de los pobres, los desocupados, los vagabundos y los mendigos constituyó un elemento crucial en la regulación disciplinaria del "proletariado desposeído" marxiano, contribuyendo, por tanto, a la reproducción de un constante suministro de trabajo. En este contexto, las leyes penales, los estatutos civiles, las políticas de control de fronteras, las ordenanzas municipales, y todo el conjunto de aparatos disciplinarios descrito por Michel Foucault, entre otros, han convergido históricamente en la tarea de regular la movilidad del trabajo, según formas más o menos punitivas y dependiendo de la estructura socioeconómica existente. Melossi (2003, 2013) resume correctamente estas dinámicas históricas cuando argumenta que:

El rol específico desempeñado históricamente por la indigencia y las leyes de la indigencia, en el momento de la constitución de las modernas leyes penales, deviene entonces más claro. La indigencia [...] fue, junto con el "crimen" de negarse a trabajar en las condiciones dadas, el crimen original por el cual el encarcelamiento, la moderna forma de castigo, fue instaurado". (2003, pp. 372-373)

El concepto de disciplina permite a Melossi extender su análisis más allá de la relación entre encarcelamiento y desempleo, y considerar los procesos de transformación que tienen lugar tanto en el sistema de producción como en las instituciones punitivas. En este sentido, critica la insuficiencia de categorías como la de mercado de trabajo y la de encarcelamiento, ya que son de uso limitado para una descripción de la relación entre economía y penalidad. De hecho, esta relación es variable y está integrada por factores políticos, ideológicos y culturales que no pueden reducirse a la esfera de la economía.¹⁸

18 Melossi (1980, 1992) analizó estos problemas cuando hablaba de la "crisis" del papel de la prisión en la disciplina de la fuerza laboral. Bajo la influencia de la hipótesis de la descarceración argumentó que la relación entre economía y castigo era abandonar la prisión y desplazarse hacia el entorno urbano (donde estaba adoptando la forma de tratamientos comunitarios). En un artículo posterior, Melossi (2012b) especificó su análisis del control social en la ciudad, sugiriendo que el gueto urbano se estaba convirtiendo en una nueva institución de control social inspirada en el principio de menor elegibilidad.

Melossi está de acuerdo en que esta relación sigue una tendencia cíclica: pero introduce el concepto de *ciclo económico político*, que incluye también factores sociales y políticos:

La relación entre el ciclo de negocios [*ciclo económico*] y su acompañamiento social y político no es el resultado de la operación de *leyes* económicas inescrutables que determinan las fluctuaciones en los valores de las otras variables sociales. En cambio, la relación es un producto de las actividades de los actores sociales cuyas interacciones causan la fluctuación de los indicadores económicos de una manera más o menos oscilante. (Melossi, 2012b, p. 21)

La hipótesis de Melossi es que estos ciclos influyen tanto en los términos de la relación entre economía y el castigo como en las formas de construcción social y percepción cultural de esta relación.

Los tiempos de depresión son tiempos para el castigo. Los políticos desprecian el comportamiento inmoral y derrochador de la era anterior, el aterrador aumento en las actividades criminales y desviadas, la ruptura de los lazos morales e institucionales de la sociedad. [...]. Se dice que los trabajadores han estado desperdiciando sus abultados salarios y ahora se les pide que se arrepientan en la oscura austeridad de su nuevo estatus de desempleados. Es ahora tiempo de poner límites. Es tiempo de castigar. (p. 224)

En este punto, sin embargo, cabe decir que el concepto de disciplina también muestra algunos límites teóricos. Parece implicar una concepción estática de la relación entre las instituciones punitivas y la estructura económica, por lo que se orienta indirectamente hacia esas teorías conspirativas tan criticadas dentro de la economía política del castigo. Por lo tanto, la pregunta final es: ¿por qué existe una correspondencia entre los ciclos económicos políticos de la depresión económica y el crecimiento en la punitividad social e institucional? Melossi argumenta que el nuevo “clima penal” observable en los períodos de depresión no se limita a un aumento en el encarcelamiento o al empeoramiento de las condiciones carcelarias, sino que también se refleja en una creciente demanda social de punitividad y severidad penal. Según Melossi, esto no es una consecuencia de las “necesidades del capital”, ni una consecuencia no intencional de la toma de decisiones institucionales: lo que cambia es la construcción social de la desviación y los medios para controlarla. Las representaciones sociales hegemónicas del delito y el castigo cambian según las tendencias económicas. Aparece así una nueva “moralidad” durante los períodos de crisis económica cuando empeoran las condiciones de trabajo y aumenta el desempleo. Esta nueva moralidad es más dura respecto a la desviación, más punitiva y favorablemente dispuesta hacia las campañas de “ley y orden”. Este “clima moral” moldea y da un nuevo significado a la relación entre los ciclos económicos y las políticas penales (Melossi, 1998, p. xxiv).

La tesis central de Melossi (2018), sugiere que la sociedad capitalista atraviesa crisis graduales que son producto sobre todo de la innovación tecnológica y que se traducen en "ciclos". Este carácter cíclico permite reestructurar nuevos modos de acumulación y resolver cuestiones técnicas respecto a la producción y al trabajador (que a la vez también se ve subjetivado o individualizado mediante el concepto de libertad para contratar). Todo ello indica que los mecanismos de control funcionarán de forma distinta en períodos de pleno empleo o de exceso de oferta de mano de obra, por ejemplo. Sin embargo, más allá de esos momentos, en los esquemas de pensamiento perviven constantemente ideas en tensión en torno al delito y sobre qué hacer con quienes delinquen. Por un lado, las ideas que insisten en la inclusión y en la necesidad de reinsertar al criminal, el cual es visto como un producto del sistema que lo determina. Y por el otro lado, las ideas excluyentes, basadas en nociones contractualistas, pero que insisten en que el criminal debe *pagar* por lo que hizo porque su ofensa es contra la sociedad. Dependiendo de las necesidades del mercado de trabajo, las dinámicas son inclusivas o exclusivas y unas u otras ideas prevalecen.

El clima moral punitivo que surge durante los ciclos económicos políticos de recesión impregna a la opinión pública, a las instituciones punitivas y a los intelectuales, así como a los medios de comunicación y a las élites políticas: de esta forma el delito se convierte en un tema privilegiado para la discusión pública. En estos periodos surge un pánico moral, que desvía a la opinión pública de las causas más profundas de la inseguridad y el miedo (Melossi, 1998, pp. xxv-xxvi). Respecto a los efectos de estos cambios cíclicos en las teorías criminológicas, Melossi (2012b, pp. 51 y ss.) habla de una "criminología de la revancha", que se torna hegemónica en períodos de crisis económica y social. De este modo, Melossi pone en relación la penalidad y la economía, pero en el marco cultural de la idea de las "afinidades electivas" de fuente weberiana. En ese esquema, la penalidad se observa como un modo a través del cual las clases dominantes proponen modelos, estilos de vida, tipos de comportamiento; lo cual guarda una estrecha relación con ese elemento de tipo moralizante que acompaña desde siempre a la penalidad. Asimismo, propone una estrecha relación entre la penalidad y la política a través del estudio de las relaciones de poder, lo que le permite llegar al concepto de "control social" desarrollado por medio de una investigación historiográfica y sociológica del modelo democrático de la sociedad estadounidense sobre todo en la época del New Deal (Melossi, 1992).

La conexión que debe establecerse a través de la investigación no es, por lo tanto, entre un indicador punitivo, es decir las tasas de encarcelamiento, y un indicador de desempleo, basado en el supuesto (defectuoso) de que el encarcelamiento funciona para controlar un "ejército de reserva industrial" marxista. Más bien, debe establecerse una conexión directa entre dos vectores. Por una parte, el incremento de las demandas de desempleo

aplicadas a la clase trabajadora. Por otra, el aumento de la presión penal en los estratos más bajos de la sociedad, lo cual ha contribuido a la materialización de una “subclase” criminalizada, privada de un empleo legítimo y del acceso a las instituciones sociales. Dicha presión doble crea una especie de efecto de “látigo social” que hace que todos trabajen más duro, especialmente aquellos que están lo suficientemente cerca del fondo para escuchar el aullido y los gemidos de los que están siendo golpeados (Melossi, 1993, p. 263).

Aquí podemos entender, en definitiva, el papel secundario de las instituciones punitivas: a través del tratamiento del castigo severo, el principio de menor elegibilidad sostiene y refuerza la demanda de desempeño que las élites imponen a la clase trabajadora. Hoy, como en las primeras etapas del desarrollo capitalista, el objetivo es *disciplinar* a los trabajadores libres de las clases más bajas que parecen renuentes a ajustarse a las nuevas condiciones de la explotación económica. Tal es el hilo que nos permite conectar, más allá de sus diferencias, la obra de Rusche y Kirchheimer y la de Melossi.

Alessandro de Giorgi

De Giorgi es licenciado en Derecho por la Universidad de Bolonia (Italia) y doctor en Criminología por la Universidad de Keele (Reino Unido). Antes de incorporarse al Departamento de Estudios de Justicia de la Universidad estatal de San José, fue profesor visitante en las universidades de Saarland (Alemania), Berna (Suiza) y Berkeley (EE. UU.). Es autor de varios libros y de numerosos artículos y capítulos de libros sobre el castigo y la teoría social. Actualmente es coeditor de la revista *Punishment & Society*. Su obra debe ser entendida como un *work-in-progress* (Brandariz y Faraldo, 2002, p. 18), por el hecho de constituir un análisis que trabaja con una realidad presente y en proceso. Por ese motivo el autor no llega a configurar en sus escritos un nuevo paradigma sólido, sino más bien una orientación, una tendencia en proceso, en la medida en que en las sociedades del presente conviven aún dinámicas de carácter disciplinario con dispositivos propios de las lógicas de control y, tal vez, incluso en lo que se refiere a una consolidación de elementos de emergencia o excepcionalidad permanente, mezclados con medidas de etapas predisciplinarias y soberanas. Por lo demás, De Giorgi considera que no se ha llegado a establecer una fractura definitiva en la cual los dispositivos de la etapa de control superan y clausuran las instituciones disciplinarias, sino que estas en alguna medida se ven reformuladas en su función y acepta en parte que las lógicas disciplinarias tienden a difundirse por todo el espacio social.

Superando el análisis materialista

La cuestión de la existencia de un nexo estructural entre las oscilaciones del sistema económico, sobre todo en sus trayectorias cíclicas relativas al mercado de trabajo, y la transformación de las estrategias punitivas puede ser considerada una constante en el ámbito de la reflexión sociológico-criminal marxista. Sin embargo, un análisis de signo puramente materialista, elaborado sobre las coordenadas del paradigma "estructura económica/superestructura punitiva", le parece inadecuado a De Giorgi porque excluye del propio horizonte una serie de variables añadidas, que interactúan con las de tipo económico y que merecen ser tenidas en cuenta. En particular, el problema de la construcción social del consenso, es decir, del apoyo social difuso de las políticas de intransigencia y endurecimiento penal que podemos constatar en la fase actual. En definitiva, concluye De Giorgi (2002, 2006), a esta economía política del castigo le falta una economía política del consenso, de aquel imaginario socialmente compartido que apoya y legitima las nuevas formas de control.

De Giorgi también destaca por su interés como analista de las tendencias previas, destacando cómo el giro reduccionista se va a hacer particularmente evidente en la bibliografía criminológica neomarxista de las décadas de 1970 y 1980, cuyos intentos de aplicar el paradigma de Rusche y Kirchheimer a las sociedades tardocapitalistas se enfocaron en estrechos análisis estadísticos de la relación entre cambios en el mercado laboral y variaciones en las tasas de encarcelamiento. Esta bibliografía fue en su mayor parte capaz de proveer sustento empírico a la hipótesis según la cual habría una correlación *directa y positiva* entre desempleo y encarcelamiento y a mostrar cómo, de acuerdo con las reflexiones de la economía política del castigo, la severidad penal tiende a aumentar en tiempos de crisis económica y creciente desempleo. Pero, como señala De Giorgi, la tendencia reduccionista de la economía política del castigo dio como resultado una innecesaria simplificación excesiva de la perspectiva de Rusche y Kirchheimer, la cual a su vez despojó al marco materialista de las herramientas teóricas necesarias para elaborar una crítica integral de la reestructuración capitalista que se ha venido desplegando en las sociedades occidentales desde comienzos de los años setenta. Este amplio proceso de transformación socioeconómica ciertamente involucró (en particular en los estadios tempranos de esta transición) una expulsión masiva de la fuerza de trabajo de los sectores industriales de la economía. Sin embargo, lo más importante es que contribuyó a una reestructuración profunda del *régimen específico de acumulación capitalista* que había sido hegemónico en Europa (y en grado menor) en los EE. UU. entre las décadas de 1930 y 1960.

Por tal motivo De Giorgi (2006, 2013, 2015b, p. 26, 2018) va a utilizar el concepto de "régimen de acumulación", elaborado por economistas políticos neomarxistas pertenecientes a la denominada "escuela de la regulación".

Esta perspectiva reconstruye la trayectoria del desarrollo capitalista a la luz de la tendencia contradictoria del capitalismo al generar, por un lado, crisis e inestabilidades, y por el otro, al consolidar nuevas instituciones, normas y orientaciones culturales en respuesta a esas crisis. En sociedades liberales como EE. UU., cuya historia económica estuvo tradicionalmente inclinada hacia un modelo *laissez-faire* de desarrollo capitalista basado en mercados desregulados, mínimas intervenciones públicas en la economía y un sistema de protecciones sociales parecido a un *Estado caritativo*, el dismantelamiento del régimen fordista-keynesiano dio lugar a una variante neoliberal caracterizada por la extrema flexibilidad del mercado laboral, un descenso vertiginoso de la sindicalización laboral, una reducción drástica de las provisiones del bienestar y niveles de desigualdad socioeconómica en auge. La crisis del paradigma fordista-keynesiano y el concurrente proceso de reestructuración capitalista implican así mucho más que la expulsión de una fracción significativa de la fuerza de trabajo industrial del sistema de producción —el único aspecto plasmado por el estrecho enfoque de la “vieja” economía política del castigo acerca del desempleo y el encarcelamiento—. Este proceso de reestructuración capitalista logró producir un desplazamiento significativo en el balance de poder desde el trabajo hacia el capital.

Bajo estas consideraciones, la apuesta del desplazamiento epistemológico de De Giorgi permitirá a la criminología neomarxista abordar las políticas penales ya no como el resultado de las relaciones de producción capitalistas (una “superestructura” de la economía capitalista, en el lenguaje del marxismo ortodoxo), sino como un conjunto de prácticas materiales y simbólicas que contribuyen a la reproducción global de las formaciones sociales capitalistas y de sus específicos regímenes de acumulación.

Riesgo e hipercriminalización: ampliando la economía política del castigo

Con el inicio del declive del fordismo a partir de finales de los años sesenta, las migraciones han dejado de ser consideradas factores de desarrollo y han pasado a interpretarse como factores de riesgo. Así, las políticas de gestión de la movilidad transnacional han ido cobrando una trascendencia creciente en la acción institucional, estatal y comunitaria (en el caso europeo). Que tales políticas hayan contribuido a convertir la migración irregular en uno de los fenómenos sociales más letales de las sociedades occidentales es también un dato conocido (De Giorgi, 2010). Tampoco hay nada innovador en señalar que esa centralidad ha alcanzado también al sistema penal, en el que ha ido perfilándose una respuesta sancionadora específica para los migrantes, diseñada desde un cierto seguidismo de las normativas y prácticas administrativas, y que se plasma en un peso demográfico de los migrantes en la población penitenciaria muy superior al que les corresponde entre el conjunto

de los habitantes de cada territorio concreto. El migrante ha venido a ocupar el papel protagonista y de excepcionalidad que previamente correspondía al delincuente.¹⁹

La cultura de la excepcionalidad penal no es algo nuevo en los ordenamientos jurídicos europeos. Ya en los años setenta, tanto en Europa como EE. UU., ante la emergencia de fenómenos de violencia política y terrorismo, se construyó un subsistema penal de excepción que respondía a tal lógica. Sólo que ahora una nueva excepcionalidad penal global emerge entre la confusión de las dinámicas militares y policiales de respuesta a la inseguridad. En efecto, las formas de control social asumen progresivamente una racionalidad posdisciplinaria de gobierno del exceso al establecer un paralelismo con la mutación de las relaciones productivas y que va "de la disciplina al control" (De Giorgi, 2002, p. 146). Al mismo tiempo, son formas de control que han de adaptarse a la imposibilidad de inclusión mediante el empleo, derivada del exceso estructural del trabajo posfordista respecto de las formas normativas de regulación social. Por lo demás, ese control posdisciplinario parte de la carencia de la información sobre los individuos que requerían las formas de normalización. Precisamente esa escasez de información es lo que conduce al control posfordista a operar mediante categorías de sujetos organizadas en clave de riesgo, pensadas para reducir la complejidad social y en las que el individuo deja de ser el marco de referencia.

Provisto de estas herramientas conceptuales, De Giorgi amplía la perspectiva de la economía política del castigo. Logra así analizar cómo la consolidación y la actual transformación de las prácticas penales modernas reflejan la necesidad capitalista de esculpir una fuerza de trabajo dócil y laboriosa ajena a las rebeldes e indisciplinadas "clases peligrosas" constantemente forjadas por el capital mismo. Un elemento novedoso generado gracias a esta reformulación analítica es el proceso de refronterización de las sociedades tardo-capitalistas contra las migraciones globales. Esta refronterización es parte de un amplio giro punitivo en la regulación de la migración que ha emergido especialmente en el contexto europeo desde mediados de los años setenta. Por un lado, los inmigrantes no occidentales vienen señalados por las políticas migratorias prohibicionistas, las cuales contribuyen de hecho a la reproducción de su estatus de ilegalidad; por otro lado, el uso sistemático del encarcelamiento (De Giorgi, 2015a), junto a la detención administrativa y la deportación, como la estrategia principal en la actual guerra contra la inmigración no autorizada configura una dinámica de hipercriminalización de

19 Cabe constatar, según De Giorgi, que "la composición de clase de la población carcelaria se ha estabilizado, con una presencia cada vez más significativa de las minorías étnicas y de las franjas de la población económica y socialmente excluidas". Elementos que señalan un estrecho vínculo entre las situaciones de marginalidad social y el acceso diferenciado al circuito punitivo, y que en gran medida confirman la hipótesis de la selectividad como rasgo característico de las nuevas políticas criminales" (De Giorgi, 2005, p. 125).

los inmigrantes, cuyo resultado es la intensificación de su marginalidad socioeconómica y política en toda Europa. Siguiendo el enfoque de la economía política del castigo, De Giorgi sugiere que tales estrategias punitivas deberían ser analizadas como el sustrato de una economía neoliberal cada vez más flexible y desregulada (De Giorgi, 2017). En este contexto, la hipercriminalización de las migraciones contribuye a la reproducción de una fuerza de trabajo vulnerable cuya inseguridad resulta adecuada para el segmentado mercado de trabajo de las economías posfordistas.

Pero ¿a qué se debe esta hipercriminalización? ¿Por qué están los inmigrantes *hiperencarcelados*? ¿Cometen más crímenes que los nacionales? ¿Son los crímenes que cometen más graves? A pesar de que históricamente el nexo entre extranjeros y delincuencia ha sido un elemento recurrente en ciclos de pánico moral sobre la inmigración y su control, De Giorgi rescata toda una línea analítica significativa que ha rechazado esta conexión. No se trata de elaborar un análisis comparativo del delito inmigrante, sino más bien de sugerir unas pocas notas acerca de esas condiciones estructurales, algunas de las cuales están producidas o al menos amplificadas por el actual régimen prohibicionista de inmigración que expone a los inmigrantes a este proceso de hipercriminalización, reforzando la simbiosis entre ilegalización y criminalización.

Una primera observación concierne a la posición ocupada habitualmente por los inmigrantes —en especial si son recientes— en las economías ilegales de las sociedades de destino. Reflejando lo que sucede en la economía legal, los inmigrantes tienden a concentrarse en los niveles más bajos del sector criminal, realizando actividades de alto riesgo como el tráfico de drogas en la calle y la prostitución callejera. A su vez, esta mayor visibilidad conduce a detenciones repetidas y a redadas que también contribuyen a inflar las estadísticas de la delincuencia inmigrante, así como a actitudes intolerantes de ciudadanos asustados.

Una segunda observación corresponde a la visibilidad extrema de los llamados “delitos de la inmigración”. Además de la entrada o estancia sin autorización —en aquellos extraños casos en los cuales son tratados por los sistemas legales europeos como delitos más que como infracciones administrativas— se incluyen no sólo todas aquellas violaciones legales que tienden a ser cometidas casi exclusivamente por los inmigrantes sino también esos delitos cuyos castigos son aumentados significativamente cuando son llevados a cabo por extranjeros.

En tercer lugar, destaca la ampliación y repercusión de la retórica antiinmigración, construida principalmente alrededor de tópicos como el “abuso de los servicios de bienestar”, la competencia desleal en el mercado laboral, la sobrepoblación y la amenaza de una supuesta homogeneidad cultural. Tanto en Europa como en EE. UU. a lo largo de las últimas décadas la retórica populista de la guerra contra la inmigración ha sido hegemonizada por el mito de

la delincuencia de los inmigrantes y de los inmigrantes como clase peligrosa. Al mismo tiempo, estos discursos públicos han servido como poderosos catalizadores para la consolidación de una gobernanza punitiva de las migraciones en torno a un proceso de "criminalización categórica" de los inmigrantes (De Giorgi, 2006) que se refleja claramente en la dramática sobrerrepresentación de los inmigrantes no europeos en las cárceles de Europa.

Loïc Wacquant

Wacquant (1960–) es un sociólogo francés especializado en sociología urbana, pobreza urbana, desigualdad racial, sociología del cuerpo, teoría social y etnografía. Es profesor de sociología en la Universidad de California, Berkeley, donde está afiliado al Centro para el Estudio del Derecho y la Sociedad, el Programa de Estudios Metropolitanos Globales, el Instituto de Estudios Gubernamentales y el Centro de Investigación Etnográfica. También es investigador asociado en el Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP) de París y organizador del Café Etnográfico. Si bien Wacquant mismo no se coloca en la línea de una economía política del castigo —quizá para evitar adscripciones involuntarias—, no obstante, adopta las virtudes del análisis materialista. En efecto, cuando indica que la cárcel es una institución política y no un mero instrumento técnico para mantener el orden; o que la imposición del trabajo precario y el aumento del recurso a la privación de libertad son dos componentes del Estado neoliberal; o cuando se vincula el fortalecimiento del aparato penal a la impotencia en el frente económico, el autor está reafirmando la vigencia del paradigma materialista pero redimensionado respecto al horizonte actual y añadiéndole nuevos componentes. Así reconoce, por ejemplo (2009, p. 18) la necesidad de reunir las dimensiones material y simbólica de la reestructuración contemporánea de la economía política del castigo que la tradición investigadora neomarxista ha sido incapaz de abordar, debido a su ceguera para reconocer la eficacia y la materialidad específicas del poder simbólico que Wacquant recoge de Durkheim y sobre todo de Bourdieu (Wacquant, 2011, p. 20).

Lo que Wacquant hace en sus libros, especialmente en su tetralogía (1999, 2001, 2009, 2010), es demostrar el estrecho vínculo entre el crecimiento del neoliberalismo como ideología y práctica gubernamental, que acredita la sumisión al mercado y la celebración de la "responsabilidad individual" en todos los dominios, y el despliegue y la difusión de las políticas públicas de seguridad activas y ultrarrepresivas, primero en EE. UU. y más tarde en Europa. Se trata de una evolución que se puede resumir con la fórmula siguiente: debilitamiento del Estado social, difuminación del Estado económico, fortalecimiento y glorificación del Estado penal. Esta fórmula pretende recordar que no se pueden entender las políticas policiales y penitenciarias en las sociedades avanzadas sin colocarlas en el marco de una transformación más

amplia del Estado neoliberal, ligada a las mutaciones del empleo y al vaivén de la relación de fuerzas entre clases y grupos que luchan por el control del Estado.

La especificación del neoliberalismo (2012b) le lleva a establecer dos supuestos teóricos fundamentales. Primero, que el aparato penal es un órgano central del Estado que expresa su soberanía y sirve para imponer categorías, sostener divisiones materiales y simbólicas, y moldear relaciones y conductas a través de la penetración selectiva del espacio social y el físico. Segundo, que la actual “revolución capitalista desde arriba” comúnmente llamada *neoliberalismo* implica la ampliación y exaltación del sector penal, de tal modo que el Estado puede controlar las repercusiones sociales causadas por la difusión de la inseguridad social en la zona más baja de la jerarquía étnica y de clases, así como calmar el descontento popular provocado por el abandono de sus obligaciones económicas y sociales tradicionales. El resultado no puede ser otro que el *Estado penal invasivo, expansivo y caro* (Wacquant, 1999, p. 165), no entendido como una desviación del neoliberalismo sino como uno de sus ingredientes.

El giro punitivo

Distanciándose de la tendencia reduccionista de la economía política del castigo, Wacquant señala que el giro punitivo lleva no sólo a la consolidación de una máquina represiva cuyas operaciones son funcionales a la reproducción de las actuales relaciones capitalistas, sino también a la configuración de “nuevas categorías y discursos, nuevos cuerpos administrativos y políticas gubernamentales, tipos sociales renovados y formas asociadas de conocimientos” (Wacquant, 2011, p. 417). El intento de Wacquant de asignar un peso apropiado a los efectos simbólicos y discursivos de las políticas penales proporciona aspectos importantes para una revisión posreduccionista de la crítica materialista del castigo. Pero la imagen que más emerge de las páginas de su tetralogía (1999, 2001, 2009, 2010) es la de un giro punitivo que contempla al Estado penal envuelto en una pugna por regular (en términos represivos) los sectores más precarios de la fuerza de trabajo postindustrial, mientras que se le da menos énfasis a su extensión simbólica a través de otras regiones de la sociedad norteamericana. Así, a pesar de la insistencia de Wacquant en la necesidad de “dejar de lado una visión estrechamente materialista de la economía política del castigo” (Wacquant, 2011, p. 21), su enfoque corre el riesgo de reproducir la tan cuestionada división material/simbólica. No muy diferente de otras críticas materialistas de la penalidad, de hecho, el trabajo de Wacquant parece llegar a la conclusión de que el Estado penal neoliberal revela su lado *instrumental* contra los nuevos pobres, mientras proyecta su dominio *simbólico* al resto de la sociedad —especialmente, sobre la clase media, donde lucha para tranquilizarla, dejándola ser testigo del exceso punitivo desatado contra las nuevas clases peligrosas—. En otras

palabras, su tetralogía podría ser menos distante de la tradicional crítica de la economía política del castigo de lo que el autor reconoce, dado que una vez más las dimensiones simbólicas y discursivas de las políticas penales aparecen principalmente como "consecuencias" ideológicas de un Estado penal cuyo principal papel es regular punitivamente a los pobres con miras a empujarlos al mercado de trabajo posfordista.

La perspectiva de Wacquant parte de que el concepto básico para explicar la evolución reciente de la penalidad es el neoliberalismo, deteniéndose a analizarlo, cuestionando como reduccionistas los análisis más difundidos que entienden dicho concepto como un modelo económico específico. A su juicio, se hace necesario complementarlos con la interpretación del neoliberalismo como proyecto ideológico y práctica gubernamental o –si se quiere– como proyecto político transnacional, orientado a la reconstrucción por parte de las élites de las relaciones entre el mercado, el Estado y la ciudadanía. La vinculación de los estudios de política penal y social antes explicados muestra la dualidad de las políticas para la población pobre (Brandariz, 2019). De este modo, Wacquant sostiene que la formidable expansión punitiva –moralista a la par que autoritaria– de las últimas décadas no es un elemento ajeno e incompatible con el modelo económico-político del neoliberalismo, sino un componente sustancial de tal proyecto histórico transnacional "destinado a reconstruir el nexo del mercado, del Estado y de la ciudadanía desde arriba" (2009, p. 430). Se trata del paradigma de un Estado reducido en materia económica y social, que beneficia fundamentalmente a los estratos sociales superiores, y se ve complementado, de forma nada contradictoria, por un modelo estatal altamente intervencionista y autoritario respecto de los segmentos inferiores.

En consecuencia, la primera causa del giro punitivo no es la Modernidad tardía, sino el neoliberalismo, un proyecto al que se pueden adherir indistintamente los políticos de la derecha y de la izquierda, puesto que el giro punitivo no es un mero producto reaccionario de la derecha, ni tampoco una mera descomposición del antiguo modelo fordista que ha generado una suerte de "estrategia no adaptativa", sino un programa coherente y global. En este sentido, Wacquant ha demostrado, primero, que la penalización de la pobreza no es un simple retorno a un estado de cosas pasado, sino una genuina innovación institucional y, segundo, que de ningún modo es una criatura exclusiva de los políticos neoconservadores.

Wacquant localiza las raíces sociales de este viraje desde lo social hacia lo penal en dos procesos paralelos de la sociedad estadounidense. Por un lado, la obsolescencia del gueto y el "éxito" de los movimientos por los derechos civiles que hicieron tambalear uno de los ejes más firmes de estructuración y jerarquización social de EE. UU.: la segregación sociorracial. Por otro lado, el desmantelamiento del Estado social y la precarización de las condiciones laborales en la década de los setenta que dejaron desprotegidas

a las clases bajas e inmersas en miedo e inseguridad a las clases medias, ante la ausencia de garantías para mantener su posición. El resultado, como veremos a continuación, es la emergencia del Estado penal.

El Estado penal

La sociedad moderna del capitalismo posfordista no puede ser entendida si no tenemos en cuenta una triple transformación: destrucción del Estado de Bienestar keynesiano, auge del libre mercado y, finalmente –y consecuencia tanto social como ideológica de las dos primeras–, el auge del Estado penal. Ello supone el desvanecimiento del Estado en términos de responsabilidad social y el fortalecimiento del mismo en términos de control y disciplina.

Con Wacquant debemos pues integrar imperativamente el análisis de la política de bienestar social y la política penal. Una vez más, esta necesidad se deriva de consideraciones empíricas e históricas. Primero, el paso de una asistencia social protectora a una asistencia laboral disciplinaria. Segundo, la combinación del *workfare* y el *prisonfare* (Wacquant, 2012, 2013)²⁰ que utilizan de forma conjunta técnicas y protocolos de vigilancia, disuasión, estigmatización y sanciones graduales para alterar la conducta de sus acusados y empujarlos a las franjas inferiores del mercado laboral de bajos salarios. Tercero, la historia social nos enseña que la asistencia a los pobres y la prisión se idearon al mismo tiempo, en la transición europea del feudalismo al capitalismo, y que ambas eran entonces instituciones híbridas que combinaban el apoyo social y la reparación penal para inculcar la conformidad con la ética del trabajo. De esta manera, la sociedad poskeynesiana se sustenta en una doble lógica: “por un lado, en la disciplina del mercado laboral descalificado y desregulado, y, por otro, en un aparato penal invasor y omnipresente. Mano invisible del mercado y puño de hierro del Estado se conjugan y se complementan para lograr una mejor aceptación del trabajo asalariado desocializado y la inseguridad social que implica” (Wacquant, 1999, p. 165). Cuarto, el modelo no estaría completo si no agregamos un último factor: la imposición del trabajo asalariado forzado (más allá de los límites del derecho laboral y social) para los detenidos por el sistema penal y para aquellos beneficiarios de los pocos y restringidos programas de bienestar social remanentes. La imposición del trabajo aparece como una manera de fortalecer moralmente y disciplinar a los individuos transgresores o disfuncionales, al mismo tiempo

20 El *workfare* es un concepto vinculado a la asistencia con subsidios estatales que contemplan como obligación una contraprestación laboral que generalmente se realiza en condiciones de precarización y flexibilización del trabajo. A diferencia del *welfare* clásico, el *workfare* enfatiza el mérito individual por encima de la solidaridad colectiva. El *prisonfare* es un régimen carcelario establecido como contención para los sectores mayoritariamente masculinos del proletariado industrial precarizado en la era posfordista, que se resienten y resisten al trabajo basura.

que afirma la mano de hierro o imagen paternalista y viril del Estado penal frente a la anterior imagen de carácter maternal del Estado providencia, del *welfare* al *workfare* (p. 166).

El nuevo régimen de trabajo inseguro y sin regulaciones para las grandes mayorías e instaurado por el libre mercado, trae como consecuencia un creciente conjunto de población que resulta disfuncional, que no encuentra espacio en el mercado laboral o que sobra y puede llegar a tener conductas derivadas de la anomia y potencialmente perturbadoras del orden. Como ya había sido visto en *Parias urbanos* (2001), el auge del libre mercado y las políticas neoliberales que expulsan de manera estructural a grandes contingentes de población del mercado de trabajo tiene como consecuencia en las ciudades una mayor práctica de estrategias de supervivencia en las calles, tanto mediante el trabajo precario informal como mediante el aumento de la pequeña delincuencia.

Hacia esta población es hacia la que acaba dirigiéndose la acción del Estado penal y, en las ciudades del primer mundo, estas resultan ser las minorías étnicas, los inmigrantes, los pobladores de los guetos, los pobres. Así, la nueva relación del Estado con los barrios o guetos en el primer mundo no va a ser mediante programas sociales, sino mediante una focalización de operativos represivos: las políticas de tolerancia cero, la ultravigilancia en las calles, el aumento masivo de integrantes de las fuerzas policiales así como de los sistemas tecnológicos de vigilancia extremadamente sofisticados; y por último los altos índices carcelarios que se concentran en la población negra en EE. UU. y en los inmigrantes en Europa.

Por último, Wacquant (1999, 2001) describe de una manera sucinta este advenimiento del Estado penal en EE. UU. en una configuración de varias tendencias. Por un lado, el crecimiento apabullante de la población carcelaria hasta hablar de una hiperinflación: una población que se cuadruplica en 25 años hasta alcanzar más de 2,5 millones de prisioneros, siendo la mayoría condenada por infracciones no violentas. Por otro, el aumento continuo de la tutela judicial a través de la conmutación de la pena y de la libertad condicional; tutela que ha ido aumentando también gracias a una nueva era del panoptismo penal auspiciada por la integración de nuevas tecnologías (genéticas, electrónicas) que soslayan los criterios del derecho de privacidad. Un tercer elemento sería la duplicación de los medios de las administraciones penitenciarias, que se han convertido en el tercer empleador del país, cuando en el mismo periodo los presupuestos de los servicios sociales, de salud y de educación sufren recortes drásticos. Otro, la relevante contribución del sector privado al "gran encierro" de los pobres e indigentes en EE. UU., así como un rearmamento ideológico que comienza con la guerra contra el Estado asistencial y articula una respuesta a los movimientos sociales y en particular a los avances de los movimientos reivindicativos por parte de las minorías,

utilizando criterios supremacistas propios del conductismo moral y una novedosa segregación espacial. Finalmente, una acción penal discriminatoria hacia los afroamericanos.

En todo caso, este señalamiento criminógeno dirigido a determinados grupos es más bien de una relación bidireccional compleja y contingente, mediada por la política, la cultura y las luchas hacia y dentro del Estado sobre cómo definir y responder a los acuciantes “problemas de seguridad” del momento, que a su vez proporcionan una oportunidad y un objetivo para la acción y (re)construcción del Estado. También revela cómo el castigo puede volverse criminógeno cuando aviva los miedos colectivos y agrava las mismas condiciones que se supone que debe frenar (en este caso, el aislamiento social y la denigración de los exdelincuentes sexuales), de modo que la penalización se autoalimenta. En suma, para entender cómo se utiliza el delito como semilla y alimento de formas cambiantes de la acción estatal punitiva, tal y como indicaba el libro de Rusche y Kirchheimer, debemos romper el vínculo delito-castigo para poner en juego analíticamente las respuestas no penales a la infracción de la ley, así como las funciones extrapenales de la penalidad en los registros instrumental y expresivo.



▶ LEO LÖWENTHAL. CRÍTICA DEL AUTORITARISMO Y SOCIOLOGÍA DE LA LITERATURA

▷ Daniel Barreto.

No abundan los estudios sobre Leo Löwenthal. Las visiones de conjunto sobre la teoría crítica tienden a presentarlo como un personaje secundario (Rensmann, 2020, pp. 21-52) empequeñecido por las cúspides de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Este balance debería cambiar. No solo por las necesidades del conocimiento histórico, sino sobre todo por las amenazas políticas que oscurecen el presente. La exigencia de esbozar una teoría crítica del nuevo nacional-populismo arroja una luz novedosa sobre el legado de Löwenthal. Su clarividencia deja algo anticuados una parte no menor de los análisis publicados hoy mismo. No es casualidad que *Profetas del engaño*, su libro de 1949 sobre la agitación fascista, se reedite en Alemania y Francia, y comience a ser tenido en cuenta por las investigaciones más perspicaces sobre populismo y extrema derecha.

El urgente interés político no significa ceñirse a sus estudios psicosociales, porque así perderíamos buena parte de lo mejor. De hecho, sus ensayos de sociología de la literatura, disciplina en la que bien podría considerarse pionero, iluminan los orígenes de la ideología autoritaria. Un eslabón irrompible une sus lecturas de la novela y el teatro europeos, sus análisis de la cultura de masas y los estudios sobre autoritarismo. Desde ese ángulo proponemos una aproximación panorámica a sus obras.

Judaísmo y socialismo

La juventud de Leo Löwenthal comparte rasgos significativos con otros intelectuales judeo-alemanes nacidos en torno al cambio de siglo, como Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Siegfried Kracauer y Erich Fromm. Todos ellos juzgaban que el mundo burgués se hallaba en proceso de descomposición y su protesta buscó impulso en la tradición de sus abuelos, su propio judaísmo (Mate, 1999; Scholem, 1975). Eso significaba cuestionar y en ocasiones recusar durante un tiempo la asimilación que tantos esfuerzos había costado a sus padres.

Así sucede a Leo Löwenthal, nacido en Frankfurt en 1900. Su padre se había alejado decididamente del judaísmo y hacía gala de una ferviente admiración por la ciencia y la Ilustración. Por eso desaprobó amargamente que su hijo se apasionase por el judaísmo y se encontrase secretamente con su abuelo, fiel a la ortodoxia (Jansen, 2017, pp. 99-109).

La recuperación rebelde del judaísmo se combinó desde temprano con la opción revolucionaria. En 1918, junto a Franz Neumann y Ernst Fraenkel, funda en Frankfurt el Grupo de Estudiantes Socialistas y un año después se afilia al USDP (Jacobs, 2015, p. 15), partido escindido del SPD como protesta por su apoyo a los créditos de guerra. Su cercanía al marxismo no le impedía admirar entonces al anarquista Gustav Landauer, amigo de Martin Buber y asesinado durante la Revolución Alemana.¹

Al igual que sus amigos Kracauer y Fromm, Löwenthal impartió clases en la Casa Libre de Estudios Judíos, dirigida por Franz Rosenzweig, y publicó su primer ensayo, *Lo demónico. Esbozo sobre una filosofía negativa de la religión*, en un volumen de homenaje al rabino Nehemia Anton Nobel, figura magnética del *Jewish Renaissance* de Frankfurt. Su contribución enlazaba elementos marxistas, judíos y psicoanalíticos, y fue recibida con entusiasmo por Ernst Bloch, conocido entonces por reivindicar la imaginación apocalíptica para el marxismo.² Si bien Löwenthal abandonó posteriormente la observancia religiosa, que practicó sobre todo a raíz del matrimonio con Golde Ginsburg en 1926, el poso mesiánico perduró a lo largo de todo su itinerario, un bajo continuo que también resonaba en Benjamin, Adorno, Horkheimer y Fromm:

Yo creo simplemente, que un elemento judío [...] vivía en la mayoría de nosotros consciente o inconscientemente en el sentido de “algo viene todavía”, es decir, en el sentido de la esperanza, de lo indecible, que no se puede decir, que solo se puede sentir, que solo se puede determinar de manera negativa [...]. (Löwenthal, 1984, p. 303)

Animado por Franz Rosenzweig y Martin Buber, escribe la monografía *Judaísmo y espíritu alemán*, que resalta la secularización de motivos judíos en el pensamiento y la política revolucionarios (Löwenthal, 1984, pp. 9-55). Sus ascuas utópicas encendían el “racionalismo progresista” de Maimónides (Löwenthal, 1980b, p. 156)³ y crepitaban entre las líneas de Heine, Marx e incluso Freud. El influjo decisivo, no obstante, procedía de Hermann Cohen (Löwenthal, 1980b, pp. 17; 55), quien había mostrado que el socialismo y la primacía de la justicia social tenían raíces en el profetismo bíblico. La aportación de Cohen fue esencial tanto para Löwenthal como para Walter Benjamin (Löwenthal, 1984, p. 126) pues la crítica bíblica del mito es un *a priori* en el trabajo de ambos.

1 Así lo transmitió en una entrevista a Michael Löwy en octubre de 1984 (Löwy, 2018, p. 77). En la carta de Löwenthal a sus padres del 17 de junio de 1920 lamenta el asesinato de Kurt Eisner y Gustav Landauer (Jansen, 2000, p. 37).

2 Kracauer, íntimo amigo de Löwenthal y también presente en el tomo de homenaje al rabino Nobel, expresará su crítica al ímpetu religioso de *Lo demónico* y, secundado por el joven Adorno, tratará de apartar a Löwenthal del influjo de Bloch (Löwenthal y Kracauer, 2003; Jansen, 2021, pp. 245-270).

3 Cf. *Maimonides*, manuscrito de una conferencia impartida en la Casa Libre de Estudios Judíos en 1925 (Löwenthal, 2000a, pp. 75-94).

A principios de los años veinte Löwenthal dirige con Ernst Simon el *Semanario judío* y se involucra en la acogida de refugiados judíos del Este de Europa. Aquella militancia a favor de los *Ostjuden* no hizo ninguna gracia a Oskar Wiesengrund, padre de Theodor W. Adorno, y dejó claro que desaprobaba las visitas del febril activista mientras frecuentase a aquellos extranjeros ilegales que parecían venir de un pasado remoto. Y eso que Leo trataba a su hijo desde el instituto (Löwenthal, 1984, p. 76; 1980b, p. 26).

El periodismo y el trabajo social con los refugiados de Polonia, a menudo víctimas del odio antisemita, concretaban el compromiso de Löwenthal con el sionismo, al que se adhirió en principio con entusiasmo, pues veía en él una fuerza anticapitalista y revolucionaria, pero que abandona en 1926 por desacuerdos con la política de asentamientos en Palestina (Löwenthal, 1980b, pp. 17, 24-25, 159). En paralelo, tras estudiar en las universidades de Heidelberg y Giessen, presenta su disertación en Frankfurt sobre *La filosofía social de Franz von Baader* (Löwenthal, 1987, pp. 99-168) de quien le atrajo poderosamente el vínculo entre teología y solidaridad con los humillados.⁴

A mediados de la misma década se incorpora al recién creado Institut für Sozialforschung, donde asume dos tareas: preparar su futura revista y organizar la emigración. El éxito de los nazis en las elecciones de septiembre de 1930 precipitó una decisión que venía rumiándose en vista de los estudios empíricos sobre el carácter autoritario de los trabajadores alemanes (Löwenthal, 1984, pp. 311-312).

Entre 1926 y 1930 la actividad de Löwenthal es vertiginosa. Ocupa un despacho en el Instituto de Investigación Social, imparte clases de literatura en enseñanza media, asesora a los teatros populares de Frankfurt y Berlín, y pronuncia numerosas conferencias sobre literatura en asociaciones de educación popular. La literatura había sido desde muy temprano una pasión. Sin embargo, y aunque se ocupó también intensamente de la historia y del psicoanálisis,⁵ consideraba la filosofía el campo por excelencia del conocimiento y dedicó su tesis de habilitación a la epistemología de Helvétius.

En esos años escribe *Estudios sobre la novela alemana del siglo XIX*,⁶ que no se publican hasta 1971 con el título de *Arte de la narración y sociedad*, una ambiciosa mirada a la novelística de Goethe, los románticos, la “Joven Alemania”, Mörike, Freytag, Spielhagen, C.F. Meyer y Gottfried Keller, donde inicia una inédita sociología de la literatura. Aunque era constatable la influencia de la *Teoría de la novela* de Georg Lukács y los estudios de Georges

4 No querríamos omitir la posible influencia de Baader que Löwenthal rastrea en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (Löwenthal, 1984, p. 126).

5 Löwenthal se sintió pronto muy próximo al movimiento psicoanalítico, con el que entró en contacto gracias a Frieda Reichmann, quien dirigía por entonces un sanatorio en el que la “atmósfera judío-religiosa estaba mezclada con el interés por el psicoanálisis” (Löwenthal, 1980b, p. 27).

6 La edición en los *Schriften* a cargo de Helmut Dubiel retoma su título original: “Studien zum deutschen Roman des 19. Jahrhunderts” (Löwenthal, 1981, pp. 301-444).

Brandes (Schneider, 2014, p. 184), ciertamente se adentraba por una vía poco explorada: esclarecer la configuración social de la psique combinando psicoanálisis y análisis materialista. El ensayo que debía encabezar los estudios, “Sobre la situación social de la literatura”, se publicará en 1932 en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, junto a otros escritos programáticos de Horkheimer, Adorno y Fromm.

Las disquisiciones sobre la novela decimonónica escrutaban el desguace de la conciencia burguesa y la ausencia de revoluciones en Alemania (Löwenthal, 1980b, pp. 166-167). Vistas desde la Segunda Guerra Mundial, estas cuestiones se tornaban si cabe más acuciantes, pues la presencia de una arraigada corriente liberal capaz de aliarse con las fuerzas de izquierda quizá habría podido servir de cortafuegos al fascismo (Löwenthal, 1984, p. 279).

La semilla liberal de la ideología autoritaria

Se puede afirmar que la sociología de la literatura es la aportación de Löwenthal al proyecto colectivo de una teoría materialista de la sociedad (Dubiel, 1978). La prioridad no consistía en estudiar las condiciones sociales en las que se produce, distribuye y lee una obra, sino desarmar la ideología sedimentada en la forma y el contenido literarios. Psicoanálisis y marxismo descubren un ámbito privilegiado para descifrar la irradiación de la objetividad social en los individuos. Lo aparentemente más alejado de la estructura económica, la conciencia y la vida privada, contiene el jeroglífico del tejido social. En la literatura es posible descifrar los conflictos de clase y la relación social con la naturaleza externa e interna (Löwenthal, 1980a, pp. 309-327).⁷

Lejos estamos de la simplificación propia del marxismo tradicional, porque esta crítica materialista reconoce la diferencia entre arte e ideología. La auténtica literatura se distingue por la denuncia de lo fáctico como única realidad posible: “la utopía sigue siendo el tema fundamental de la verdadera literatura” (Löwenthal, 2019-2020, p. 536). En ese sentido, como veremos, *El Quijote* o *La tempestad* son aliados de la teoría crítica.

Los ensayos de Löwenthal reconstruyen el nacimiento de la ideología autoritaria. Las novelas de C.F. Meyer, apologías de los “grandes hombres”, dan cuenta del inicio de un proceso que culmina en la antesala del fascismo, emblemáticamente anunciado en las obras de Knut Hamsun. El estudio sobre Fiodor Dostoievski ocupa una estación intermedia, en la que es posible develar los rasgos sadomasoquistas del carácter burgués en descomposición. En cambio, el análisis del teatro de Henrik Ibsen denuncia la frialdad burguesa y reivindica la diferencia entre arte e ideología (Löwenthal, 1980b, p. 175).⁸

⁷ Por eso resulta desconcertante la afirmación de Rolf Wiggershaus: “Löwenthal veía la literatura como un mero apéndice de la evolución histórico-social” (1986, p. 134).

⁸ Cf. el comentario de Jürgen Habermas (2000, p. 380).

Veamos este proceso con un poco más de detalle, comenzando con el estudio sobre Conrad Ferdinand Meyer (1825-1898), escritor suizo en lengua alemana que gozó de un éxito considerable gracias a las novelas *El monje sin hábito*, *El amuleto* o *El santo*. Sus obras exaltan a los “grandes hombres”, la historia se limita a ser el escenario para el despliegue de sus fuerzas. Como son autosuficientes, las tradiciones no dejan huellas dignas de mención en su carácter. Más bien al contrario: cada época es configurada por la avasalladora personalidad de sus titanes. En última instancia la historia es una sucesión de héroes. Por supuesto, están más allá de la moral, el único criterio de acción es aumentar o conservar el poder (Löwenthal, 1981, pp. 406-408). Además, el héroe es refractario al análisis psicológico. A quien quisiera comprender sus motivaciones podría ocurrírsele imaginar otro modo de hacer las cosas y esa es precisamente la tentación que la ideología de Meyer pretende sofocar. Aunque suizo y de origen patricio, profesaba devoción a Bismarck.

La clase dirigente alemana de finales del XIX era un sólido estrato compuesto por los “grandes terratenientes, los comerciantes y los militares” (Löwenthal, 1981, p. 427), mimbres que explican su alergia a los motivos progresistas del liberalismo. Como también explica que la sociedad en general y la vida de la gente sencilla en particular fuesen apenas un eco casi inaudible en las novelas de Meyer (Löwenthal, 1981, p. 415).

Esta forma de dominación queda pronto histórica y socialmente superada. En la Europa de entreguerras la estructura social ha cambiado ostensiblemente. Con el capitalismo monopolista llega una era de expertos y planificación que deja oxidada la aclamación de los grandes hombres al estilo del Canciller de Hierro (Löwenthal, 1981, p. 418). La concentración del poder ha cambiado de signo y con ello también el carácter social dominante. Ahora el miedo y la frustración, que exhiben un cariz nuevo, comienzan a minar los valores y creencias de la burguesía.

Una consecuencia notable será la búsqueda de nuevas compensaciones ideológicas, puede hablarse incluso de un cambio estructural en la ideología. Löwenthal lo demuestra explorando la recepción de Dostoievski en Alemania antes de la I Guerra Mundial (Löwenthal, 1980a, pp. 188-230). La elección no debería sorprender, el novelista ruso gozaba entonces de una fama tan arrolladora que podía rivalizar con Goethe.

Ciertamente esta admiración permite trazar la fisonomía psico-social de sus lectores. La pasividad, su rasgo sobresaliente, despunta en tres *leitmotifs*: el descrédito de la política, la resignación ante el *statu quo* y la parálisis del amor. En efecto, el lector burgués de *Crimen y castigo* o *Los hermanos Karamazov* confirma la inutilidad de la política para mejorar la realidad. Eso significa, a fin de cuentas, renunciar a la felicidad y abjurar del amor (Schneider, 2014, p. 174). En su lugar dominan las tendencias sadomasoquistas, que

laten en las imágenes truculentas de hundimiento psicológico y en la exhibición a bocajarro de miserias morales, como sucede en *Memorias del subsuelo* (Löwenthal, 2019-2020).

Este sadismo corresponde al diagnóstico sobre la subjetividad burguesa de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. La apatía tenía su origen en la progresiva sumisión de los individuos al aparato tecno-económico. La nueva estructura social producía una fuerte tendencia sado-masoquista, entendida como incapacidad para existir fuera de relaciones de dependencia y dominación (Fromm, 1980, pp. 95-118).⁹

Walter Benjamin elogió el ensayo sobre Dostoievski al considerarlo nada menos que la inauguración de un “nuevo tipo de historia de la recepción literaria”,¹⁰ fructífero por su atención a la “situación histórica concreta”. Para Benjamin, el mérito del trabajo recae mucho más en su capacidad para desvelar la estructura de clases de la sociedad alemana que en la comprensión del genio ruso. En ese sentido llamará la atención de Löwenthal sobre un texto propio, *El idiota de Dostoievski*, y preguntará hasta qué punto la recepción hegemónica hacía justicia al autor. En cualquier caso, el análisis de Löwenthal no pretendía reducir al autor a su recepción, de hecho, defendía la relativa autonomía de la obra respecto de sus diversos contextos de interpretación, como mostró años después a propósito de Goethe y Shakespeare (Kausch, 1985, p. 71).

El carácter sadomasoquista se ha agudizado, pero no es una novedad que arribe con los monopolios. Hunde sus raíces en la médula de la subjetividad burguesa. Así lo desvelan los dramas de Henrik Ibsen, que habrían logrado plasmar los estragos personales que acarrea el principio económico de la concurrencia y el conflicto entre realización personal y éxito profesional. “Salir adelante” termina arruinando lo humano (Löwenthal, 1980b, p. 169).

La competencia necesita la consagración de la propiedad privada. Sin esta difícilmente habría surgido el sujeto moderno, como reconocen Hobbes, Locke y Hegel. Si la propiedad es el fundamento de la subjetividad burguesa, no debe asombrar que termine modelando todas las esferas de la vida. La amistad y el amor son asediados entonces por el control y el poder, que reducen los otros a objetos poseídos. El individuo se autoconserva solo si tapia su sensibilidad y se vuelve una mónada. O, dicho de otra forma, el éxito precisa el sacrificio del prójimo (Löwenthal, 1981, pp. 202-203, 205-207), el triunfo en la esfera pública sella la derrota como ser humano. La mónada queda hueca y el vacío se llena de miedo. Löwenthal (1981) señala lúcidamente la “constelación de la muerte y la propiedad” (p. 211), una angustia mortal más o menos sorda recubre a todo propietario como una segunda piel. De ahí que

⁹ Resulta clarificadora la similitud con las tesis más difundidas de Fromm (1982).

¹⁰ Véase la carta de Walter Benjamin a Löwenthal del 1 de julio de 1934 (Löwenthal, 1980b, pp. 258-261).

el fallecimiento de un familiar no sea triste porque muera un ser querido, sino por las desventajas económicas que pueda acarrear a los vivos. En *Casa de muñecas* la muerte inminente del doctor Rank, amigo de toda la vida, no supone a Helmer más que un fugaz comentario y una indiferencia pronto definitiva. Lo único que le importa es garantizar su ascenso en el banco y divertirse con Nora, su juguete favorito (Ibsen, 2019, pp. 127-206).

Esta interpretación de la muerte llamó de nuevo la atención del mejor crítico literario de su tiempo. En una carta a Löwenthal del 13 de octubre de 1936, Walter Benjamin elogia la perspicacia para desvelar cómo el “miedo vital socialmente determinado” corta el acceso al miedo natural (Schneider, 2014, p. 123; Löwenthal, 1981, pp. 211-212).

El ensayo sobre Ibsen (Löwenthal, 1981, pp. 221-229) formula ya lo que más tarde Löwenthal llamará “teoría de la marginalidad”. En su interpretación posterior de *La gitana* y de la formidable *Rinconete y Cortadillo*, dos de las *Novelas ejemplares* de Cervantes (Löwenthal, 2019-2020), p. 534), los excluidos se oponen a la sociedad burguesa no solo como forajidos, sino como reserva concreta de una solidaridad por venir (Löwenthal, 1981, p. 44). Un atisbo de esa dialéctica es visible ya en la dominación burguesa de las mujeres según los dramas de Ibsen. El patriarcado rubrica la guerra de todos contra todos, pero las mujeres, en la medida en que se mantienen subalternas a la reificación económica, imaginan atisbos de una vida más humana (Löwenthal, 1981, pp. 223-224). Únicamente Nora, la protagonista de *Casa de muñecas*, deshace la confusión perversa entre amor y posesión (Ibsen, 2019, p. 206).

A pesar de sus incontestables méritos, la crítica de Ibsen a la “infamia de lo existente” sigue aprisionada por la sociedad que denuncia. Su condena se hace en nombre del mismo valor supremo que enarbola la sociedad burguesa: la libertad individual. Por eso, los personajes masculinos que logran mantenerse a cierta distancia de la “aclimatación” no van más allá de una utopía abstracta. En ella siguen marcando el paso el rigorismo protestante y la frigididad burguesa, que reprimen tanto la sensualidad como una posible revolución de los pobres. Con el desprecio a sus semejantes, el inadaptado ratifica su pertenencia a la sociedad que detesta (Löwenthal, 1981, pp. 230-231).

Esta pertenencia también se refleja en la vivencia ibseniana de la naturaleza (Löwenthal, 1981, pp. 232-233). Ahora el bosque y las montañas no son recursos al servicio del sujeto ilustrado, sino un coloso ante el que postrarse. ¿Qué constelación social revela esta disposición anímica ante el paisaje? La sumisión a la majestuosidad natural, aunque convive en Ibsen con una crítica intachable a la mezquindad burguesa, apunta a la continuidad entre liberalismo y autoritarismo.

La aparición de la “ideología postliberal” puede datarse en 1890, año en que Hamsun publica *Hambre*. Su éxito quedaría coronado por el Premio Nobel de Literatura en 1920. Los paisajes noruegos de sus novelas contradicen el caos de las grandes urbes occidentales. Pero esta oposición es pura apariencia. A pesar de su pretendido carácter rebelde, en ellas se frunce el ceño que poco después nutrirá las filas del fascismo. Por eso no sorprende que Hamsun despreciara a Ibsen y el potencial crítico de las obras de arte.

Löwenthal señala de entrada el abismo entre los paseos de Rousseau y los de Hamsun. El deambular soñador del ginebrino busca inspiración para mejorar la sociedad y a sí mismo. El escandinavo, en cambio, firma en los parajes noruegos su renuncia a la libertad. O, más bien, la naturaleza es el lugar donde fingir que la dimisión le conviene. Ahora el bosque es refugio del burgués atemorizado. Se ha modificado la visión ilustrada de la naturaleza, su reducción a mero banco de recursos. De pronto las consecuencias de la explotación industrial son puestas entre paréntesis y refulge la armonía de un mundo intacto. Pero la huida conduce directamente a la boca del lobo, porque el evadido reproduce, bajo el idilio de los fiordos, el mapa subterráneo de la sociedad industrial. *Hambre* reúne las características de la conciencia burguesa en vísperas de su cese:

[...] la renuncia al control activo de la lucha por la vida, el rechazo del intelecto, el desprecio del ideal, de dejarse llevar por la corriente de lo incomprendible e imprevisible, la huida de la ciudad y la naturaleza como refugio. (Löwenthal, 1981, p. 253)

Estos rasgos tienen en común la identificación con el poder. Es preciso raspar su retórica grandilocuente. La fuga cósmica se ufana de viajar en primera clase: “Yo tengo mi paz”, proclama el protagonista de *Hambre* (cit. Löwenthal, 1981, p. 255), pero el trance estelar no es de titularidad pública, sino exclusivamente para su uso y disfrute. Por más que presuma de *outsider*, esa codicia quisquillosa delata su clase social.

La condena de la sociedad es abstracta e incapaz por ello de distinguir entre los aspectos alienantes y los esfuerzos por mejorar la vida. No, para Hamsun, todo debe ser arrojado al mismo saco. Quien así procede es un falso rebelde (Löwenthal, 1981, p. 254). La ostentosa pataleta encubre un último esfuerzo por adaptarse sin resto, presente sobre todo en los motivos de la soledad, la identificación con la naturaleza y el ritmo. Todos ellos transidos por una violencia latente.

Hubo un tiempo en el que la soledad del poeta en los bosques era la contracara de la coacción al trabajo y el feísmo industrial, evocaba una vida sin explotación ni violencia. Los vagabundeos solitarios de Hölderlin colaboraban a su modo con la revolución por venir (Löwenthal, 1981, p. 255). Pero ni un soplo de aquella atmósfera se respira en los parajes del noruego. Si acaso quedan aquí y allá retales de “ideología del domingo”, el descanso

necesario para engrasar la máquina, pero ni rastro de lo bello ni de lo sublime. El paseante de Hamsun masca en seco su resentimiento. ¿Por qué? El tránsito al capitalismo monopolista desguzó la ideología del ascenso y el progreso sociales. De las promesas quedan solo cáscaras vacías.

Hay que recurrir entonces a otras coartadas para hacer la vida menos insoportable. Si a la época liberal le convencían todavía la ciencia y la técnica, en la postliberal se ha desfondado la fe en el orden económico y por tanto también en la herencia de Galileo y en la física matemática. De ahí que se deposite la ilusión en otro negociado. Es hora de armonizar la locura social con dogmas irracionales. La naturaleza puede cumplir ese papel a las mil maravillas. Invistámosla de poder y saber, abandonemos el método de Bacon y entreguémonos sin reservas a la astrología, el vegetarianismo y la respiración consciente (Löwenthal, 1981, pp. 258-260).

La relación de los héroes del noruego con la naturaleza es distinta a la de la burguesía en su fase ascendente, cuya transcripción filosófica era la relación sujeto-objeto en la epistemología de Kant y el idealismo alemán: un polo activo y libre que se lanza al conocimiento posesivo de una exterioridad pasiva. En cambio, durante la fase postliberal el sujeto se “desubjetiviza”. La identidad postulada para el futuro entre sujeto activo y naturaleza ya es un hecho, pero bajo la égida de la impotencia humana. El antiguo sujeto es ahora una fruslería bajo el aparato técnico-económico, como el solitario de los fiordos es uno más entre las piedras y la hierba (Löwenthal, 1981, pp. 261-262). Dicho en lenguaje filosófico: sujeto y objeto han cambiado las tornas.

Ahora bien, como ya indicamos, este cambio no cae del cielo. El liberalismo acunó en sus brazos la ideología autoritaria. La transición no modifica los cimientos de la subjetividad moderna: la frialdad moral y la propiedad privada (Löwenthal, 1981, p. 261). De hecho, el éxtasis panteísta idealiza un deseo de apropiación sin límites. Ciertamente, en la proyección colonizadora del anterior sujeto liberal hacia la naturaleza quedaba un resto por realizar en el futuro, la ideología del progreso hunde ahí sus raíces. Por el contrario, para la entumecida vivencia postliberal, la identificación panteísta ya es un hecho consumado. Mientras más exangüe se vuelve la subjetividad, más se afirma la identificación con la naturaleza (Löwenthal, 1981, p. 261).

En el fondo del bosque o al final del sendero se proyecta la sombra del Estado autoritario, que proclama a voz en cuello su pertenencia a la “raza, el pueblo y el suelo” (Löwenthal, 1981, p. 262). Aunque pueden parecer aficiones inocuas, hay un pasadizo que lleva del naturismo y la astrología al fuego de mortero. Aquí la naturaleza calca al Estado.

Ya observamos la extinción de lo bello y lo sublime en el paisaje postliberal. Precisamente la reflexión sobre lo sublime es reveladora. Como se sabe, para Kant lo sublime indica una impresión que desborda la capacidad receptiva del sujeto (Löwenthal, 1981, pp. 263-264). Por ejemplo, la inmensidad del

mar embravecido recalca en principio la pequeñez del ser humano. Pero, a la postre, esta experiencia de desbordamiento sensible enaltece su dignidad, ya que solo él puede admirar el infinito oceánico y atisbar su propia inanidad “bajo el cielo estrellado”. En las novelas de Hamsun sucede lo contrario: trueno y tormenta transcriben la brutalidad del Estado autoritario. Y ahora la conciencia no puede rebasar sus muros.

La figura del campesino, cuya labor parece obedecer al ciclo mítico-natural, da cuerpo a la identificación con la naturaleza (Löwenthal, 1981, pp. 267-268). Ritmo significa que el individuo es nota de un compás, no hay lugar para versos sueltos. Del mismo modo, se descarta la posibilidad del cambio histórico para celebrar, en su lugar, el triunfo del eterno retorno (Sánchez, 1994, pp. 257-280).

Aunque festeje la brutalidad y odie a los intelectuales, Hamsun se pregunta por el sentido del sufrimiento y de la existencia (Löwenthal, 1981, pp. 287-288). Su respuesta rima con las filosofías de Dilthey y Bergson, por entonces en boga: la inmersión en la Vida mayúscula, fuerza superior e impersonal por la que el individuo se sacrifica (Löwenthal, 1981, pp. 288-290).¹¹ De nuevo, la maniobra consiste en justificar indirectamente, en la filosofía y en la literatura, la insignificancia que socialmente aguarda al individuo. En realidad, como había mostrado por aquellas fechas Horkheimer, las “filosofías de la vida” armaban una estrategia para reconciliar al individuo con los grandes poderes económicos y reforzar el antiintelectualismo. Esta resignación conllevaba el descrédito de cualquier tipo de planificación socialista de la economía, el repudio del proletariado y el refrendo tácito del capitalismo industrial (Löwenthal, 1981, p. 285).

Finalmente, Löwenthal estudia la recepción de Hamsun. La lectura de los medios liberales y conservadores confirma su interpretación, pero lo realmente significativo es el giro de los socialdemócratas. Si antes de la I Guerra Mundial veían en Hamsun un enemigo del movimiento obrero, después de 1918 se rinden a sus pies. Compartirán así gusto literario con los nazis. La “grandeza” del Nobel escandinavo ya era indiscutible, es decir, el vuelco autoritario no distinguía entre izquierda y derecha (Löwenthal, 1981, pp. 292-297). Quizá no haga falta decir que Löwenthal dio en el clavo: Hamsun no dudó en manifestarse claramente a favor del nazismo.

El ocaso de la conciencia liberal no toca fondo con la ideología autoritaria. Sigue hundiéndose con el empobrecimiento de la experiencia que expande la cultura de masas. Y una de las principales aportaciones de Löwenthal a la crítica de la industria cultural será su análisis del género biográfico, basado en dos objetos de estudio. Primero, el auge del género biográfico en la Alemania de entreguerras (Löwenthal, 1980a, pp. 231-257). A primera vista

¹¹ Löwenthal coincide aquí con la crítica de Horkheimer a Bergson (Horkheimer, 1980, pp. 321-342).

se diría que las biografías buscaban exaltar lo singular y excepcional, celebrar a quienes han forjado una personalidad única. Sin embargo, analizadas más de cerca, respondían todas al mismo patrón. En el fondo no relataban nada único, sus protagonistas eran incapaces de tomar decisiones que los enfrentasen a la sociedad. En ese sentido la biografía se contrapone a la novela de la burguesía ascendente. Si esta daba cuenta de un itinerario de formación hacia la autonomía, aquella reduce al individuo a función de sistema. El bien abandona la conciencia y se traslada a la totalidad social (Kausch, 1985, p. 157). Repite al fin y al cabo el molde del género. De hecho, individuo y género se vuelven intercambiables. El material histórico se ordena según pautas idénticas y el biografiado se acopla a ellas como una pieza más. No hay enriquecimiento personal porque el cambio es imposible, estamos en las antípodas de la “novela de formación” (*Bildungsroman*), donde la brújula de la experiencia señalaba el camino hacia la humanidad lograda. Ahora la alquimia del género biográfico consiste en fundir a los grandes hombres con la gente sencilla. La moraleja es un aviso para navegantes: que a nadie se le ocurra vivir de otro modo.

El ensayo no se publicó en el momento de su redacción¹² por respeto a biógrafos como Stefan Zweig, perseguido entonces por el nazismo. Pero el trabajo fue apreciado en el círculo interno del Instituto y ya en EE. UU. llegó a las manos de Paul Lazarsfeld, quien sugirió a Löwenthal acometer un segundo análisis similar en EE. UU. para el *Radio Research Project* (Löwenthal, 1980a, pp. 258-300). Löwenthal espulgó los números del *Saturday Evening Post* y *Collier's* y formuló reveladoras conclusiones sobre la transformación de la subjetividad bajo el capitalismo monopolista. En las dos primeras décadas del siglo xx la biografía popular se encargaba de transmitir al gran público la idea de que los éxitos económicos eran la justa recompensa al trabajo duro. Así lo difundían el mantra del “sueño americano” y la fábula del *self-made man*. Los grandes emprendedores eran héroes de la producción.

En cambio, hacia 1922, con el asentamiento de las tendencias monopolistas, el supuesto ascenso a través del esfuerzo abnegado quedaba en entredicho. Ahora las biografías ofrecían como modelos no a empresarios de éxito, sino a famosos del espectáculo y del deporte, consagrados al lujo y al exhibicionismo. La victoria del consumo confirmaba la atrofia psíquica señalada en la recepción de Dostoievski. Política y economía aparecen como esferas fuera del alcance humano, el inane margen de acción que resta es la falsa elección del consumo (Löwenthal, 2019-2020), pp. 540-541). Aunque Löwenthal no lo menciona, la extensión del fordismo, que abrió un nuevo campo a los productos de lujo en esos mismos años, confirma su tesis

12 Sí lo hará en 1955 en un *Festschrift* dedicado a Horkheimer. Sobre la publicación véase su epistolario con Adorno (Löwenthal, 1984, pp. 153-181).

(Kausch, 1985, p. 158). Las consecuencias para las formas de socialización serán nefastas. La idolatría de las vidas suntuarias reduce los vínculos sociales a comunidades de consumo.

El ensayo sobre la función de las celebridades de la cultura industrial tuvo una presencia de fondo no desdeñable en *Dialéctica de la Ilustración*, como documenta la carta de Horkheimer a Löwenthal de junio de 1942:

Me han encantado especialmente los pasajes sobre la “repetición”. Esta categoría desempeñará un papel completamente decisivo en el conjunto del libro. Lo que tú describes como falta de protesta contra la eterna repetición en la vida y en el arte, remite a la mala resignación del ser humano moderno, que por así decirlo es el tema principal entre tus líneas y que también en nuestro libro será uno de los conceptos fundamentales. (cit. Kausch, 1985, p. 129)

Como hemos visto, los estudios de sociología de la literatura se inscriben en el proyecto colectivo de la teoría crítica y tienen un mismo tema: la genealogía liberal de la subjetividad autoritaria. Los descubrimientos de esta investigación, así como los de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, en cuyo capítulo “Elementos del antisemitismo” colaboró Löwenthal durante el verano de 1943 (Adorno y Horkheimer, 2009, p. 57; König, 2016, pp. 199 y 203) conforman el trasfondo filosófico desde el que este afronta su reflexión sobre Auschwitz, que tiene el mérito de tomar como punto de partida testimonios de supervivientes. Téngase en cuenta que en la posguerra los primeros testimonios difundidos pasan casi desapercibidos. En general se quería olvidar.

Auschwitz y la condición moderna

En 1944 miembros del Instituto de Investigación Social impartieron una serie de conferencias sobre el nacionalsocialismo en la Universidad de Columbia. Tomaron la palabra Franz Neumann, Friedrich Pollock, Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse y el propio Leo Löwenthal, cuya intervención se publicaría más tarde con el título de *Individuo y terror*. En ella seguía los trabajos del psicoanalista Bruno Bettelheim sobre los supervivientes de los campos de concentración y exterminio.

El ensayo comienza con una constatación: el mundo llamado “libre” reprime la relación entre campos de exterminio y sociedad moderna. Pero la conexión no puede ser negada si aspiramos a que Auschwitz no se repita. Löwenthal identifica una serie de rasgos del sistema de terror. Bajo el régimen totalitario no existe racionalidad legal. El individuo está a disposición de la arbitrariedad del Estado y es un potencial culpable sin causa (Löwenthal, 1982, p. 164). Puesto que nada de su pasado explica la relación con el poder totalitario ni aminora la arbitrariedad futura, recuerdo y fantasía “pierden sentido y se atrofian” (Löwenthal, 1982, p. 164).

Si este aspecto focaliza la memoria y la imaginación, el siguiente remite a la relación con los otros o, más bien, a su desaparición. El superyó es sustituido por un "Hitler-yo", las instancias morales son reemplazadas por reacciones automáticas, lo que sucede tanto a víctimas como a verdugos, a prisioneros como a vigilantes. El terror extingue el vínculo moral entre bienestar personal y solidaridad, porque sobrevivir requiere indiferencia al sufrimiento (Löwenthal, 1982, p. 167). Con ello se acaba borrando la idea de pertenencia a la humanidad. El objetivo final del fascismo es convertir a los individuos en recurso explotable y desechable (Löwenthal, 1982, p. 168).

Y, por último, destaca la identificación con el agresor. Löwenthal llama la atención sobre los casos de prisioneros que adoptan las opiniones sobre discriminación racial e incluso imitan las actitudes y comportamientos de los miembros de la Gestapo.

Para concluir retoma la pregunta sobre modernidad y terror. Los campos de exterminio no son una regresión histórica. Es urgente esclarecer en qué sentido la sociedad moderna ha hecho posible la barbarie. Sobresalen dos "precondiciones": una tecno-económica y otra cultural. La primera remite a la creciente población superflua que produce la innovación tecnológica. El capitalismo monopolista entrega a expertos la gestión de los descartables, que pasan de meras piezas de engranaje a material fungible (Löwenthal, 1982, p. 172).

La precondición cultural es la metamorfosis del liberalismo en ideología autoritaria, lo que conlleva el estrechamiento y la rigidez del pensamiento, su sustitución por estereotipos que anulan el juicio. Como vimos, esta transformación había sido el hilo conductor de los ensayos de Löwenthal en la *Zeitschrift für Sozialforschung* y lo seguirá siendo en sus disquisiciones posteriores sobre la cultura de masas.

Si el "mundo libre" decidiera mirar de frente a la barbarie moderna, ¿cómo continuar? Löwenthal responde reinterpremando un pensamiento de Hegel: "Qué feliz la institución sin historia". Para el idealismo absoluto, el progreso de la humanidad no se da sin sufrimiento, pero en el sentido enfático de que ese sufrimiento es racional y necesario. En cambio, Löwenthal entiende la conciencia del sufrimiento como requisito para impedir su repetición. Son dos modos distintos de afrontar la historia. El idealismo de Hegel racionaliza y justifica el sufrimiento. La propuesta de Löwenthal ve en la memoria del sufrimiento el gozne de una política capaz de bloquear el totalitarismo. La nueva razón debe orientarse no por esquemas ideales ajenos a la historia, sino por "las raíces y consecuencias del terror" (1982, p. 173).

Esta conciencia impulsa el siguiente libro de Löwenthal, *Profetas del engaño*, que escribe con Norbert Guterman,¹³ y en el que comienza a trabajar poco después de *Individuo y terror*.

Hacia una teoría de la agitación fascista

Profetas del engaño forma parte de la serie *Studies in Prejudice*, promovida por el Instituto de Investigación Social con el apoyo del *American Jewish Committee*. Su título más famoso fue *The Authoritarian Personality*, coordinado por Adorno, quien también había investigado las técnicas de manipulación psicológica de los discursos radiofónicos de Martin Luther Thomas (Adorno, 2009, pp. 11-146), un valioso precedente del libro de Löwenthal y Guterman. Horkheimer siguió de cerca la elaboración de la obra y redactó un breve prólogo a la primera edición, donde adelanta su enfoque (Horkheimer, 1949, pp. 11-13). El descifrado de los mecanismos psicológicos que operan entre el demagogo y su público en las sociedades industrializadas descubre que las “fuerzas antidemocráticas” son generadas por la propia sociedad moderna y, por eso, no pueden ser subestimadas como periféricas o accidentales.

También en EE. UU. había surgido desde los años treinta la figura del agitador político. Siguiendo los hallazgos del Instituto de Investigación Social, Löwenthal y Guterman se proponen investigar los aspectos sociales y psicológicos de la agitación fascista. Pese a su gran diversidad, cabe reconocer un modelo, un tipo ideal válido para comprender fenómenos semejantes en contextos diferentes (Löwenthal, 2000b, p. 117).

Aunque se presente como un “abogado de la transformación social”, el agitador no es ni reformista ni revolucionario, porque no busca explicaciones racionales a la insatisfacción. Al contrario, inflama la náusea social para manipular a sus oyentes (Löwenthal, 1982, p. 20). Además, su carisma no reside en una comprensión certera de la realidad, sino en haber sufrido presuntamente más que los otros (Löwenthal, 1982, p. 20). Mientras el revolucionario capta las causas de la pesadumbre en la estructura social, el agitador “enfatisa la eliminación de personas” (Löwenthal, 1982, p. 20).

Profetas del engaño se organiza en cuatro ejes temáticos: el malestar social, la construcción del enemigo, el movimiento de seguidores y la identidad del líder. Veamos sus aspectos principales.

En lo que respecta al primero, no hay que olvidar que el libro fue escrito después de *Dialéctica de la Ilustración*. Presupone, por tanto, una teoría de la sociedad que calibra la “insatisfacción social” como una patología estructural

13 Norbert Guterman (Varsovia, 1900) estudió filosofía y psicología en Francia, donde colaboró con Henri Lefebvre en la traducción de Marx al francés. Exiliado a EE. UU. en 1933, trabajó como editor y traductor, y mantuvo una estrecha relación con Horkheimer (Jacobs, 2015, p. 95).

moderna. La incertidumbre asociada a la concurrencia en el mercado impregna los poros de la subjetividad y empuja al sacrificio de las cualidades humanas. La situación de crisis acrecienta el malestar y suscita desconfianza, sumisión al poder y miedo al futuro (Löwenthal, 1982, pp. 28-29).

Pues bien, el agitador parte de la insatisfacción, pero no para relacionarla con sus causas estructurales, sino para reforzar sus síntomas. A fin de apurar la manipulación, pinta un mundo hostil, caracterizado por cinco motivos. Primero, la estafa: los poderosos engañan al pueblo inocente. Con este ardid, el demagogo arroja el anzuelo a las aguas turbias del resentimiento. Pues el sujeto de la sociedad moderna ha asumido que la represión de la naturaleza interna se hace en vista de los principios morales superiores y de un horizonte de recompensas.

El segundo ingrediente de toda agitación que se precie es la teoría de la conspiración: el pueblo es víctima de una conjura mundial, la causa de la crisis no es la estructura económica, sino un todopoderoso grupo en la sombra (Löwenthal, 1982, pp. 40-41). El tercer motivo es la denuncia del lujo. Aunque el agitador promete el acceso de todos a la riqueza, en realidad reprime el placer al caricaturizarlo y condenarlo (Löwenthal, 1982, p. 42). El cuarto es el descrédito de la democracia (Löwenthal, 1982, p. 45) y el quinto el colapso inminente. El agitador atiza el pánico a una catástrofe sideral, lo cual tiene una doble consecuencia: la regresión infantil del oyente, que se entrega al líder, y la ruptura de los tabús. En la noche previa al colapso todo está permitido (Löwenthal, 1982, p. 51).

El enemigo es malvado, poderoso e improductivo. Ante él se descarta el perdón o el diálogo, no cabe reformar al intrínsecamente diabólico. Para apurar su degradación el agitador se sirve de los estereotipos ya presentes en la sociedad: los “rojos”, los “plutócratas”, el “Estado corrupto” y los “extranjeros”. Pero la figura que lo encarna por excelencia es el judío. En él cobra pleno significado la característica decisiva del adversario: la oscilación entre fuerza y debilidad. En efecto, el enemigo es todopoderoso, por eso se le teme. Un criminal, un asesino, incluso un terrorista. Solo así se puede preparar y legitimar el uso futuro de la violencia populista, de tal modo que las “víctimas de hoy serán los verdugos del mañana” (Löwenthal, 1982, p. 65).

Sin embargo, sobre esa imagen se superpone otra inversa: en realidad el enemigo es débil y su poder omnímodo, ficticio, porque finalmente no estamos sino ante un parásito. De modo que, cuando el agitador termine de reducirlo a gusano, sus seguidores estarán listos para aplastarlo (Löwenthal, 1982, p. 64).

Pese a lo dicho, la oscilación pendular continúa: el enemigo no debe perder completamente su poder. De lo contrario, el miedo se esfumaría. El insecto sigue siendo peligroso. ¿Cómo? Mediante el engaño, el disfraz y la trasgresión. Con ellos la sanguijuela estafa al trabajador sencillo, que gana el

pan con el sudor de su frente (Löwenthal, 1982, p. 68). La debilidad del enemigo sirve igualmente para descargar la furia por la propia represión según un modelo de compensación inconsciente: si hay otros a los que va peor que a mí, entonces no he caído tan bajo, mi miseria psíquica parece más soportable (Löwenthal, 1982, p. 70).

Después de estudiar el *malaise* social y la imagen del enemigo, el libro se ocupa de los seguidores. Su visión del mundo es extremadamente simple: la división maniquea entre amigo y enemigo, una distinción absoluta que elimina los principios morales y la confianza en la argumentación racional. Solo cuenta la ley del más fuerte. La expresión principal de esta polarización es el nacionalismo: los de mi tribu son los buenos y los extranjeros, los malos (Löwenthal, 1982, p. 104). Por eso cualquier pertenencia a organismos supranacionales significa traición y la patria tiene todo el derecho a expulsar a inmigrantes y traidores, culpables del desastre nacional.

Y, finalmente, la figura del líder. Para describirlo, aunque no lo citen, Löwenthal y Guterman siguen de cerca *Psicología de masas y análisis del yo* de Freud (Löwenthal, 1982, pp. 124-125).¹⁴ El agitador cuenta todo sobre su vida privada. Monta de ese modo una escenificación de sí mismo que funciona como alivio compensatorio al vacío existencial de sus oyentes. La vida del caudillo, en virtud de la identificación sentimental, rellena la interioridad maltrecha de los seguidores y suscita entre ellos la ilusión de “calidez familiar” (Löwenthal, 1982, p. 127). En ese contexto introduce el demagogo el elogio del “americano sencillo”. También el líder es un simple hombre de a pie que madruga los lunes. Entiende al pueblo porque es uno de los “nuestros”, un vecino de toda la vida, que charla sobre sus *hobbies*, la familia y el barrio. Pero en realidad esa “pública vida privada” es un contrasentido. Su mera exposición la degrada.

Ahora bien, este énfasis contrasta pronto con una paradoja o una ambivalencia. El manipulador es un “gran hombre pequeño”, contradicción que contiene la clave de su enigma. El agitador no tarda en combinar su égloga a la vida sencilla con el halo de su misión excepcional. El líder carga sobre sus hombros la exigencia de sacrificarse por nosotros. El hombre al mando sabe exactamente lo que hay que hacer, de hecho, solo él lo sabe, pues tiene acceso a información valiosa que la masa no comprende. En cualquier caso, si obedecemos, nos salvará. La supuesta identidad entre el agitador y el hombre normal es un cebo para lograr la sumisión del oyente, que espera participar de una suerte similar a la del “gran hombre” si se une al movimiento (Löwenthal, 1982, p. 132).

¹⁴ En una conferencia impartida en 1948 Adorno, que había manifestado su acuerdo con el manuscrito en marcha de *Profetas del engaño*, confirma la relevancia del ensayo de Freud para la interpretación del fenómeno (Jacobs, 2015, p. 96).

Como vemos, en la identidad del agitador culminan todos los temas de la manipulación: la ambigüedad entre fuerza y debilidad, tanto del enemigo como del seguidor, la misma lógica sádica que incrusta al yo débil en el colectivo donde aliviar el esfuerzo por ser un individuo (Löwenthal, 1982, p. 145). Se trata de una disposición psicológica que se ha ido gestando desde la crisis del liberalismo y su deriva autoritaria, como había rastreado Löwenthal en sus ensayos sobre Meyer, Hamsun y Dostoievski.

Al final del libro se comprende la unidad interna que conforman los ejes temáticos de esta arqueología psíquica de la agitación fascista: mundo amenazador, enemigo “perverso”, seguidor patriota y caudillo sádico. No cabe duda, quien a día de hoy lea *Profetas del engaño* queda convencido de la necesidad de interpretar en perspectiva psico-social el código inconsciente del manipulador populista. Sus contenidos explícitos suenan a patrañas, pero en realidad retumba en ellos un poderoso mar de fondo. La actualidad de este análisis parece difícil de discutir. Es más, cabe afirmar incluso que las características de los agitadores nacional-populistas de hoy corresponden a las líneas esenciales del tipo ideal trazado por Löwenthal y Guterman (Lohl, 2022, pp. 181-212; Decker, 2019, pp. 33-52).

Mitología es lo último que necesitamos

Justo en el año de publicación de *Profetas del engaño*, 1949, Löwenthal entra en otra etapa como investigador, pasa de sociólogo de la literatura a sociólogo de la comunicación (Kausch, 1985, p. 94). Es contratado en *Voice of America*, una emisora de alcance internacional con sede en Nueva York. Allí se encarga de poner en marcha el equipo de investigación sobre técnicas de comunicación. Su contratación se explica por una experiencia anterior. Cuando EE. UU. entra en guerra con Alemania y las finanzas del Instituto de Investigación Social se vuelven insuficientes para sostener a sus miembros, Löwenthal trabajó como analista de la propaganda radiofónica alemana para la *Office of War Information*, inaugurada por F.D. Roosevelt en junio de 1942. Ciertamente esta tarea afinó su visión de la comunicación de masas. También por esas fechas su amigo Marcuse¹⁵ y otros miembros del Instituto, Otto Kirchheimer y Franz Neumann, elaboraban informes para los servicios de inteligencia norteamericanos (Söllner, 1986; Neumann, Marcuse y Kirchheimer, 2016). Se puede afirmar que la teoría crítica se involucró de manera directa en la lucha contra el nazismo.

Löwenthal creyó que mantendría su empleo de investigador en la radio hasta la jubilación, pero en 1956 obtiene un puesto como profesor de sociología en la Universidad de Berkeley. El libro fundamental de este momento, redactado también para su consolidación académica, es *Literature and the*

15 Sobre la estrecha amistad de Marcuse y Löwenthal, véase Jansen (2021).

image of man, donde reúne sus ensayos de la *Zeitschrift für Sozialforschung* junto a nuevos estudios sobre Shakespeare, Goethe, el teatro clásico francés y la literatura española del Siglo de Oro. El conjunto traza un arco histórico de la conciencia europea: desde el final del feudalismo y el surgimiento del absolutismo hasta el auge liberal y el declive del individuo bajo los regímenes totalitarios (Löwenthal, 1981, p. 9).

Las obras de Lope de Vega y Calderón de la Barca son una respuesta conformista a la desaparición del antiguo orden feudal y la consolidación del nuevo absolutismo. Ahora bien, mientras Lope contemporiza con la monarquía, Calderón manifiesta una nostalgia regresiva, la añoranza de los tiempos de las religiosas certezas medievales. Cervantes y Shakespeare, en cambio, toman partido por la autonomía del individuo en un mundo cada vez más secularizado. Sus obras representan un punto álgido del sueño renacentista con la individualidad lograda. El discurso de Don Quijote sobre la “Edad de Oro” da expresión a una utopía que se hace cargo del sufrimiento, que exalta la igualdad democrática y la virtud frente al honor y la sangre. La conciencia de la fragilidad humana descubre el vínculo entre compasión y justicia, e instaura una razón compasiva: “La cualidad de la compasión pertenece [...] como elemento constitutivo a la razón humana” (Löwenthal, 1981, p. 78). Así sucede también en Shakespeare, responsabilidad y autonomía se asocian a la compasión, concebida finalmente como “único fundamento de la moral” (Löwenthal, 1981, p. 78).

Pero pronto la libertad del individuo tendrá que afrontar embestidas en las que ya no será frecuente estar a la altura del Quijote o Hamlet. El drama francés del XVIII da buena muestra de ello. Corneille y Molière son conscientes del encorsetamiento y la disciplina que el nuevo poder absoluto impone a los individuos. Y aunque Racine deje un hueco a la oposición crítica, la correlación de fuerzas ha cambiado por completo (Löwenthal, 1981, pp. 121-159; Göttlich, 1996, pp. 146-168).

Las vicisitudes de la fricción entre conformidad y autonomía recorren la obra de Goethe, de *Werther* a *Wilhelm Meister*. Su complejidad requiere una lectura dialéctica: si bien el punto de llegada es el conformismo, no por ello deja Goethe de ser una referencia esencial para abordar la distinción entre arte y cultura de masas, entre falsa subjetividad y experiencia estética (Löwenthal, 1984, pp. 106-120).

Los dos últimos capítulos de *Literature and the image of man* corresponden a los ensayos sobre Ibsen y Hamsun. Lo que en los años treinta se articuló como la contribución de Löwenthal a la crítica del autoritarismo desde el marco colectivo de una teoría crítica de la sociedad se inscribe ahora en los descubrimientos de *Dialéctica de la Ilustración*. De *Hamlet* y *Don Quijote* al campesino de Knut Hamsun, de Racine y *Werther* a la Nora de Ibsen y

los ídolos del consumo de masas, la crisis y la tensión que cristaliza en ellos habla finalmente de la erosión del individuo y de la metamorfosis de la razón en mito.

El otro libro donde agrupa otra parte importante de sus ensayos es *Literature, Popular Culture and Society* (1961). El tema principal es la genealogía histórica de la distinción entre arte y cultura de masas (Söllner, 2018, p. 177):

El declive del individuo al interior de los procesos de trabajo mecanizados de la civilización moderna condujo al surgimiento de la cultura de masas moderna, que ocupa el lugar del arte popular o del arte “elevado”. El producto de la cultura de masas no muestra ninguna de las características del arte verdadero, antes bien se muestra que la cultura de masas en todos sus medios posee sus rasgos inconfundibles: estandarización, estereotipos, opiniones conservadoras, mentira, bienes de uso manipulados. (Löwenthal, 1980a, p. 22)

Löwenthal perfila la prehistoria de la crítica a la cultura de masas con el debate imaginario entre Montaigne y Pascal. La ficción perfila una oposición reveladora. Si Montaigne alienta el arte popular como lugar de escapismo y entretenimiento que compense las durezas del trabajo diario, Pascal clama contra la distracción, el ajetreo vacío y la incapacidad de aislarse en una habitación para buscarse a sí mismo. Esta contraposición aparece como un tipo ideal que permite ubicar las posiciones de la disputa durante los siglos XVIII y XIX.

Así se hace visible “El debate sobre los estándares culturales: el XVIII inglés como ejemplo”, donde Löwenthal descifra la determinación socio-histórica en las posiciones sobre arte y cultura popular. En la primera mitad de la centuria, *The Spectator* de Addison y Steele, defendía un arte exigente que correspondía a la potencia económica de una burguesía en lucha por la hegemonía y adalid de la moral y la libertad. Esta posición cambiará con la estructura social. La aparición del público de masas en la segunda mitad del siglo alteró los programas estéticos de la burguesía. Ahora llamaba a protegerse de la influencia perniciosa del pueblo llano, que amenazaba a la vez el estatus social y las elevadas ambiciones estéticas. De hecho, el debate identifica ya las tendencias a la estandarización y la banalidad que después se identificarán con la “industria cultural”.

Con la publicación de *Literature, Popular Culture and Society*, Löwenthal sellaba su inserción en el mundo universitario e intelectual de Berkeley. Pero no por ello se apagó el espíritu rebelde que había impulsado las militancias múltiples de su juventud en la República de Weimar. En los años sesenta respaldó con entusiasmo el movimiento a favor de los derechos civiles y se organizó con otros profesores para apoyar la protesta estudiantil contra las autoridades universitarias. En el momento álgido de la revuelta incluso albergó la esperanza de que el movimiento se tradujese en una verdadera transformación política a través de un “tercer partido en América”

(Löwenthal, 1980b, pp. 217-218). La expectativa no se sostuvo. Hacia 1966 percibe ya signos del desfallecimiento de la protesta y advierte el efecto nefasto en las organizaciones políticas del narcisismo y las frustraciones de sus cuadros. El contacto con el movimiento estudiantil alemán durante un viaje ese mismo año no hizo sino confirmar su análisis (Löwenthal, 1980b, p. 218).

Las décadas de los setenta y ochenta traen consigo su reconocimiento como memoria viva de los intelectuales judíos europeos exiliados a EE. UU. Las investigaciones de Martin Jay, Helmut Dubiel y Peter-Erwin Jansen aprecian en el testimonio, documentos y cartas de Löwenthal una fuente primordial para reconstruir la historia de la teoría crítica, desde la República de Weimar y el exilio hasta el regreso a Alemania y la influencia en el movimiento estudiantil. No en pocas ocasiones su memoria supone un correctivo incómodo al discurso oficial sobre la “Escuela de Frankfurt”, ya entonces nicho codiciado del capitalismo académico.

En ese contexto Löwenthal continuó reivindicando la rebelión contra “la infamia de lo existente”, indisociable de una “música de fondo [...] de algún modo utópica” (Löwenthal, 1989, p. 175) y de un compromiso con los descartados y sin nombre de la historia, en reconocida afinidad con la filosofía de Walter Benjamin (Löwenthal, 1984, pp. 121-135). La lealtad a la “negación determinada” y la utopía debía sonar intempestiva en un momento en que se decretaba el supuesto fin de la “depresiva” teoría crítica y se aplaudía el optimismo enternecedor de la Teoría de la Acción Comunicativa.

Por las mismas fechas, Löwenthal observó con inquietud el debate sobre la reunificación alemana. Ya había criticado las tendencias chovinistas y amnésicas en los años ochenta, durante una estancia de investigación de cuatro meses en Berlín.¹⁶ El olvido de Auschwitz y su consideración como un mero bache en la gran historia de Alemania le resultaba peligrosísimo. Hasta el punto que cuestionaba el uso mismo de la expresión “nación alemana” (Löwenthal, 1989, p. 179). A ello se sumaba el recuerdo de la persistencia de prejuicios antisemitas en sus primeras visitas a Alemania poco después de la guerra.

Tres décadas más tarde no veía un cambio significativo en aquellos estereotipos, aunque no dejaba de estimar las corrientes culturales que trabajaban a favor de la democracia en la República Federal. Consideraba que el irracionalismo postmoderno y la llamada a la remitologización ponían en la picota las ideas humanistas de individuo y de obra de arte autónoma. “¡Mitología es lo último que necesitamos!”, exclamaba Löwenthal entonces (1989, p. 183). Difícil no escuchar ahí la fidelidad al “racionalismo progresista” de Maimónides o de la “Ilustración bíblica” aprendida en Hermann Cohen y compartida con Walter Benjamin (Löwenthal, 1980b, p. 26). Y un mito es precisamente lo que

16 Su propósito era estudiar la influencia de la postmodernidad y la deconstrucción en los intelectuales alemanes (Löwenthal, 2000c, pp. 155-163).

construye actualmente el autoritarismo populista y el encuentro del demagogo con sus seguidores, todo un ritual (Löwenthal, 2000b, p. 117) que refuerza el trance propio de un “psicoanálisis invertido”.

Löwenthal falleció en 1993. Creo que su clarividencia teórica y política, nutrida por una experiencia que literalmente recorre el siglo xx, se mantuvo prácticamente hasta el final. Según cuenta Helmut Dubiel en su obituario, pocos días después de la caída del Muro de Berlín, Löwenthal le hizo un pronóstico asombrosamente certero:

Los antiguos fantasmas regresarán. En Europa del Este resurgirá el espíritu nacionalista y etnocéntrico de entreguerras. Aquí se perseguirá a los extranjeros y se profanarán tumbas judías, y, bajo la presión de la derecha, los políticos serán lo suficientemente corruptos para expulsar de la Ley Fundamental el derecho de asilo. (Dubiel, 1993)

▶ **ALFRED SOHN-RETHEL Y LA TEORÍA CRÍTICA. ABSTRACCIÓN REAL Y MERCANCÍA**

- ▷ Chaxiraxi Escuela Cruz. *Universidad de La Laguna*
- ▷ Mario Domínguez Sánchez-Pinilla. *Universidad Complutense de Madrid*

Sohn-Rethel es uno de los pocos marxistas que todavía tienen algo que decirnos para entender el siglo XXI. En primer lugar, porque ha asumido el eje más valioso y profundo de la teoría de Marx en su conjunto: el análisis de la lógica del valor y de la mercancía. Sohn-Rethel había comprendido –en un momento en que casi nadie había llegado a ello– que, según Marx, la característica más esencial del capitalismo era la ‘abstracción’ que había subsumido a la vida social. Con el término ‘abstracción real’, Sohn-Rethel ha creado una contribución muy importante en la elaboración de la crítica del fetichismo de las mercancías, aunque [...] su negativa a devolver ‘el intercambio abstracto’ al ‘trabajo abstracto’ –como lo hace el mismo Marx– ha limitado severamente el alcance de sus intuiciones. (Jappe, 2010, pp. 7-8)

En *Dialéctica negativa*, Adorno se encarga de desmontar la noción de una subjetividad constitutiva, revelando los momentos de objetividad que permanecen ocultos en las condiciones que la determinan. Entiende que las estructuras aparentemente inmutables de la subjetividad trascendental tienen su origen en los procesos de dominación que se dan en la sociedad. Por eso, el sujeto trascendental refleja el modelo de intercambio según el cual el individuo se disuelve en relaciones racionales abstractas. Pervive entonces un poso de verdad en el sujeto trascendental idealista, ya que en las relaciones de intercambio el sujeto empírico pierde su carácter constitutivo y deviene producto de tales relaciones. En este sentido, se da una primacía real de la objetividad social sobre el sujeto empírico. De ahí que, como es conocido, asegure que “la crítica a la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1986, p. 748). El contenido que permanece escondido en la síntesis trascendental de la teoría idealista del conocimiento es, entonces, el trabajo social, un contenido cuyo descubrimiento atribuye de manera explícita a la obra de Alfred Sohn-Rethel.

Esta única mención favorable a Sohn-Rethel en una nota a pie de *Dialéctica negativa* como el primero en darse cuenta de que “en la actividad universal del espíritu se oculta el trabajo social” (Adorno, 1966, p. 178), se convierte en una clave de lectura que invita a adentrarnos en la obra de uno de los pensadores marxistas más controvertidos. Si bien con frecuencia se le asocia a la constelación de autores cercanos a la teoría crítica, lo cierto es que nunca disfrutó de una colaboración formal con el *Institut*, una carencia

de soporte institucional que, junto a la publicación tardía de su obra y las objeciones que se han hecho a su pensamiento desde las nuevas lecturas del marxismo, puede explicar parcialmente la desatención que ha sufrido en el ámbito bibliográfico español.¹

Una de las características más significativas de su obra filosófica es el marcado carácter programático de sus trabajos tempranos. En ellos se dibuja un modo específico de entender la dialéctica materialista que persigue la posibilidad de una lectura no dogmática de la filosofía marxiana. Lo cierto es que, aunque su obra principal –*Trabajo manual y trabajo intelectual*– se publica muy tarde, en numerosas ocasiones insiste en la anticipación teórica de sus primeros ensayos. En ellos es posible encontrar esa idea fija que había sido gestada en sus años de estudio universitario y que se convierte en el eje vertebrador de su filosofía durante más de cinco décadas: dar una respuesta materialista a la pregunta por el origen de las categorías *a priori* de las ciencias naturales. “Cuando a los noventa años miras hacia atrás en tu obra”, explicaba en una entrevista de 1989, “decir que has dedicado tu existencia intelectual a una sola pregunta puede parecer un gesto vanidoso. Pero fue así, aunque suene anticuado y no se corresponda con el comportamiento que hoy exige el mercado, incluso el filosófico. Se trataba de la pregunta por el origen del pensamiento abstracto” (Sohn-Rethel, 2018, p. 973). La clave interpretativa para dar respuesta a esta pregunta la encuentra en el análisis de la mercancía de Marx, pues le permite reconocer la afinidad entre las epistemologías modernas y el desarrollo capitalista de intercambio de mercancías. Señalar la identidad entre la forma-pensamiento y la forma-mercancía le llevará al desarrollo de una original, y no exenta de polémica, interpretación materialista de la teoría del conocimiento.

Alfred Sohn-Rethel nace en Neuilly-sur-Seine en 1899 en el seno de una familia acomodada de artistas y financieros. Su abuelo y su padre habían sido importantes pintores modernistas y su madre descendía de una noble familia de banqueros berlineses. Deseosos de propiciar a su hijo una formación alejada de la vida bohemia de la familia, Sohn-Rethel es enviado durante cuatro años junto a Ernst Poensgen, un reconocido empresario siderúrgico amigo de la familia. Sin embargo, sus primeros estudios de química en Darmstadt fueron sustituidos rápidamente por los de filosofía y sociología en Heidelberg y Berlín junto a Max y Alfred Weber, Heinrich Rickert, Emil Lederer o Ernst Cassirer, a quien reconoce el valor de haberle confiado la idea de buscar un fundamento materialista a la teoría del conocimiento y que terminaría por instalarse en su pensamiento durante las próximas décadas. En estos años comienza a leer la obra de Marx gracias a los volúmenes de *El capital* que Poensgen le había regalado por Navidad. Como resultado de estas lecturas de juventud comenzaría

1 La editorial Dado ha publicado la traducción de las dos únicas obras que pueden ser leídas sobre Sohn-Rethel en español: *Trabajo manual y trabajo intelectual* y *El ideal de lo roto y otros escritos*.

a gestarse la idea, sorprendente y compleja, que parecía combinar la constelación de problemas propios del neokantismo en el que se estaba formando y su esfuerzo por enfrentarse a las tensiones que le producía el apasionado acercamiento a Marx. Esta idea, que pronto se convierte en el hilo conductor del proyecto filosófico desarrollado en sus ensayos o *Exposés* durante más de tres décadas, consistía en la suposición de que en el interior de la estructura formal de la mercancía era posible encontrar la subjetividad trascendental.

El proyecto filosófico que se propone se basa en el esfuerzo por desarrollar una epistemología materialista del conocimiento dirigida a “liquidar” el apriorismo idealista. Buscaba la construcción de una teoría del conocimiento que no situara el origen de las categorías del pensamiento abstracto en un acto espontáneo de la conciencia, sino en los procesos de abstracción que tienen lugar en la sociedad del intercambio. Kant y Marx se convierten, entonces, en los indiscutibles centros referenciales de su proyecto. Con ambos quiere dar respuesta al problema que considera central, a saber, dar una respuesta adecuada a la antinomia entre génesis y validez en el conocimiento. Por eso, su interés se centra en la cuestión del origen del pensamiento filosófico y científico, pues a su juicio supone uno de los ámbitos donde con mayor urgencia se hace necesario actualizar el materialismo histórico. El hilo conductor de su propuesta será entonces el esfuerzo por desarrollar una explicación genética del conocimiento que oponga la explicación materialista del pensamiento racional a su interpretación idealista. Esto significa dar con la fuente de la que proviene la abstracción del pensamiento conceptual. Como se verá, el concepto central será el de “abstracción real”. Convencido de esta idea, Sohn-Rethel estaba decidido a interrumpir la planeada carrera industrial a la que parecía estar abocado por presiones familiares para dedicarse en exclusividad a su proyecto filosófico. Pero lo cierto es que la recepción temprana de estas ideas en su círculo intelectual no tuvo la aceptación que esperaba. Esta falta de comprensión inicial de su propuesta, que dificultó su aceptación en el ámbito académico, lo situó en una posición de *outsider*, como él mismo solía señalar. Un *outsider* con una visión clara, cuyo desarrollo, sin embargo, tomaría tiempo en materializarse.

Tras recibir el encargo por parte de una editorial para escribir un pequeño trabajo sobre filosofía de la cultura, Sohn-Rethel decide viajar a Positano donde su familia tenía una casa. En la década de 1920, las ciudades cercanas al golfo de Nápoles se transformaron en uno de los destinos favoritos de numerosos intelectuales europeos. Motivados por el anhelo de huir de la crisis que asolaba Europa tras la Primera Guerra Mundial, encontraron en el sur de Italia un refugio adecuado. Este “proletariado intelectual itinerante” (Benjamin, 1972, p. 133) dio lugar a la configuración de una interesante constelación napolitana de destacadas personalidades del pensamiento y la cultura de la época. Fue también el lugar en el que se produjo un encuentro entre cinco filósofos: Adorno, Benjamin, Kracauer, Bloch y Sohn-Rethel.

A pesar de permanecer en Italia cerca de tres años, Sohn-Rethel no logra acabar el encargo, pero sí da forma a dos trabajos importantes. El primero de ellos es un breve ensayo en el que asegura ver reflejados sus tempranos esfuerzos por ordenar esas primeras intuiciones sobre el análisis de la mercancía. Se trata del conocido como Exposé de Positano o *Zum Kommentar der Marxschen Gesellschaftslehre* (Comentario sobre la doctrina marxista de la sociedad) que se convierte, por tanto, en el primer trabajo con el que tratará de cerrar una colaboración fija con el Instituto de Investigación Social. El segundo de los trabajos fue la redacción de unos escritos cortos en forma de prosa narrativa en el que volcó sus experiencias en Italia y que se publicó con el título *El ideal de lo roto*. Se trata de una serie de relatos breves que combinan elementos filosóficos, literarios y sociológicos para retratar la cultura napolitana como un espacio donde los límites de la modernidad burguesa aún no parecen haber tomado una forma definida.

El texto más conocido que da título al volumen es *El ideal de lo roto. Sobre la técnica napolitana*, publicado en 1926. Sohn-Rethel indaga aquí sobre el peculiar comportamiento de los napolitanos en su relación con los artefactos técnicos. Cuenta como los aparatos sólo comienzan a mostrarse familiares en el momento en el que se rompen. “No se trata de que estén rotos o de que no funcionen, sino de que para el napolitano solo comienzan a funcionar en el momento en el que se rompen” (Sohn-Rethel, 2024, pp. 53-54). Cuando esto sucede, el napolitano es capaz de inventar soluciones no técnicas para hacer que las máquinas funcionen de una forma u otra. “En cambio, lo que está intacto y funciona solo, por así decirlo, le resulta inquietante y sospechoso, ya que precisamente al funcionar sin ayuda, nunca puede saber cómo y hacia dónde se dirige” (p. 55).

Observa a un hombre arrancar su coche después de haber colocado, de manera casual, un trozo de madera encontrado en la calle. También describe cómo en una *latteria* las varillas de una batidora son impulsadas por lo que antes era el pequeño motor de una motocicleta. Incluso narra la inesperada oportunidad que tiene el capitán de un barco para preparar café a sus pasajeros, utilizando el calor generado por su motor recalentado. Lo que quiere destacar es la habilidad de improvisación del napolitano para superar el “misticismo técnico” de las máquinas, el automatismo “hostil y cerrado” que representan y, en última instancia, la simple mecanización ciega de los objetos que funcionan correctamente:

La técnica comienza cuando el individuo se opone al automatismo hostil y cerrado de las máquinas y se sumerge en su mundo. Con esto demuestra ser muy superior a las leyes técnicas, ya que se apropia del funcionamiento de la máquina. Pero no tanto porque haya aprendido a utilizarla correctamente siguiendo las instrucciones de los manuales, sino porque la descubre a través de su propio cuerpo. Al hacerlo, destruye primero la magia misantrópica del funcionamiento intacto de las máquinas, y luego se convierte en

un monstruo que desenmascara y cuya alma ingenua se complace de haberlo domado e incorporado bajo el dominio utópico ilimitado de todo el ser poderoso. Sabe que un pequeño trozo de madera o un trapo viejo servirán igualmente. (Sohn-Rethel, 2024, pp. 57-58)

El interés inicial de Sohn-Rethel por la técnica y su influencia en los procesos de subjetivación capitalista será una constante en su obra. Aunque estos textos puedan parecer más cercanos a la literatura y carecer, por tanto, del espesor filosófico de otras de sus obras, en realidad tienen el valor de anticipar el desarrollo de varias de las intuiciones teóricas fundamentales. Otro ejemplo se encuentra en “Un atasco en Via Chiaia”, un sugerente ensayo que arranca narrando su vivencia como observador de un monumental embotellamiento en el centro de la ciudad causado por un burro que se resistía a dejar la calzada. Esta anécdota servirá como pretexto para ofrecer descripciones sobre el *ethos* napolitano y su estructura urbana. Mediante diversas descripciones de hábitos y costumbres, busca resaltar el contraste entre, por un lado, el orden de producción industrial característico de la primera mitad del siglo xx, y por otro, la imagen de una ciudad aún dominada por la estructura agraria, el catolicismo tradicional y las redes mafiosas de la Camorra. “Nápoles, por tanto, no era un mundo en movimiento, sino uno con raíces muy profundas que en realidad se remontaban a la Edad Media” (Sohn-Rethel, 2024, p. 71). Las formas rurales, que se habían transformado con el desarrollo industrial capitalista, lo hacían de manera que se reproducían contradicciones que daban lugar a escenas sorprendentes, como vacas que crecían en los quintos pisos de los edificios o gallinas que se encontraban en las papeleras de los despachos universitarios. El caos característico de la vida napolitana, la confusión entre lo privado y lo público, entre la vida interior y la comunitaria, parecía también que ayudaba a desdibujar las jerarquías y los límites tradicionales de la civilización burguesa, que son reemplazados por interconexiones en las que todo permanece en movimiento y en constante transformación.

Como se ha señalado, Sohn-Rethel escribió en Positano el primero de sus trabajos a los que se referirá como *exposés*. Opta por el *Exposé* como forma distintiva de escritura y exposición para presentar sus investigaciones a lo largo de varias décadas. Como el propio autor señala en 1989, se trataría de los siguientes trabajos: el *Exposé* de Positano (1926) o *Zum Kommentar der Marxschen Gesellschaftslehre* (Comentario sobre la doctrina marxista de la sociedad); el *Exposé* de Lucerna (1936), o *Entwurf zu einer soziologischen Theorie der Erkenntnis* (Proyecto de una teoría sociológica del conocimiento); el *Exposé* de París (1937), o *Kritische Liquidierung des Apriorismus* (Liquidación crítica del apriorismo); el *Exposé* inglés (1954), o *Trabajo intelectual y trabajo manual*; el *Exposé* de Berlín (1961), o *Warenform und Denkform* (Forma mercancía y forma-pensamiento) y, finalmente, el *Exposé* de Bremen (1976) o *Das Geld, die bare Münze des Apriori*.

Su comentario sobre la doctrina de la sociedad de Marx fue enviado al *Institut* en Frankfurt con la intención de establecer una colaboración. Aunque no se ha conservado la respuesta negativa de Carl Grünberg, quien en ese momento era director del centro, sí se puede consultar la contundente carta que Adorno escribió a Kracauer el 17 de septiembre de 1926, en la que expresa su juicio sobre el texto. A pesar de la idea generalizada de que Adorno aceptó sin reservas las tesis de Sohn-Rethel, en su informe señala como un error fatal tanto los presupuestos iniciales como los objetivos de la propuesta (1977). Si bien Sohn-Rethel consideró que el problema no era el trabajo, sino la falta de comprensión y de conocimientos de quien lo había leído, lo cierto es que sus esfuerzos por lograr una carrera académica se habían estancado. De regreso en Alemania, obtuvo su doctorado con la tesis *Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft*, dirigida por Emil Lederer.² En 1931 consiguió un puesto como asistente académico en el *Mitteleuropäischen Wirtschaftstag* (MWT),³ una importante organización lobbista de bancos y distintas asociaciones empresariales alemanas. Este trabajo le permitió conocer de cerca las estrategias de las grandes corporaciones industriales, desde los últimos años de la República de Weimar hasta la llegada de Hitler. Desde su pequeña oficina en Berlín estudiaba el funcionamiento de estas redes utilizando las herramientas que le habían proporcionado su formación marxista. Se veía a sí mismo como un infiltrado, pero también como una presa dentro de la guarida del león. En una carta a Benjamin describió su trabajo como “una ubicación que no correspondía a mis sentimientos, pero que me proporcionaba un buen escudo protector y también una buena visión sobre los acontecimientos políticos” (Benjamin, 1999). Pero su trabajo en el MTW no se limitaría a los de un asistente, sino que llegó a contribuir con algunos textos en el órgano principal de comunicación, el *Deutschen Führerbriefen*. En estos trabajos, que no se publicarán hasta 1973 en *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus* (Economía y estructura de clases del fascismo alemán), se observa cómo intenta maniobrar en una situación de gran incertidumbre, manejando la ambigüedad de los mensajes para equilibrar el discurso del capital con las herramientas de análisis que le proporcionaba su formación marxista crítica.

En una entrevista radiofónica del programa *Sozialwissenschaftler in der Emigration*, en la que participaron teóricos sociales emigrados como Günther Anders, Leo Löwenthal o Hans Gerth, Sohn-Rethel valoraba años después su aportación al estudio de las políticas económicas que impulsaron el desarrollo posterior del nacionalsocialismo alemán: “No existen explicaciones directas desde la economía para este movimiento de masas fanáticas, rabiosas y predominantemente antisemitas del que fui testigo. Diría que el estrés

2 Un estudio de las tesis principales de la investigación se encuentra en Schlaudt, 2020, pp. 193-204.

3 Para una exhaustiva investigación sobre la historia de la MWT, véase Freytag, 2012.

económico se refleja psicológicamente de esta manera, con tales complejos” (Greffrath, 1979, p. 275). La posibilidad de llevar una doble vida como un “marxista en la cueva de los capitalistas” (Berkholz, 1989) significaba poder conocer en persona el funcionamiento de algunos de los principales centros de poder del capital financiero. Sin embargo, también lo situaba en una posición peligrosa que se complicó aún más tras su frecuente colaboración con varios grupos de resistencia de izquierda, como *Der Rote Stoßtrupp*. Estas actividades llamaron la atención de la Gestapo, lo que aceleró su decisión de abandonar el país junto a su familia.

“Nunca me habría ido voluntariamente de Alemania. La situación era tan emocionante que no podría haberme alejado” (p. 235). En la entrevista, Sohn-Rethel también reflexionaba sobre los ajustes que tuvo que hacer en su vida personal y en su incipiente carrera académica, por las dificultades que enfrentó en el exilio para continuar con sus lealtades políticas y científicas. Instalado en Suiza, formuló por primera vez las ideas que había comenzado a desarrollar durante sus primeros años de formación y que ahora formarían parte de la obra *Teoría sociológica del conocimiento*, conocida como el *Exposé de Lucerna*.

En una misiva dirigida a Horkheimer el 14 de octubre de 1936, Sohn-Rethel explica la utilización estratégica del término “sociológico”, en lugar de “marxista” como medida de cautela ante posibles problemas de censura. Con la esperanza de obtener apoyo financiero, envió diferentes copias de su escrito a conocidos como Benjamin, Lukács o Bloch, así como nuevamente al Instituto de Investigación Social. El texto no fue bien recibido por Horkheimer, quien ya ejercía como director en el centro, y no permitió su publicación en la revista. Adorno, por su parte, valoró los esfuerzos de Sohn-Rethel por superar la parálisis de la filosofía marxista e incluso creyó ver puntos de coincidencia con el trabajo sobre Husserl que en ese momento preparaba en Oxford:

En primer lugar, el conjunto de la historia y la historicidad de la forma mercancía. Luego, el problema de la mediación entre infraestructura e ideología, al que también quiero aportar una solución y tengo curiosidad por ver si coincide con la suya. Finalmente, la superación de la antinomia de génesis y validez, de la que me ocupó en mi libro actual (en él son conceptos centrales la “cosificación de la lógica” y el valor como “síntesis olvidada”). También me gustaría señalar que su énfasis en el concepto de función está en coincidencia con el mío. (Adorno y Sohn-Rethel, 1991, p. 10)

Adorno coincide, sin embargo, con Horkheimer al expresar su temor porque “la dialéctica materialista acabe reducida a una *prima philosophia* (por no decir a una ontología)” (p. 11). Ante la sugerencia de preparar una versión más accesible y corregida del texto, Sohn-Rethel redactó un nuevo texto titulado *Liquidación crítica del apriorismo*. Este segundo borrador presenta, de manera tentativa y en medio de numerosas dificultades argumentales, la

exigencia que habría marcado el corpus teórico de su proyecto y que consistía en considerar como tarea de cualquier teoría del conocimiento corregir el apriorismo idealista, es decir, demostrar que el concepto de verdad tiene su origen histórico en el ser social. En otras palabras, se trataba de sentar las bases de una teoría materialista que explicara la génesis del conocimiento superando el apriorismo. Esto implicaba ofrecer una respuesta materialista a la cuestión del pensamiento abstracto, corrigiendo la epistemología idealista al mostrar que el concepto de verdad surge del ser social: “la tarea de una explicación materialista del pensamiento racional consiste en demostrar que el concepto de verdad tiene en el ser social su origen histórico. Esta tarea puede ser expuesta de otra forma: aclarar la génesis del conocimiento una vez que éste posea validez objetiva” (Sohn-Rethel, 1978b, p. 154).

Ninguna de las versiones del trabajo, ni siquiera la segunda corregida por Benjamin, es aceptada en la revista del Instituto. Las cartas que intercambian Horkheimer y Adorno en ese período resultan clave para comprender las razones de esta negativa. Coinciden en que persisten tintes “idealistas” en la interpretación de Marx. Esto lleva a que los conceptos de su obra sean presentados de manera mecánica, sin el debido cuidado ni mediación. Adorno continúa defendiendo la existencia de un “fondo brillante” en el trabajo:

Me resulta difícil hablar de ello de forma objetiva, porque el objetivo de su trabajo es idéntico al mío actual y, dicho sea de paso, también a la tesis que planteé en mis comentarios críticos sobre el texto de Marcuse: hacer estallar al idealismo desde dentro, basándose en sus propios presupuestos. Los métodos y los puntos de partida son esencialmente diferentes, pero los resultados son tan similares que me provocó, y creo que a él también, la extrema excitación que todavía pueden provocarme hoy las cuestiones teóricas. (Adorno y Horkheimer, 2003, p. 226)

A pesar de este nuevo fracaso, en estos primeros ensayos se encuentra un conjunto de problemas interesantes que, con el tiempo, servirán como base para su obra principal, *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Sohn-Rethel detecta en la obra de Marx los fundamentos de un pensamiento capaz de ofrecer una comprensión adecuada de los mecanismos que subyacen a la crisis moderna. Sin embargo, también estaba convencido de que era necesario superar las limitaciones de la crítica a la economía política para reactivar su potencial filosófico. “Para nosotros, el mundo entero podía desmoronarse con tal de que Marx quedara intacto”, recuerda años después (Sohn-Rethel, 2018, p. 191). No obstante, pronto se dio cuenta de que el principio materialista según el cual las formas de pensamiento humano son producto del desarrollo histórico presentaba dificultades cuando se aplicaba al conocimiento de los objetos naturales.

Reconoce en Marx numerosas referencias a la manera en que la base determina la superestructura, así como a los fundamentos intelectuales de la producción. Sin embargo, considera un error que Marx no haya situado

en el centro de sus preocupaciones la formación de los fundamentos conceptuales de la ciencia. Según Sohn-Rethel, Marx apenas se pronunció sobre el origen histórico y social de las categorías de las ciencias naturales, lo que representaba una laguna importante en su análisis. El resultado de esta omisión, sostiene, ha sido la apertura de una grave separación entre, por un lado, las verdades y los acontecimientos históricos que se interpretan desde una perspectiva temporal, y, por otro, los problemas de las ciencias exactas, que se abordan como modelos intemporales. Intrigado por esta contradicción, se pregunta si acaso se puede ser materialista sólo cuando se trata de cuestiones históricas, pero idealista cuando se enfrentan las “verdades de la naturaleza”.

Lo que realmente le interesa a Sohn-Rethel es abordar esta duplicidad, ya que considera que constituye un obstáculo central al que se enfrenta el marxismo de su tiempo y que debe resolverse. Esto se debe a que es innegable el avance de las ciencias naturales y el impacto que este tiene en la producción a través de la tecnología. Ignorar este vínculo, según él, implicaría poner en peligro tanto la tarea teórica como práctica de la filosofía de Marx. “Si el marxismo no logra revocar la teoría de la verdad atemporal de la epistemología científica predominante”, aclara, “entonces su abolición como forma de conocimiento es una mera cuestión de tiempo” (Sohn-Rethel, 2018, p. 196). Valora en la epistemología kantiana el haber identificado que los principios fundamentales de nuestra forma de pensar tienen un carácter apriorístico. Sin embargo, un acercamiento materialista a la cuestión debe mostrar también que la posibilidad del conocimiento teórico de la naturaleza no se origina en nuestra mente. Es necesario rastrear la fuente de la que proviene la abstracción del pensamiento conceptual, es decir, entender cómo las categorías del pensamiento se generan en la práctica social y material, y no en una estructura mental aislada. Por eso, se propone demostrar la condicionalidad sociogenética del pensamiento que se presenta a sí mismo como autónomo. Su objetivo es señalar que el surgimiento de cualquier teoría que se considere independiente y aparentemente autónoma puede explicarse a partir de la práctica misma del ser social. Así, el origen de las categorías del pensamiento abstracto no radica en un acto espontáneo de la conciencia, sino en los procesos de abstracción que ocurren dentro de la sociedad del intercambio. En otras palabras, la abstracción del pensamiento tiene su raíz en una abstracción real que ocurre durante la “síntesis social”.

En una larga carta dirigida a Adorno que se conocerá como “Carta de Nottingham” y que luego publica con el título *Teoría de la socialización funcional*, Sohn-Rethel se refiere a la “síntesis social” como el conjunto de relaciones mediante las cuales una sociedad forma un todo unitario y coherente a lo largo de las distintas etapas de la historia. Asegura su interés entonces por conducir “los conceptos de subjetividad, identidad, existencia, cosa, objetividad y lógica de las formas de juicio a momentos de la forma mercantil de los

productos del trabajo, para mostrar su génesis y dialéctica” (1978a, p. 137). Quiere demostrar que las formas de pensamiento se desarrollan en conformidad lógica e histórica a la síntesis social de cada época. Solo de esta forma ve posible “derrotar al idealismo con sus propias armas” (2018, p. 460), pues permite explicar de una vez tanto el método experimental de las ciencias naturales como la idea de síntesis trascendental que se basan en la autonomía del sujeto. Para explicarlo recurrirá al análisis de la mercancía en Marx, pues en ella cree que se esconde el secreto de nuestra capacidad para conceptualizar en términos abstractos. Cree que el “tema oculto” de *El Capital* es la abstracción real que tiene lugar en el intercambio de mercancías. Por ello, se comprometió a recuperar los impulsos originales de la filosofía marxista a través de su análisis de la mercancía, no sólo como la clave interpretativa para la crítica de la economía política, sino también como la base para desarrollar una explicación materialista del conocimiento. Tarea que llevará a cabo en su obra principal, *Trabajo manual y trabajo intelectual* y sobre la que continuaría insistiendo los años siguientes:

Siempre estuve atascado en un mismo asunto. Sabía bien que si lograba resolverlo, sería de gran importancia. He trabajado sin descanso, sabiendo que no había certeza de que mi proyecto saliera adelante. Pero seguí indagando en el mismo tema, sin saber muy bien a dónde me llevaría. Estaba seguro de que si lograba establecer que las formas lógicas de pensamiento podían probarse con mucha precisión hasta la forma de la mercancía y no al revés, lograría abrir una perspectiva completamente diferente. (Greffrath, 1979, p. 256)

En 1989 escribe un prólogo para la nueva edición de *Trabajo manual y trabajo intelectual*. En esta ocasión vuelve a hacer alusión a la coherencia intelectual que había caracterizado su producción teórica: “La obra de mi vida hasta los 90 años ha tenido como intención aclarar o descifrar una visión medio intuitiva que adquirí en 1921 mientras estudiaba en la Universidad de Heidelberg: el descubrimiento del sujeto trascendental en la forma de mercancía como principio rector del materialismo histórico” (1989, p. V).⁴ Las controvertidas tesis de Sohn-Rethel sobre el sujeto trascendental y su lectura del análisis de la mercancía lo alejó del foco de atención en las corrientes académicas dominantes. Lo cierto es que pese a las objeciones que se le ha hecho desde entonces con mayor o menor acierto, acercarnos a su obra significa hacerlo a unos trabajos dirigidos a la recuperación de una lectura no esclerotizada de Marx. Esta lectura la hacía depender de la posibilidad de poner en marcha el análisis del intercambio de mercancías como lugar en el que descubrir la génesis de las ideologías dominantes. A partir de esta idea, Sohn-Rethel creía estar cumpliendo con la máxima materialista de no usar ninguna categoría

4 Freytag lleva a cabo una reconstrucción de la participación de Sohn-Rethel en los seminarios de discusión entre Karl Mannheim y Alfred Weber que tuvieron lugar en 1929 en la Universidad de Heidelberg. Véase, C. Freytag, 1997.

de la cual no se supiera por qué relaciones de producción está condicionada. Este puede ser uno de los principales méritos de su obra: la presentación del materialismo como un presupuesto crítico pues, aseguraba, como marxista estaba convencido de que “mientras no se le diera una respuesta materialista a la pregunta por el sujeto trascendental, el materialismo permanecería injustificado” (1978c, p. 16).

Trabajo manual y trabajo intelectual

Al hablar del libro más relevante y conocido de Alfred Sohn-Rethel (*Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*) se puede decir en primer lugar que “va mucho más allá de las intenciones” habituales del materialismo histórico. De hecho, afirma en su introducción que su estudio “se ha llevado a cabo con la convicción de que, para hacer enteramente comprensible nuestra época, es necesario proceder a un desarrollo de la teoría marxista. Dicha ampliación no debe consistir en alejarse del marxismo, sino en una profundización del mismo” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 91-92). A diferencia del presente, cabe entender por “nuestra época” aquella en la que la transición del capitalismo al socialismo y la construcción de una sociedad socialista están en el horizonte de lo posible. Por el contrario, la época de Marx estaba inmersa en el proceso de desarrollo capitalista; su perspectiva teórica se limitaba a las tendencias que llevaban este desarrollo a sus límites. Es evidente que este cambio de escenario histórico desplaza el campo de visión marxista de manera significativa. Quien no quiera ampliar su campo de visión, es decir, quien sustraiga al materialismo histórico la forma-pensamiento de las ciencias naturales y el aspecto tecnológico de las fuerzas productivas, escinde así su pensamiento entre dos conceptos de verdad: una dialéctica y temporal; la otra, no dialéctica, por cuanto relega al olvido toda conciencia del tiempo histórico. Tratando de aunar ambos conceptos, veremos que nuestro autor, cuya apuesta es el camino del socialismo frente al de la tecnocracia, busca para ello “desarrollar las potencialidades de la automatización” (Sohn-Rethel, 2017, p. 291) como una de las tareas pendientes del socialismo. Habiendo puesto sus cartas sobre la mesa en cuanto a lo que piensa sobre el futuro, Sohn-Rethel puede ahora volver al pasado, señalando que el propio concepto de “verdad” surge históricamente en el contexto de la separación entre la mano y la mente, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. La “síntesis social” (concepto básico para el autor) es esa determinada configuración “social” de la relación entre ambos tipos de trabajo, la cual no debe percibirse en el sentido estricto de un porcentaje cuantitativo de ambos “factores”, sino identificarse mediante el carácter cualitativo del dominio del intercambio sobre la producción material, esto es, en el dominio de la apropiación “asocial” sobre la producción social y de las formas de conocimiento que necesariamente le corresponden.

El hechizo del tecnicismo y el antídoto del materialismo histórico

En su análisis pormenorizado sobre los principios cognitivos de la ciencia y la tecnología, Alfred Sohn-Rethel parte de la constatación de un déficit teórico. Nuestra época es comúnmente conocida como “la era de la ciencia”. En efecto, la ciencia y en especial la tecnología científica ejercen una gran influencia sobre la producción y a través de esta sobre las relaciones económicas y de clase en la sociedad. A pesar de esta evidencia constata en la investigación marxista la ausencia de una imagen teórica de la ciencia y la tecnología en el capitalismo, por lo que se ha implantado esa diletante y engañosa expresión de “era de la ciencia”, la cual deja muchas cuestiones sin resolver: ¿cuáles son las implicaciones sociales y económicas de una tecnología que tiende a absorber el trabajo humano? ¿Abre o cierra esta tecnología la brecha existente entre el trabajo manual y el intelectual? ¿Es la tecnología moderna neutral en términos de clase, o más bien es favorable a una clase concreta? Preguntas ni siquiera planteadas, tal vez porque como indica Sohn-Rethel, nuestro pensamiento no es lo suficientemente marxista, lo cual conlleva la presencia de grandes áreas históricas sin analizar, como son las relativas a la ciencia y la tecnología, pero también al propio acto de conocer y a la construcción social e histórica del intelecto humano.

A pesar de las divisiones existentes en cuanto al legado de Marx, existe un extraño consenso en la cuestión de la ciencia y la tecnología que ha dominado durante más de un siglo, aunque sólo sea por defecto. No es que el vocablo tecnología se halle ausente de dicho legado, al contrario, es habitual en los debates sobre la transición al socialismo y figura como una cuestión de principios básicos. Sin embargo, ni la tecnología ni la ciencia en sí misma se han considerado apenas un problema para la teoría marxista y, cuando se aborda el tema, se retrocede a un nivel precrítico: al igual que la economía política clásica se agota en la intuición de que el contenido de la forma-valor es el trabajo, el marxismo se agota en la perspectiva de que el contenido de la tecnología es la “racionalidad científica”. Así, se puede decir del punto de vista marxista sobre la tecnología, lo que Marx dijo de la perspectiva económica sobre el valor: “nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma” (Marx, 1971, p. 98). De ahí que la comprensión marxista de la tecnología permanezca al nivel de las apariencias inmediatas, de los fenómenos.

Para adentrarse en el estudio profundo de la ciencia y la tecnología, Sohn-Rethel sigue el esquema evolucionista de la “dialéctica de la historia”, según el cual las sociedades clasistas “desarrollan” los medios de producción de acuerdo con el interés de extraer el máximo plusvalor de los productores; este interés, lejos de determinar los medios de producción, es el inconsciente portador del último objetivo trascendental que es la perfección del dominio técnico de la naturaleza por el ser humano. Ello implica obviamente la

existencia de relaciones *sociales* de producción, pero estas se hallan impresas en forma de “circunstancias concomitantes” (Marx, 1971, pp. 151 y ss.) en el proceso técnico autónomo que constituye el “núcleo esencial” del actual desarrollo histórico. De esta forma, la perspectiva crítica del materialismo histórico considera subordinada la subsiguiente teleología de la “técnica” y así la crítica de la tecnología supone la ruptura de una ilusión ideológica que puede denominarse *tecnicismo*, y que consiste básicamente en sacar a la ciencia del ámbito sociohistórico y en la ausencia consecuente de reflexividad histórica, que es precisamente lo que denuncia Sohn-Rethel. A la vez, y frente a sus críticos, tratará de evitar el *historicismo*, es decir, la reducción de la ciencia a una expresión del proceso histórico y al consecuente juicio relativista.

No obstante, y en cierto modo ambos aspectos, tecnicismo e historicismo, están presentes en Marx, puesto que él mismo se considera dedicado a la construcción de una ciencia, lo cual presupone cierta posición epistemológica. En efecto, considera su propio punto de vista como algo históricamente condicionado y sujeto a la teoría del valor-trabajo; y al mismo tiempo es científico porque corresponde al punto de vista del proletariado. *Históricamente* Marx fue un *racionalista* en el sentido de considerar a la ciencia como una fuerza progresiva, potencial y verdaderamente liberadora, así como capaz de incrementar el poder del ser humano sobre la naturaleza y su propio destino. Desde un punto de vista *epistemológico*, Marx llegó a ser *realista* en un sentido parecido al del moderno realismo científico. Ello se debe a que entendió la misión de la teoría como la reproducción empíricamente controlada de una explicación adecuada de las estructuras que producen los fenómenos manifiestos de la vida socioeconómica, en oposición habitual a dar cuenta fenomenológicamente de su modo espontáneo de aparición tal como había planteado la economía clásica. A su vez, Marx concibe que tales estructuras explicativas son ontológicamente irreducibles y por lo común están desfadas respecto a los fenómenos que generan, reconociendo de esta forma la estratificación y diferenciación de la realidad. Por consiguiente, la adecuada representación en el pensamiento de tales estructuras aparece como algo que depende de la transformación crítica de teorías y concepciones preexistentes, incluidas las que son prácticamente constitutivas (en parte) de los fenómenos en estudio. Por último, Marx es realista por el hecho de reconocer el proceso del conocimiento científico como una actividad práctica y laboriosa que acompaña al reconocimiento de la existencia con independencia de la actividad y más allá de la facticidad de los objetos de aquel conocimiento.

Para Marx, no existe contradicción entre la *historicidad* del conocimiento y la *realidad* de sus objetos; deben concebirse más bien como dos aspectos de la unidad de los objetos conocidos. Eso explica en parte el hecho de que no tratara de resolver una comprensión histórico-materialista de la ciencia natural. En los *Grundrisse* (1857/1971) no se menciona a la ciencia como parte de la superestructura, aunque dichas líneas proporcionan un punto de

partida metodológico que trata de ser científico. Pero la ciencia natural carece de un lugar en dicho análisis, y no pertenece a la superestructura ideológica ni tampoco a la base social. Por su parte, las referencias a la ciencia en *El Capital* (1867/1975) parecen dar por sentado sus posibilidades metodológicas intrínsecas. Con todo ello, la omisión por parte del materialismo histórico de investigar el fundamento conceptual de la ciencia ha llevado a un cisma en el campo contemporáneo del pensamiento marxista.

Además, si por una parte todos los fenómenos pertenecientes al mundo de la conciencia, ya sean pasados, presentes o futuros, se conciben en términos históricos y según una fórmula dialéctica, y por otra parte las cuestiones de lógica, matemáticas y ciencia se consideran regidas por principios atemporales; ¿tiene un marxista que preocuparse por la verdad histórica como materialista, pero cuando se enfrenta a la verdad de la naturaleza ha de hacerlo como un idealista? ¿Se ha de escindir su pensamiento entre dos conceptos de verdad: una verdad dialéctica y temporal; la otra *adialéctica* y que disuelve toda conciencia del tiempo histórico en el olvido? No hace falta indicar que el mismo pensamiento marxiano estaba lastrado por tales incompatibilidades, y pruebas de ello hay en los escritos marxianos de juventud, como en el *Manifiesto Comunista* (1848/2023).

Incluso en el Prefacio de la primera edición de *El Capital* (1867/1975) Marx define “el desarrollo de la formación económica” como “un proceso de historia natural” (Marx, 1975, p. 8) y explica que su propio método analítico está calculado para brindar la certeza de su afirmación. Sin embargo, no aclara este asunto de modo suficiente como para evitar que sus sucesores y seguidores se dividan en torno a dos conceptos contradictorios de verdad, aun suponiendo que la superación de dicha división sea vital para la teoría y la práctica del socialismo. En efecto, la creación del socialismo requiere que la sociedad logre que el desarrollo moderno de la ciencia y la tecnología sirva a sus necesidades. Si por el contrario, la ciencia y la tecnología eluden la comprensión histórico-materialista, la humanidad podría caminar no tanto por la senda del socialismo, sino de la tecnocracia en nombre del materialismo dialéctico (Sohn-Rethel, 2017, p. 94), como ocurriría en el bloque del “socialismo real”; la sociedad no dominaría a la tecnología sino que la tecnología se impondría sobre la sociedad y esto no sólo se aplicaría al mundo occidental donde el pensamiento tecnocrático se basa en el positivismo, sino a cualquier país denominado “socialista” que reverencie la tecnocracia en nombre del “materialismo dialéctico”. Por ello, para Sohn-Rethel, la explicación histórico-materialista de los orígenes y desarrollo del pensamiento científico constituye una de las áreas a conquistar por parte de la teoría marxista.

Junto a este subdesarrollo de la noción de verdad unida a la de ciencia y tecnología, hay que constatar además la carencia de una teoría acerca del trabajo manual e intelectual, de su división histórica y de las condiciones para su posible reunificación. En la *Crítica del Programa de Gotha* (1875/2000) Marx

hace referencia a esta antítesis cuando afirma que sólo se hace posible una fase superior de la sociedad comunista cuando se supere “la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo” (Marx, 2000, p. 17), de modo que la antítesis entre trabajo manual e intelectual se desvanezca. Pero antes de concebir el modo en que esta antítesis puede desaparecer es preciso comprender cómo tuvo lugar por vez primera. Este será uno de los objetivos de la obra de Sohn-Rethel.

En efecto, la división entre trabajo manual e intelectual se ha venido acentuando de una forma u otra a lo largo de toda la historia de las sociedades de clases y de la explotación económica. Se trata de la historia de los fenómenos de alienación que alimentan la explotación; sin embargo, no es tan evidente cómo una clase dominante acapara invariablemente la forma específica de trabajo intelectual que tal explotación requiere. Y aunque está ligado a las condiciones subyacentes de la clase dominante, el trabajo intelectual de una época determinada precisa de una cierta autonomía para ser utilizada por dicha clase dominante. No son los titulares del trabajo intelectual, ya sean clérigos, filósofos o científicos, los principales beneficiarios del poder al que ellos contribuyen, más bien se mantienen como sus servidores. El valor objetivo de su función, e incluso el principio mismo de verdad, aparece en la historia en el curso de la división entre lo manual y lo mental, lo cual es a su vez parte del dominio de clase. Así la verdad objetiva y su función clasista están intrínsecamente conectadas, y sólo pueden explicarse si se pueden contemplar histórica y lógicamente ligadas. Pero ¿qué implicaciones tiene lo anterior en la posibilidad de una sociedad moderna sin clases y, no obstante, altamente tecnologizada?

Este interrogante lleva a otra cuestión que es necesaria para una teoría marxista y que según Sohn-Rethel no había sido prevista por sus contemporáneos: ¿cuál es de hecho la línea eficaz que diferencia una sociedad clasista de otra que no lo es? Ambas constituyen formas de relaciones sociales de producción, pero este concepto general no transmite la diferencia de la que depende la transición del capitalismo al socialismo y las múltiples sombras que proyecta este último. Se precisa un criterio específico, no ideológico y sin ambigüedad sobre la estructura social, mediante el cual una sociedad sin clases sea reconocible como algo enteramente distinto de todas las sociedades clasistas.

La síntesis social y la abstracción del intercambio

Tales grupos de interrogantes que plantea Sohn-Rethel se hallan estrechamente relacionados. El elemento que los vincula, como decíamos, es el de *síntesis social*: la red de relaciones mediante las que la sociedad forma un todo coherente. Las principales disquisiciones de su libro giran en torno a dicho concepto (Sohn-Rethel, 2017, p. 96). Ya que las formas sociales se

desarrollan y cambian, también lo hace la síntesis que mantiene unida la multiplicidad de enlaces que actúan entre las personas siguiendo los criterios de la división del trabajo. Cada sociedad, formada por una pluralidad de individuos, constituye una red que tiene efectos a través de sus acciones. Es de radical importancia para la red el modo en que esa pluralidad *actúa*; sin embargo, lo que *piensa* es de magnitud subsidiaria. Sus actividades deben interrelacionarse para integrarse en una sociedad y deben contener al menos un mínimo de uniformidad si la sociedad ha de funcionar como un todo. Esta coherencia puede ser consciente o inconsciente, pero su existencia es imprescindible, de otro modo la sociedad dejaría de ser viable y los grupos colapsarían como resultado de sus múltiples interdependencias. Expresado en términos genéricos, el término “síntesis social” es para Sohn-Rethel una precondition para la supervivencia de cualquier tipo de sociedad. A partir de esta observación deriva la proposición epistemológica según la cual las formas socialmente necesarias de pensamiento de una época dada son las que están en conformidad con las funciones socialmente sintéticas de esa época. En realidad, esta noción no es otra cosa que una parte constitutiva del concepto marxiano de “formación social”, una parte que en el curso de la preocupación de Sohn-Rethel por las formas históricas de pensamiento ha llegado a ser indispensable para su comprensión de la condición social del ser humano.

En el Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859/1980) Marx no lleva a cabo el pronunciamiento de una verdad intrínseca, sino que adelanta el resumen de los principios metodológicos generales característicos de la concepción materialista de la historia. Este resumen indica *cómo* la determinación de la conciencia humana por su existencia social puede establecerse en cualquier instancia concreta. La investigación de Sohn-Rethel sigue estrechamente este criterio, pero mientras que el esbozo marxiano se refiere a “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los seres humanos cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen” (Marx, 1980, p. 5), su preocupación se dirige a los fundamentos conceptuales de la facultad cognitiva *vis-à-vis* la naturaleza. Su forma, aunque cambiante, es significativa de las épocas históricas caracterizadas por la producción de mercancías desde la Antigua Grecia hasta nuestros días. Por todo ello Sohn-Rethel se ve obligado a reinterpretar la noción marxiana de “existencia social” de acuerdo con su noción de “síntesis social”.

En las sociedades basadas en la producción de mercancías, la síntesis social se centra en las funciones del dinero como “equivalente universal”, por utilizar la expresión marxiana. Gracias a esta capacidad el dinero ha de ser investido de una abstracción del más alto nivel, de modo que le permita servir como equivalente de cualquier tipo de mercancía que pueda aparecer en el mercado. Esta abstracción del dinero no aparece como tal, y cabe esperar

que “aparezca” siempre como una forma, forma abstracta pura que procede de la extirpación del valor de uso de las mercancías efectuado por el acto del intercambio equivalente de las mercancías como valores de cambio. Esto supone la aparición del dinero en su materialidad, con su tamaño y su forma, y con los signos en él acuñados; en suma, todo lo que hace del dinero una cosa que puede ser transportada, gastada, acumulada y recibida. Pero lo que hace de esta materia “dinero” en el sentido de valor y de equivalencia es una cualidad radicalmente diferente de todas las propiedades que pueden verse, sentirse, contarse o percibirse. El trabajo humano, que se ha utilizado en la producción de esa cosa que sirve como dinero y en las mercancías que valen para intercambiarse por dinero, es lo que determina la magnitud de su valor, la proporción en que deben ser intercambiadas. Mas el hecho de ser productos del trabajo no es una propiedad que corresponde a las mercancías y al dinero en la relación de intercambio cuando surge la abstracción. La abstracción no procede del trabajo sino del intercambio como un modo particular de interrelación social, y es gracias al intercambio por el que se proporciona abstracción al trabajo, haciendo de este un “trabajo humano abstracto”. Según Sohn-Rethel, la abstracción monetaria puede entonces denominarse más adecuadamente la “abstracción del intercambio”. El nexo de la sociedad lo establece, en exclusiva, la red de intercambios. El hecho de comprarme un abrigo, no el de llevarlo puesto, es lo que contribuye al nexo social; igual que lo es el venderlo, no el fabricarlo. Por consiguiente, si queremos discutir sobre el nexo social o, podríamos decir, sobre la síntesis social, debemos hablar del intercambio y no del uso.

Para Sohn-Rethel el intercambio de mercancías es abstracto porque no sólo es distinto de su uso, sino también porque está separado de este en el tiempo. La acción de cambio y la acción de uso se excluyen mutuamente en el tiempo. Hasta tanto las mercancías se conviertan en objetos para ser contratados en términos de cambio y, por ende, si se encuentran en el mercado, no pueden ser usadas ni por los vendedores ni por los clientes. El comprador podrá disponer de las mercancías para el uso tan sólo después de que se haya completado la transacción y las mercancías hayan pasado a su esfera privada. Por lo común, las mercancías permanecen inmóviles, listas únicamente para un tipo de acción: su intercambio (Sohn-Rethel, 2017, p. 118). Así, la acción de intercambio modifica tan sólo el estatus social de las mercancías, su estatus en tanto que propiedad de sus dueños. A fin de que esta modificación social pueda realizarse regularmente de acuerdo con sus propias normas, las mercancías deben permanecer exentas de toda simultánea modificación física o deben ser consideradas inmutables para tales efectos. De ahí que el intercambio sea abstracto durante todo el tiempo en que ocurre. Y abstracto, en este contexto, significa que le han sido sustraídos todos los signos del posible uso de las mercancías. El uso significa aquí tanto el

uso productivo como el uso de consumo y es sinónimo de todo el ámbito abarcado por el intercambio orgánico del ser humano con la naturaleza, en el sentido en que lo entiende Marx.

La tesis original que sostiene entonces Sohn-Rethel consiste en que el intercambio mercantil debe su función socialmente sintética a una abstracción que ella misma origina; esta abstracción no es homogénea, más bien es resultado de una composición de diversos elementos; estas partes elementales de la abstracción pueden definirse por separado. Si esto último se consigue hacer con suficiente detalle, tales elementos constituyentes de la abstracción del intercambio se parecen sin lugar a dudas a los elementos conceptuales de la facultad cognitiva que surge gracias al crecimiento de la producción mercantil.

Como elementos conceptuales tales formas constituyen principios epistemológicos esenciales tanto para la filosofía griega como para la moderna ciencia natural. Pueden estar configuradas según el término kantiano de “categorías *a priori*”, sobre todo si comparamos dichas categorías de la fórmula idealista kantiana con sus correspondientes categorías materialistas. También intenta Sohn-Rethel demostrar que no se trata de una mera analogía sino de una auténtica identidad la que existe entre los elementos formales de la “síntesis social” y los constituyentes formales de la cognición. Eso le permite sostener que la base conceptual de la cognición está condicionada lógicamente e históricamente por la formación básica de la “síntesis social” de su época (Sohn-Rethel, 2017, p. 99).

Los principios cognitivos de la ciencia como tarea filosófica

En términos filosóficos podría afirmarse que la aspiración constante en la vida de Alfred Sohn-Rethel fue generar una epistemología materialista que entrelazara la crítica de la razón pura de Immanuel Kant con la crítica de la economía política de Karl Marx. Con ello se lograba derivar las categorías apriorísticas kantianas de la percepción del análisis marxiano de la realidad histórica del capitalismo. Una derivación, por lo tanto, a posteriori, con lo que se apuntaba así a la cuestión última de cualquier epistemología: cuál es la relación entre el pensamiento –lenguaje, representación– y la realidad exterior: la realidad social, la naturaleza, las cosas, el ser, e incluso el espíritu o la idea en la medida en que esta última se considera como un absoluto, más allá y por encima de las formas en que las personas se la representan.

Se trata esencialmente de una de las grandes cuestiones de la filosofía: ¿cuál es el origen de las formas de conciencia, de los “moldes” que permiten a cada individuo organizar los múltiples datos proporcionados por la percepción sensible; formas de las cuales las más importantes son el tiempo, el espacio y la causalidad? La posibilidad de organizar el caos de las impresiones espontáneas en un todo sensible debe, por supuesto, preceder a estas

impresiones y no puede derivarse de ellas. Este era el problema “clásico” de la filosofía, al menos entre Descartes y Kant. Se han dado dos respuestas principales que dominan la reflexión filosófica hasta el presente. O bien estas categorías son ellas mismas de origen empírico, resultado de la constancia de la experiencia, pero sin validez absoluta y sin la posibilidad de deducir de ellas juicios a priori sin recurrir a la experiencia: esta es la respuesta empirista. La otra insiste en que se presupone una estructura ontológica, prácticamente innata, del ser humano que en todo tiempo y en todo lugar organiza de la misma manera y *a priori* un material que es incognoscible como tal. Ahora bien, Sohn-Rethel propone una tercera posibilidad: el origen de las formas de conciencia (y conocimiento) no es ni empírico ni ontológico, sino histórico. Las formas de pensamiento, esos “moldes” en los cuales los datos particulares han de ser emitidos, no derivan del pensamiento mismo, sino de la acción humana. Pero no de la acción a secas, una categoría que ella misma resulta filosófica y abstracta, sino de la acción histórica y concreta del ser humano. Las formas del pensamiento, por lo tanto, el intelecto, son diferentes de los simples contenidos de la conciencia y constituyen en cada momento la expresión de las relaciones sociales humanas de una época; y es en ese contexto donde tienen no obstante una validez objetiva. Se trata de otra forma de aplicar el principio de lo expresado por Marx en su *Contribución*: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1980, p. 5). Este principio es, por supuesto, el del “materialismo histórico”. A este respecto, Sohn-Rethel desea señalar que Marx no realiza una mera inversión, porque no es el ser de la naturaleza, sino el ser social, la vida en sociedad, el que determina la conciencia. Esta distinción será crucial en su teoría.

Equipado con estas herramientas, el esfuerzo de Sohn-Rethel ha llamado la atención sobre la necesidad de una crítica de la ciencia natural y de su forma cognitiva, no sólo para extirpar lo que denominaba una teoría atemporal de la verdad (Sohn-Rethel, 2017, p. 93) sino porque en ausencia de una intuición sobre la naturaleza de la tecnología moderna y de su base teórica, queda excluida toda posibilidad de construir una sociedad socialista. Si los principios cognitivos de la ciencia natural se pueden descifrar como la falsa conciencia necesaria de una formación socio-histórica basada en una división en clases y dependiente para su desarrollo de la división social del trabajo manual e intelectual, entonces ha de darse un paso teórico importante en la dirección tendente a abolir estas divisiones. Ahora bien, ¿dónde se sitúa esta crítica epistemológica en relación con la moderna tecnología científico-natural? O, dicho de otro modo, ¿qué consecuencias establece Sohn-Rethel en relación a la supuesta transcendencia de las formas capitalistas de producción y socialización?

Para lograr dicha trascendencia Sohn-Rethel vuelve sobre sus pasos. Su propósito consiste ahora en una liquidación crítica del apriorismo, es decir, de un modo cognitivo que cristalizó por primera vez en la filosofía de la antigua Grecia y que es hegemónico en la ciencia europea moderna. Glosando sus palabras, lo que necesita explicación es el fenómeno teórico de la “comprensión pura” (Sohn-Rethel, 2017, p. 131), junto con su validez objetiva respecto a la percepción real de las cosas de las cuales se abstrae. El carácter objetivo de la conceptualización de esta “comprensión pura” es la esencia epistemológica de las ciencias matemáticas y físicas, y el modelo contra el cual medir nuestra solución histórico-material propuesta sobre el problema. La génesis de este modo cognitivo, que data de la filosofía griega, se ha de especificar de un modo neo-materialista para así señalar el punto final al proceso mediante el cual el pensamiento emplea un conjunto de categorías a priori de las que no se puede dar cuenta: sus posibles fuentes son totalmente oscuras, a menos que se comparta la tradicional fe epistemológica en la originalidad del ser humano y la innata facultad de comprensión. Esto, al menos en su moderna forma europea, es precisamente el fenómeno al que las preguntas de Kant remitían: ¿cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

Para Kant (2007, p. 147), las categorías y sus respectivas formas de juicio posible (incluso las matemáticas) eran conceptos “puros” de la “unidad sintética de la percepción”, la combinación final de las dos fuentes del conocimiento (sensibilidad y comprensión) de un modo que es prioritario a, y la base de, toda experiencia posible. Esta síntesis permite que la natural variedad de cosas sea subsumida bajo conceptos categóricos. Sólo así se pueden convertir las cosas en objetivos de la experiencia con los cuales comenzar. La conciencia que como *cogito* (yo pienso) experimenta el mundo de los objetos, está presente en todos los sujetos empíricos, pero no se agota en ellos; de lo contrario, los juicios estrictamente científicos no serían posibles. En efecto, mientras que nuestro conocimiento comienza con la experiencia, de ello no se deduce que todo él provenga sólo de la experiencia, más bien que nuestras mentes están estructuradas de tal modo que experimentamos el mundo a través de formas espacio-temporales, y así transformamos el material crudo de esta experiencia en conocimiento científico de la naturaleza a través de las categorías de cantidad, calidad, relación y modalidad. La conciencia debe por tanto ser un *cogito* puro, una comprensión pura, sin considerar al *ego* empírico. Para Kant (2007, p. 163) esto constituía un fenómeno que estaba más allá de poder ser explicado: las categorías de la síntesis pura han de estar presentes en la mente humana antes que toda experiencia, ya que sin ellas no sería posible la existencia de tal experiencia.

La preocupación inicial de Sohn-Rethel fue pagar al idealismo trascendental con su propia moneda, para poner a Kant sobre sus pies (como lo hizo Marx con Hegel). El modo fue encontrar el origen de la síntesis kantiana en el

carácter social del trabajo, y el del sujeto trascendental, en la forma de valor. A su juicio bastaba con poner en lugar de la unidad monetaria idéntica, la unidad de la autoconsciencia; en lugar de la función sintética del dinero en la sociedad mercantil, la unidad original y sintética de la percepción; en lugar de su papel constitutivo en la producción capitalista, la razón pura; en lugar del propio capital, la “razón”; en lugar del mundo mercantil, la experiencia; y en lugar de los intercambios de mercancías de acuerdo con las leyes del mercado, la naturaleza. Y todo ello para ser capaz de reconstruir la epistemología kantiana, con sus contradicciones internas necesarias, a partir del análisis de la cosificación capitalista. En otras palabras, lo que se refleja en el sujeto trascendental es el carácter inconsciente del carácter social del trabajo. Mientras que los conceptos de las ciencias naturales son abstracciones del pensamiento, sugiere, el concepto económico de valor es un concepto real. No existe más que en la mente humana, pero no surge de ella. Más bien tiene un carácter puramente social, que emerge en la esfera espacio-temporal de las interrelaciones humanas. No son además las personas las que originan estas abstracciones, sino sus acciones, y lo hacen sin ser conscientes de ello.

Sohn-Rethel está de acuerdo con Kant en el sentido de negar que esas categorías se hayan extraído de forma inductiva (como presupone el empirismo) en algún tipo de pugna cognitiva con la naturaleza, ¿cómo han podido ser extraídas cuando no tienen ninguna base en la naturaleza? Pero, a diferencia de Kant, para Sohn-Rethel proceden de una práctica distinta, histórica: constituían el resultado de una sociedad que produce mercancías, y cuya cohesión se lograba mediante el intercambio. La “síntesis social” mediatizada a través del intercambio tiene que ver con la mencionada síntesis pura en la que las estructuras de pensamiento socialmente necesarias de una época se hallan en la más íntima relación formal con las formas de la “síntesis social” de esa época. En todas las sociedades productoras de mercancías, el dinero constituye el portador de la síntesis social y para esta capacidad se requieren características formales determinadas por un alto nivel de abstracción. Tales características constituyen los principios organizativos de las funciones cognitivas del pensamiento puro, funciones que constituyen la base conceptual de la antigua filosofía y de la ciencia moderna, y que por ende son categorías abstractas apriorísticas.

Ahora bien, lo que Sohn-Rethel cuestiona en la epistemología marxista es que estas abstracciones se perciban únicamente como una actividad del pensamiento (ideología) y que por tanto sea imposible establecer cómo se generan estas formas de pensamiento. Por el contrario, la reflexión materialista examina la determinación del pensamiento por el *ser*. Las abstracciones existen *en* el pensamiento, pero no *proceden* de este. Según su criterio, las formas de pensamiento requieren que una contemplación pura de la naturaleza proceda de un acto que mediatice la cohesión de la sociedad; es el acto del intercambio. Inherente al intercambio de mercancías es una fuerza de la

abstracción que Sohn-Rethel nombra como “abstracción del intercambio”: el intercambio es un acontecimiento empírico, pero la falta de uso de la mercancía durante dicho intercambio da a este último una dimensión no empírica y, por tanto, abstracta. Este carácter constituye la “homogeneidad de la abstracción” en el intercambio de mercancías y en la epistemología. ¿Cómo entonces esta llamada “abstracción real” penetra en la conciencia? La respuesta es clara: el pensamiento no se produce directamente por la abstracción del intercambio, sino sólo cuando se enfrenta con sus resultados concluidos, esto es, sólo después de que las cosas han seguido su curso. La abstracción del intercambio se ve así obligada a manifestarse, o más bien a objetivarse, antes de que pueda ser consciente. Parafraseando a nuestro autor, la moneda acuñada es la forma-valor que se hace visible. Por aquí tenemos una naturaleza material dada, formalmente impresa, ya que ha sido ordenada no para su uso, sino únicamente para ser objeto de intercambio y portadora de valores (Sohn-Rethel, 2017, pp. 172 y ss.). De este modo, los elementos de la abstracción del intercambio se reflejan en la conciencia de los propietarios del dinero como conceptos puros porque se trata de una pura abstracción de la forma, aunque enraizada en el ser social. La abstracción real no se realiza consecuentemente en el pensamiento como abstracción de los objetos empíricos, sino que, por el contrario, se realiza dentro de lo empírico del acto cotidiano del intercambio de mercancías, que es simultáneamente la condición de posibilidad para el funcionamiento del proceso capitalista de realización del valor. Es, por tanto, práctica *a priori*, no comprendida por los agentes del proceso, así como origen de una falsa conciencia e ideología necesarias. La abstracción real que tiene lugar en el intercambio cotidiano de mercancías ejemplifica, por tanto, cómo podría haber sido posible la producción de pensamiento, así como la posibilidad de unificar la crítica epistemológica y social. El dicho popular de un reflejo del ser en la conciencia pierde aquí su significación metafórica y expresa el tema de forma bastante literal: es decir, una identidad formal, demostrable *a priori*, del ser social y la conciencia.

Las formas puras de pensamiento que proceden del nexo de intercambio de los dominadores son lo que Sohn-Rethel considera formas falsamente autónomas, alienadas de la conciencia y basadas en la explotación. Así, en la esfera del conocimiento teórico, el mundo real permanece de lleno en la mente de los individuos, mientras que la praxis real confronta necesariamente a la gente como si todo ocurriera desde más allá del mundo real. Incluso en este discurso condensado, a partir de la “abstracción del intercambio”, y por tanto de las formas puras de concebir la “forma mercancía”, Sohn-Rethel intenta derivar la génesis tanto del entendimiento puro (unidad sintética de la percepción) como las categorías mismas de la “abstracción del intercambio”, lo cual consideramos cuestionable. Más aún, el intento de Sohn-Rethel de deducir el concepto abstracto de movimiento de la física del “flujo de las mercancías” o deducir las formas matemáticas de las

operaciones mentales cuantitativas involucradas en el acto de intercambio suena a una evidente *boutade*. Incluso una conceptualización genérica de un reflejo (en la conciencia) de la abstracción del intercambio solidificada como dinero, esto es, una conceptualización de la entidad abstracta que implica un pensamiento abstracto, sigue estando prisionera de la lógica de la teoría del reflejo y el empiricismo que el autor pretendía haber superado al recurrir a Kant.

Por otra parte, la insistencia de Sohn-Rethel en un esquema del reflejo en la moneda acuñada y el pensamiento abstracto es incompatible con el hecho indiscutible de que las formas de pensamiento caracterizadas por una abstracción tipo forma-valor ya habían sido desarrolladas en comunidades donde las relaciones monetarias aún no existían. Esta y otras objeciones –por ejemplo, la mínima importancia concedida a la esfera productiva– no disminuyen el logro fundamental de Sohn-Rethel a la hora de mostrar la afinidad entre las categorías del sujeto trascendental (las formas puras de pensamiento de la filosofía europea y en especial de la ciencia natural) y las categorías del valor. Para Adorno, Sohn-Rethel fue el primero en señalar que oculto en este principio, en la actividad general y necesaria de la mente, se halla el trabajo de una naturaleza social irreductible.⁵

Si bien Marx no desarrolla una teoría del conocimiento previa a su investigación, ello no significa que no haya contribuido a la teoría del conocimiento. Muy al contrario: según Sohn-Rethel, el análisis marxiano de la mercancía fue la primera explicación del origen histórico de una forma pura (la abstracción), mientras que antes, la forma y especialmente la forma conceptual pasaban por no ser “deducibles en espacio y tiempo”. El camino de Sohn-Rethel hacia este fin epistemológico pasa por Karl Marx, no por G.W.F. Hegel –en quien Sohn-Rethel veía el epítome del idealismo–, es decir, no por el dualismo dialéctico, que pretende unificar el pensamiento y el ser, pero sólo oponiéndolos primero y tratando de sintetizarlos después, en un proceso en el que lo que queda al final es “la duplicación de la autoconciencia”, es decir, el pensamiento puro (y reflejado en sí mismo), sin ser. En su lugar, Sohn-Rethel se guía por la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx y su ontología monista. En otras palabras, la obra de Sohn-Rethel se esfuerza por formular sistemáticamente una epistemología materialista consecuente y su correspondiente teoría del espacio-tiempo.

5 Con ello anticipaba la tradición de la Escuela de Frankfurt, para quien la ciencia se asocia a una razón o interés instrumental que, por lo menos en la esfera social, se considera como una institución más o menos represiva. A esta razón instrumental se le opone una razón o interés emancipador, vigorizador de la vida o antirrepresivo. Si bien Adorno, en tanto que materialista, estaba convencido de los constituyentes materiales del pensamiento, la pretensión holística que Sohn-Rethel tiene de la deducción materialista del pensamiento conceptual debe de haberle parecido, como mínimo, un proyecto muy dudoso. Para la relación entre Adorno y Sohn-Rethel véase Escuela (2017).

Abstracción real y tipos de naturaleza

Tomando pues como punto de partida la ontología de Marx, Sohn-Rethel plantea el ser como compuesto de dos aspectos igualmente reales: el mundo material del valor de uso y el mundo abstracto/formal del valor de cambio. En oposición a los objetos materiales útiles, la “forma de la mercancía es abstracta y la abstracción gobierna todo su ámbito” (Sohn-Rethel, 2017, p. 112); es el “valor de cambio” que, “en contraste con el valor de uso de las mercancías... sólo puede diferenciarse cuantitativamente” (Sohn-Rethel, 2017, p. 112). Citando a Marx: “En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor” (Marx, 1975, p. 58). Todo trabajo, ya sea intelectual o manual, “al determinar la magnitud y la sustancia del valor, se convierte en trabajo humano abstracto, puro trabajo humano en cuanto tal” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 112-113). Y el dinero, la “forma en que el valor de la mercancía se manifiesta de forma concreta como dinero –ya sea en moneda o en billetes– es una cosa abstracta y esta peculiaridad constituye en rigor una contradicción en sus términos” (Sohn-Rethel, 2017, p. 113), puesto que como tal es una cosa material y de ahí que pierda por el hecho de funcionar como valor de cambio toda su materialidad. Finalmente, como propietario de tales riquezas, el ser humano mismo se convierte en una entidad abstracta, en un propietario privado. En resumen, “una sociedad en la que el intercambio de las mercancías constituye el *nexus rerum* es un conjunto de relaciones puramente abstractas en la que todo lo concreto está en manos privadas” (Sohn-Rethel, 2017, p. 113). Por el contrario, toda actividad en la que la mercancía resume su materialidad pertenece exclusivamente al mundo de la extensión material, razón por la cual el concepto de “uso” para Sohn-Rethel designa los ámbitos productivo y consuntivo, es decir, la totalidad de la interacción metabólica de los seres humanos con la naturaleza, en el sentido de Marx, por oposición a lo abstracto. Esto significa que lo “abstracto” y lo “material” no están determinados por la consistencia química de una cosa dada, sino contextual e históricamente: dentro de la utilidad (producción/consumo) todo es material; dentro del intercambio todo se abstrae de la materialidad y de sus determinaciones espaciotemporales y sólo existe como valor puro. Un kilo de harina o 10 MB de información son igualmente materiales en el ámbito de la utilidad, e igualmente inmateriales en la circulación del intercambio.

Tanto Marx como Sohn-Rethel establecen, por tanto, una distinción entre una “naturaleza primaria o elemental” (el mundo de la utilidad) y una “segunda naturaleza” (el valor abstracto), la última de las cuales surge de la socialización tras la eliminación de todas las actividades relacionadas con las interacciones metabólicas materiales del ser humano con la naturaleza, que forman parte de la naturaleza primaria (Sohn-Rethel, 2017,

pp. 142-143). La segunda naturaleza “está desprovista de toda realidad sensorial” (Sohn-Rethel, 2017, p. 157), es el universo que constituye la llamada “objetividad del valor” de Marx y, como tal, “existe fuera o más allá de la esfera de la materia natural y la percepción empírica” y su continuo espacio-temporal (Sohn-Rethel, 2017, pp. 170 y ss.). La segunda naturaleza surge de la abstracción de la naturaleza primaria (naturaleza material o realidad sensorial), y consiste en valores inmateriales puramente cuantitativos y sus relaciones sociales (es decir, diferenciales). Dicho de otro modo, para Marx y para Sohn-Rethel, términos como “social” y “socialización” o “interpersonal” están en las antípodas de las cualidades naturales inherentes y del mundo de la utilidad concreta. Algo semejante al modo en que la lingüística estructural utiliza los términos “relacional” y “diferencial”, es decir, como designación del modo en que los elementos vacíos de un sistema obtienen valores positivos sólo a través de sus relaciones sincrónicas diferenciales (“sociales”) con los demás elementos del mismo sistema.

En este punto Sohn-Rethel subraya que esta abstracción de la naturaleza en la economía capitalista es del todo real: mientras que los conceptos de la ciencia natural son abstracciones del pensamiento, el concepto económico de valor es real, ya que “la abstracción de la mercancía [la abstracción del intercambio]... no está generada por la razón; no tiene su origen en la mente humana, sino en sus actos” (Sohn-Rethel, 2017, p. 113), por lo tanto, en la esfera espacio-temporal de las interrelaciones humanas; y este hecho no concede a la “abstracción” un “significado meramente metafórico” sino un “sentido literal” (Sohn-Rethel, 2017, p. 113). La subjetividad moderna está dividida entre la persona consciente y la acción inconsciente: “En el intercambio de mercancías, el acto y la conciencia de los sujetos recorren caminos diferentes. Sólo la acción es abstracta, la conciencia del actor no lo es. El carácter abstracto de la acción no se manifiesta a los agentes que la llevan a cabo” (Sohn-Rethel, 2017, p. 125). Esta división se reproduce en la distinción entre lo “social” y lo “privado”: sólo el acto de intercambio es social, mientras que la conciencia de los actores es privada y ciega al carácter social-sintético de su comportamiento (Sohn-Rethel, 2017, p. 133).

Mientras yo (conscientemente) compro una manzana para comérmela (metabolizarla), nosotros (inconscientemente) realizamos un intercambio de valores abstractos. Este es el significado de la afirmación de Marx de que, en el mismo momento en que se produce la acción, “sus actores no son conscientes de ello” (Sohn-Rethel, 2017, p. 142). El estado del ser como valor abstracto es inaccesible a la conciencia de las propias personas cuyos actos lo producen. Es decir, la naturaleza primaria –el uso, o la interacción metabólica con la naturaleza, y su temporalidad lineal– entra en el dominio del intercambio social en forma de conciencia individual, al mismo tiempo que nuestro inconsciente colectivo –nuestros actos manuales (inconscientes y abstractizantes) de intercambio– se involucra en la naturaleza secundaria

(el valor abstracto, y su diferencialidad sincrónica). La escisión entre la conciencia y el inconsciente para Sohn-Rethel se produce en el propio ámbito del intercambio. De este modo, el capitalismo consta de tres sistemas autónomos, aunque interpenetrados. En primer lugar, está la naturaleza primaria (utilidad/producción), que incluye en sí misma su propia excepción (valor) en forma de fuerza de trabajo puesto que la fuerza de trabajo es el origen de todo valor en el capitalismo. En segundo lugar, está la segunda naturaleza (valor), que incluye en sí misma la materialidad (acto manual de intercambio). Y, en tercer lugar, replicando ambas naturalezas, está el pensamiento. Desde el punto de vista de la segunda naturaleza, el pensamiento es la conciencia que incluye en sí el pensamiento inconsciente. Desde el punto de vista de la primera naturaleza, el pensamiento es de nuevo la conciencia que incluye en sí misma lo potencial, lo que debe ser, es decir, la ética.

Haciéndose eco del título de su obra principal, Sohn-Rethel llega a la conclusión de que “se eliminan más eficazmente las falacias de la tradición epistemológica e idealista” si dejamos de hablar de “la teoría del conocimiento” para pasar a referirnos a la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. En esta última es donde “toda la investigación adquiere un significado práctico” (Sohn-Rethel, 2017, p. 114). Esta tesis ha sido ampliamente recibida como referida a la división del trabajo entre actividades intelectuales y manuales dentro del ámbito de la producción. Sin embargo, como hemos visto, lo que Sohn-Rethel ha presentado a lo largo de su exposición de la abstracción real es una división dentro del reino del intercambio: la que existe entre el trabajo físico y el de la conciencia (el trabajo intelectual de las personas, que permanece inconsciente del trabajo de sus propias manos). La piedra angular de la epistemología materialista de Sohn-Rethel consiste pues en la división —y en establecer la relación— entre el trabajo manual inconsciente y el trabajo intelectual consciente dentro de la esfera del intercambio. Por esta razón, nuestro autor hizo del intercambio, y no de la producción, el horizonte último del análisis. Su tesis es que el pensamiento abstracto se constituye a través de acciones inconscientes dentro del ámbito del intercambio y que, en consecuencia, la epistemología idealista debe ser sustituida por una teoría de la conciencia colectiva (trabajo intelectual) y del inconsciente colectivo (trabajo manual).

La lectura canónica, a la par que errónea, de la distinción que se ha hecho de Sohn-Rethel entre trabajo manual y trabajo intelectual, como si se refiriera a dos tipos de trabajo dentro del proceso de producción, pasa por alto una de las contribuciones más importantes de las obras tanto de Marx como de Sohn-Rethel. A saber: la función fundamental del inconsciente en la modernidad capitalista secular, tanto en el plano socioeconómico como en el subjetivo. La forma del valor es necesariamente la base de una sociedad inconsciente que no tiene control sobre sí misma y sigue los automatismos que ella misma ha creado sin saberlo: “Los individuos están

subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad” (Marx, 1971, vol. 1, p. 86). Mientras existan el valor, la mercancía y el dinero, la sociedad estará efectivamente gobernada por el automovimiento de las cosas creadas por ella. Por su parte, para Sohn-Rethel el inconsciente emerge dentro de la esfera del intercambio capitalista, como un sistema estructural de relaciones diferenciales de valor que constituye el carácter de las categorías del pensamiento abstracto, y en eso mismo estriba uno de los aspectos esenciales de la dominación y no, como ha suscrito el marxismo ortodoxo, la desigualdad debida a la propiedad privada o la división del trabajo. De hecho, Sohn-Rethel suscribe explícitamente que la división del trabajo dentro de la producción no supone una relación esencial, sino que es más bien un aspecto puramente contingente de la dominación capitalista. Aunque pareciera, escribe, que “la división entre cabeza y mano” dentro de la producción, o “la división entre trabajo intelectual científico y trabajo manual proletario”, tiene una importancia para el dominio de clase burguesa “tan indispensable como vital es la propiedad privada de los medios de producción” (Sohn-Rethel, 2017, p. 133), en realidad no es el aspecto esencial de la dominación capitalista. Y ello se hace evidente en el momento en que “en muchos de los países socialistas [...] se puede eliminar el derecho a la propiedad privada sin por ello deshacerse de las clases” (Sohn-Rethel, 2017, p. 133). Por lo tanto, “la conexión” entre el antagonismo de clase y la división del trabajo dentro de la producción es puramente causal e histórica; “ambos aspectos de la abstracción son tan dispares que resulta inaceptable considerarlos como dos aspectos de la misma abstracción”, es decir, no existen interconexiones entre ellos que sugieran, ya sea en su totalidad o en parte, que “uno implica necesariamente al otro” (Sohn-Rethel, 2017, p. 162).

La distinción de Sohn-Rethel entre conciencia e inconsciente dentro de la esfera del intercambio tiene tan poco que ver con la división del trabajo dentro de la producción como la distinción de Marx entre material e inmaterial tiene que ver con la química. Para ejemplificarlo, en su análisis de la *Crítica de la razón pura* de Kant indica lo siguiente: “la relación existente entre los elementos formales de la síntesis social y los ingredientes formales del conocimiento no es una simple analogía, sino una verdadera identidad [...] la base conceptual del conocimiento aparece lógica e históricamente condicionada por la formación básica de la síntesis social de cada época” (Marx, 1971, vol. 1, p. 99). Ello mismo obliga a incluir en todo análisis epistemológico de la ciencia (manifestación más paradigmática del fetichismo burgués en torno al trabajo intelectual), lo que siempre queda fuera, a saber: el trabajo manual. El trabajo manual hace aquellas cosas de las que la razón teórica sólo considera la *apariencia*, de modo que su carácter de realidad es demasiado ajeno para convertirse en objeto de cognición.

Sería incoherente interpretar el “trabajo manual” en este pasaje como aquello referido exclusivamente al ámbito proletario de la producción. Porque, según Kant y Sohn-Rethel, la razón teórica o pura [*Vernunft*] relega al ámbito de los fenómenos (que es el ámbito del entendimiento [*Verstand*]) también los juicios intelectuales, siempre que se basen en la experiencia empírica en el tiempo y el espacio. Los fenómenos, que siempre se perciben en el tiempo y en el espacio, son los objetos del entendimiento y, por tanto, cualquier experiencia particular concreta, intelectual o manual, es un fenómeno y un objeto del entendimiento, no un objeto cognoscitivo de la razón teórica. Por el contrario, el objeto cognoscitivo de la razón pura se refiere “solamente al uso del entendimiento y ello no en la medida en que en este funcione el fundamento de una experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto que se pueda emplear en una experiencia, ya que ninguna experiencia es incondicionada, sino para prescribirle la dirección hacia una cierta unidad de la que el entendimiento no tiene concepto alguno) y que se encamina a reunir todas las acciones del entendimiento con respecto a cada objeto en una totalidad *absoluta*” (Kant, 2007, p. 404), totalidad absoluta de toda experiencia que en sí misma no es experiencia y que, por tanto, no está en el tiempo y en el espacio. Lo que se presupone para el paso del fenómeno al objeto cognoscitivo de la razón teórica no es el trabajo intelectual, sino el cambio de enfoque desde una experiencia particular (intelectual o manual) a la totalidad de tal experiencia. Esto es lo que trata de hacer Sohn-Rethel, desplazando su enfoque hacia la totalidad de la experiencia de toda cognición, incluyendo aquello que la razón teórica de Kant deja fuera porque considera de forma ahistórica “una pregunta histórica que plantea ¿Cómo es posible obtener un conocimiento de la naturaleza procedente de fuentes distintas a las del trabajo manual?” (Sohn-Rethel, 2017, p. 239). Lo mismo ocurre con lo inconsciente, a saber, el conocimiento producido y realizado inconscientemente por los actos de la gente en el ámbito de la efectividad socioeconómica. No hay lugar para las cosas hechas manualmente en Kant porque en su esquema no hay lugar para el inconsciente, ese “movimiento descrito se da continuamente en nuestra vida económica, no es perceptible por nuestras mentes privadas” (Sohn-Rethel, 2017, p. 239). En otras palabras, introducir el trabajo manual como inconsciente es para Sohn-Rethel un paso necesario para avanzar en la tesis de que el pensamiento abstracto (el *a priori* de Kant) es un efecto de la realidad empírica (el *a posteriori* de Kant). Esto no significa —como querría el materialismo ingenuo— que no haya *a priori*, sino que el *a priori* es producido por el *a posteriori* como su propia precondition inconsciente. Por eso las preguntas del materialismo histórico siguen siendo las del idealismo:

Sin exagerar, cabría calificar este problema como el enigma epistemológico de toda ciencia exacta. Es lo que se preguntaba Kant en su indagación sobre “la posibilidad de la matemática pura y de la ciencia pura”, cuestión para la que no encontró otra respuesta que la que ofrece en su “idealismo

trascendental”: puesto que nuestro conocimiento depende de unos conceptos a priori que no representan a la naturaleza tal como realmente es, sólo podemos entender a la naturaleza siempre y cuando se adecúe a nuestros conceptos. (Sohn-Rethel, 2017, p. 239)

Sin embargo, las respuestas de Sohn-Rethel a estas mismas preguntas rompen con el idealismo, ya que sólo pueden formularse después de haber insertado la división entre “mano” y “cabeza” dentro de la propia “cabeza”.

Las formas puras de pensamiento que proceden del nexo de intercambio de los dominadores son lo que Sohn-Rethel considera formas falsamente autónomas alienadas de la conciencia basadas en la explotación. Así, en la esfera del conocimiento teórico, el mundo real permanece de lleno en la mente de los individuos, y la praxis real confronta necesariamente a la gente como si ocurriera desde más allá del mundo real. Incluso en este discurso condensado, Sohn-Rethel intenta derivar la génesis tanto del entendimiento puro (unidad sintética de la percepción) como de las categorías de la “abstracción del intercambio” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 130 y ss.), ya que ofrece espacios para realizar suficientes objeciones.

La mutua abstracción capitalista del trabajo productivo y del valor

Ahora bien, aun cuando Sohn-Rethel insiste con razón en que la división mano-cabeza es interna al pensamiento y al intercambio, y acierta en parte cuando supone que la génesis de la abstracción real se produce no sólo en el intercambio sino también en la producción, en cualquier caso todo ello se realiza bajo ciertas condiciones históricas. Por ejemplo, cuando analiza en qué medida el poder de control del capitalista gira sobre un axioma del auto-funcionamiento, esto es, del carácter “automático” del proceso de producción. Dicho automatismo no proviene de ninguna fuente tecnológica de la producción, sino que es inherente a las relaciones capitalistas de producción; “al control del capital sobre la producción. Es, por así decirlo, la condición que controla este control” (Sohn-Rethel, 2017, p. 231). Este axioma del automatismo contrasta con toda la forma de pensar relacionada con el modo de producción artesanal. Mientras la artesanía desempeña un papel importante en el proceso de trabajo capitalista el automatismo no asumirá por completo el mando. Por ello la artesanía actúa como un recurso provisional, más aún, como un obstáculo para el capital (Sohn-Rethel, 2017, p. 231). El axioma tenía que hacerse real y esta era una tarea que correspondía a la ciencia moderna.

En todo caso, para Sohn-Rethel la abstracción de la mercancía es abstracción del intercambio, no la abstracción del trabajo. Y ello lo subraya a pesar de su posible abstracción del mismo (mediante la rutinización, división, etc.) dentro del modo de producción capitalista (por ejemplo, su mecanización en la “cadena de montaje” cuyo sentido estriba en que el sistema de las

máquinas constituya la unidad de producción y permita por tanto dirigir la colectividad de la fuerza laboral); o incluso la “abstracción” del trabajo resultante de la informatización actual. La exclusividad del intercambio como fuente de abstracción explica (en parte) el enfoque de Sohn-Rethel en el dinero (acuñado), donde sólo puede surgir la abstracción real (Sohn-Rethel, 2017, p. 172) y su tesis de que “el ámbito de la economía no tiene nada en común con el de la ciencia natural, por lo que sería un esfuerzo inútil tratar de hacer frente a la crítica de la epistemología en el seno de la crítica marxista de la economía política” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 101-102), esta última referida exclusivamente al análisis de la producción. En consecuencia, en gran medida Sohn-Rethel niega el concepto de “trabajo abstracto”, por cuanto considera el trabajo en cuanto tal como un dato natural que no puede verse afectado por la forma-mercancía, pues siempre tiene las características propias de ser un trabajo concreto. La alienación surge solamente cuando el trabajo es explotado. Por todo ello, donde se impone la producción de mercancías, la síntesis social se basa en el proceso de circulación, y no en el trabajo. Para Sohn-Rethel, sólo el acto de intercambio es abstracto porque en él se excluye o se deja para más tarde el acto de uso. Al entender la abstracción como la distancia temporal entre el acto de uso y el acto de intercambio, Sohn-Rethel concibe aquella en términos psicológicos: como aplazamiento de la satisfacción. “Pero lo que no ve es que la abstracción en el acto de intercambio no hace más que realizar la abstracción creada en la producción, donde el trabajo es concreto en cuanto proceso material, pero no para los productores en cuanto seres sociales. Es el modo de producción capitalista el que ha hecho de la circulación una forma total, y no a la inversa” (Jappe, 2010, p. 273).

Esta evaluación resulta consistente con una aproximación que entiende la abstracción como un fenómeno de mercado, extrínseco por completo al trabajo en el capitalismo y que, por tanto, considera implícitamente al trabajo en el capitalismo como “trabajo” concreto. El tipo de síntesis social alienada que, de hecho, el trabajo lleva a efecto en el capitalismo es, por tanto, evaluado positivamente como un modo no capitalista de socialización llevado a cabo por el trabajo *per se*. Esta posición impide también a Sohn-Rethel, según indica Postone (2023, p. 212 y ss.), enfrentarse a las modalidades de pensamiento de los siglos XIX y XX en las que la propia forma de la producción determinada por el capital adopta una forma fetichizada. Su énfasis en el intercambio, que excluye un examen de las implicaciones de la forma mercancía para el trabajo, restringe su epistemología social a una consideración de modalidades de pensamiento estático, abstracto y mecánico. Esto excluye necesariamente de la perspectiva de su epistemología social crítica muchos tipos de pensamiento moderno. El fracaso a la hora de considerar el papel mediador del trabajo en el capitalismo indica que la comprensión de Sohn-Rethel de la síntesis difiere de la de la forma de las relaciones sociales que podemos encontrar en autores que suscriben la teoría del valor-trabajo.

Esta es también la razón por la que sólo el “trabajo creador de valor se denomina ‘trabajo humano abstracto’, en contraste con el ‘trabajo concreto’, que crea valores de uso” (Sohn-Rethel, 2017, p. 116). En este sentido, cabe afirmar que Marx supera a Sohn-Rethel al reconocer la réplica de la escisión del trabajo (abstracto-concreto) dentro de la propia producción (reino de la materia) así como en el intercambio (ámbito del pensamiento) Mientras que para Sohn-Rethel sólo el intercambio de mercancías *qua* valores confiere al trabajo su carácter abstracto retroactivamente, para Marx el trabajo encarnado en su producto se abstrae ya dentro de la producción capitalista. No obstante, tanto Marx como Sohn-Rethel coinciden en que: el trabajo no es inherentemente abstracto, ni su abstracción en trabajo humano abstracto es su propio trabajo. El trabajo no se abstrae a sí mismo. El lugar de su abstracción se encuentra fuera del trabajo, en la forma social específica de la relación de intercambio.

Para desnaturalizar la objetivación y la explotación capitalistas, Sohn-Rethel recurre al dinero acuñado como punto de ruptura que por primera vez en la historia realiza la abstracción. Sin embargo, en *El Capital* es obvio que para Marx el dinero no equivale a valor abstracto como sistema formal. De hecho, Marx acepta que alguna forma de valor existía desde las sociedades más primitivas. Pero Marx también subraya que lo que se intercambia en esa etapa son cantidades de valor de uso, y sólo se puede hablar del valor de las cosas materiales, no de un valor independiente de su sustrato material:

En el intercambio directo de productos toda mercancía es directamente media de cambio para su poseedor, y equivalente para su no-poseedor, pero sólo en la medida en que tenga valor de uso para él. Por tanto, el artículo que se cambia aún no ha adquirido una forma de valor independiente de su propio valor de uso o de la necesidad individual que experimentan los sujetos del intercambio. (Marx, 1980, p. 108)

Esto es así incluso cuando el dinero acuñado media en el intercambio de estos valores de uso. En otras palabras, lo que se le escapa a Sohn-Rethel es que Marx argumenta que el trabajo se abstrae ya dentro de la producción sólo bajo la condición previa de que el trabajo en cuestión sea trabajo asalariado, trabajo mercantilizado, algo que ya presupone la existencia del modo capitalista de intercambio y del valor abstracto como tal. La abstracción del trabajo, que es la condición previa para la aparición del valor abstracto, presupone en sí misma la existencia de este valor abstracto. No es ni un trabajo pre-abstracto el que abstrae el intercambio, ni un intercambio pre-abstracto el que abstrae el trabajo, los dos procesos ocurren al mismo tiempo y se presuponen mutuamente.

La causalidad entre valor y trabajo en cuanto a su abstracción se puede invertir, y esto sin que ello implique que la explotación del trabajo sea inherente al mismo. Sohn-Rethel reprocha a Marx que tanto la “cooperación”

social “natural” u “orgánica” [*naturwüchsige*] como la relación objetivada de los propietarios privados aparezcan “como relaciones sociales de producción” (Sohn-Rethel, 2017, p. 195). En efecto, Marx ve ambas como relaciones sociales de trabajo (la sociedad existía también antes del capitalismo), salvo que en el primer caso son sociales en el sentido de la primera naturaleza de Sohn-Rethel (es decir, relaciones sociales entre humanos que están mediadas por la naturaleza), mientras que en el segundo son sociales en el sentido de la segunda naturaleza (es decir, puramente abstractas y diferenciales). La mercantilización del trabajo y, por tanto, la aparición del capitalismo separó por primera vez en la historia la segunda naturaleza de la primera. Y ello es lo que permitió la concepción dualista errónea de la separación entre las palabras y las cosas; pero el punto de Marx es que las dos esferas comparten las mismas estructuras incluso después de la autonomización del valor abstracto.

La ley del materialismo histórico y el fetichismo de la mercancía

La explotación capitalista —que presupone la autonomización de la “segunda naturaleza”— se diferencia de las relaciones de poder que regían el trabajo social cooperativo bajo el dominio de la “primera naturaleza” en la medida en que en esta última el poder de autorrealización estaba idealizado, mientras que en la primera está mercantilizado, es decir, tanto objetivado como fetichizado (de modo que todo puede funcionar como fetiche). El idealismo de la filosofía secular que critica Sohn-Rethel es en sí mismo un residuo de la idealización presecular del poder de autorrealización (la concepción monoteísta de Dios), con Hegel representando el “idealismo absoluto” y la “culminación del pensamiento burgués”, que “no sólo da primacía a la mente [Espíritu] sobre el trabajo manual, sino que la dota de omnipotencia sobre el mismo”, ya que reduce la historia a la actualización de ese Espíritu (Sohn-Rethel, 2017, p. 110). Sohn-Rethel y Hegel coinciden en que “la naturaleza experimenta su continuación en forma de historia humana allí donde comienza el trabajo” (Sohn-Rethel, 2017, p. 108), pero Hegel subsume el trabajo, junto con toda la naturaleza, bajo el Espíritu, mientras que para Sohn-Rethel “la historia humana es parte de la historia natural, a saber... regida por necesidades materiales” (Sohn-Rethel, 2017, p. 108). Estas “necesidades materiales”, sin embargo, exceden con mucho las nociones de un materialismo ingenuo que no quiere saber nada de los espíritus. En las sociedades arcaicas, por ejemplo, el material sobre el que trabajaban los seres humanos estaba habitado por espíritus, por lo que lo explicaban todo a través de esos mismos espíritus. Si con Hegel los espíritus son sustituidos por el Espíritu, esto se debe de nuevo a las condiciones materiales históricamente específicas tanto del trabajo como del pensamiento, ya que ambos están entrelazados. Las condiciones materiales del trabajo y del pensamiento son siempre incubadoras las unas de las otras, cualquiera que sea el nivel y la forma de abstracción.

Como subraya Sohn-Rethel, la ley del valor que se entrelaza con la objetivación y la alienación es específica del capitalismo; es una ley histórica. Sin embargo, la tesis primaria de Sohn-Rethel de que “las características formales invariables del intercambio constituyen un mecanismo de abstracción real indispensable para la síntesis social de principio a fin, proporcionando una matriz del razonamiento conceptual abstracto característico de todas las sociedades basadas en la producción mercantil” (Sohn-Rethel, 2017, p. 151), se desprende de una ley transhistórica: la forma de pensamiento en cualquier sociedad histórica se corresponde con el modo de abstracción real que tiene lugar en la economía de esa sociedad. Al buscar con afán un punto históricamente determinado en el que el pensamiento conceptual se haya hecho posible, Sohn-Rethel lo identifica con la invención del dinero, ya que para él el dinero es la mercancía por excelencia, una sustancia inmutable que “se ajusta a los axiomas de la abstracción del intercambio” (Sohn-Rethel, 2017, p. 160). Así planteado, en tanto que mercancía, al igual que la síntesis trascendental kantiana en el pensamiento, el dinero ocupa el lugar de la síntesis trascendental de la sociedad (Sohn-Rethel, 2017, pp. 158 y ss.). ¿Significa eso que la primera invención de la moneda en el siglo VII a.C. señaló la primera vez que los seres humanos fueron capaces de elaborar un pensamiento conceptual y lógico en el sentido actual? Uno no puede evitar ver una aporía en la construcción de Sohn-Rethel de rastrear el pensamiento y la forma de la mercancía hasta su base común: porque parece que para llevar a cabo con éxito este proyecto, la historiografía de la condicionalidad material de los conceptos debe reconstruirse sin hacer uso de las propias categorías que el autor afirma que están históricamente mediadas. En otras palabras, ¿cómo puede la lógica determinar el momento histórico en que ella misma “llegó a ser”? Debe ser capaz de captar otra lógica que considere tanto el momento en que la lógica aún no existía como el momento en que finalmente llegó a ser. Pero ¿por qué medios lógicos podría ser eso posible? No se nos ocurre ninguno. En su crítica de la cosificación, Adorno (1975, p. 96 y ss.) propone la problematización de este “complejo de ofuscación”: las categorías nunca pueden problematizar sistemática y metódicamente su propia validez como validez generada, pero sí pueden problematizar la ofuscación de su génesis, la ofuscación del hecho de que han llegado a existir, y no estaban simplemente “siempre ahí”: aunque nunca podamos –y por razones sistemáticas– determinar el momento de la historia en que surgieron.

Sohn-Rethel es quizá el primero en exponer la metodología que se desprende de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx, y que va a constituir el fundamento de su epistemología materialista. Comprendió que la “teoría del fetichismo” de Marx implica “que no hay teoría de la objetividad sin una teoría de la subjetividad” (Balibar, 2000, p. 73). Al discernir que la abstracción ocurre realmente dentro de la objetividad social, Marx señaló la génesis y formación socio-objetiva del pensamiento abstracto del sujeto.

Frente al trascendentalismo idealista, que postula “una conciencia que constituye el mundo, vale decir que lo hace inteligible, por medio de sus propias categorías o formas de representación: el espacio, el tiempo, la causalidad”, el fetichismo de la mercancía “repensaba íntegramente la cuestión de la objetividad” (Balibar, 2000, p. 73) lo que significa que “la constitución del mundo no es... la obra de un sujeto, sino una génesis de la subjetividad (una forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contrapartida) del mundo social de la objetividad... [o] *naturaleza*” (Balibar, 2000, p. 76). En nuestra naturaleza, las cosas son tanto objetos materiales como representaciones (valor), del mismo modo que la subjetividad y la objetividad son contrapartes.

En consecuencia, todo lo que se diga sobre el objeto implica también conocimiento sobre el sujeto, y viceversa –de ahí el carácter material de la epistemología materialista–. La relación entre Kant y Sohn-Rethel refleja el paso del Estado al mercado, que se corresponde con el cambio político-epistemológico de la ideología al fetichismo de la mercancía. Tanto en la ideología como en el fetichismo se produce una “escisión de la comunidad real de individuos”, que “va seguida de una proyección ... de la relación social en una ‘cosa externa’, que en la ideología es ... un ‘ídolo’, una representación abstracta que ... parece existir en el reino etéreo de las ideas (libertad, justicia, humanidad...), mientras que en el [fetichismo] es un fetiche [una cosa material que pertenece a la naturaleza], a la vez que ejerce sobre los individuos un poderío irresistible (la mercancía, y sobre todo el dinero)” (Balibar, 2000, p. 86).

La ideología está marcada por un dualismo entre la inmanencia y la trascendencia, la naturaleza y el “reino etéreo de las ideas” (Balibar, 2000, p. 87), por lo que “la teoría de la ideología es en lo fundamental una teoría del Estado”, cuyo modo es imponer la “dominación” a la “sociedad civil” desde una posición trascendente a ella. En el fetichismo, pasamos de la dominación al “sometimiento”, en el sentido no de simple subyugación sino, ante todo, de subjetivación y objetivación, es decir, para repetirlo, la “constitución del ‘mundo’ de sujetos y objetos inherente a la organización de la sociedad como mercado y a su dominación por potencias mercantiles” (Balibar, 2000, p. 87).

La manifestación política dualista de la abstracción real como Estado e ideología fomentó también la filosofía dualista e idealista. Por el contrario, Sohn-Rethel proporciona el marco teórico para analizar la época regida por el mercado y el fetichismo. En consecuencia, el lema de la epistemología materialista consiste en representar la tesis de la génesis social de la razón pura representada en las ciencias exactas “como una parte esencial de las relaciones de producción capitalistas” (Sohn-Rethel, 2017, p. 226) y puesto que sólo una concepción monista-materialista del ser escapa al escollo de idealizar la palabra o la cosa, el lema debe continuar: no sólo de la razón pura, sino incluso de la ontología.

Desenlaces y contradicciones

El lector/a de hoy se verá mucho menos sorprendido que sus predecesores respecto a la afirmación de que las categorías del conocimiento se originaron ante todo en la praxis humana y en sus inciertas evoluciones, y respecto a la afirmación de que las categorías “universales” del intelecto no son más que las categorías nacidas con la Ilustración. Cabe entonces la duda, que no resuelve aceptablemente Sohn-Rethel, de si la explicación histórico-materialista que adopta llega o no a satisfacer las exigencias formales de una teoría del conocimiento. Logra en efecto dar cuenta de la emergencia histórica de la estricta división del trabajo manual e intelectual, división asociada con la producción de mercancías. Y al conocer su génesis, cree Sohn-Rethel, se proporciona el discernimiento de las precondiciones de su desaparición histórica y, por tanto, del socialismo como el acceso privilegiado hacia una sociedad sin clases. En cuanto a la construcción idealista kantiana y a la de sus seguidores, nuestro autor considera que sirven a la actual división del trabajo manual e intelectual como si fuese una necesidad trascendental. Su propósito sería, se explique esto último de modo convincente o no, lograr al menos deshacerse de la vieja idea de que la abstracción es el privilegio exclusivo del pensamiento; la mente no debería seguir consagrándose a su propia inmanencia. Además, daría cabida a una apreciación totalmente diferente de la ciencia y del trabajo intelectual, que subyace por lo común a toda actividad intelectual; abriría una comprensión de estos ámbitos enlazándolos con la formación social de su época y evaluaría críticamente su estructura, así como su aplicación funcional a la luz de su perspectiva social pertinente.

Parece evidente, por otra parte, que una tesis tan ambiciosa no puede descansar en la evidencia fáctica de cara a su verificación, sino que más bien gravita en torno a una argumentación racional, tal y como hace la teoría marxiana del valor y del plusvalor. Una argumentación racional que, no obstante, puede contar con la prueba empírica de la historia, entendida esta como el espacio fundamental de experimentación de las hipótesis construidas siguiendo su formulación teórica previa. En otras palabras, serán los hechos históricos los que jueguen a su favor una vez que se los contemple a la luz de las categorías establecidas por el análisis marxista. En este sentido, la teoría de Sohn-Rethel se ocupa en exclusiva de cuestiones formales, más que de hechos históricos empíricos. Por ejemplo, la forma de la conciencia y la forma de la existencia social, tratando de hallar su conexión interna, una conexión que a su vez concierne nuestra comprensión de la historia humana. El eje del argumento está unido a la forma estructural de la existencia social, o para utilizar los términos de nuestro autor, con las características formales adscritas a la producción mercantil y a la síntesis social que se deducen de ella. Así pues, la crítica marxiana de la economía política y la crítica planteada por Sohn-Rethel a la epistemología burguesa están relacionadas por cuanto comparten el mismo fundamento metodológico: el análisis de la mercancía

en los capítulos iniciales de *El Capital* y, antes de ello, en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Y el punto principal de esta argumentación es que dicha relación tiene un carácter de identidad formal. Sin embargo, la diferencia en cuanto a su alcance implica diferencias en cuanto al procedimiento del análisis que suponen algo más que un mero cambio de énfasis.

Marx fue el primero en descubrir la “abstracción de la mercancía” en la raíz de la categoría económica del valor, y lo analizó desde una perspectiva doble: desde la forma y la magnitud. La crítica de la economía política depende de la comprensión del modo en que se combinan para convertirse en el “trabajo humano abstracto” que constituye en fin la forma y la sustancia del valor. Marx interpreta así la abstracción de la mercancía o, como Sohn-Rethel dice, la “abstracción del intercambio”, como si fuera “la abstracción del valor” sin que conlleve la necesidad de explorar en todos sus detalles la fuente de la que surge la abstracción; lo cual está en perfecta sintonía con el propósito marxiano de realizar una crítica de la economía política. Pero ello no basta para Sohn-Rethel, cuyo propósito es concentrarse en primer lugar en el aspecto formal del valor, no sólo en relación con, sino incluso separado de su contenido económico precedente del trabajo. O por decirlo de otro modo, Sohn-Rethel parte de la abstracción de la mercancía para alcanzar la fuente de la que emana la abstracción, lo cual le lleva a completar meticulosamente un análisis fino y detallado de la estructura formal del intercambio como la base de su función socialmente sintética.

Así, a pesar de su fundamento metodológico común, la crítica de la economía política y la crítica de la epistemología filosófica han de perseguir sus objetivos con absoluta autonomía, y en relación estricta con la distinta naturaleza sistémica de su materia de estudio. El campo de la economía y el de la ciencia natural apenas si tienen algún término en común, y no deja de ser un esfuerzo sin esperanza tratar de arreglárselas con la crítica de la epistemología insertándola en la crítica marxiana de la economía política. Sohn-Rethel asume dicha empresa como una investigación que se sostiene sobre su propia base epistemológica y que por tanto ha de ser juzgada por sus principios. El antagonismo de clase que la producción de mercancías engendra en todas sus etapas —en términos marxianos los modos de producción de la antigüedad clásica, feudal y burguesa—, está intrínsecamente conectado con las formas correspondientes de la división entre el trabajo manual y el intelectual, pero cómo opera esta división sólo puede reconocerse cuando se ha llevado a cabo el análisis formal del intercambio abstracto.

Se trata tan sólo de adoptar una perspectiva que la filosofía y la ciencia no tienen la costumbre de hacer, el de la construcción histórica de sus propias categorías. Para Sohn-Rethel, fiel en esto a Marx, son estas razones estructurales las que llevan a la confusión entre las nociones de uso y de intercambio, y al carácter inconsciente de la naturaleza del intercambio por parte de aquellos que lo practican. Asimismo, sostiene que la epistemología

clásica tiende a fetichizar sus categorías, es decir, a atribuirles una eficacia mágica, sin que dicha epistemología experimente relación alguna con las condiciones sociales específicas de su uso, y a creer en la espontaneidad de su aparición. Para nuestro autor, las categorías no han nacido de forma espontánea, sino que constituyen el signo de la aparición de condiciones sociales completamente específicas que trata de describir objetivamente superando la fetichización inherente a la filosofía tras su aparición en la antigua Grecia. Sin embargo, nuestro autor no distingue entre una situación como la existente en la Grecia antigua, donde la producción de mercancías estaba extendida pero no era de ningún modo el tipo dominante de producción, y el capitalismo, una situación en la que la forma mercancía es totalizadora.

Contrariamente a la epistemología clásica, que sólo ve un gigantesco círculo vicioso al relacionar las categorías a priori con la estructura social y luego la estructura social con las categorías a priori, y que por esta razón tiende a favorecer también una naturalidad –ontológica o trascendental– del *a priori*, Sohn-Rethel ve en su enfoque la garantía de una posible científicidad: lo que la epistemología clásica olvida es que la estructura social está completamente fuera del campo de la conciencia cuando manipula categorías a priori y que, como resultado, se vuelve completamente opaca a los propios epistemólogos. La única manera de abordar esta estructura social (lo que nuestro autor llama “síntesis social”) es utilizar partes accesibles porque son conscientes de la estructura social a priori para iluminar a los que no lo son. La tarea de comprender la estructura social está por lo tanto inacabada para siempre, lo que la constituye precisamente como un objeto científico legítimo cuyo análisis comprende un proceso que está inscrito en el tiempo, y que, a diferencia de toda entidad esencial, no puede ser desvelado de una vez para siempre.

Para comprender el fenómeno del carácter apriorístico de las categorías filosófico-científicas, Sohn-Rethel utiliza la distinción de Marx entre el valor del uso y el valor del cambio: el valor de uso es lo único que los actores conocen en la actividad de intercambio, porque apuntan al consumo y, por lo tanto, no son conscientes del carácter puramente abstracto del acto de intercambio mismo. Sin embargo, como ya ha señalado Marx, este carácter abstracto se materializa en el dinero (aritmética, indefinidamente divisible, etc.), que se intercambia sin consumirse jamás como valor de uso. Lo que Sohn-Rethel añade a Marx en la tematización como problema es el hecho de que la acuñación coincide con el advenimiento de las categorías a priori y que debe haber un vínculo entre los dos fenómenos. Es este vínculo entre el dinero y la categoría a priori (que Sohn-Rethel llama “cognitiva”), el que se propone analizar en su libro a partir del momento en que se comienza la moneda acuñada y se establece una estructura de intercambio adaptada a este fenómeno. Siguiendo el análisis de Marx, Sohn-Rethel ve en el dinero

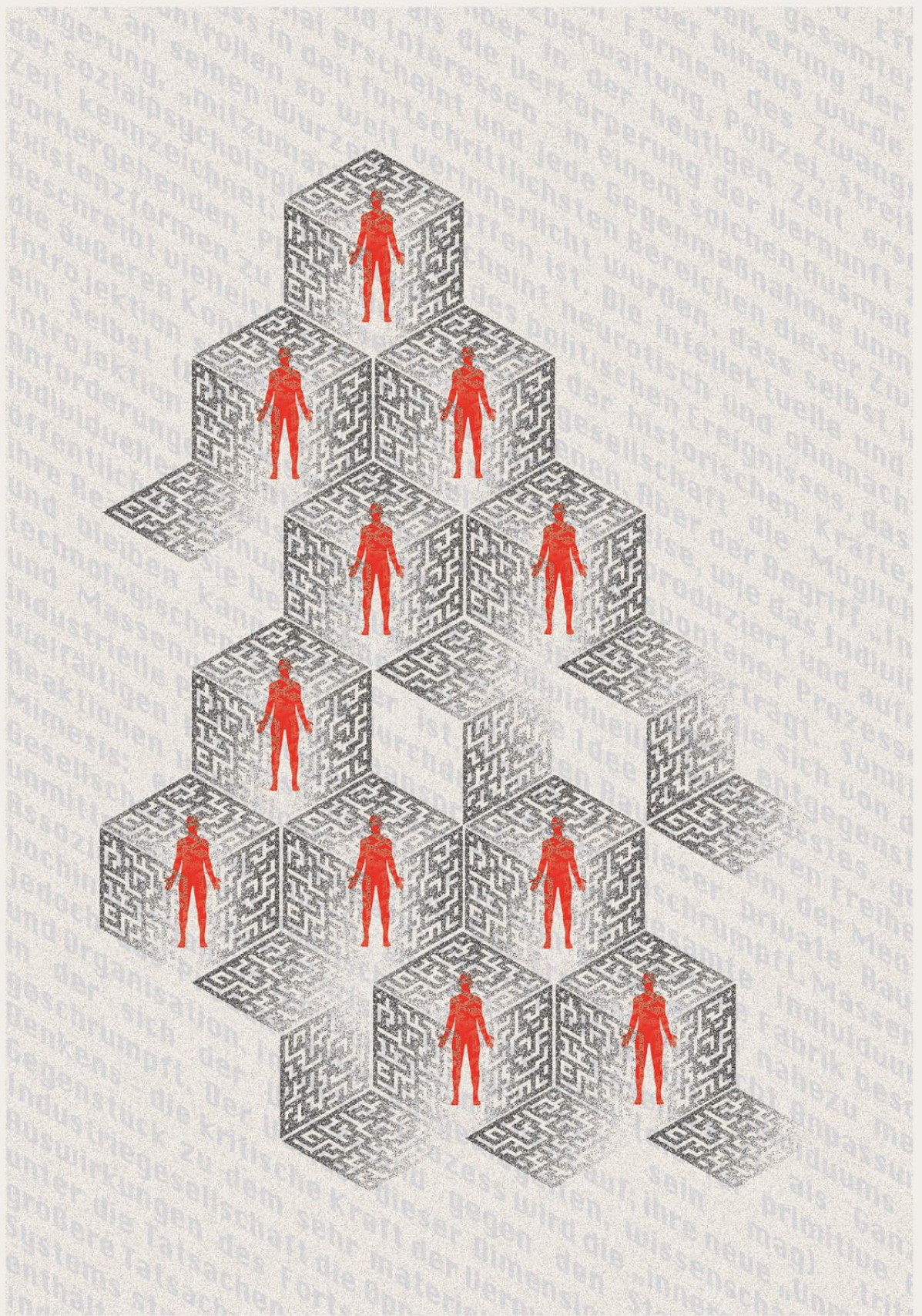
el único medio que concentra en la moneda la contradicción de ser tanto la actividad (apuntando al uso) como la abstracción (expresando el intercambio como tal), mientras que las categorías cognitivas son sólo fetichizaciones abstractas de intercambio. Pero la innovación de Sohn-Rethel en relación con Marx es afirmar que la ciencia es precisamente el signo de la separación históricamente constituida entre el uso y el intercambio, tal como se practica en la sociedad comercial. Entonces es posible describir la ciencia como la manifestación de una construcción social específica, incluso si la ciencia es no empírica y de alcance universal.

No obstante, surge una cuestión: ¿dónde está el origen de esa separación? ¿Está ya en la producción de bienes, por lo tanto, en la esfera del trabajo, o en la circulación, y por lo tanto en la esfera del intercambio de productos? En el capitalismo, ¿está la misma actividad productiva (el “trabajo”) ya alienada, o son las actividades propias de la circulación las que transforman productos “inocentes” en mercancías portadoras de la alienación social? No se trata de una mera cuestión semántica porque los resultados prácticos también dependen de ello: ¿en qué esfera de la vida social hay que intervenir para remediar los males producidos por la abstracción social? Sohn-Rethel desplaza el origen de la abstracción de la mercancía de la esfera del intercambio a la de la circulación, ya que en su opinión la producción es fruto de un metabolismo no social y supra-histórico con la naturaleza. En el acto de intercambio se concentra a su juicio la relación puramente social que Marx subraya, en contraste con la relación entre el ser humano y la naturaleza que tiene lugar en todos los tipos de actividades materiales de uso. Según este punto de vista, el trabajo como tal no puede estar alienado, porque siempre es un trabajo concreto. La alienación surge sólo cuando el trabajo se ve quebrantado por la esfera del intercambio. De acuerdo con Sohn-Rethel, la difusión de la producción privada ha supuesto una separación entre la socialización y el trabajo, por lo que la dimensión social ha llegado a residir sólo en el intercambio.

Sohn-Rethel dice con razón que la abstracción que tiene lugar en el proceso de intercambio no es el resultado de la relación del individuo con el objeto mercantil en la producción o el consumo. La abstracción no surge, por tanto, de una relación inmediata del ser humano con las cosas concretas, más bien el origen es ante todo relacional, reside en las relaciones de los individuos entre sí. A ello se le une que la abstracción del valor supera la oposición metafísica entre ser y conciencia: un espacio-tiempo, de naturaleza causal, que produce una abstracción, y por tanto un tipo de efecto conceptual. Pero no hay justificación para la conclusión de Sohn-Rethel de que esta abstracción sea meramente el resultado de la relación de intercambio misma. De hecho, esta conclusión presupone que la producción es una esfera no social. Además, debe resaltarse que la abstracción en el acto de intercambio tan sólo realiza la abstracción creada en la producción, donde el trabajo es

concreto como un proceso material, pero no para los productores como seres sociales. Es el modo de producción capitalista el que ha hecho que la circulación se convierta en una forma total y no al revés.

La deducción de Sohn-Rethel de la abstracción real para relacionarla con la “actuación” es insuficiente, porque esta actuación que produce la abstracción no es en primer lugar el acto de intercambio o la relación con las cosas como tales, sino que es la acción de los productores de bienes en el proceso de producción misma, que es abstracta en el sentido social. A pesar de todo su “marxismo crítico”, Sohn-Rethel permanece aquí dentro del marco del marxismo tradicional: se supone que las relaciones de clase falsean la producción, que como tal sería neutra y presocial. Si la síntesis tuvo lugar directamente en la producción, y no a través del intercambio, sería sin clases. El trabajo como tal es para él un hecho natural que no parece afectado por la forma de la mercancía. Al no relacionar la idea de abstracción del trabajo con la creación de estructuras sociales alienadas, y por ello puede elogiar sin menoscabo alguno la gestión taylorista mientras no esté al servicio del intercambio de mercancías, como a su juicio ocurría en la China de Mao Zedong. Este debate debe resultar oscuro para los “no iniciados”, sin embargo, no se trata de una mera disputa de filología marxista: si uno admite –como lo hace no sólo nuestro autor, sino también ciertos autores contemporáneos autoproclamados marxistas– que lo que determina el valor no es el gasto del trabajo abstracto, por lo tanto de la energía humana siempre determinada cuantitativamente, sino la convención intersubjetiva en el intercambio, entonces no habrá límite al crecimiento del valor y por lo tanto ningún límite interno al crecimiento del capitalismo. La interpretación que hace Sohn-Rethel de Marx afecta pues directamente a algunos tópicos contemporáneos. Así que desde su deducción del acto “abstractivante”, Sohn-Rethel sucumbe al fetichismo –la apariencia de las cosas– del mundo de las mercancías, ya que considera como objeto de la abstracción la relación del consumidor con el producto, y no las relaciones de los productores entre sí. En última instancia, la teoría de Sohn-Rethel representa una especie de compromiso entre la teoría subjetiva del valor y la de Marx, por cuanto examina el mismo acto de valorización. De hecho, se propone perseguir la separación en el intercambio, incluso en la subjetividad de los propietarios que intercambian. En su rechazo al concepto de trabajo abstracto y en su énfasis en las motivaciones subjetivas de los actores económicos, se puede sentir la influencia del marginalismo, es decir, de la “teoría subjetiva del valor” –tal había sido el objeto de su tesis doctoral–. Asimismo, se pretende refutar la teoría subjetiva en el ensayo “Elementos de una teoría histórico-materialista”, pero se encuentra un tanto impotente en su lucha contra esta teoría que es totalmente incompatible con la concepción marxiana del valor.



▶ SEXO, DESEO Y DIMENSIÓN ESTÉTICA. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN DIÁLOGO ENTRE MARCUSE Y FOUCAULT¹

▷ Luis Alegre Zahonero. *Universidad Complutense de Madrid*

Introducción

No es exagerado decir que Marcuse fue el filósofo más influyente en los movimientos sociales que, en las décadas de 1960 y 1970, vinieron a conocerse como “nueva izquierda”. Como es sabido, ésta surgió en un contexto de ruptura de muchos intelectuales y organizaciones con el autoritarismo del comunismo de la órbita soviética (de un modo destacado a partir de la revolución húngara de 1956). En este marco, irrumpieron con una enorme fuerza movimientos feministas, estudiantiles, antirracistas, ecologistas, pacifistas y de liberación sexual en los que Marcuse reconoció un enorme poder de transformación. No se trataba propiamente de “movimiento obrero” —en los términos en que la ortodoxia marxista lo establecía como único sujeto revolucionario— pero Marcuse encontró en ellos poderosos actores contraculturales y sujetos decisivos para transformaciones radicales.

De modo recíproco, también los movimientos reconocieron en Marcuse a uno de sus principales referentes teóricos. De hecho, constituía casi un lugar común considerarle el “padre de la nueva izquierda”, incluso ya con una edad en la que él bromeaba diciendo que en todo caso sería su abuelo (Bourne, 1979, p. 64). Ciertamente, su influencia resultó decisiva para numerosos movimientos como el Black Power, el movimiento estudiantil, el movimiento feminista² y, por supuesto, los movimientos de liberación sexual (tanto en EE. UU. como en Europa).

Sin embargo, tras su muerte en 1979, su influencia se desvaneció a una velocidad extraordinaria. Esto no se debió, ciertamente, a que la “ortodoxia marxista” lo desplazara. Todo lo contrario. Se trata de hecho de un momento

1 Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Estética y transformación digital de la sociedad: la relevancia del laboratorio estético para el análisis y la crítica de la comunidad virtual y el capitalismo de la atención” (PID2023-149638OB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y del Proyecto “Justice in the XXI Century: A Perspective from Latin America” (HORIZON-MSCA-2023-SE-01. JUSTLA), financiado por la Comisión Europea.

2 Marcuse es sin duda uno de los primeros autores marxistas en señalar el enorme potencial de transformación que va a corresponder en las décadas siguientes al movimiento feminista: “I believe the Women’s Liberation Movement is perhaps the most important and potentially the most radical political movement that we have — even if the consciousness of this fact has not yet penetrated the Movement as a whole” (2017a, p. 279).

histórico en el que los horizontes utópicos comienzan a cerrarse de un modo generalizado. Pero el rápido declive de la influencia de Marcuse tampoco se puede entender apelando solo al debilitamiento de los propios movimientos emancipatorios. En efecto, al menos uno de los movimientos de los que fue un referente fundamental, el que hoy reconoceríamos como movimiento LGBTIQ+, fue logrando un creciente impulso en las décadas siguientes y, sin embargo, también ese movimiento prescindió muy pronto de Marcuse.

Para comprender de forma completa esa pérdida de influencia, es necesario entender no solo el éxito inmediato que tuvo la *Historia de la sexualidad* de Foucault, sino también la lectura concreta que se hizo de esta obra. En efecto, desde la publicación del primer volumen, *La voluntad de saber* (1976), se leyó en Foucault a un autor radicalmente incompatible con los planteamientos del freudomarxismo en general y con Marcuse en particular. A partir de ahí, el campo de los estudios y el activismo en torno a la disidencia sexual se adhirió por entero a las tesis de Foucault contra la “hipótesis represiva”, lo que supuestamente convertiría a Marcuse en un autor anticuado y prescindible. Tal como trataremos de mostrar en este artículo, esta presunta incompatibilidad se debe a una lectura sesgada y unilateral tanto de Foucault como de Marcuse y, en concreto, a la insuficiente atención que se presta a la importancia decisiva que ambos autores asignan a la dimensión estética.

Foucault contra la hipótesis represiva

La tesis de Foucault contra la “hipótesis represiva” es bien conocida: la idea de “represión” parece, en efecto, estar dando por supuesto que existe algún tipo de deseo definido, positivo y bien determinado, independiente del poder en su construcción y al que se le estaría simplemente impidiendo la realización o la satisfacción.

La existencia de este orden del deseo implicaría, ciertamente, la existencia de un “afuera” respecto al poder; un afuera con contenidos determinados desde los que resistir y enfrentar al poder mismo. En este sentido, las teorías de la “liberación sexual”, con el freudomarxismo y Marcuse a la cabeza, pretenderían —según Foucault— simplemente “liberar” al sexo de la “represión”. De este modo, el “sexo” se convertiría en el lugar privilegiado desde el que enfrentar el poder.

Contra esta tesis (en evidente referencia a Marcuse, aunque sin citarle), Foucault sostiene que “respecto al poder no existe *un* lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario— sino siempre una pluralidad de resistencias que “por definición no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 2009a, p. 101).

Si Foucault plantea la necesidad de una nueva “analítica del poder” es porque se trata de pensar un poder que ya no se limite a la mera capacidad de decir “no”, como supuestamente operaría el poder soberano en Hobbes.³ Este sería un poder pobre en recursos, sin más fuerza que la del “no” y, por lo tanto, incapaz de hacer otra cosa que trazar límites sin capacidad efectiva para producir nada. Sería, pues, una concepción del poder tan pobre que bastaría el modelo jurídico (de enunciados explícitos) para su análisis. Por el contrario, comprenderlo en sus mecanismos efectivos requiere según Foucault analizar ese poder de “sujeción” con capacidad precisamente para configurar y determinar a los sujetos en sus fibras más íntimas: incluso su deseo, su sexo y, a partir de él, su propia identidad. En efecto, en los términos en los que ha quedado más o menos consolidada la narrativa respecto a la historia de los estudios sobre género y sexualidad, Foucault habría “descubierto” el carácter constructivo del poder; es decir, habría descubierto que el propio deseo es resultado de la eficacia *productiva* de una serie de dispositivos. Y en concreto el “sexo” sería el correlato de un “dispositivo de sexualidad” cuya vigencia no tendría más de dos siglos de vida.

Eros y civilización

Sin embargo, como trataremos de defender, Marcuse no piensa en absoluto lo “libidinal” o lo “instintivo” como algo determinado, concreto y positivo anterior o independiente de los órdenes de reglas y normas en los que los sujetos se inscriben. Desde luego no fue eso lo que el freudomarxismo y las teorías de la liberación sexual leyeron en los Tres ensayos sobre teoría sexual de Freud. A este respecto, Marcuse no puede ser más claro cuando en *Eros y civilización* sostiene que “los instintos mismos son históricos; no hay estructura instintiva ‘fuera’ de la estructura histórica” (Marcuse, 2003, p. 130). Y esto incluye por supuesto al “instinto sexual”: “El instinto sexual está marcado con el sello del principio de realidad. Su organización culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad, y con la subyugación a la función de la procreación” (Marcuse, 2003, p. 50).

Es importante no perder de vista que el “principio de realidad” remite sin duda, por un lado, al orden histórico y artificial de lo simbólico (reglas, normas, leyes, palabras, narraciones, imágenes...) pero, por otro lado, constituye de un modo efectivo la realidad misma en el único sentido en el que los humanos tenemos algún tipo de acceso, noticia o contacto con ella. En este

3 Obviamente no es el tema de este artículo, pero puede resultar oportuno señalar que ni siquiera en Hobbes el poder se entiende como algo meramente exterior y negativo. Por el contrario, Hobbes concede al poder pastoral y al gobierno y determinación de las almas una importancia tan grande como al poder de la espada. Sobre esta cuestión, ver: Hobbes, 2009, p. 288 y ss.; Bernini, 2015, p. 133; Villacañas Berlanga, 2008, p. 226.

sentido, por supuesto, decir que el “principio de realidad” instaure una organización de lo sexual con primacía de lo genital es decir que el deseo sexual se encuentra *realmente organizado y determinado de ese modo, y no de otro*.

Otro asunto distinto es que ese principio de realidad podría ser o haber sido otro y, en ese sentido, también podría ser o haber sido otro el propio deseo. En todo caso, dado un determinado “principio de realidad”, queda ya determinado el modo como *realmente* sentimos y lo que *realmente* deseamos, sin que sea tampoco fácil localizar el afuera desde el que resultaría posible operar o impugnar el orden de un deseo ya constituido, y constituido, ciertamente, desde la instancia de poder a la que en cada caso le corresponde el monopolio de la realidad establecida para determinar qué es lo real.

Esto hace que “dentro del desarrollo ‘normal’, el individuo vive su represión “libremente” como su propia vida: desea lo que se supone que debe desear” (Marcuse, 2003, p. 55). Y “lo desea” significa que lo desea de un modo efectivo y real, que no hay otro deseo *real* (es decir: determinado, concreto, efectivo, positivo) latiendo por debajo. El deseo real, el único deseo *real*, es el efectivamente configurado por el principio de realidad. Otra cuestión distinta, como veremos más adelante, es que quepa pensar en la posibilidad material de otro orden de deseo *posible*. Y precisamente esta cuestión será la que desplace necesariamente el problema hacia la “dimensión estética”. En todo caso, desde el interior de un principio de realidad, “la existencia humana en este mundo” es “una mera esencia, un asunto, una materia que no tiene el principio de su movimiento en sí mismo” (Marcuse, 2003, p. 103).

Obviamente esto no implica ningún tipo de esencialismo. Todo lo contrario. Nos *realizamos, encarnamos, materializamos, alcanzamos existencia* como *esencias, como tipos, como figuras o personajes*; nos relacionamos según reglas estandarizadas que configuran, por ejemplo, una determinada *arquitectura social de los afectos*, en la que la casilla “amigo”, “pareja”, “vecino”, “colega” tienen sus propias reglas, su propio “manual de instrucciones” artificial y contingente pero no por eso menos efectivo en la configuración real de la propia *realidad*: “Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas” (Marcuse, 2003, p. 54).

El punto de partida de Marcuse está a años luz de considerar que, con anterioridad a la inserción en lo simbólico (lo lingüístico, lo narrativo, el orden de las formas, las imágenes, las representaciones ya construidas) pueda haber nada parecido a “deseo” en el sentido de deseo positivo, determinado, concreto, con objeto fijado, etc. Puede hablarse, en todo caso, de una “energía libidinal” carente de forma; una energía que, por lo tanto, puede ser canalizada, organizada, conformada de los modos más diversos pero que, con anterioridad a su organización simbólica no puede constituir “deseo” en el sentido que la palabra “deseo” tiene en el uso cotidiano, a saber: inclinación

hacia algo concreto (no mera capacidad de desear en abstracto). Y debe tenerse en cuenta que es este uso (y la densa carga semántica que lo acompaña) lo que Foucault rechaza.⁴

Atendiendo a la lectura de Marcuse (y, con ella, de las principales teorías de la “liberación sexual”) se trataría de una energía carente de forma para referirse a la cual Freud habría ensayado diversas fórmulas. Así, en 1905 se refiere a ella como “disposición perversa polimórfica” (Freud, 2012, p. 71); a partir de la segunda tópica nos habla del “Ello” (para referirse a ese orden que sería lo otro de lo simbólico) (Freud, 1994) y en *El malestar en la cultura* remite a un sentimiento oceánico sobre el que el Yo (eso que siempre nos parece tan seguro y establecido; nada menos que la sensación de nuestra propia mismidad) se levanta simplemente como una especie de “fachada”; como una barquichuela capeando el temporal de un océano embravecido y teniendo además el pobre que contarse que la fachada o la barquichuela es todo lo que hay —o, como mínimo, que tiene poder absoluto sobre todo lo que hay— (Freud, 1998, p. 8).

Para Marcuse, de esta energía no se puede saber nada, ni decir nada porque no “es nada” (nada concreto, nada representable) antes de su organización con esta forma o con aquella; es decir, no “existe” (en ningún sentido de “existencia” accesible a los humanos) más que en sus expresiones, manifestaciones, efectos, etc. No hay acceso al Ello en el mismo sentido en que a partir de Kant no hay acceso más que a los “fenómenos”, que son las cosas organizadas ya en formas de la sensibilidad y el entendimiento, construidas ya a través de representaciones, que es el único sentido en que los humanos nos podemos relacionar con algo así como “cosas” reales, y no, en ningún caso, con lo que las cosas pudieran ser con anterioridad a su configuración simbólica, es decir, con lo “nouménico” o la “cosa en sí”.

Por eso todas las tentativas de remitir a esa energía, previa a toda organización simbólica, ponen precisamente el acento en la indeterminación (el ello; el sentimiento oceánico, la energía libidinal informe; la perversión polimorfa...) o se señala apuntando a su carácter “ambivalente o contradictorio”: siempre es una cosa y su contraria: Eros y Tánatos o “bisexualidad originaria”, no “bisexualidad” como convergencia de dos opciones ya definidas, sino como indeterminación previa a la organización sexual.⁵

4 Como veremos más adelante, no rechaza por ejemplo el uso que hace Deleuze y, de hecho, sostiene que lo único que le lleva a rechazar los términos “sexo-deseo” y sustituirlos por “placeres-cuerpos” tiene que ver con su carácter más vacío en las resonancias habituales de esas palabras.

5 Mario Mieli, el freudo marxista marcusiano probablemente más influyente en los movimientos de liberación sexual europeos, lo denominó “transexualidad” en su célebre obra *Elementos de crítica homosexual* (1979).

La dimensión estética

En la filosofía de Marcuse, el orden de los cuerpos (y sus placeres) lo encontramos ya siempre, de hecho, configurado por la ley. La ley real que crea sujetos y deseos reales. Pero ¿cabe explorar otras configuraciones posibles?, ¿desde dónde podría hacerse?, ¿tiene siquiera sentido pensar que, en determinadas condiciones, se le podría proporcionar al cuerpo alguna opción para que busque y muestre su propia ley, para que legisle de algún modo desde sí mismo y para sí mismo o, como mínimo, participe en esa legislación? ¿Pueden tener el cuerpo y sus placeres algo que decir en la dimensión en la que cabe pensar que las reglas (las formas, las leyes, los conceptos, las normas...) se crean originariamente? Es precisamente a propósito de este problema —igualmente presente como veremos en Foucault— que Marcuse asigna un protagonismo cada vez mayor (e insuficientemente estudiado todavía) a la dimensión estética.⁶

Cuando en el diálogo que mantiene en 1977 con Richard Kerney, éste comienza llamando la atención sobre el “giro estético” que cabe reconocer en sus últimas obras, Marcuse (2017b) contesta:

Una revolución en el siglo xx requiere un tipo diferente de ser humano, y una tal revolución debería pretender, si es exitosa, implementar un conjunto enteramente nuevo de relaciones personales y sexuales, una nueva moralidad, una nueva sensibilidad y una total reconstrucción del medio ambiente. Estos son, en gran medida, valores estéticos (estéticos entendidos en el sentido amplio de nuestra cultura sensorial e imaginativa, que delineé en *Eros and Civilization*, siguiendo a Kant y Schiller). (p. 226)

En efecto, ya en *Eros y civilización* desplaza el corazón del problema a la dimensión estética y lo hace, a partir de Kant y Schiller, en los términos más clásicos imaginables. En definitiva, el asunto que centra su atención no es, en absoluto, el de como “liberar” y “satisfacer” unos “deseos” (sexuales) que estarían positivamente determinados, pero “reprimidos”. El poder no se piensa aquí según un modelo jurídico cuya capacidad sería sólo la de impedir, prohibir o negar.

El problema que plantea Marcuse, precisamente porque asume el carácter *productor* del principio de realidad mismo, es el de cómo *crear* (originariamente) *órdenes de realidad* que no se construyan ni en guerra civil contra los cuerpos ni en hostilidad contra la razón. Y lo hace precisamente apoyándose en Schiller para pensar en qué podría consistir una articulación no conflictiva (cabe decir armónica) entre lo formal y lo material entendidos

6 Sin duda, tiene razón Douglas Kellner cuando sostiene que la importancia de la dimensión estética en Marcuse está aún insuficientemente estudiada. “La preocupación por el arte y la teoría estética es una parte importante del proyecto de Marcuse y todavía no ha sido convenientemente evaluada y situada dentro del conjunto de su trabajo” (Marcuse, 2017b, p. 3).

en un sentido amplio.⁷ Es precisamente esta necesidad de buscar órdenes de normas que *no existen*, es decir, que no conforman ninguna realidad efectiva, lo que lleva a Marcuse a desplazar la centralidad del problema hacia la “dimensión estética”:

Obviamente, la dimensión estética no puede hacer válido ningún principio de realidad. Como la imaginación, que es su facultad mental constitutiva, el campo de la estética es esencialmente “irrealista”: se ha conservado libre en relación con el principio de realidad al precio de carecer de efectividad en la realidad. (Marcuse, 2003, p. 164)

Cuando Marcuse nos habla, pues, del “Gran rechazo” no está señalando a ningún lugar constituido capaz de proporcionar la “ley pura del revolucionario” (tal como le reprocha Foucault, 2009a, p. 101). Todo lo contrario. Se trata, precisamente, de esa dimensión que, para Marcuse, queda definida por las ideas kantianas de “determinación sin propósito” y “legalidad sin ley”, ideas que constituyen “más allá del contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no represivo” (Marcuse, 2003, p. 168).

Lejos de encontrarnos en el lugar de una ley determinada, nos encontramos en el lugar abierto para el “libre juego”, es decir, para el trabajo creador (por todas las vías posibles) de conceptos, reglas, principios, leyes, tipos, formas, representaciones y, con ellas, afectos, placeres, modos de relación de los humanos entre sí y con la naturaleza, arquitecturas sociales de vínculos libidinosos con los más variados niveles de sublimación o desublimación, con la vista puesta, siempre, en el más estricto respeto y atención a los anhelos, las necesidades, las aspiraciones o los placeres que quepa reconocer como brotando del cuerpo mismo, y poniendo a la razón a trabajar para buscarles cabida y darles satisfacción en un orden civilizatorio lo más amplio y rico posible. En definitiva, el objetivo es intentar que el resultado se muestre al menos como si hubiera sido el propio cuerpo el que se hubiese dado a sí mismo la ley.

7 Entendamos por “formal” todo lo lingüístico, simbólico, lo narrativo; el orden de las imágenes, las representaciones de cualquier tipo que organizan lo material, le dan forma concreta y le permiten acceder al dominio de lo consciente y, con ello, de lo racional; el orden de lo apolíneo, si queremos decirlo con Nietzsche; o del “impulso formal” si queremos decirlo con Schiller. Entendamos por “material” el orden de lo corporal o lo sensible en la medida en que cabe pensarlo como vida que puede expresarse en múltiples configuraciones posibles; que no logra ser nada determinado más que en la medida en que lo encontremos ya organizado (representado) en alguna configuración simbólica pero que, por lo mismo, puede ser pensado con relativa independencia de la diversidad (potencialmente infinita) de formas que en cada caso adopte; el orden de lo dionisiaco si queremos decirlo con Nietzsche; o del “impulso material” si queremos decirlo con Schiller.

Marcuse y Schiller

Es aquí donde, a nuestro entender, se encuentra la clave de *Eros y civilización* y, en nuestra opinión, la clave fundamental de la evolución filosófica de Marcuse en general y lo más importante de un legado que está aún por construir. En efecto, consideramos que es esto lo que explica que su atención se fuera desplazando cada vez más hacia la dimensión estética en un planteamiento progresivamente deudor de la filosofía de Schiller.

No se trata, ni remotamente, de un planteamiento irracionalista. Todo lo contrario. La razón debe asumir su tarea civilizatoria de integración, armonización, unidad, compatibilización entre sí de todos los contenidos posibles en su radical heterogeneidad. Pero no debe, eso sí, convertirse en una razón opresora dispuesta a eliminar o proscribir contenidos por no ser ellos mismos racionales. Como es evidente, a la razón le resulta siempre más fácil operar con totalidades abstractas, ya que es donde, por así decirlo, juega en su propio terreno. Pero un uso prudente, sensato, juicioso de la razón no tiene derecho a dejarse vencer por la pereza y rechazar todos los contenidos que no sean ellos mismos racionales, pues eso implicaría en definitiva rechazar el mundo en su existencia material.

Por el contrario, se trata de estimular el descubrimiento, la creación, la emergencia por la vía que sea de experiencias de la sensibilidad lo más variadas y gratificantes que se pueda imaginar para que, a partir de ahí, la razón pueda de un modo efectivo operar su cometido de unificación civilizatoria de unos contenidos que no ha creado ella misma, sino que, por el contrario, se los encuentra “donados” de un modo del que no es posible dar razón. Se trata, en definitiva, de la idea que Schiller expresa en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* diciendo que la cultura humana debe atender simultáneamente a dos tareas: en primer lugar, debe “proporcionar a la facultad receptiva los más variados contactos con el mundo y excitar el máximo grado de pasividad en el sentimiento”, pero, al mismo tiempo, debe en segundo lugar “excitar el máximo grado de actividad en la razón” (Schiller, 2000, p. 144). Solo esto hará posible, en efecto, la tarea civilizatoria de unificar, integrar, armonizar y hacer compatibles entre sí —en una riqueza espiritual cada vez más amplia— todos los contenidos imaginables de deleite, placer o gratificación que quepa reconocer como brotando del mundo una vez se le presta a éste suficiente atención, se abren todos los poros de la sensibilidad y se da verdadera voz al cuerpo en el asunto de la búsqueda de las reglas.

“La verdad del arte”, nos dice Marcuse, “es la liberación de la sensualidad mediante su reconciliación con la razón” (Marcuse, 2003, p. 174). Y precisamente a propósito de este problema cobra protagonismo la cuestión de la belleza: la validez sin modelo, la determinación sin propósito, la legalidad sin ley y la universalidad sin concepto y sin posibilidad de aducir más prueba de validez que la evidencia de lo mostrado mismo.

La centralidad de este asunto se pone de manifiesto de un modo especialmente nítido en la entrevista que Habermas le hace en 1978 tras la publicación de su último libro *La dimensión estética*. En esta entrevista Marcuse insiste en que él todavía sigue pensando que la idea de lo bello es la categoría principal del arte (tesis a la que, nos dice, no le resta valor el que Schiller ya la haya defendido antes que él), a propósito de lo cual señala lo siguiente:

A partir de la conexión intrínseca entre Eros y Belleza en la obra de arte acontece la verdad del arte, el imperativo: debe haber (tiene que haber) paz, plenitud, felicidad. El “debe” normativo no es impuesto desde fuera o desde arriba, sino que es la necesidad instintiva (sublimada) y el objeto “natural” del Eros. (Marcuse, 1980, p. 53)⁸

En última instancia, tal como Habermas le señala, es en esa confianza en la que apoya el fundamento último de validez de su postura. A este respecto, Marcuse acepta la fórmula que Habermas le propone -“naturalización del concepto de razón” [Marcuse, 1980, p. 53] o “fundamentación materialista de la razón” [Marcuse, 1980, p. 41] dado que, en efecto, defiende un concepto de “razón” que no puede sino estar al servicio del mundo, de los cuerpos y de la vida.

La razón o la racionalidad se afina de hecho en los instintos, o sea en el impulso de la energía erótica por detener la destrucción. Eso sería justamente lo que yo definiría como razón: protección de la vida, enriquecimiento de la vida, embellecimiento de la vida. (Marcuse, 1980, p. 42)⁹

En todo caso, ya desde *Eros y civilización* Marcuse, siguiendo a Schiller, remite el fundamento último a la dimensión estética como lugar de la *reconciliación posible*, aunque en absoluto *necesaria*, entre razón y sensibilidad,

8 No se puede pasar por alto el extraordinario paralelismo de esta tesis con el planteamiento de Schiller cuando afirma que “por motivos trascendentales plantea la razón la exigencia siguiente: debe haber una comunidad entre el impulso formal y el material, es decir, un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, lleva a su perfección el concepto de hombre. Y la razón tiene que plantear esa exigencia, porque, por esencia, tiende a lo perfecto y a suprimir todas las limitaciones, y toda actividad exclusiva de uno u otro impulso dejaría imperfecta la naturaleza humana, siendo fundamento para una limitación. Por tanto, tan pronto como la razón proclama que debe existir una humanidad, ha proclamado al mismo tiempo la ley de que debe haber una belleza. La experiencia puede contestar a nuestra pregunta de si hay belleza, y, cuando nos haya instruido sobre ese punto, sabremos entonces si hay humanidad. Mas cómo puede haber belleza, cómo sea posible una humanidad, esto ni la razón ni la experiencia pueden enseñárnoslo” (Schiller, 2000, p. 152).

9 Como no puede ser de otro modo, Habermas objeta que siempre se discute (y no hay ningún criterio firme que pueda resolver la cuestión de modo concluyente) qué puede significar un individuo más feliz, un ambiente más bello o una vida más digna. Ante esta objeción, Marcuse apela a ese tipo de evidencia que caracteriza precisamente a la belleza: una “evidencia” que, sin embargo, no puede nunca aducir más prueba (o criterio o fundamento) que la propia evidencia de lo mostrado mismo. De hecho, responde: “Bueno, pero eso se sabe, cualquier hombre sabe que la naturaleza se muestra más bella si no levanto un edificio de 60 pisos en una orilla” (p. 43).

libertad y naturaleza, norma y deseo, logos y mundo, concepto e intuición o virtud y felicidad (Marcuse, 2003, p. 140).¹⁰ O, mejor dicho, como el lugar en el que la coincidencia entre norma y deseo no es tanto el resultado de la razón imponiéndose sobre los cuerpos sino el resultado de los cuerpos buscando para sí mismos su mejor ley.

Sociedad no represiva

De lo que se trata, en definitiva, es de lograr una revolución erótica. No en el sentido de “liberar” un “deseo sexual” sino de adoptar una actitud, podríamos decir “amorosa” respecto al mundo, empezando por nosotros mismos y los anhelos de nuestra propia corporalidad, con frecuencia tan castigados, pero también de escucha atenta, interés sincero y ternura hacia la materialidad del mundo del que cada uno somos un trocito con sus cuerpos, sus afectos, sus sufrimientos, sus temores, los placeres que se aspira a disfrutar y las angustias que se trata de evitar...¹¹

Precisamente el arte tiene la misión de proporcionarnos experiencias del mundo y posibilidades de la sensibilidad negadas por el principio de realidad existente. Se trata, en definitiva, de la dimensión que puede proporcionarnos algún tipo de *afuera* respecto a la realidad establecida (empezando, como hemos visto, por la “realidad” de nuestros propios “deseos” e “instintos”). La imaginación y la fantasía, por definición, son las instancias a las que les corresponde conservar —o conquistar— cierto grado de independencia respecto a cualquier principio de realidad. En este sentido,

la verdad del arte descansa en su poder para quebrar el monopolio de la realidad establecida para *definir* lo que es *real* [...]. El mundo del arte es el de otro *principio de realidad* [...], informa sobre verdades no comunicables en ningún otro lenguaje. (Marcuse, 2007, p. 63)¹²

A este respecto, resulta clave en el planteamiento de Marcuse el que los sujetos de los márgenes busquen los modos de *dar forma* a las experiencias vitales específicas, los modos de conquistar para la representación el propio punto de vista para, así, volverlo *vivable*, *experimentable* de una manera

10 “La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización, de la felicidad con la razón. Aunque esta armonía haya sido convertida en una utopía por el principio de realidad establecido, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real [...] detrás de la forma estética yace la armonía reprimida de la sensualidad con la razón” (Marcuse, 2003, p. 140).

11 Para una explicación extraordinariamente lúcida (e inquietantemente contemporánea) de este asunto, recomiendo sin duda el libro *Capitalismo libidinal*, de Amador Fernández Savater (2024), en especial el capítulo 2 (Políticas del deseo: del Gran Rechazo a la Gran Dimisión).

12 En la misma línea, más adelante sostiene que “el arte desafía el monopolio de la realidad establecida para determinar qué es lo real, y lo hace creando un mundo ficticio que, sin embargo, es “más real que la propia realidad” (p.73). Llama la atención sin embargo que asigne esta referencia a Leo Löwenthal en vez de a Oscar Wilde, que la utilizó ya en 1891 (Wilde, 2012, p. 165).

definida —y por lo tanto efectiva— para los propios sujetos que forman parte de esa comunidad de los márgenes y, al mismo tiempo, *comunicable* para *cualquiera* que esté dispuesto a prestar atención al mundo con una disposición espiritual de apertura, digamos, amorosa hacia el mundo.

Marcuse no deja de celebrar el “milagro” de la “literatura universal”, es decir, la posibilidad de construir vivencias, experiencias, sentimientos que siempre son particulares, pero construirlos de tal forma que, sin embargo, resulten comunicables con alcance universal, es decir, “sentibles” o “vivibles” por *cualquiera*. A este respecto, claro está, resulta crucial para Marcuse combatir un riesgo que acompaña siempre a toda pretensión de universalidad. El objetivo debe ser siempre multiplicar e intensificar las expresiones posibles de sensibilidad con las que construir necesariamente *a posteriori* un mundo común y compartido: hacer proliferar todas las experiencias vitales y todas las fibras del mundo que nos vayan a permitir ampliarlo y enriquecerlo. El sentido contrario y más frecuente de “universalidad” implicaría reducir la diversidad a las exigencias del punto de vista de algún grupo particular determinado, ya sea el de los varones blancos propietarios o el del “proletariado”, grupo particular al que le correspondería la “misión histórica de la emancipación”.¹³

El nominalismo de Foucault. Los placeres y los cuerpos

Tras la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault tiene que defenderse ya durante el resto de su vida de un malentendido recurrente. En la medida en que había puesto el acento en el poder no como una mera fuerza negativa, sino precisamente en su capacidad *productiva*, surgía inevitablemente la problemática de cómo es posible resistir sin “afuera” respecto al poder. En la *Voluntad de saber*, cargando contra la “hipótesis represiva” del freudomarxismo, parecía haberse pronunciado en ese sentido de un modo contundente:

no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería a posteriori; pero, también, vanidoso partir a la búsqueda de un deseo al margen del poder. (Foucault, 2009a, pp. 85-86)

13 A este respecto, Marcuse sostiene que “el intento de convertir las emociones de la clase obrera en el estándar para el arte auténticamente radical y socialista es un paso regresivo y sólo puede resultar en un ajuste superficial del orden establecido y en una perpetuación de la “atmósfera” prevaleciente de opresión y alienación. Por ejemplo, la auténtica “literatura negra” es revolucionaria pero no es literatura “de clase” como tal, y su contenido particular es al mismo tiempo universal. Uno encuentra aquí, en la situación particular de una minoría radical, la más “universal” de todas las necesidades: la necesidad del individuo y de su grupo de existir como seres humanos” (Marcuse, 2017b, p. 231).

Si el poder (el orden de la norma, la regla, la ley, el concepto) no se limita a imponerse como fuerza coactiva y externa sobre los sujetos y sus deseos, sino que, por el contrario, los configura en su propia subjetividad y en la intimidad de sus deseos, parecería que nos encontramos con que no hay modo de resistir al poder, ya que habría quedado suprimida la distancia entre obedecer al poder y atender a nuestros propios deseos.

Foucault, sin embargo, rechaza de un modo contundente esa lectura según la cual estaríamos encerrados sin escapatoria en las redes del poder. Así, por ejemplo, en la famosa entrevista que le hacen B. Gallagher y A. Wilson en 1982 para *The Advocate*, le preguntan lo siguiente:

usted sostiene que el poder no es solo una fuerza negativa sino también una fuerza productiva [...] ¿Visto así, cómo no llegar a la conclusión de que estamos atrapados en esa relación, de que no tenemos escapatoria posible?"; a lo que Foucault responde: "[n]o estamos atrapados, ni mucho menos [...]. No podemos mantenernos extramuros, ajenos a cualquier relación de poder. Podemos alterar siempre ese estado de cosas. No ha sido mi intención decir que estamos atrapados, sino por el contrario que somos libres. En una palabra, que siempre nos queda la posibilidad de cambiar las cosas. (Foucault, 2015, pp. 91-92)

Ahora bien, cambiar las cosas ¿en qué dirección?, ¿con qué propósito?, ¿al impulso de qué deseo?, ¿de dónde puede brotar la determinación de resistirse al poder si no es desde alguna fibra de deseo dotada de cierta autonomía respecto a su configuración por parte del poder mismo?, ¿desde dónde resistir, pues, al poder?, ¿dónde encontrar algún tipo de "afuera" respecto al poder que nos permita confrontarlo de algún modo? Ya hemos visto el modo como impugnaba de un modo en apariencia tajante la opción de Marcuse (que enunciaba como lugar del Gran rechazo la posibilidad de remitir a la dimensión estética). Pero ¿cuál es el "afuera", si es que lo hay, que podría tomarse como punto de apoyo en el planteamiento de Foucault?

A este respecto, lo más parecido a una indicación que nos propone en *La voluntad de saber* es la contraposición que encontramos en las últimas páginas entre el binomio sexo-deseo y el binomio cuerpos-placeres:

No hay que creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene librarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y los placeres. (Foucault, 2009a, p. 167)

Se ha discutido mucho respecto al sentido exacto de esta contraposición. En cualquier caso, lo que resulta evidente es que Foucault considera necesario reservar algún término con el que referirse a cierta dimensión material y sensible que pudiera concebirse, al menos hasta cierto punto, como relativamente independiente de los dispositivos configuradores del poder.

Foucault utilizaría el término “deseo” para referirse al modo específico como los dispositivos de poder habrían codificado y materializado en los cuerpos —en los cuerpos de los sujetos correspondientes a un determinado periodo histórico— una configuración, de entre las múltiples posibles, de lo que cabe hacer con los cuerpos y sus placeres.

En lo tocante a ese periodo caracterizado por la “voluntad de saber” y configurado por el “dispositivo de sexualidad”, el “deseo” sería el correlato de la idea de sexo; y la idea de “sexo” —que, como cualquier concepto, no es más que una unidad artificial que incluye determinadas cosas y excluye otras atendiendo al criterio que aporta el concepto mismo— no sería más que “punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad” (Foucault, 2009a, p. 165). A partir de aquí, quedarían codificados los cuerpos y organizados los placeres de unos sujetos cuya propia identidad e inteligibilidad circula ya necesariamente a través de esos conceptos. En este sentido, nos dice Foucault que “la noción de ‘sexo’ permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia” (Foucault, 2009a, p. 164).

Debe tenerse en cuenta que, tal como nos indica Foucault en esas últimas páginas de *La voluntad de saber*, él no elude en absoluto la existencia de lo corporal, lo anatómico, lo biológico o lo funcional. Lo que rechaza del modo más contundente es que esa materialidad aludida sea la que se nombra sin más con el concepto de “sexo”. El sexo y el deseo, pues, no serían más que la configuración simbólica correspondiente a un momento histórico determinado: ese periodo atravesado por una irrefrenable “voluntad de saber” respecto al sexo.

Ahora bien, resulta un hecho que términos tan complejos como “sexo”, “deseo”, “placeres” y “cuerpos” no son usados por todos los autores de un modo unívoco en el mismo sentido que les da Foucault. Así, por ejemplo, ya en 1995 Leo Bersani plantea que

el primer gran intento teórico de desexualizar el placer no fue la *Historia de la sexualidad* de Foucault, sino *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, unos setenta años antes. Es esta obra la que planteó por primera vez —enérgica, aunque evasivamente— la posibilidad de disolver toda la noción de sexo en una reorganización de los placeres corporales. (Bersani, 1998, p. 117)

En efecto, como hemos visto, el propio Freud de los *Tres ensayos* utiliza el término “sexo” para referirse de un modo enteramente abierto a la totalidad de placeres corporales que pueden quedar organizados de modos infinitamente diversos.

Del mismo modo, vimos a Marcuse señalar que “los instintos mismos son históricos” y que “no hay estructura instintiva fuera de la estructura histórica” (Marcuse, 2003, p. 130). En efecto, cuando sostenía que “el instinto sexual mismo está marcado con el sello del principio de realidad” referencia y que “su organización culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad, y con su subyugación a la función de la procreación” referencia, lo que afirmaba era el modo como *real y efectivamente* están organizados (en nuestro mundo contemporáneo). En este sentido, por supuesto, está lejos de pensar que “diciendo sí al sexo” referencia (tal como se encuentra configurado en el interior de un principio de realidad) se está diciendo no al poder. Más bien todo lo contrario: diciendo sí al sexo, en principio y por lo general, no se estaría haciendo más que materializar la primacía de la genitalidad encarnada en la configuración misma de nuestro propio deseo. Y, desde luego, no puede pasarse por alto el concepto central de “desublimación represiva”, acuñado precisamente para señalar la facilidad con la que “decir sí al sexo” implica de hecho contribuir al poder y la represión.

Es evidente también que los principales referentes teóricos de los movimientos de liberación homosexual manejan también unos conceptos de sexo y deseo que escaparían con facilidad de la crítica foucaultiana. Así, por ejemplo, el influyente libro en el mundo de habla inglesa de Dennis Altman de 1971, *Homosexual: oppression and liberation*, muy marcado por el pensamiento de Marcuse, sostiene que la liberación implica mucho más que la mera “ausencia de opresión” y que pasa nada menos que por revisar la “noción misma de naturaleza humana” (Altman, 2012, p. 80). Se trata, en definitiva, de construir, a partir de ese trasfondo de “perversión polimorfa” que toma de Freud, todo un modo alternativo de organizar el sistema completo de relaciones con nosotros mismos y con los demás, “un nuevo sentido de hermandad, una voluntad de aceptar plenamente el propio ser erótico y sexual y un intento de formar nuevos tipos de relaciones humanas” (Altman, 2012, p. 116); nuevo modo de organizar las relaciones corporales, eróticas y sociales que, por cierto, daría como resultado que las categorías mismas de “homosexual” y “heterosexual” pasaran a resultar irrelevantes (Altman, 2012, p. 239).

En el contexto europeo, dentro de esta misma tradición inmediatamente heredera de Marcuse, destaca sin duda el libro de Mario Mieli *Elementos de crítica homosexual* (1979) que, ciertamente, no pierde ocasión para insistir en que la “liberación de Eros” no tiene que ver con la satisfacción de deseos

sexuales tal como se encuentran ya conformados por un determinado orden de normas sino, por el contrario, con la búsqueda de placeres y relaciones nuevas lo más amplia posible:

El objetivo (¿hay que insistir sobre ello?) no es en absoluto el de obtener una aceptación del homoerotismo por parte del statu quo hetero-capitalista, sino el de transformar la monosexualidad en Eros realmente polimorfo y múltiple. (Mieli, 1979, p. 148)

Por su parte, en la tradición de las teorías de la liberación sexual cuyo origen está en Deleuze y Guattari más que en Freud y Marx, destaca sin duda Guy Hocquenghem quien, 4 años antes de la publicación de *La voluntad de saber*, denuncia la categoría misma de “homosexualidad” como un artificio reciente creado por la psiquiatría para intentar organizar y disciplinar a los cuerpos:

La categoría en cuestión, incluso la palabra misma, son una invención relativamente reciente. El imperialismo creciente de una sociedad que quiere dar un estatuto social a todo lo inclasificable ha creado esta particularización del desequilibrio [...] Al igual que la aparición de la psiquiatría y del manicomio manifiesta la capacidad de una sociedad para inventar medios específicos para clasificar lo inclasificable, el pensamiento moderno irá creando una nueva enfermedad, la homosexualidad. (Hocquenghem, 2009, p. 23)

En cualquier caso, Hocquenghem sostiene que “nadie eliminará nunca la polivocidad del deseo”, tomando el concepto de “deseo” del *Anti-Edipo* y, por lo tanto, no entendiéndolo como una fuerza ya conformada en sus determinaciones, sino, por el contrario, como una fuerza capaz de desbordar todo orden normativo posible.

Ahora bien, resulta llamativo que, en una entrevista que concede a Jean Le Bitoux en 1978, Foucault reconoce, en primer lugar, que el uso que hacen Deleuze y Guattari del concepto de deseo no es tan diferente de aquello a lo que él trata de señalar hablando de cuerpos y placeres. Y, lo que es más importante, admite sin mucho problema que se trata de una cuestión más bien terminológica, y que, si ha preferido el término “placer”, es simplemente porque se trata de una palabra menos cargada de connotaciones, “que en el fondo no significa nada” y “que sigue estando bastante vacía de contenido”. En efecto, en esa entrevista, sostiene lo siguiente a propósito de la palabra “deseo”:

Ciertamente, el uso que hacen Deleuze y Guattari es muy diferente. Pero mi problema es saber si, a través de esta palabra, a pesar de la diferencia de significado, no se corre el riesgo de reintroducir, contra la propia voluntad de Deleuze y Guattari, algo así como aquellos asideros médico-psicológicos que el deseo, en el sentido tradicional, llevaba consigo. Pero me parece que al utilizar la palabra placer, que en el fondo no significa nada, que sigue estando bastante vacía de contenido y sin tocar el uso posible, al tomar el placer como nada más que un acontecimiento, un acontecimiento que ocurre, que ocurre diría fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre

dos sujetos, en este algo que no es ni del cuerpo ni del alma, ni fuera ni dentro, ¿no tenemos aquí, al intentar reflexionar un poco sobre esta noción de placer, una manera de evitar todo el armazón psicológico y médico que la noción tradicional de deseo llevaba dentro? Todo esto son preguntas. No estoy fundamentalmente apegado a la noción de placer, pero soy claramente hostil a la noción predeleuziana y no-deleuziana de deseo. (Le Bitoux, 2005, pp. 50-51)

Foucault y la dimensión estética

Nos encontramos, pues, con que el objetivo de Foucault cuando apela a los “cuerpos” y los “placeres”—oponiéndolos al “sexo” y al “deseo”— es encontrar algún modo de designar aquello cuya enunciación es, por definición, un problema difícil de resolver.

En efecto, todo planteamiento que asuma que el orden mismo de lo lingüístico tiene capacidad de inscripción en los cuerpos, es decir, que el orden discursivo es parte constitutiva del modo como los cuerpos se convierten en sujetos (con las determinaciones concretas que esto implique en cada caso), se encuentra inevitablemente con el problema de cómo nombrar ese sustrato de materialidad que resulta en cierto modo anterior e independiente a toda configuración efectiva, al menos en el sentido de que se trata de un sustrato capaz de recibir una enorme diversidad de construcciones diferentes.

En primer lugar, tal como hemos tratado de defender, no se trata de un problema distinto del que lleva ya al propio Freud a acuñar fórmulas del tipo “ello”, “sentimiento oceánico” o “perversión polimorfa”. De hecho, podemos decir que se trata de una dificultad que resulta ineludible al menos desde que Kant demostrase la imposibilidad de acceder a lo nouménico, es decir, a lo que de inteligible pudiese resultar constitutivo de la cosa en sí con independencia de la organización sensible y conceptual con que la representamos, y, sin embargo, mantuviese el empeño de sostener algún tipo de realidad para lo que sea que haya en el mundo como condición de la presencia de los fenómenos.

En cualquier caso, en lo recorrido hasta aquí hemos tratado de mostrar que Marcuse se hace plenamente cargo de las dificultades que esto implica y que, por lo tanto, no resultaría realmente merecedor de las críticas que Foucault lanza contra la hipótesis represiva. En efecto, como hemos señalado, el concepto mismo de “principio de realidad” viene a poner el acento sobre el hecho de que la realidad, en todas sus determinaciones empíricas y efectivas, es siempre ya el resultado de alguna organización simbólica que la configura en lo que realmente es. No habría, pues, ninguna determinación, ningún deseo, ningún impulso, ningún contenido libidinal independientes de la estructura histórica de la que forman parte ni de las relaciones de poder que, en cada mundo histórico, se hacen con el monopolio para determinar qué es lo real. El poder, tanto en Foucault como en Marcuse, sería ante todo pensado como capacidad productiva sobre lo real y no solo (ni principalmente) como

capacidad de prohibir, impedir o decir “no”. En este sentido, lo que pudiera parecer un gran abismo teórico a propósito de la concepción del poder tiene en realidad mucho más que ver con una simple diferencia terminológica con la que referirse a esa materialidad, sea lo que sea, sobre la que se inscriben todos los órdenes posibles de normas.

Ahora bien, en segundo lugar, se plantea la cuestión del margen que pueda haber para la resistencia y la libertad respecto al poder. Cuestión que, como es lógico, se encuentra estrechamente vinculada con la del margen que haya para elegir o intervenir sobre el tejido de normas que precisamente se inscribe sobre los cuerpos y se hace carne en cada caso. Como intentamos sostener a este respecto, en el planteamiento de Marcuse resulta clave el desplazamiento inevitable hacia la “dimensión estética” que impone esta cuestión. En efecto, como ya señalamos, la “dimensión estética” constituye, desde su planteamiento más clásico, ese lugar en el que el orden mismo de la sensibilidad tendría al menos cierta voz para determinar qué normas está dispuesta a recibir cómo propias y cuáles no. Se trata, pues, del lugar en el que se abre la posibilidad de que el cuerpo explore y se dé a sí mismo su propia ley o, al menos, una mejor que la impuesta por el principio de realidad del momento histórico del que se trate; una ley, en definitiva, que haga menos violencia a ese acontecimiento para el que Foucault elige la palabra “placer”. Es precisamente en este sentido en el que Marcuse sostiene que corresponde al arte desafiar el monopolio de la realidad establecida para determinar qué es lo real. Y corresponde al arte precisamente por su capacidad de construir otro principio de realidad distinto. Así pues, dado su compromiso con no hacer válido ningún principio de realidad y, por lo tanto, por su carácter esencialmente irrealista, Marcuse señala a la “dimensión estética” como principal lugar en el que hallar un afuera desde el que como mínimo cuestionar un orden de poder que es siempre *constitutivo*, y no meramente negativo.

A este respecto, para empezar, conviene señalar la estrecha conexión que, también en Foucault, cabe rastrear entre el concepto de resistencia, el pensamiento del afuera y su reflexión sobre arte y literatura. Como sostiene Rodrigo Castro, “el concepto de *resistencia* que aparece en los textos de Foucault de los años setenta constituye una reactivación del problema de la *experiencia del afuera* formulado en los escritos sobre literatura y en los trabajos arqueológicos de los años sesenta” (Castro Orellana, 2018, p. 394). En efecto, apoyándose en Judith Revel, sostiene de forma contundente que

cuando Foucault reivindica el “pensamiento del afuera” en sus escritos sobre literatura, éste aparece como una fuerza que erosiona el orden del discurso [...]. El *afuera* contendría una esperanza de liberación en la cual el individuo singular consigue, especialmente a través de la escritura, interpelar a los dispositivos de identificación, clasificación y normalización del discurso. Habría algo que desborda, excede, fractura la continuidad del pensamiento y su potencia de formalización de lo real. (Castro Orellana, 2018, p. 397)

Así pues, también en Foucault encontramos un desplazamiento hacia el terreno del arte, especialmente de la literatura, como lugar de emergencia de un “afuera” sin el cual resulta de hecho imposible articular ni siquiera un concepto de resistencia.

En esta misma dirección, cuando tiene que concretar a qué se está refiriendo con su apelación a “los cuerpos y los placeres” con la que cierra el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault se desplaza de un modo explícito hacia la dimensión estética: en concreto, hacia toda la problemática de la “estética de la existencia”. Como es sabido, ya desde la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* defiende el modo como el mundo clásico, lejos de establecer un código rígido o una delimitación estricta entre lo permitido y lo prohibido, lo normal y lo anormal, lo sano y lo enfermo, estableció más bien un conjunto de prácticas de carácter prudencial a las que cabría denominar “artes de la existencia”:

Prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. (Foucault, 2006, p. 9)

En la última parte del capítulo I de *El uso de los placeres*: “La problematización de los placeres” (Foucault, 2006, p. 101-106), Foucault (2006) define la estética de la existencia como:

una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta. (p. 101)

No habría nada que objetar, pues, a los anhelos del cuerpo y a la búsqueda y satisfacción de sus placeres siempre, eso sí, que se hiciera de un modo ordenado, atemperado y prudente, dando como resultado una cierta unidad con la que el individuo mismo pueda sentirse satisfecho y, por supuesto, resulte compatible con el respeto de la ciudad.

La ciudad necesita saber en quién puede depositar su confianza y en quién no. Y solo lo hará en quien se conduzca de un modo que pueda ser reconocido como ordenado y bello, digamos que “con el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo” (Foucault, 2006, p. 101). “El individuo se realiza como sujeto moral en la plástica de una conducta medida con toda exactitud, bien a la vista de todos y digna de una larga memoria” (Foucault, 2006, p. 103). La clave, en todo caso, no hay que buscarla en ningún intento de “codificar la conducta sexual, sino más bien de estilizarla” (Foucault, 2006, p. 106).

Puesto que es el más violento de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que le sobrevivirá más allá de su existencia pasajera. El régimen físico de los placeres, y la economía que este impone, forman parte de todo un arte de sí mismo. (Foucault, 2006, p. 156)

Todo el recorrido de la *Historia de la sexualidad* consiste en ir rastreando y analizando los desplazamientos que van teniendo lugar desde esta concepción de la vida como “obra” y este “arte de sí” hasta alcanzar el sistema de determinaciones rígido e impostadamente científico que impone el contemporáneo “dispositivo de sexualidad”; en el tránsito entre una *ars erótica* y una *scientia sexualis*.

En efecto, la clave del elogio que realiza al mundo antiguo en la *Historia de la sexualidad* es esta problematización del orden de los placeres en el marco general de una “dietética”, es decir, de una cuestión relativa a una administración prudente y *respetuosa con el propio cuerpo*. Muy lejos todavía de la lógica del pecado y de la enfermedad, con la rigidez que les corresponde a sus fronteras, el núcleo de la inquietud moral tiene que ver con la cuestión del exceso; un exceso que, al igual que ocurre por ejemplo con lo relativo a la comida y la bebida, si se deja fuera de control, puede resultar enormemente dañino para los cuerpos tanto individuales como colectivos. A este respecto, la diferencia con los “placeres de Afrodita” sería sólo de grado, al ser estos de una energía extraordinaria y resultar aún más difíciles de componer y ordenar de un modo armónico y bello dentro del conjunto de una vida de la que estar orgulloso.

En todo caso, el orden que el alma debe intentar componer es un orden que busca su ley en las energías del cuerpo mismo. Y esto, según Foucault, sigue siendo así aún en los siglos I y II d. C. A este respecto, en el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, *El cuidado de sí*, leemos:

El régimen propuesto para los placeres sexuales parece estar todo él centrado sobre el cuerpo [...] Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo. Y sin embargo el alma tiene su papel que desempeñar y los médicos la hacen intervenir: pues es ella la que corre sin cesar el riesgo de arrastrar al cuerpo más allá de su mecánica propia y de sus necesidades elementales. (Foucault, 2009b, p. 153)

Ahora bien, tal como hemos intentado sostener, una vez ubicada ahí la problemática, la búsqueda de validez no puede sino imponernos un desplazamiento hacia la dimensión estética. En efecto, si de lo que se trata es de que sea el cuerpo quien busque su propia ley –y el alma la que trata de encontrarla, descubrirla, expresarla y fijarla– nos encontramos de un modo

necesario ante la cuestión de cómo es posible que elementos tan radicalmente heterogéneos —como el cuerpo y la ley— puedan enlazarse en mutua conveniencia y armonía, *como si* estuviesen hechos el uno para el otro. Esto, a diferencia de los códigos rígidos con los que el pecado o la enfermedad pretenden delinear sus fronteras, no puede aspirar más que a esa extraña “validez sin concepto” o “universalidad sin ley” que gobiernan el dominio de lo estético. Y es finalmente en estos términos en los que también Foucault plantea el problema: “No es una reglamentación lo que se propone para distinguir lo permitido y lo vedado [...]. Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que de todas maneras no es practicada más que por unos pocos” (Foucault, 2009b, p. 214).

Conclusión

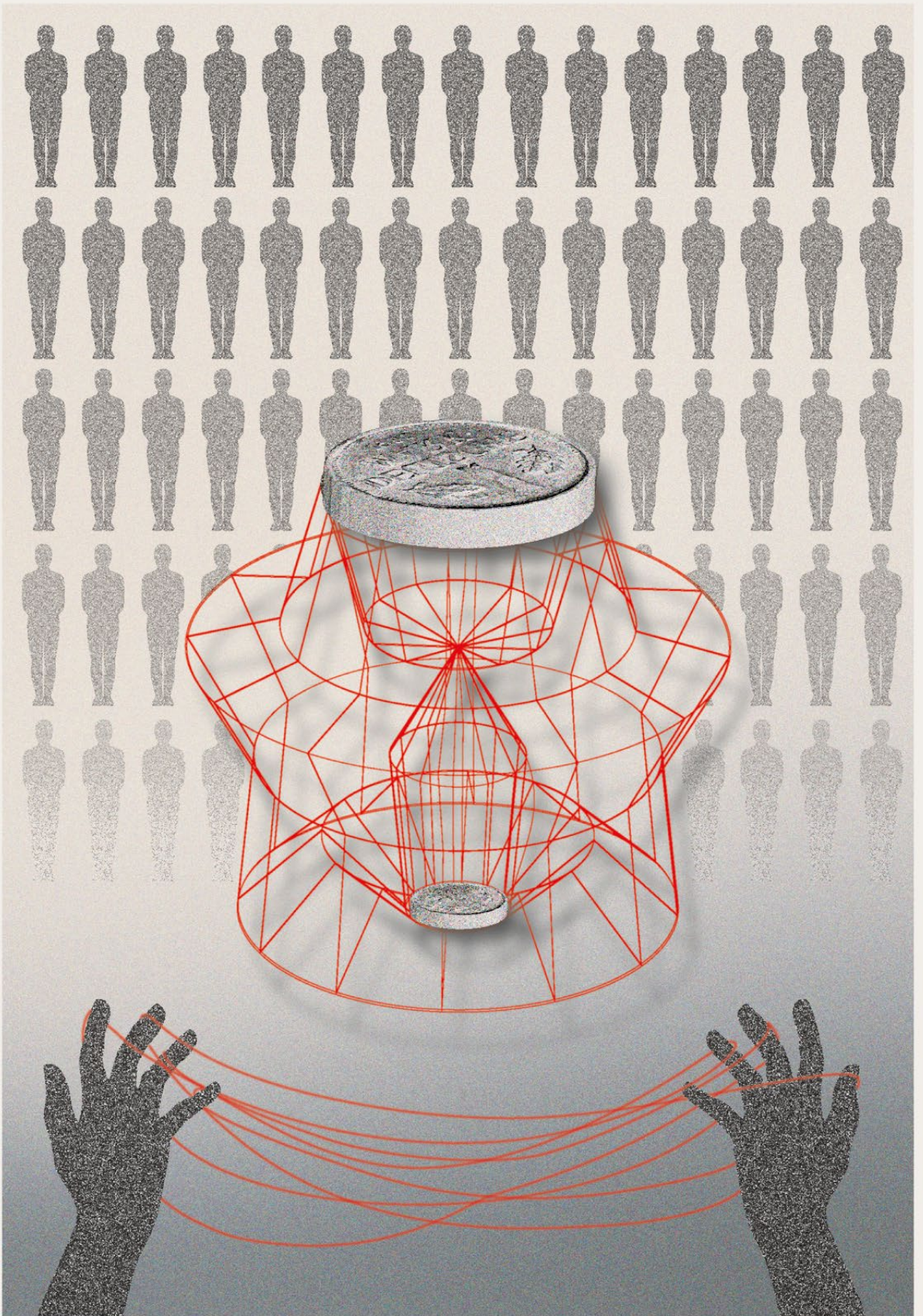
Marcuse y Foucault suelen presentarse como autores con posiciones antagónicas en el modo de pensar el sexo y el deseo. Ciertamente, no faltan en Foucault indicaciones que parecerían apuntar de un modo inequívoco en esa dirección. El alegato de Foucault contra la “hipótesis represiva”, la conclusión de *La voluntad de saber* (en la que opone radicalmente el binomio sexo-deseo al binomio placeres-cuerpos) y su impugnación del concepto de “Gran Rechazo” parecerían no dejar lugar a dudas respecto al abismo que separa a Foucault del freudo-marxismo en general y de Marcuse en particular. De hecho, esta lectura, unida al éxito inmediato de Foucault en el campo de los estudios sobre género y sexualidad, constituye una de las claves para entender el rápido declive de la influencia de Marcuse. Como hemos señalado, no deja de resultar sorprendente la velocidad con la que este autor pasó de ser el referente más importante de la denominada “nueva izquierda” a caer prácticamente en el olvido, y no solo en los ámbitos en que los propios movimientos perdieron gran parte de su fuerza social, sino también en aquellos que adquirieron un vigor creciente, como el campo del activismo y los estudios LGBTQ+.

Sin embargo, como hemos intentado mostrar, las diferencias son más nominales que reales y, en todo caso, se reducen de un modo notable cuando se asigna a la dimensión estética el peso que, a nuestro entender, le corresponde en ambos autores. En el caso de Marcuse, la centralidad de esta dimensión es explícita al menos desde la publicación de *Eros y civilización* en 1965, y va cobrando un protagonismo cada vez mayor hasta el “giro estético” del que cabe hablar en sus últimos años. No obstante, se trata de un aspecto de su obra insuficientemente estudiado todavía. Por su parte, podría parecer que el protagonismo que Foucault le asigna es mucho menor, y que se limita a ser una fuente de ejemplos y a unas cuantas referencias residuales sobre la cuestión de las “estéticas de sí”. Sin embargo, como hemos tratado de señalar, la dimensión estética constituye en Foucault, tanto como en Marcuse, un

lugar de enorme importancia como respuesta a problemáticas centrales; en particular, a las dificultades que implica pensar un “afuera” respecto al poder desde el que crear placeres nuevos y modos de relación más libres.

Del mismo modo, hemos tratado de mostrar que el planteamiento de Marcuse está tan lejos como el de Foucault de concebir el poder como algo meramente represivo o negativo. En efecto, el planteamiento de Marcuse no deja lugar a dudas respecto al carácter “productivo” del principio de realidad y lo que de determinación histórica tiene siempre la construcción del deseo sexual. A este respecto, es importante recordar que Foucault no es el primero en sostener que el deseo es algo “construido”, tesis que atraviesa todo el romanticismo al menos desde Schiller y que, de hecho, cabe encontrar ya en Platón. Lo novedoso de la *Historia de la sexualidad* no es eso, sino mostrar que, en el mundo contemporáneo, el deseo es en gran medida producido desde esa instancia pretendidamente neutra que es la *scientia sexuales*, de modo que el “sexo” y el “deseo” no serían más que el correlato de una desenfrenada *voluntad de saber*.

En todo caso, la idea con la que confronta Foucault es la pretensión de que sería posible una “ciencia del sexo” capaz de “descubrir” deseos originarios previos a su configuración histórica y que, una vez descubiertos, podrían ser liberados de las fuerzas represivas que los coartan. Ahora bien, como hemos intentado mostrar, en absoluto es esa la concepción en la que basa Marcuse su ideal emancipatorio. Si así fuese, ciertamente, no necesitaría remitir a la dimensión estética en el modo en que lo hace: como lugar de creación originaria desde el que explorar configuraciones del deseo relativamente independientes del principio de realidad. Si la dimensión estética tiene en Marcuse el lugar que le hemos asignado es, en efecto, porque no hay ciencia capaz de acceder a contenidos del deseo previos a su configuración socialmente determinada. Y no hay ciencia que pueda acceder a ellos por la sencilla razón de que no existen en absoluto como algo concreto con anterioridad a su propia configuración. En este sentido, todo proyecto de emancipación en Marcuse remite de forma necesaria a ese lugar de experimentación, de juego y de exploración; ese lugar de validez sin concepto y “universalidad sin ley” desde el que desplegar potencias creativas capaces de enriquecer y embellecer la vida; ese lugar desde el que multiplicar las formas de relación entre los humanos, crear placeres nuevos y hacer de la amistad una forma de vida. Convicción que, ciertamente, comparte con Foucault.



► BIBLIOGRAFÍA

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977039>
- Adler, M. (1974). *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik* (1913), repr. Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Adorno, Th. W. (1951a) [2003] *Minima Moralia, Gesammelte Schriften*, vol. 4. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1951b) [2003]. Kulturkritik und Gesellschaft. *Gesammelte Schriften*, vol. 10. Suhrkamp. https://doi.org/10.1007/978-3-663-02922-9_21
- Adorno, Th. W. (1957) [2003]. Soziologie und empirische Forschung. *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1962) [2003]. Wozu noch Philosophie? *Gesammelte Schriften*, vol. 10. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1963) [2003]. Drei Studien zu Hegel. *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1965) [2003]. Gesellschaft. *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1966) [2003]. Negative Dialektik. *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1968a) [2003]. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1968b) [2003]. Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1969a) [2003]. Zu Subjekt und Objekt. *Gesammelte Schriften*, vol. 10. Frankfurt Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1969b) [2003]. Resignation. *Gesammelte Schriften*, vol. 10. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1969c) [2003]. Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'. *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1975; 1984). *Dialéctica Negativa*. Taurus.
- Adorno, Th. W. (1977). *Briefwechsel. 1925-1935*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1986). Zu Subjekt und Objekt. *Gesammelte Werke, 10, Kulturkritik und Gesellschaft I/II*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1991). *La actualidad de la filosofía*. Paidós.

- Adorno, Th. W. (1993). *Einleitung in die Soziologie*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1999). *Minima Moralia*. Taurus.
- Adorno, Th. W. (2000). *Teoría estética*. Akal.
- Adorno, Th. W. (2003a). Progress. *Can one live after Auschwitz? A Philosophical Reader*. Stanford University Press.
- Adorno, Th. W. (2003b) [2007]. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2009). La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas. *Escritos sociológicos II*. Akal.
- Adorno, Th. W. (2010). *Einführung in die Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2021a). El problema del nuevo tipo de ser humano. *Revista Laguna*, Vol. 48, 11-17. <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.01>
- Adorno, Th. W. (2021b). *Fragen der Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. y Benjamin, W. (2021a). *Correspondencia 1928-1940*. Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2003). *Briefwechsel 1927-1937*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2007;2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Akal.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2018). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Adorno, Th. W. y Sohn-Rethel, A. (1991). *Briefwechsel 1936-1969*. Text+kritik.
- Altman, D. (2012). *Homosexual: Oppression and Liberation*. University of Queensland Press.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Balibar, É. (2000) [1993]. *La filosofía de Marx*. Nueva Visión. <https://doi.org/10.3917/dec.balib.2001.01>
- Benjamin, W. (1972). Kritiken und Rezensionen. *Gesammelte Schriften*, III. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1999). *Gesammelte Briefe 1935-1937*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2017). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2018a). El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov. En Ibáñez, J. (ed.). *Iluminaciones*. Taurus.
- Benjamin, W. (2018b). Sobre algunos temas en Baudelaire. En Ibáñez, J. (ed.). *Iluminaciones*. Taurus.
- Benjamin, W. (2021a). Experiencia y pobreza. En Maiso, J. y Zamora, J.A. (eds.). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza.

- Benjamin, W. (2021b). La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica. En Maiso, J. y Zamora, J.A. (eds.). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza.
- Benjamin, W. (2021c). Sobre el concepto de historia. En Maiso, J. y Zamora, J.A. (eds.). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza.
- Benjamin, W. (2024). *Sobre el concepto de historia*. 2Cuadrados.
- Berkholz, S. (1989). Ein Marxist in der Höhle der Kapitalisten. *Die Zeit*, 48/1989.
- Bernini, L. (2015). *Apocalipsis queer: elementos de teoría antisocial*. Editorial Egales.
- Bernstein, E. (1976). Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich. *Ein revisionistisches Sozialismusbild*. Dietz.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Manantial.
- Bobka, N. y Braunstein, D. (2018). Theodor W. Adorno and Negative Dialectics. En B. Best, W. Bonefeld y Ch. O’Kane (eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Sage Journals. <https://doi.org/10.4135/9781526436122.n11>
- Bonefeld, W. (2016). Negative Dialectics and the Critique of Economic Objectivity. *History of the Human Sciences*. Sage Journals. <https://doi.org/10.1177/0952695116637294>
- Bourne, T. (1979). Herbert Marcuse. *Change 11:6 (sep. 1979)*, 36-37, <https://www.marcuse.org/herbert/booksabout/70s/Bourne1979MarcuseGrandfatherNewLeft.pdf>
- Box, S. (1987). *Recession, crime and punishment*. MacMillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18784-3>
- Brandariz, J.A. (2019). *La Economía política de la pena: una introducción*. lustel
- Brandariz, J.A. y Faraldo, P. (2002). Introducción: Postfordismo y nueva economía de la pena. En De Giorgi, A. *El gobierno de la excedencia*. Traficantes de sueños.
- Braunstein, D. (2018). *Wahrheit und Katastrophe*. Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839442692>
- Braunstein, D., Jopp, J. y Martins, A. (2019). Häretischer Materialismus. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Widergeistes. *Das Ärgernis der Philosophie*. Mohr–Siebeck.
- Brunkhorst, H. (1983). Paradigmen und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme. *Soziale Welt* 1, 22-56. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12707-7_20-1

- Castro, R. (2018). Foucault y Laclau. Resistir sin un afuera. En Villacañas Berlanga, J.L. y Castro Orellana, R. *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado, pp. 393-417.
- Catalina, C. (2018). La religiosidad capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización. *Viento sur: por una izquierda alternativa*, 158, 78-86.
- Catalina, C. (2021). “La herida de la integración fordista. Notas para una génesis del darwinismo social neoliberal”. En Villacañas, J.L. y Garrido, A. *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*. Ediciones Dado.
- Chiricos T.G., Delone, M.A. (1992). Labour Surplus and Punishment: a review and assessment of theory and evidence. *Social Problems*, 39(4), 421-446. <https://doi.org/10.2307/3097019>
- Claussen, D. (2009). Teoría crítica y experiencia viva. Entrevista con Detlev Claussen. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 1, 105-141.
- Dannemann, R. (1987). *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Sandler.
- Dannemann, R. (2005). *Georg Lukács zur Einführung*. Panorama.
- De Giorgi, A. (2002). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Traficantes.
- De Giorgi, A. (2005). *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Virus.
- De Giorgi, A. (2006). *Re-Thinking the Political Economy of Punishment: Perspectives on Post-Fordism and Penal Politics*. Ashgate.
- De Giorgi, A. (2010) Control de la inmigración, post-fordismo y menor elegibilidad: una crítica materialista de la criminalización de la inmigración en Europa. *Revista Crítica Penal y Poder*, 2, 139-162.
- De Giorgi, A. (2013). Punishment and Political Economy. *The SAGE Handbook of Punishment and Society*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446247624.n3>
- De Giorgi, A. (2015a). “Cinco tesis sobre el encarcelamiento masivo”. *Nova Criminis*, 10, 69-111.
- De Giorgi, A. (2015b). Prisiones y estructuras sociales en las sociedades del capitalismo tardío. *Unidad Sociológica*, 4 (2), junio—septiembre, 24-37.
- De Giorgi, A. (2017). Back to Nothing: Prisoner Reentry and Neoliberal Neglect. *Social Justice: A Journal of Crime, Conflict & World Order*, 44(1), 83-120.
- De Giorgi, A. (2018). *Punishment, Marxism, and Political Economy*. Oxford Research Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264079.013.358>

- De Giorgi, A. y Fleury-Steiner, B. (2017) Neoliberal Confinements: Social Suffering in the Shadows of the Carceral State. *Social Justice: A Journal of Crime, Conflict & World Order*, 44(1).
- Debord, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Decker, O. (2019). Zwischen Enthemmung und Autoritarismus. Deutschland in der Mitte. *Journal für Psychoanalyse*, 60, 33-52. <https://doi.org/10.18754/jfp.60.3>
- Dubiel, H. (29 de enero de 1993). "Herr des klaren Denkens". *Die Zeit*.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Suhrkamp.
- Durkheim, É. (1893) [2012] *La división del trabajo social*. Biblioteca Nueva.
- Durkheim, É. (1900). Deux lois de l'évolution pénale. *Année sociologique*, vol. IV, 65-95.
- Endnotes (2024). Historia de una separación. *Endnotes 4: Unidad en la separación*. Ediciones Extáticas.
- Engels, F. (1969). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ricardo Aguilera.
- Engels, F. (2017). *La Revolución de la Ciencia de Eugen Dühring (Anti-Dühring)*. CreateSpace Independent.
- Escuela Cruz, C. (2017). El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental. *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, 5, 220-235.
- Escuela Cruz, C. (2018). Técnica, intercambio y mundo administrado: sobre las posibilidades de emancipación social en Adorno y Sohn-Rethel. *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*. Anthropos.
- Esteban Enguita, J.E. (2014). Teoría Crítica (1930-1950): de la filosofía social a la interpretación genealógica de la modernidad. *Revista de Humanidades*, 29, 41-69.
- Fernández Savater, A. (2024). *Capitalismo Libidinal: Antropología Neoliberal, Políticas Del Deseo, Derechización Del Malestar*. Ned Ediciones.
- Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista: ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. Tomo 2, El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad. Tomo 1, La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009b). *Historia de la sexualidad. Tomo 3, El cuidado de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *¿Qué hacen los hombres juntos?* Cinca.

- Freud, S. (1998). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Alianza.
- Freud, S. (1994). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Alianza.
- Freud, S. (2012). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Alianza.
- Freytag, C. (1997). Kann man leben von seinem Genie? Alfred Sohn-Rethel in Heidelberg. En R. Blomert, H.U. Eßlinger und N. Giovannini (eds.) *Heidelberger Sozial- und Staatswissenschaften. Das Institut für Sozial- und Staatswissenschaften zwischen 1918 und 1958*. Metropolis.
- Freytag, C. (2012). *Deutschlands Drang nach Südosten. Der Mitteleuropäische Wirtschaftstag und der Ergänzungsraum Südosteuropa 1931-1935*. University Press.
- Fromm, E. (1980) [1936]. Zum Gefühl der Ohnmacht. En Max Horkheimer (ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*. München.
- Fromm, E. (1982). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Galcerán Huguet, M. (2023). *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana del siglo XIX*. Traficantes de sueños.
- Gallardo, G. (2022). Filosofía desde y contra la barbarie: Benjamin y Adorno para pensar una alternativa frente al colapso ecosocial del mundo capitalista. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 106, 61-87. <https://doi.org/10.57027/eikasia.106.177>
- Garland, D. (1990). *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social, Siglo XXI*.
- Geyer, C.F. (1985). *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Editorial Alfa.
- Goffman, E. (1961) [2023]. *Manicomios. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Irrecuperables.
- Göttlich, U. (1996). Die Krise des Individuums. Literatursoziologie und Massenkulturrkritik bei Leo Löwenthal. En Renate Glaser y Matthias Luserke (eds.). *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Westdeutscher Verlag.
- Grebing, H. (1977). *Der Revisionismus. Von Bernstein bis zum 'Prager Frühling'*. C.H. Beck.
- Greenberg, D. (1977). The dynamics of oscillatory punishment processes. *The Journal of Criminal Law and criminology*, 68(4), 643-651. <https://doi.org/10.2307/1142425>
- Greffrath, M. (1979). *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*. Rowohlt.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Ariel.

- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa. Vol I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (2000) [1980]. Leo Löwenthal. Una felicitación. *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Hahn, H.J. (2014). Kunst als Residuum des Utopischen. Zum Literaturbegriff Leo Löwenthals. En Nicolas Berg/Dieter Burdorf (eds.). *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666300493.233>
- Hegel, G.W.F. (1807) [1976]. *Phänomenologie des Geistes. Werke, vol. 3*. Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1820) [2012]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, vol. 7*. Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1840) [1986]. *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, Werke, vol. 12*. Suhrkamp.
- Heitmann, L. (2018). Society as 'Totality': On the Negative-Dialectical Presentation of Capitalist Socialization. En B. Best, W. Bonefeld y Ch. O'Kane (eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781526436122.n36>
- Hindrichs, G. (2020). *Zur kritischen Theorie*. Suhrkamp.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza.
- Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual*. Melusina.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros.
- Honneth, A. y Menke, C. (2006). Einleitung. *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*. Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050050201>
- Horkheimer, M. (1939), Prefacio. En G. Rusche y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*. Temis.
- Horkheimer, M. (1949). Introduction. En L. Löwenthal y N. Guterman, *Prophets of Deceit*. Harper and Brothers.
- Horkheimer, M. (1968). *Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Vol. 1*. S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (1980) [1934]. Zur Bergsons Metaphysik der Zeit. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M. (1990). *Gesammelte Schriften. 18 Bände*. S. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason*. Continuum.

- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (2003). *Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften, vol. 3*. Suhrkamp.
- Hullot-Kentor, R. (2006). *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*. Columbia University Press.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica.
- Ibsen, H. (2019). *Casa de muñecas. Teatro (1877-1890)*. Nórdica Libros. <https://doi.org/10.32870/9786075472423>
- Institut für Sozialforschung (2023). 100 years IfS. Perspectives. *IfS Working Paper*, 20. <https://www.ifs.uni-frankfurt.de/detalles-de-la-publicacion/ifs-ifs-perspektiven-perspectives-perspectivas.html>
- Jacobs, D. y Helms, R.E. (1996). Toward a Political Model of Incarceration: a Times-series Examination of Multiple explanations for prison admission rates. *American Journal of Sociology*, 102(2), 323-357. <https://doi.org/10.1086/230949>
- Jacobs, J. (2015). *Frankfurt School, Jewish lives and Antisemitism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139023306>
- Jankovic, I. (1977) [2018]. Mercado de trabajo y encarcelamiento. *Cuadernos de investigación: apuntes y claves de lectura sobre "Pena y estructura social"*, 1, 127-154.
- Jansen, P.E. (2000). *Das Utopische soll Funken schlagen... Zum 100 Geburtstag von Leo Löwenthal*. Vittorio Klostermann.
- Jansen, P.E. (2017). Die Doppelfunktion literarischer Werke: Ideologiekritik und Utopie. Zu den ersten literatursoziologischen Arbeiten Leo Löwenthals aus den 1920er Jahren. En F. Estelmann/ B. Zegowitz (eds.). *Literaturwissenschaften in Frankfurt am Main 1914-1945*. Wallstein.
- Jansen, P.E. (2021). *Über Herbert den Greisen und Leo den Weisen. Aufsätze*. Zu Klampen Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-86674-899-6>
- Jappe, A. (2010). *Alfred Sohn-Rethel, La pensée-marchandise*. Ed. du Croquant.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus.
- Kant, I. (2007) [1781-87]. *Crítica de la razón pura*. Losada.
- Kathib, S.R. (2012). The Time of Capital and the Messianicity of Time: Marx with Benjamin. *Studies in Social and Political Thought*, 20, 46-69.
- Kathib, S.R. (2023). Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin's 'Angel of History', Against the Grain. *Crisis and Critique*, 3(2), 21-33.
- Kausch, M. (1985). *Erziehung und Unterhaltung. Leo Löwenthals Theorie der Massenkommunikation*. Sovec.

- Kautsky, K. (1927). *Die materialistische Geschichtsauffassung, vol. II*. Dietz.
- Kautsky, K. (1933). *El Programa de Erfurt*. Fundación Cesáreo del Cerro.
- Keller, E. (1984). *Der junge Lukács —Antibürger und wesentliches Leben: Literatur— und Kulturkritik 1902-1915*. Sendler.
- König, H. (2016). *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Velbrück Wissenschaft. <https://doi.org/10.5771/9783845280998>
- Laffargue, B. y Godefroy, Th. (1989). Economic Cycles and Punishment: Unemployment and Imprisonment (A time-series study: France, 1920-1985). *Contemporary Crises*, 13(4), 371-404. <https://doi.org/10.1007/BF00729084>
- Le Bitoux, J. (2005). *Entretiens sur la question gay*. H & O.
- Lenin, V. (1977). Materialismo y empiriocriticismo. *Obras Completas, Tomo XIV*. Akal.
- Levy, R. y Zander, H. (1994). Introduction. En G. Rusche y O. Kirchheimer, *Peine et structure social. Histoire et "théorie critique" du régime pénal*. Les éditions du Cerf.
- Lindner, B. (1978). Der Begriff der Verdinglichung und der Spielraum der Realismus—Kontroverse. Ausgehend von der frühen Differenz zwischen Lukács und Bloch. En H.—J. Schmitt (ed.) *Der Streit um Georg Lukács*. Suhrkamp.
- Lohl, J. (2022). Freuds Unternehmung. Über Massenpsychologie und rechtspopulistische Propaganda. En M. Brunner, H.-D. König, J. König y J. Lohl (eds.). *Sozialpsychologie der Massenbildung*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-35693-4_8
- López Álvarez, P. (1996). Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a la *Dialéctica negativa* de Adorno. *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 185-203.
- López Sáenz, M.C. (1999). Estética y liberación en Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, 4, pp. 201-211. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v4i0.1287>
- Löwenthal, L. (1980a). *Literatur und Massenkultur. Schriften 1*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1980b). *Mitmachen wollte ich nie*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1981). *Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur. Schriften 2*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1982). *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Schriften 3*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1984). *Judaica. Vorträge. Briefe. Schriften 4*. Suhrkamp.

- Löwenthal, L. (1987). *Philosophische Frühschriften. Schriften 5*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1989). Ich will den Traum der Utopie nicht aufgeben. En Hajo Funke (ed.) *Die andere Erinnerung*. Fischer Verlag.
- Löwenthal, L. (2000a). Maimonides. En Peter-Erwin Jansen (ed.). *Das Utopische soll Funken schlagen... Zum 100 Geburtstag von Leo Löwenthal*. Vittorio Klostermann.
- Löwenthal, L. (2000b). Die Techniken des amerikanischen Agitators (1946). En Peter-Erwin Jansen (ed.). *Das Utopische soll Funken schlagen... Zum 100 Geburtstag von Leo Löwenthal*. Vittorio Klostermann.
- Löwenthal, L. (2000c). Reden über das eigene Land. En Peter-Erwin Jansen (ed.). *Das Utopische soll Funken schlagen... Zum 100 Geburtstag von Leo Löwenthal*. Vittorio Klostermann.
- Löwenthal, L. (2019-2020). Sociología de la literatura en retrospectiva. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11, 527-543.
- Löwenthal, L. y Kracauer, S. (2003). *In steter Freundschaft. Briefwechsel*. Zu Klampen!
- Löwy, M. (2018). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*. Ariadna Ediciones.
- Lukács, G. (1966). Arte y verdad objetiva. *Problemas del realismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (1976). *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. Grijalbo.
- Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Ediciones Godot.
- Luxemburg, R. (2015). *Reforma o revolución*. Akal.
- Macdonald, I. (2019). *What Would Be Different. Figures of Possibility in Adorno*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503610644>
- Maiso, J. (2018). Industria cultural. Génesis y actualidad de un concepto crítico. *Escritura e imagen*, 14, 133-149. <https://doi.org/10.5209/ESIM.62767>
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI
- Maiso, J. y Zamora, J.A. (2021). Estudio introductorio. En Benjamin, W. *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza.
- Marcuse, H. (1937). Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 631-647. <https://doi.org/10.5840/zfs1937635>
- Marcuse, H. (1980). Conversaciones con Herbert Marcuse (Jürgen Habermas, Heinz Lubasz, Tilman Spengler). *Ideas y Valores*, 29, 57-58, 23-68.
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Ariel.

- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética: crítica de la ortodoxia marxista*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2017a) "Marxism and feminism". *Women's Studies*, 2(3), 279-288. <https://doi.org/10.1080/00497878.1974.9978359>
- Marcuse, H. (2017b). *Art and Liberation — Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*. Taylor & Francis.
- Markus, G. (2001). Walter Benjamin or: The Commodity as Phantasmagoria. *New German Critique*, 83, 3-42. <https://doi.org/10.2307/827788>
- Martínez Matías, P. (2021). Fantasmagoría y despertar. Una aproximación al Libro de los pasajes de Walter Benjamin. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54(1), 107-129. <https://doi.org/10.5209/asem.74709>
- Marx, K. (1844) [1981]. Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophy. Einleitung. *Marx Engels Werke, vol. 1*. Dietz.
- Marx, K. (1845) [1969]. Thesen über Feuerbach. *Marx Engels Werke, vol. 3*. Dietz
- Marx, K. (1867) [2005]. Das Kapital, vol. 1, *Marx Engels Werke, vol. 23*. Dietz.
- Marx, K. (1976). *El Capital. Libro 3. Tomo I*. Akal.
- Marx, K. (1971) [1853-57]. *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI
- Marx, K. (1975) [1867]. *El Capital. Vol I*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1980) [1859]. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2000) [1875]. *Crítica al programa de Gotha*. El Aleph.
- Marx, K. y Engels, F. (1932) [1974]. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana de las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán de sus diferentes profetas*. Ediciones Grijalbo.
- Marx, K. y Engels, F. (1956). *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*. Dietz Verlag.
- Mates, R. (1999). *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Akal.
- Melossi, D. (1978). Georg Rusche and Otto Kirchheimer: punishment and social structure. *Social Justice*, 9, 73-85.
- Melossi, D. (1980) [2020]. Georg Rusche: um ensaio biográfico. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 20(2), 287-305. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2020.2.36881>
- Melossi, D. (1980). Las estrategias del control social en el capitalismo. *Papers. Revista de sociología*, 13, 165-196. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v13n0.1197>

- Melossi, D. (1983). È in crisi la criminologia critica? *Dei delitti e delle pene*, 3, 465-476.
- Melossi, D. (1989). An introduction: Fifty years later, *Punishment and Social Structure* in comparative analysis. *Crime, Law and Social Change*, 13, 311-326. <https://doi.org/10.1007/BF00729081>
- Melossi, D. (1992) [1990]. *El Estado del control social*. Siglo XXI.
- Melossi, D. (1993). Gazette of Morality and Social Whip: Punishment, Hegemony and the Case of the USA, 1970-1992. *Social & Legal Studies*, 2. <https://doi.org/10.1177/096466399300200301>
- Melossi, D. (1998). *The Sociology of Punishment. Socio-Structural Perspectives*. Dartmouth.
- Melossi, D. (2003). 'In a peaceful life': Migration and the crime of modernity in Europe/Italy. *Punishment & Society*, 5(4), 371-397. <https://doi.org/10.1177/14624745030054001>
- Melossi, D. (2006). Teoría social y cambios en las representaciones del delito. En Sozzo, M. (coord.), *Reconstruyendo las criminologías críticas*. Ad-hoc.
- Melossi, D. (2012a). La cuestión penal en *El Capital*. *Delito y sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, 33, 125-138. <https://doi.org/10.14409/dys.v1i33.5662>
- Melossi, D. (2012b). Castigo y acción social: los cambiantes vocabularios de motivos al interior de un ciclo político de negocios. En: Melossi, D. *Delito, pena y control social: un enfoque sociológico entre estructura y cultura*. Ad-Hoc.
- Melossi, D. (2012c). La simple "máxima heurística" de un "ser humano inusual". En torno a Rusche y Kichheimer: *Pena y estructura social*. En Melossi, D. *Delito, pena y control social*. Ad Hoc.
- Melossi, D. (2013). Punishment and Migration Between Europe and the USA: A Transnational *Less Eligibility*? En Simon, J. y Sparks, R. (eds.), *The SAGE Handbook of Punishment and Society*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446247624.n21>
- Melossi, D. (2018). *Controlar el delito, controlar la sociedad. Teorías y debates sobre la cuestión criminal del siglo XVIII al XXI*. Siglo XXI.
- Melossi, D. y Pavarini, M. (1977) [1980]. *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. Siglo XXI.
- Meyer, L. (2005), *Absoluter Wert und allgemeiner Wille*. Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839402245>
- Mieli, M. (1979). *Elementos de crítica homosexual*. Anagrama.
- Molano, M.A. (2014). Walter Benjamin: historia, experiencia y modernidad. *Ideas y Valores*, LXIII, 154, 165-190. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n154.31199>

- Neumann, F., Marcuse, H. y Kirchheimer, O. (2016). *Im Kampf gegen Nazideutschland*. Campus.
- Nguyen, D.L. (2015). The Angel of History and the Commodity Fetish: Walter Benjamin and the Marxian Critique of Political Economy. *Constellations*, 22(3), 341-352. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12171>
- Nuñez, J.A. (2015). ¿Humanismo penitenciario o prisión fábrica? Debates en la historiografía penitenciaria sobre el pasado (y el presente) de las prisiones españolas (primera parte). *Legal History Review*, 19.
- Oliver Olmo, P. (2006). Dos perspectivas en la historiografía española sobre el castigo. En Rivera Beiras, I. (coord.), *Contornos y pliegues del derecho. Homenaje a Roberto Bergalli*, 482-486.
- Pashukanis, E. (2023) [1927]. *Teoría general del derecho y marxismo*. Irrecuperables.
- Pavarini, M. (2018). «Understanding Punishment Today (2017): The Prison Without the Factory». En Melossi, D. y Pavarini, M. *The Prison and the Factory* (40th Anniversary Edition): Origins of the Penitentiary System. London: Palgrave MacMillan, pp. 257-270. https://doi.org/10.1057/978-1-137-56590-7_7
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos.
- Postone, M. (2023) [1993]. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Irrecuperables.
- Rensmann, L. (2020). Leo Löwenthals Beitrag zu einer kritischen Theorie des autoritären Populismus der Gegenwart. En K. Henkelmann, C. Jäckel, A. Stahl, N. Wunsch y B. Zopes (eds.). *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität autoritären Charakters* (pp. 21-52). Verbrecher Verlag.
- Romero Cuevas, J.M. (2011). Introducción” En Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7b9>
- Rusche, G. (1930) [2018]. ¿Revueltas en las prisiones o política social? *Cuadernos de investigación: apuntes y claves de lectura sobre “Pena y estructura social”*, 1, 32-39.
- Rusche, G. (1933) [2018]. “Mercado de trabajo y ejecución penal”, *Cuadernos de investigación: apuntes y claves de lectura sobre “Pena y estructura social”*, 1, 41-55.
- Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1939) [2004]. *Pena y estructura social*. Temis.
- Sáenz de Sicilia, A. (2025). *Subsumption in Kant, Hegel and Marx. From the Critique of Reason to the Critique of Society*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004713826>
- Safatle, V. (2022). *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor W. Adorno*. Prometeo.

- Sánchez, J.A. (1994). Sociología de la literatura y cultura de masas. La aportación crítica de Leo Löwenthal. En Vicente Jarque (Ed.). *Modelos de crítica. La Escuela de Frankfurt*. Verbum.
- Schäbel, M. (2017). La importancia de la Escuela de Frankfurt para una nueva lectura de Marx. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 8(8-9), 333-347.
- Schiller, F. (2000). *Escritos sobre estética*. Tecnos.
- Schlaudt, O. (2020). Sohn-Rethel als Denker der Ökonomie. Von der Volkswirtschaftslehre zum Management. En O. Schlaudt y F. Willmann (eds.) *Alfred Sohn-Rethel (1899-1990). Controverses autour d'un philosophe matérialiste*. Presses universitaires de Strasbourg. <https://doi.org/10.4000/rg.4182>
- Schneider, G. (2011). La biografía como literatura de la cultura de masas: los análisis de Leo Löwenthal sobre la industria cultural. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 3, 179-192.
- Schneider, G. (2014). Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal. *Die Zeitschrift für Sozialforschung (1932-1941/42)*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03388-5>
- Scholem, G. (1975). *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*. Suhrkamp.
- Sembler Reyes, C. (2013). Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 260-279.
- Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península.
- Simon, J. (2018). 'Preface: Melossi and Pavarini's The Prison and the Factory'. En Melossi, D. y Pavarini, M. *The Prison and the Factory (40th Anniversary Edition): Origins of the Penitentiary System*. London: Palgrave MacMillan.
- Simoncini, A. (2021). Leer El capital: Foucault, Benjamin, Marx. *Areté*, 33 (2), 367-388. <https://doi.org/10.18800/arete.202102.008>
- Sohn-Rethel, A. (1978a). Statt einer Einleitung: Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Theodor W. Adorno. *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*. Suhrkamp.
- Sohn-Rethel, A. (1978b). Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung (März/April 1937). *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*. Suhrkamp.
- Sohn-Rethel, A. (1978c). Gespräch über die Genese der Ideen von Warenform und Denkform. En H. Dombrowski (ed.) *Symposium Warenform-Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels*. Campus Verlag.
- Sohn-Rethel, A. (1989). *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. VCH, Acta Humaniora.

- Sohn-Rethel, A. (2012). *Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft*. Ça Ira-Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-86259-525-9>
- Sohn-Rethel, A. (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Dado Ediciones.
- Sohn-Rethel, A. (2018). *Geistige und körperliche Arbeit. Theoretische Schriften 1947-1990*. Ça Ira-Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-86259-599-0>
- Sohn-Rethel, A. (2024). *El ideal de lo roto y otros escritos*. Dado.
- Söllner, A. (1986) (Ed.). *Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland*. Vol. 1: *Analysen von politischen Emigranten im amerikanischen Geheimdienst 1943-1945*. Fischer.
- Söllner, A. (2018). *Political Scholar. Zur Intellektuellengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Europäische Verlagsanstalt.
- Sommer, M.N. (2016). *Das Konzept eines Negativen Dialektik*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-154187-2>
- Sutton, J. (2000). Imprisonment and social classification in five Commu—Law democracies, 1955-1985. *American Journal of Sociology*, 106(2), 350-386. <https://doi.org/10.1086/316961>
- Villacañas Berlanga, J.L. (2008). *Poder y conflicto ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva.
- Voller, Ch. (2022). *In der Dämmerung. Studien zur Vor— und Frühgeschichte der Kritischen Theorie*. Matthes y Seitz.
- Wacquant, L. (1999). *Les prisons de la misère*. Raisons d'agir.
- Wacquant, L. (2001). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Manantial.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smrv3>
- Wacquant, L. (2010). *Deadly Simbiosis: Race and the Rise of the Neoliberal State*. Polity.
- Wacquant, L. (2011). Neoliberal penalty at work: a response to my Spanish critics. *Revista Española de Sociología*, 15, 115-123.
- Wacquant, L. (2012). La tormenta global de la ley y el orden: Sobre neoliberalismo y castigo. En González Sánchez, I. (ed.). *Teoría social, marginalidad urbana y Estado penal: Aproximaciones al trabajo de Loïc Wacquant*. Dykinson.
- Wacquant, L. (2013). Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare and Social Insecurity. En: Scott, D. (ed.). *Why Prison?* Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139344258.006>
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.

- Weber, M. (1975). *El político y el científico*. Alianza.
- Wellmer, A. (1993). *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra.
- Wiggershaus, R. (1986). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Wilde, O. (2012). *Intenciones*. Letras clásicas. Valdemar.
- Zamora, J.A. (1997). Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación. *Scripta Fulgentina*, año VII/2 – 14, 255-292.
- Zamora, J.A. (1999). El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno. *Taula. Quaderns de pensament*, 31-32, 129-151.
- Zamora, J.A. (2004). *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Trotta
- Zamora, J.A. (2008). Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J.L. (eds.). *Ruptura de la tradición: Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Trotta.
- Zamora, J.A. (2014). Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren? En J.M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute*. Transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839425817.95>
- Zamora, J.A. (2018). Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin. En: F. Salinas (ed.), *200 años con Marx*. Universidad de Guadalajara.
- Zamora, J.A. (2019). De los extremos al centro: Clases medias, 'normalidad democrática' y populismo autoritario. *Iglesia viva*, 278, 79-88.
- Zamora, J.A. (2020). Teoría crítica: reflexiones en torno a su (in)actualidad. *Diálogo Filosófico*, vol. 36 (108), 361-386.
- Zamora, J.A. (2021). Sufrimiento social – Victimación – Trauma: Destinos políticos y crítica materialista, ib. (ed.), *Sufrimiento social y condición de víctima*. Anthropos.
- Zamora, J.A. y Maiso, J. (2021). Estudio introductorio. Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política. Alianza.
- Zima, P.V. (1978). Dialektik zwischen Totalität und Fragment. En H.J. Schmitt (ed.) *Der Streit um Georg Lukács*. Suhrkamp.

