

Modernidad, historia y emancipación

Algunas consideraciones críticas.

Autor:

González Rúa, Juan Diego

Tutor:

Naishtat, Francisco

2018

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado

TESIS DOCTORAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Universidad de Buenos Aires

*Modernidad, historia y emancipación:
algunas consideraciones críticas.*

Doctorando: Juan Diego González Rúa.

DNI: 95.216.450

Correo electrónico: juandiegog@gmail.com

Director de Tesis: Dr. Francisco Naishtat.

Co-director y consejero: Dr. Daniel Brauer.

Fecha: mayo de 2018.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. Hipótesis y planteamiento.....	1
2. Estado de la cuestión:.....	8
2.1 Acerca de Karl Marx	8
- Marx filósofo de la historia:	9
- Marx crítico de la praxis moderna:.....	12
2.2 Acerca de Theodor W. Adorno	17
- La concepción adorniana de la historia como “teleología negativa”:	17
- La teoría adorniana como crítica de la modernidad:	21
- El Marx de Adorno:.....	23
2.3 Acerca de Siegfried Kracauer.....	27
3. Estructura de la Tesis.....	30

PRIMERA SECCIÓN

KARL MARX: LAS PARADOJAS DE LA DIMENSIÓN HISTÓRICO-TEMPORAL MODERNA

Introducción.....	35
- Marx y el problema de la historia:.....	36
1. Bases filosóficas para una crítica de la metafísica del tiempo y de la historia.....	39
1.1 Una filosofía crítica de la praxis moderna:	39
1.2 La crítica de la economía política como crítica de la modernidad:.....	42
1.3 Una mutación históricamente radical del nexo social:	44
1.4 Fetichismo de la mercancía y dominación capitalista:	54
1.5 La excepcionalidad histórica del fetichismo de la mercancía:	57
2. Modernidad capitalista y temporalidad	62
2.1 Una mutación radical del tiempo:	63
2.2 Tiempo abstracto y fetichismo de la mercancía:	68
2.3 Capitalismo y tiempo concreto.....	73
- Compulsión temporal y <i>ethos</i> capitalista:	74
- La dialéctica del trabajo vivo y el trabajo muerto:.....	80
- La dialéctica entre opresión y emancipación:	85
- Los potenciales destructivos de la modernidad capitalista:.....	88
- Crisis y sacrificio:.....	91
3. Capitalismo y construcción de la historia	96
3.1 <i>La Historia Universal: una historia singular</i>	97
3.2 <i>La acumulación originaria</i> y la construcción de la historia como continuidad.....	105
- Acumulación originaria e hipóstasis del presente:	105
- El devenir necesidad de la contingencia:	111
3.3 Crítica del origen, crítica de la repetición histórica.....	117
3.4 La discordancia de los tiempos	125
- Subsunción formal y pluri-temporalidad:.....	125
- Modernidad capitalista y traducción:	132
4. Cierre: De una historia universal a una universalización de la historia	138
Conclusiones de la sección:.....	150

SEGUNDA SECCIÓN

T.W. ADORNO: ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA HISTÓRICA

Introducción:	155
- Adorno y la crítica de lo dado	156
- La tarea de construir y negar la historia universal:	158
1. La idea de historia natural	163
1.1 La “historia natural” como modelo crítico	163
1.2 El concepto lukácsiano de <i>segunda naturaleza</i>	167
1.3 Walter Benjamin: historia y transitoriedad	169
- Síntesis.....	174
2. El proyecto de “poner a Hegel sobre sus pies”	179
2.1. Las bases de la crítica adorniana a la filosofía hegeliana.....	180
2.2. Anamnesis de la mundanidad del <i>Espíritu</i> y crítica del sujeto.....	183
2.3. Espíritu, pensamiento identificante y razón instrumental	192
2.4. Espíritu e historia natural	197
2.5 El Espíritu y la “historia como opresión y sufrimiento”	202
2.6 Adorno con Marx y Benjamin: el todo es lo no verdadero	207
3. Dialéctica de la Ilustración: la construcción negativa de la historia	214
3.1 Mito e identidad.....	215
3.2 La Ilustración recae en el mito	220
3.3 Odiseo, intercambio y sacrificio.....	228
3.4 La historia como “historia de la dominación y el sufrimiento”	233
4. Los potenciales emancipatorios de la modernidad	241
4.1 Contra el progreso y con el progreso.....	242
4.2 El progreso como <i>tarea</i>	247
4.3 Kant y el problema de la libertad	248
4.4 Totalidad antagónica y pensamiento crítico.....	252
4.5 Libertad y “factor adicional”	256
4.6 La idea de la auto-reflexión de la razón	261
5. Cierre: La mirada utópica	270
Conclusiones de la sección:	279

TERCERA SECCIÓN

SIEGFRIED KRACAUER: MUNDO COSIFICADO Y REDENCIÓN

Introducción: una filosofía de la <i>superficie</i>	284
- Modernidad y crisis de la experiencia:	285
- Crítica del “retorno” como salida a la crisis de la experiencia:.....	286
- Un “traperero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución”:	289
1. <i>El ornamento de la masa</i> y la dialéctica de la Ilustración	292
1.1 Mito y modernidad	292
1.2 Ornamento y abstracción.....	295
1.3 Racionalidad y emancipación.....	304
2. Fotografía y mundo cosificado	307
2.1 El rostro fotográfico del mundo	308
2.2 Fotografía e imágenes de la memoria.....	313
2.3 Fotografía y redención.....	321
3. Cine e incompletud del mundo	328

4. Las múltiples formas del presente	340
4.1 Contra la idea de una continuidad histórica	340
4.2 Ernst Bloch y la noción de <i>no-contemporaneidad</i>	348
4.3 La irresoluble antinomia del tiempo.....	354
5. Cierre: Hacia un pensamiento de la antesala	361
5.1 Historia y medio cinematográfico	361
5.2 Las últimas cosas antes de las últimas.....	365
Conclusiones de la sección:.....	373
CONSIDERACIONES FINALES	377
- Intenciones a futuro:	387
BIBLIOGRAFÍA.....	389
• De Karl Marx:	389
• De Theodor W. Adorno:.....	390
• De Siegfried Kracauer:.....	390
• Bibliografía referenciada:.....	391
• Bibliografía consultada y no referenciada:.....	396

INTRODUCCIÓN

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.

K. Marx, *El Capital*.

1. Hipótesis y planteamiento.

En la presente investigación analizaré algunas categorías contenidas en las obras de Karl Marx, Theodor W. Adorno y Siegfried Kracauer, a fines de exponer algunos de los elementos críticos de su comprensión frente a las formas de historización peculiares a la modernidad capitalista. La investigación mostrará que, si bien dicho problema no es abordado sistemáticamente por estos autores, el mismo constituye un punto neurálgico dentro de sus teorías sociales. Sostendré que desde sus categorías es posible aprehender las relaciones entre *praxis*, *tiempo* e *historia*, como dimensiones mutuamente mediadas —y por ende inescindibles. En esa medida, a la luz de estas teorías, el problema de la dimensión histórico-temporal no resultará comprendido como la expresión de una estructura meta-histórica, unívoca y ontológica de la existencia social, sino como un problema intra-histórico, configurado a través de modalidades peculiares de relación social, ellas mismas de naturaleza temporal. En esa dirección, planteo que estos análisis ofrecen importantes elementos teóricos que permiten entablar una comprensión crítica de la *metafísica histórica moderna*. Tales modelos interpretativos permitirán iluminar la especificidad de la dimensión histórico-temporal moderna desde cuatro estratos intrínsecamente relacionados, medulares dentro de una teoría crítica de la historia, referidos a: (I) las formas que asume la objetividad histórico-temporal de la modernidad capitalista, en términos de su constitución, rasgos, dinámicas y contradicciones; (II) las formas que asume la experiencia desde el punto de vista de las mediaciones entre los individuos y las modalidades de historización modernas; (III) la relación existente entre estas formas de historización y el mundo material constituido dentro de esta sociedad, y, (IV) el sentido general de los potenciales abiertos por la misma modernidad, como posibilitadora (y simultáneamente negadora) de historias *radicalmente otras*.

El advenimiento de la modernidad capitalista produjo la emergencia de una forma históricamente inédita de relación con el tiempo y con la historia. El rasgo determinante de esa forma de

temporalización tiene que ver con la existencia de un persistente impulso sistémico que parece llevar al mundo social en su conjunto “hacia adelante”. Esa direccionalidad lanzada hacia adelante, y el agrupamiento secular de toda la humanidad dentro de ella, significó la aparición de la Historia, una forma de asumir la experiencia individual y colectiva como inscrita dentro de un tiempo vacío y homogéneamente estructurado, cuya marca indeleble es la continuidad, la irreversibilidad y la progresividad. La inserción del colectivo humano dentro de ese escenario “neutral”, pero direccionado, se traduce en la afirmación de una contemporaneidad del presente, y su distanciamiento definitivo frente al pasado. En términos filosóficos, la expresión conceptual de esa forma de temporalización se sintetiza en la aparición de la categoría de *Historia Universal*, una macroestructura temporal que se autoafirma como contenedora de toda posible forma de existencia socio-individual, y que funciona como un tipo de espectralidad en virtud de la cual el presente se prolonga hacia el pasado y el futuro, construyéndolos a su propia medida. En virtud de esa categoría, la historia es concebida como un proceso objetivo y continuo –cuya unidad resulta asegurada por el influjo del tiempo cronológico–, al cual se encuentran integrados los seres humanos, y a cuyo avance se entregan y dedican todos los esfuerzos individuales y sociales.

A partir de las perspectivas de Marx, Adorno y Kracauer, es posible entablar una interpretación crítica frente a esa forma histórica de temporalización. La base común sobre la que avanzaré en el análisis tiene que ver con el vínculo planteado por cada uno de estos tres teóricos entre la dimensión histórico-temporal y el problema de la emancipación social. El eje de dicha relación se construirá planteando el carácter *paradójico* con el que estos autores definen la modernidad capitalista. En términos que resultan generales a las tres miradas, esta paradoja consiste en que en el seno de esta sociedad se gestarían potenciales históricamente inéditos que le permitirían pensar a la humanidad en una superación de la “historia de la escasez”, cuya emergencia resulta simultánea a la constitución de formas sistémicas, fetichistas y compulsivas de dominación, que obturan la realización de dichos potenciales. Al tiempo que permite la salida frente a la historia del sometimiento humano a la naturaleza, facilitando la abundancia relativa de medios de subsistencia, y potencia formas históricamente inéditas de autonomía, la modernidad capitalista reconfiguraría, ahora socialmente, un ámbito “artificial” de necesidad. Esta forma de necesidad social se manifiesta en la configuración de estructuras históricas que, si bien son fruto de modalidades peculiares de praxis, terminarían por instaurarse ante los seres humanos como fuerzas aparentemente objetivas e infranqueables. La modernidad capitalista resulta así concebida como una suerte de “segunda naturaleza”, frente a la que los seres humanos no disponen de aparente control consciente. La consideración de este aspecto será central en la comprensión de una tensión oscilante, nunca resuelta y crecientemente antagónica que se desata en el seno de esta sociedad entre necesidad y libertad. A partir de allí, será posible reconstruir una interpretación crítica de la modernidad capitalista como una forma históricamente

específica de constitución social, del tiempo, de la experiencia y de la historia, que parece escindida de la propia vida de quienes la erigen, oponiéndose a ellos, pero cuya existencia y superación depende, sin embargo, de la agencia humana. En ese sentido, la idea de un proceso histórico que avanza linealmente “sobre las cabezas” de los seres humanos, será leída a la luz de un código inherente a la modernización capitalista cuyo itinerario, su “progreso”, habría logrado configurar y narrar una forma de temporalización históricamente distintiva.

La comprensión de la idea de *segunda naturaleza* en los tres autores exigirá dirigir el análisis al papel que ocupan en sus teorías sociales la producción y el intercambio de mercancías, como síntesis de la modalidad de relación social estructurante de la modernidad capitalista. Según sostendré, desde sus planteamientos, cada uno centrado en diferentes focos de interés, la forma mercancía -y su fetichismo- puede ser comprendida como un elemento de naturaleza fractal que media las formas de experiencia social modernas (tanto desde el punto de vista de su valor de uso como de su valor de cambio). Desde allí se perfila un trabajo filosófico que busca iluminar la existencia de una relación socio-genética entre las tendencias más arraigadas de la temporalización moderna y la peculiar dialéctica entre dimensiones abstractas y concretas, desde la que se estructura esta sociedad. Justamente, en estos autores, las relaciones entre abstracción y concreción resultará inseparable de un sistema de experiencia y de representación que hablan de la especificidad histórica de la modernidad capitalista. Desde múltiples miradas, estas perspectivas permiten indagar los mecanismos a través de los cuales el proceso de mercantilización capitalista habría desembocado en la constitución de un presente caracterizado por la ocurrencia de incesantes cambios en medio de una rígida permanencia. En el seno de esta sociedad se produciría una tendencia generalizada hacia el encapsulamiento fetichista del presente histórico, que hace que la cotidianidad aparezca como la proyección de un tiempo que no transcurre, a pesar de la enorme cantidad de transformaciones que tienen lugar en él. Al atribuírsele una coherencia basada en una esencia que se sitúa fuera del tiempo mismo (el trabajo, el sujeto o la historia), el carácter histórico del presente resulta escamoteado, absolutizándose. La tiranía de ese presente absoluto desembocaría en la naturalización de lo intemporal mismo que reprime la transitoriedad y obtura la ocurrencia de lo enfáticamente nuevo. Con ello, el proceso de desencantamiento del mundo operado por la modernidad capitalista será puesto en cuestión. Su dinámica habría desembocado en un reencantamiento social, en el que la dominación no se interrumpe, sino que se refuerza, configurando la imagen mistificada de una eternidad que nunca podría ser superada, en cuanto que supuestamente carente de afuera.

En este punto, se verá que la relación entre los individuos y las formas de temporalidad intrínsecas a los procesos sociales de la modernidad capitalista no resulta concebida por ninguno de los tres autores como una simple determinación mecánica, causal y transparente, en virtud de la cual fueran homogenizadas, unilateralmente y sin fricciones, las formas de experiencia. Lejos de la reconciliación

en el ahora que suponen las filosofías ilustradas de la historia, a la luz de estas miradas, esta dimensión histórico-temporal se expresa necesariamente bajo la forma de cotidianas y crecientes contradicciones, que hablan de la plena irreductibilidad del individuo a la compulsión impuesta por esta suerte de poder ajeno. Si bien es cierto que en la modernidad capitalista se configura una estructura temporal de carácter abstracto y fetichista, a través de la cual son totalizados el tiempo y la historia, también lo es que su encuentro con formas diferenciales (individuales y sociales) produce una serie de simbiosis desde las que se gestan temporalidades disímiles, no-contemporáneas, polirrítmicas y contradictorias, irreductibles a la homogeneidad, así como una pluralidad conflictiva y abierta de pasados y futuros posibles, que coexisten simultáneamente en el ahora moderno. Según se verá, estos autores asumen que la temporalización acaecida en la modernidad capitalista es estructuralmente homogénea, pero internamente disyuntiva e inacabada (es abstracta y es concreta). Se trata de una dimensión plagada de conflictos, henchida de imbricaciones, y complejidades, de cuyo seno emergen constantemente *nuevos* pasados que cohabitan con *viejos* pasados en el presente, fantasmas y espectros que trastornan continuamente el ahora, prefigurando diversas y cambiantes imágenes del futuro. Antes que dar lugar a una inerte y unilateral experiencia de los hechos adscrita abstractamente *desde arriba*, a una clausura homogénea que impidiera definitivamente toda alteridad, la dimensión histórico-temporal moderna resulta considerada por estos autores como un territorio eminentemente multidireccional (en términos de progresiones, regresiones, repeticiones y estasis), agónico, desgarrado y abierto, cuyas fronteras mutan continuamente, y cuyo cariz expresa los síntomas de los más profundos conflictos y contradicciones intrínsecos a esta sociedad.

Al comprender la modernidad capitalista como una modalidad de organización socio-histórica peculiar, que opera como extensión del *mundo natural*, en cuyo seno lo mítico no ha sido plenamente disuelto, sino por el contrario reactualizado diferencialmente, las críticas de Marx, Adorno y Kracauer, pretenden acusar el supuesto fundamento de libertad y apertura sobre el que se auto-justifica esta sociedad. Sus análisis buscan deshacer la supuesta *necesidad natural* y clausura con la que aparecen el tiempo y la historia en el seno de esta sociedad, situándolos como el lugar desde el que se auto-justifica la configuración del mundo en su estado actual, como forma de necesidad insuperable. Estos acercamientos señalan las condiciones de posibilidad de tal compulsión, su carácter histórico, *devenido*, poniendo correlativamente en evidencia los rasgos y determinaciones de la profundamente esclerosada fuerza que tal compulsión ejerce frente a los seres humanos. Esto no se hará con el fin de descubrir o afirmar la existencia de una *primera naturaleza* (una temporalidad supuestamente *más auténtica*, no mediada socio-históricamente) cuya realización efectiva fuera velada por este tipo de sociedad. La tarea crítica apuntará, más bien, a sacar a la luz las determinaciones sociales de esa segunda naturaleza fetichista, delineando fragmentariamente sus rasgos más peculiares, sus coacciones intrínsecas y sus contradicciones más arraigadas, para desde

allí afirmar la posibilidad de prefigurar un terreno desde el cual podrían rescatarse las promesas emancipatorias que ella misma alberga.

En las obras de Marx, Adorno y Kracauer la crítica de la historia resulta consustancial a la crítica social. En ese sentido, a partir de las consideraciones acerca del carácter profundamente contradictorio de la temporalidad capitalista, será posible aprehender, desde las perspectivas analizadas, el problema de la crítica de la filosofía de la historia como consustancial a la pregunta por la posibilidad de que los seres humanos logren –o no– salir de un estado de *sujeción* social, en el cual tanto el desarrollo histórico como el tiempo se encuentran por fuera de su propio control, hacia un estado en el que devengan agentes conscientes de los mismos. El problema de la temporalidad resultará inseparable de la idea de pensar en la existencia de una sociedad *propriadamente humana*, esto es, de considerar la posibilidad de existencia de un horizonte futuro en el que los mismos seres humanos sean *sujetos* de su propia realización y no *meros objetos sacrificiales* de la historia, realizadores de los designios de un curso aparentemente exterior a ellos (como si la historia corriera “por encima de sus cabezas”), cuya marcha justifica todo padecimiento y sufrimiento como necesario para el normal funcionamiento social. La idea de una actual falta de *sentido humano* de la historia – no como presuposición de una naturaleza u ontología esencial de *lo humano*, sino como forma de crítica frente al carácter fetichista, aparentemente objetivo y heterónomo que asume el mundo social moderno, a pesar de ser fruto de la praxis humana– resulta central en una indagación crítico-filosófica que no deseche simplemente la pregunta por la unidad histórica calificándola como mero artificio discursivo o ideológico, punta de lanza de una filosofía de la identidad. Como mostraré, en su núcleo más profundo, las constelaciones conceptuales abordadas resultan incompatibles, tanto con toda idea que afirme de manera unilateral y abstracta la existencia de una totalidad histórico-temporal de carácter meta-histórico, necesaria y determinada teleológicamente, como con un rechazo que la desestime tan sólo como una mera especulación discursiva o constructo narrativo. Desde estas miradas, el problema de la filosofía de la historia se traslada del ámbito de la crítica meramente teórica, al ámbito de la crítica práctico-social.

Abordar los problemas de la metafísica histórica desde el punto de vista de la inmanencia de las formas de relación social modernas significará asumir el intento de aprehender las bases sociales que dan lugar a la aparición de una dimensión temporal históricamente inédita, de carácter totalizante y coactivo, exponiéndola en su determinación y especificidad socio-histórica. Dentro de ese contexto, problemas como el del origen histórico, la repetición histórica, la historia universal, el tiempo abstracto, la regresión y el progreso, entre otros, tendrán que pensarse a través de las formas y contradicciones peculiares que estructuran esta sociedad, y no como problemas sustraídos de toda historicidad. Al considerarse por estos autores como un problema práctico que se configura igualmente en el pensamiento (y no meramente especulativo), se verá que la superación de la

metafísica histórica, antes que significar el conjuro de un hechizo meramente cogitativo o ideológico que tendría que ser de deconstruido y expuesto en su falsedad, supone la ocurrencia de una disrupción frente a una forma de praxis social históricamente peculiar, fundada en el sacrificio de lo concreto (individuo, cuerpo, valor de uso, naturaleza, etc.), cuyo socavamiento conllevaría a una transformación radical de la sociedad, del tiempo y de la historia.

A partir de las obras de Marx, Adorno y Kracauer es posible recuperar la fuerza crítica que tiene la idea de *sentido humano de la historia*, como un problema exclusivamente intra-histórico, arraigado en el presente moderno, y no como una forma de verdad meta-histórica que estuviese dada de antemano. Estas críticas de la modernidad incitan a aprehender posibles formas de articulación entre pasado, presente y futuro, que permitan extraer, desde las exigencias impuestas por un presente bivalente que oscila entre la dominación y la emancipación, un sentido de la historia, de ninguna manera ontológico, sino, él mismo, constituido históricamente. Ese sentido, según se desprende de sus análisis, se gesta en las entrañas del mundo cosificado, de ese mundo fetichista e irracional y no por fuera de él¹. La modernidad, como *momento cualitativamente definido*, sería una bisagra hacia una posible transformación y reconfiguración de la existencia social, la cual, sin embargo, no estaría asegurada por ningún plan providencial, por secular que parezca. Aquello que moviliza este tipo de pensamiento crítico frente a la metafísica histórica tiene que ver con alcanzar un momento por fuera de ella en el cual los seres humanos ya no serían víctimas casi indefensas de las contingencias naturales, ni se encontrarían inscritos dentro de los engranajes de ninguna estructura temporal cósmica y desinteresada de su propia suerte. Se trata de un esfuerzo por pensar que las condiciones bajo las que se define actualmente una suerte de cerrazón del mundo no resultarían definitivas. Se trata de pensar que toda formación social es una forma finita entre otras finitudes, que no puede sustraerse a la caducidad de todo lo finito.

A pesar de las obvias dificultades que supone pensar la historia en términos de algún tipo de actualización progresiva de las potencialidades racionales de la humanidad –ciertamente, toda concepción que le adscriba a la historia un movimiento impulsado por un principio unificador racional y progresivo de carácter subyacente, que dirija las sociedades desde estadios cualitativamente *inferiores* hacia estadios *superiores*, se tropieza necesariamente con las catástrofes del siglo XX–, en las filosofías de Marx, Adorno y Kracauer, aparece una idea de *emancipación* soportada en el horizonte abierto por la modernidad, que si bien aún no realizado, resulta *potencialmente realizable*.

¹ La idea de una superación del estado actual del mundo desde un punto de vista inmanente, hace parte de una tradición más amplia, en la que W. Benjamin, por ejemplo, sitúa al *Trauerspiel* alemán: “Mientras que la Edad Media exhibe la precariedad de la historia universal y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena. Si reconoce una redención, ésta se encuentra más en lo profundo de dicha fatalidad que en la idea de consumación de un plan divino de la salvación” (Benjamin, 2006: 285).

Así, de un lado, mostraré que de sus categorías no se desprende necesariamente una aceptación frente a la realización ciega y mecánica del progreso (como ocurre en el caso de las interpretaciones ortodoxas de Marx). Del otro, sostendré que, en sus obras, la no realización actual del progreso no significa un rechazo unilateral del mismo (como tradicionalmente se interpreta el pensamiento de Adorno).

Lo anterior significa que, aunque ninguna teleología ni determinación orienta la historia, según estas miradas, ella puede ser encauzada por los seres humanos hacia fines humanos. Bajo este prisma, la emancipación dejará de ser pensada en términos de un estado completo y definitivo, una suerte de destino humano, especie de reconciliación plena y armónica situada al “final” de la historia. La misma imagen del progreso como estado acabado será expuesta como reflejo de esa realidad fetichizada que le sustrae a los individuos aquello que paradójicamente les promete. Antes que un sentido rígido y definitivo, la emancipación tendrá que ver aquí con la idea de una reapropiación de la historia enajenada desde la cual podría abrirse un terreno multifacético de posibilidades para la realización de la autonomía humana. La existencia de esa posibilidad de realización de futuras temporalidades otras (cuya imagen apenas se trasluce de manera negativa en los tres autores²), antes que consolarnos con la imagen de un *telos* definitivo, conllevaría a prefigurar un horizonte irreductiblemente abierto a múltiples y contingentes encuentros y acontecimientos, los cuales sin un sentido concluyente, se definirían por su alejamiento del influjo de toda forma de totalidad esclerotizada o principio pseudo-ontológico de estructuración social que someta a los seres humanos, justificando la opresión y el sufrimiento como necesarios para el funcionamiento social. Los problemas del tiempo y la historia se convierten así en problemas eminentemente políticos, centrales, y no meramente accesorios, a la idea de una transformación social en la que efectivamente pueda realizarse la autonomía individual y social prometida por la modernidad. La cuestión de la política asumida como forma de comprensión y lucha por lo posible, se desplaza del círculo impuesto por el mundo de lo ya dado, hacia una idea de la producción social de la posibilidad a través de la lucha por la re-temporalización del tiempo histórico, con miras a alcanzar dicha promesa. La idea de un futuro estado de autonomía tiene que ver pues con alcanzar un momento en el que la acción humana podría ser dotada de contenidos, propósitos y significados concretos y diferenciales, desde los que puedan configurarse formas diferenciales de organización social, tipos de relacionamiento y sentidos multilaterales. Como se verá desde estas teorías críticas, la modernidad, como ninguna otra sociedad, abre un horizonte en el que

² En ninguna de las obras analizadas se plantea una hoja de ruta acabada en términos de las formas que debería asumir la acción de los seres humanos a fines de alcanzar un estadio social emancipado, ni las formas y contenidos que alcanzaría, una vez realizado, dicho estadio. Sus concepciones del mundo social son irreconciliables con la idea de una teoría normativa y prescriptiva que logre ser transformadora *per se*. Esto se hace patente incluso en el caso de Marx, quien en el *Epílogo* a la segunda edición de *El Capital*, escribía: “Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía, y por la otra —¡adivínese!— que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir” (Marx, 2012(I): 17).

los sujetos históricos que continuamente luchan por superar la escasez y la necesidad que diariamente los amenaza, podrían llegar a reconfigurar abierta y conscientemente sus formas de sociabilidad, de relación con el mundo y consigo mismos.

Resulta necesario hacer una precisión frente a los alcances del análisis planteado. Ninguna de estas teorías sociales será considerada como un corpus definitivo y cerrado —que permita, por ejemplo, hablar del planteamiento de *una* teoría del tiempo o de la historia en cada autor. Al tratarse todas ellas de filosofías fragmentarias e inconclusas, en ocasiones plagadas de profundos vacíos y aporías, la investigación no pretende un acercamiento meramente reconstructivo que indague en busca de una supuesta coherencia o sentido *auténtico* o *verdadero* —y por tanto inevitablemente acabado— de sus planteamientos. Mi acercamiento es declaradamente parcial en la medida que, a pesar de las múltiples derivas a las que pueden llevarse estos análisis, intento reconstruir y articular algunos aspectos teóricos centrales frente a una problemática peculiar, vinculada con el problema de la historia. La investigación apunta pues a sacar a la luz problemas y conceptualizaciones particulares cuya relevancia se hace patente de manera transversal a sus proyectos críticos. Abordo estas teorías sociales como expresiones de procesos de reflexión inscritos dentro de una larga, fértil y abierta tradición teórica de carácter desmitologizador y emancipatorio, cuya potencia crítica se mantiene vigente. En ese sentido, esta investigación constituye una propuesta interpretativa cuya intención no es otra que prefigurar un modelo de trabajo filosófico desde el que puedan retomarse los impulsos y motivos centrales a estos análisis críticos. Más allá de todo otro tipo posible de empresa interpretativa, y a pesar de las limitaciones que pudiesen tener por su propia condición de inacabamiento, considero que estas filosofías ofrecen modelos fértiles de análisis, cuya actualidad se define desde su ligazón a determinados objetos y problemas de reflexión que al día de hoy continúan interpelándonos sin que hayan menguado su vigencia e importancia. La reapropiación de objetos de análisis y el desarrollo de herramientas conceptuales que se pretende, antes que orientarse hacia una restauración o pretenciosa corrección monolítica y sin fisuras de sus teorías, permitirá aprovechar el potencial latente en sus elementos activos, tanto para brindar importantes luces frente a la comprensión de algunos de los problemas de nuestro presente, como para plantear a futuro nuevos modelos de análisis y estímulos de trabajo.

2. Estado de la cuestión:

2.1 Acerca de Karl Marx

Frente a la concepción sobre la dimensión histórico-temporal dentro de la obra de Marx, es posible, en términos generales, situar dos tipos de perspectivas interpretativas³. Según la primera, de tintes ortodoxos, Marx plantearía, correlativamente a una *teoría general* de la sociedad, una variante

³ Esto sin desconocer la infinidad de matices e irreconciliables diferencias en el interior de cada una de ellas.

ilustrada de *filosofía de la historia*, contentiva de una concepción *homogénea y unilineal de la dimensión histórico-temporal*, en virtud de la cual se afirmaría que el conjunto de la humanidad se encuentra inmerso en un curso histórico de carácter heterónomo, definido por el cumplimiento de una teleología intrínseca al mismo. Según esto, en última instancia, en el despliegue de la historia, los seres humanos alcanzarían un *télos* definido por la existencia de un mundo social emancipado a través de una secuencial y progresiva superación de etapas. En segundo término, existen lecturas heterodoxas que conciben la obra de Marx como el planteamiento de una teoría crítica cuyos alcances se circunscriben al ámbito de la modernidad, la cual busca aprehender conceptualmente el núcleo constitutivo de este tipo de sociedad, sus formas objetivas y de la conciencia, a través del análisis de las modalidades históricamente específicas de relación social que la constituyen. Desde este punto de vista, se sostiene que la teoría de Marx no puede ser comprendida como portavoz una concepción *meta-histórica* y abstracta de la historia y la sociedad que naturaliza y totaliza el tiempo, sino, por el contrario, como una crítica específica a la forma misma asumida por el tiempo en la modernidad, ella misma totalizante.

- **Marx filósofo de la historia:**

La obra de Karl Marx ha sido predominantemente leída como el planteamiento de una *filosofía de la historia* de carácter especulativo. Concebida como una teoría *general y universal* de la *sociedad humana*, en ella se expresaría una doctrina de las invariantes en la que el tiempo y la historia son considerados desde una perspectiva meta-histórica y sustancial. Esbozada bajo una concepción absoluta, lineal, homogénea y teleológica del tiempo, e identificada con un modelo de causalidad natural, la historia en ella se definiría como el horizonte objetivo a través del cual desfilarían secuencialmente las diferentes formas de organización social, siguiendo una suerte de patrón preestablecido heterónomamente, ante cuya realización inexorable los seres humanos –simples instrumentos ejecutores– no tendrían disposición consciente. Ocluida tanto en su comienzo como en su final, y concebida afirmativamente como una *totalidad*, la fuerza de la historia arrastraría necesaria y despóticamente a toda formación social al cumplimiento de su *télos* intrínseco. En virtud de ese proceso, las diferentes sociedades estarían predestinadas a recorrer una serie inalterable e irrevocable de etapas secuenciales y progresivas cuyo curso, en última instancia, y mediante un continuo antagonismo que las moviliza, desembocaría en el advenimiento de un momento de reconciliación definitiva, punto cumbre del desarrollo histórico humano, denominado *comunismo*.

En términos generales, este tipo de perspectivas consideran la crítica de Marx como una teoría de aplicación universal, no acotada históricamente y útil para la comprensión de toda forma de realidad socio-histórica. Según esto, su teoría social resultaría aplicable a la comprensión global de *las leyes económicas generales de la historia*, de las que el capitalismo sería un caso peculiar, una etapa más dentro del devenir de un proceso global. Este tipo de lecturas no es de ninguna manera infundado.

Ellas se apoyan, por ejemplo, en el célebre esquema acerca de las etapas del desarrollo de la historia expresado en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1974^a [1859]), en donde se plantea un orden secuencial-mecánico entre etapas histórico-sociales: “A grandes rasgos, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica” (Marx, 1974^a: 8). El último eslabón de esa cadena *prehistórica*, previo a la realización de la emancipación humana, sería la sociedad moderna (Marx, 1974^a: 8). Esta idea es reforzada en otros pasajes que expresan la existencia de una teleología histórica objetiva, una teodicea de férreo cumplimiento para cada sociedad, orientada irrefrenablemente hacia un horizonte de realización de la libertad⁴.

En este sentido, autores como Jon Elster (1985), señalan que para Marx la historia desempeña el rol de *gran organizador* de los destinos colectivos. Según él, Marx tiene una visión teleológica de la historia que supone que ésta dispone de una direccionalidad intrínseca que la conduce hacia una *meta*, cuyo cumplimiento pone a su servicio tanto *patrones de comportamiento* como *acontecimientos individuales*, “en términos de su contribución a tal fin” (Elster, 1985:29). Si bien Elster no niega la evidencia según la cual textos como *La sagrada familia* o *La ideología alemana* sitúan a Marx como un acérrimo crítico de toda concepción teleológica, esto no basta para que pueda conciliar un pensamiento de la sociedad como el de Marx, que Elster califica de abierto, con una filosofía abstracta que clausura la historia de cabo a rabo. Así, Elster termina hablando de la existencia de dos formas principales de teleología histórica en Marx. De un lado, la afirmación de una “mano invisible” que sostiene al capital y, del otro, la *necesidad* del proceso que finalmente terminará por destruirlo, el cual finalmente llevará a la historia a desembocar en el comunismo (Elster, 1985:514).

De otro lado, en *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, uno de los trabajos más elaborados y minuciosos acerca de la concepción de la dimensión histórico-temporal en la obra de Marx, Gerald A. Cohen argumenta que éste plantea una teoría objetiva de la historia al comprender que el despliegue histórico está impulsado por avance inexorable de las fuerzas productivas, verdadero sujeto de la historia: “El materialismo de Marx reviste quizá diversas modalidades, pero la

⁴ Este tipo de lecturas se fundan principalmente en el célebre esquema acerca de las etapas del desarrollo de la historia expresado en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en donde Marx plantea un orden secuencial-mecánico entre etapas histórico-sociales. Allí Marx afirma, por ejemplo, que: “A grandes rasgos, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica” (Marx, 1974: 8). Asimismo, por ejemplo, haciendo eco de la misión civilizadora (destructora y regeneradora) que años atrás le atribuía a Inglaterra –“instrumento inconsciente de la historia” (Marx, 1853)– en su conquista de la India, como actor que mediante la incorporación de sus fuerzas productivas revolucionaría la estancada sociedad asiática (Marx, 1853^a; Löwy, 2001^a), en *El Capital*, Marx afirma que “[e]l país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro” (Marx, 2012(I): 7). En un contexto en el que *desarrollo de las fuerzas productivas y progreso* resultan especulares, cada acontecimiento histórico, incluso el más terrible sufrimiento, estaría justificado (a la manera de la *astucia de la razón* hegeliana) como contribuyente a la espiral ascendente del *progreso* (Löwy, 2001^a). Así, la crítica marxiana significa, según estas interpretaciones, una recomposición de la metafísica moderna de la historia.

explicación de la historia social como una historia al servicio del desarrollo material es ciertamente una de ellas” (Cohen, 1986:108). Así, afirma Cohen, en la teoría de Marx el despliegue de la historia correspondería al desarrollo de las fuerzas productivas con arreglo a una lógica interna inmodificable, en cuyo trasfondo se bosqueja una separación entre *naturaleza* y *sociedad*, en la que las fuerzas productivas son concebidas como fuerzas naturales. De allí que Cohen sostenga que: “[1]a capacidad productiva se desarrolla socialmente, pero su carácter es natural. [...] Lo que afirmamos es que la distinción habitual entre fuerzas productivas y relaciones de producción asume en Marx la forma de una serie de contrastes entre naturaleza y sociedad” (Cohen, 1986:108). Como tales, aunque continuamente revolucionadas, las fuerzas productivas mantendrían a lo largo de la historia una identidad de tipo ontológico definida por la mediación metabólica entre los seres humanos y la naturaleza, la cual se sintetiza en la ley económica del trabajo. Arraigado en una concepción supra-histórica del trabajo comprendido como mediación del ser humano con la naturaleza, Cohen afirma la imposibilidad de caracterizar cualquier tipo de sociedad a partir de las fuerzas productivas, debiendo individualizarlas por la forma que adoptan las relaciones de producción, estas sí históricas y peculiares: “la individuación por las fuerzas productivas no produciría tipos *sociales*” (Cohen, 1986:108). La interpretación de Cohen sobre la concepción de Marx acerca de la dinámica de la historia, le atribuye un carácter meta-histórico, y no enraizado en la inmanencia de la propia modernidad⁵. Cohen separa tanto los procesos de producción como de desarrollo tecnológico (que entiende como fenómenos “técnicos”) de las relaciones sociales, y conceptualiza la historia de la humanidad en términos de desarrollo evolutivo.

En cuanto a la consideración de la teoría de Marx como una teoría de aplicación universal útil para la comprensión de todo tipo de realidad socio-histórica, incluso un autor como Louis Althusser –quien claramente no comparte esta interpretación unilineal del tiempo en Marx y, por el contrario, plantea la existencia de *temporalidades diferenciales* o *múltiples niveles del tiempo* que existen en dimensiones económicas, políticas, legales o religiosas⁶– sostiene en su introducción a la edición francesa de *El Capital* que esta obra desarrolla una *teoría científica* que permite el *conocimiento científico* del *Continente Historia* (Althusser, 1969:5). Según Althusser, el estudio que Marx realiza

⁵ En esta misma dirección, George McCarthy sostiene que Marx “utiliza un sentido del tiempo de tipo mecanicista y determinista” (1988:13) en el que “los elementos del tiempo son vistos como momentos separables, cuantitativos y discretos, que pueden ser adecuadamente predichos por proyecciones teoréticas y manipulados por la intervención social” (1988:44). En la misma línea de interpretación ortodoxa de Marx están los trabajos de William H. Shaw (1978), Howard Bernstein (1981), Roy Enfield (1976), Karl Popper (1957). Incluso S. Kracauer ve simultáneamente en Marx a un positivista y un hegeliano en términos de su concepción del tiempo. En *Las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer señala que Marx se aferra a la idea hegeliana de un proceso histórico dialéctico que envuelve la convencional identificación del tiempo lineal homogéneo como el tiempo de la historia” (Kracauer, 2010: 81-82). Para un amplio panorama de este tipo de lecturas, Bensaïd (1996).

⁶ Para un desarrollo de este planteamiento: Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1969a), en especial la sección titulada “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”. Para una crítica frente al planteamiento althusseriano: E.P. Thompson (1978) y Alfred Schmidt (1973).

del capitalismo lo lleva a descubrir las leyes económicas generales de la historia, las cuales se manifiestan ellas mismas en la estructura de las relaciones económicas capitalistas. De acuerdo con este argumento, la teoría de Marx no está circunscrita al capitalismo, comprendido como realidad socio-histórica específica, sino que resulta aplicable a la comprensión de la historia en un conjunto del cual el capitalismo sería un caso específico. Este último constituiría una etapa más dentro del despliegue histórico de las leyes de la economía: “el objeto esencial del análisis de Marx sería el tiempo de la evolución de la estructura económica, analizado en componentes sucesivos que son los diferentes “tiempos” de *El Capital*: [...] la dinámica del sistema capitalista aparece ella misma como un momento, un aspecto local de la “afirmación del carácter relativo y evolutivo de las leyes de la economía”” (Althusser, Balibar, 1969a: 321).

- **Marx crítico de la praxis moderna:**

Existe un segundo grupo de lecturas heterodoxas que se alejan de esta interpretación totalizante y omnicomprendiva de la dimensión histórico-temporal dentro de la obra de Marx⁷. En ellas se le asigna una radical importancia a la categoría marxiana de *praxis*, como base constitutiva e interpretativa de toda forma de existencia social. Al reconocer un papel activo y creador a la agencia humana respecto de la constitución del mundo social, estas posturas suponen un rechazo a toda perspectiva meta-histórica de la temporalidad. En este contexto, el problema del tiempo es considerado, no desde un punto de vista extrínseco a la actividad humana, determinista y abstracto, sino a la luz de sus determinaciones socio-históricas, esto es, como el producto de las modalidades específicas de *praxis* constitutivas de cada tipo de formación social. De acuerdo con estas interpretaciones, de la obra de Marx se desprende una idea multilínea (Anderson, 2010) y no-sincrónica de la temporalidad, que precisamente toma por objeto de crítica (y no desde un punto de vista afirmativo) la constitución dentro del capitalismo de una lógica temporal que, por su propia naturaleza, busca subsumir todas las formas de temporalidad que se encuentra a su paso, buscando imponer una forma universal, abstracta y totalizante de tiempo.

Walter L. Adamson afirma la existencia de múltiples tensiones y complejidades dentro de las concepciones de Marx sobre la dimensión histórico-temporal. Según este autor, el tratamiento que Marx le dio a este problema a lo largo de sus obras no puede ser comprendido como unívoco, ni encasillado a la idea de una inequívoca *concepción* (Adamson, 2002:205). Esto implica dejar de lado la idea de un pensamiento que reduzca la comprensión de la historia en Marx a un determinismo económico que impone una rígida, invariable y evolucionaria teleología (Adamson, 2002:205). Para

⁷ Esta distancia se ha planteado tanto en investigaciones empíricas, como en estudios dedicados al análisis de la obra de Marx. En el ámbito historiográfico es ampliamente conocida la discusión sobre la “transición del feudalismo al capitalismo”, en especial el debate “Sweezy-Dobb” –allí Paul Sweezy criticaba la noción marxista ortodoxa del tiempo, sostenida por Maurice Dobb–, así como el denominado debate “Brenner”. Cfr. Sweezy, P., M. Dobb (1950) y Robert Brenner (1976).

Adamson, teniendo en cuenta las implicancias de su método materialista (en buena medida plasmado en sus *Grundrisse*), a Marx no puede acusársele de elaborar una teoría general, abstracta y mecanicista de la dimensión histórico-temporal. Por el contrario: “[l]as teorías de Marx proveen la base de un matizado y sensitivo acercamiento a la historia empírica” (Adamson, 2002:204). Adamson recuerda que Marx, desde las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), definió que toda problemática acerca del mundo social tiene que ser comprendida a partir de la *praxis*, esto es a partir de la forma –irreductible a una mera abstracción universal– que adquieren las relaciones sociales en un momento específico: “La vida social es esencialmente práctica” (Adamson, 2002:208). Esto significa una renuncia en él a toda idea acerca de la existencia de una *esencia* humana preexistente a la interrelación social, y marca una separación frente a todo antropologismo (Adamson, 2002:206). De allí que, para Marx, el problema de la dimensión histórico-temporal, como construcción fundada en la *praxis* humana, remite necesariamente al análisis de la forma en que los seres humanos se relacionan en un determinado momento histórico (Adamson, 2002:208). El hecho de que el tiempo sea creado a través de la actividad humana implica que las sociedades constituyen el tiempo de manera diferencial. En consecuencia, en el seno de la teoría de Marx, el tiempo no podría definirse en términos de su unitaria singularidad, sino, más bien en términos de su especificidad histórica, de acuerdo con el tipo de modalidad social, adoptando en cada caso determinaciones cualitativamente irreductibles a marcos abstractos y generales.

De otro lado, y mediante un minucioso análisis de las categorías de la crítica de la economía política, Stavros Tombazos analiza en su libro *Time in Marx*⁸, las determinaciones, distinciones y articulaciones existentes entre las formas de temporalidad abordadas por Marx en cada uno de los libros de *El Capital*. Tombazos sostiene que en esta obra Marx desarrolla una teoría crítica del capitalismo estructurada en términos temporales, en la que se expresa su especificidad histórica. Para él, el tipo de relación social fundada en el intercambio de mercancías y en la producción de valor produce y reproduce, en su dinámica ininterrumpida, modalidades diferenciales de temporalidad social: ““Toda economía es una economía del tiempo”. Esta es la razón por la cual la lógica del capital es la lógica de un tipo específico de organización del tiempo” (Tombazos, 2014: 311). Según Tombazos, el capital constituye una totalidad abierta, animada por un tipo de movimiento que, si bien se funda en relaciones sociales específicas, se convierte, en su despliegue, en una forma autonomizada y antagónica respecto de ellas. A partir de dicha autonomía, el capital se desenvuelve a través de formas de temporalidad y ritmos que resultan exteriores (*alienados*) respecto de los ritmos de los seres humanos. En esa medida, en esa sociedad, el tiempo social pierde todo tipo de relación inmediata con el individuo y su existencia concreta. Según Tombazos, Marx expresa dichas

⁸ Publicado originalmente en 1994 bajo el título: *Le temps dans l'analyse économique: Les Catégories du temps dans Le Capital*, París: Cahiers des saisons.

temporalidades diferenciales desde la propia estructuración de *El Capital*. Así, continúa dicho autor, el primer volumen corresponde al *tiempo de la producción* (Tombazos, 2014:91), un tipo de temporalidad lineal, homogénea, medible y segmentable; el segundo, corresponde al *tiempo de la circulación* (Tombazos, 2014:123), cuyas determinaciones involucran los circuitos del capital, vinculados con un tipo de temporalidad cíclica y repetitiva; finalmente, en el tercero se expresarían la unidad de los tiempos de producción y circulación, constituyendo un tipo de temporalidad que Tombazos denomina *tiempo orgánico del capital* (Tombazos, 2014:221). En última instancia, Tombazos enfatiza en las crisis estructurales del capitalismo –acudiendo en varias ocasiones a los análisis de Ernest Mandel–, para afirmar que de la teoría de Marx se desprende que el capitalismo no crece de una forma lineal y progresiva (Tombazos, 2014:277). Por el contrario, a partir del análisis del carácter distintivo, históricamente específico y en esencia contradictorio de las temporalidades intrínsecas al capital, Tombazos termina por afirmar que, en Marx, la dimensión histórico-temporal permanece como horizonte continuamente abierto a la transformación y a la superación de su forma alienada (Tombazos, 2014:312), lo cual se opone a la existencia de una concepción teleológica de carácter meta-histórico en su pensamiento.

Por su parte, Moishe Postone, en su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*, intenta llevar a cabo una interpretación de la teoría crítica madura de Marx (*Grundrisse* y *El Capital*) con el fin de reconceptualizar la naturaleza de la moderna sociedad capitalista (Postone, 2006:3). Desde su perspectiva, Marx comprende el capitalismo como un modo de vida social que se caracteriza por estar estructurado a partir de formas cuasi-objetivas de dominación (la mercancía, el capital) subyacentes a una dinámica histórica intrínseca que abre, al tiempo que obtura, la posibilidad de un nuevo y emancipado modo de vida social (Postone, 2006:2). El análisis de Postone (que siempre permanece dentro de la base de análisis crítico-categorial de Marx) separa conceptualmente el núcleo fundamental del capitalismo de sus formas de manifestación histórica. La determinación de este núcleo fundamental se vincula con el carácter y alcance que Postone le otorga a las categorías de la crítica marxiana a la economía política. Éstas no son consideradas por él como constitutivas de una *teoría de la producción material*, sino como correspondientes a formas históricamente específicas de la vida social (formas sociales objetivas y de la conciencia) peculiares a la sociedad moderna. Así, según nos dice Postone, las categorías de *capital*, *valor*, *mercancía*, etc., no se restringirían a dar cuenta de procesos meramente económicos, sino que serían expresiones de la determinación históricamente dinámica de las formas estructurales constitutivas de la moderna sociedad capitalista. Tales categorías permitirían esclarecer el tejido de las relaciones sociales en la sociedad moderna, así como el modo abstracto de dominación que le resulta intrínseco⁹. Para Postone, en Marx, la categoría

⁹ Desde la lectura de Postone, la teoría marxiana no constituye una teoría omnicompreensiva de aplicación universal, sino una crítica históricamente auto-reflexiva –y por tanto inmanente– de la sociedad capitalista, cuyo ámbito de validez se

de trabajo no resulta indeterminada históricamente, sino específica al capitalismo. En esa medida, y en contravía de lo que él denomina *marxismo tradicional* (Postone, 2006:13ss), Postone sostiene que Marx no plantea una ontología afirmativa del trabajo, sino todo lo contrario, una crítica del mismo, desde donde puede entablarse una crítica del tiempo dentro de esta sociedad.

De otro lado, en *Marx's temporalities*, Massimiliano Tomba va en contravía de las lecturas teleológicas de la obra de Marx, al argumentar que en esta última es posible hallar una concepción que pluraliza la dimensión histórico-temporal. Según él, tras la idea crítica de sincronización y unificación temporal operada por el capital, la obra de Marx plantea la existencia de un *multiversum histórico* (Tomba, 2013:160) constituido por múltiples temporalidades, coexistentes y en tensión dentro de la dimensión temporal moderna. Según él, la mirada de Marx frente a la historia se expresa en términos de *estratos geológicos*, cada uno de los cuales aparece, en última instancia, como *posibilidades contemporáneas* (Tomba, 2013:177). Esto implica que el aparato crítico de Marx resulta incompatible con una idea de sucesión *natural* que supondría el paso de sociedades no y pre-capitalistas hacia el capitalismo (Tomba, 2013:182). Más bien, considera que la historia está constituida por trayectorias temporales no-sincrónicas (Tomba, 2013:3). Para Tomba resulta claro que en los desarrollos teóricos de Marx, desde sus escritos tempranos hasta los *Grundrisse* y *El Capital*, existe una crítica de la teleología. Cercano a las lecturas heterodoxas de las *Neue Marx Lektüre*, Tomba hace una crítica explícita del marxismo ortodoxo (de la interpretación que ve en la teoría de Marx una cosmovisión del mundo y no una teoría crítica), afirmando que éste opera con “una concepción del mundo que comparte la misma filosofía de la historia que la de los ganadores” (Tomba, 2013: 171), lo cual desemboca en una visión determinista y lineal del movimiento histórico. Tomba muestra cómo para Marx el capital y el valor contienen diferentes temporalidades, y que la proyección de una única temporalidad corresponde a una fetichización del tiempo que tiene lugar en virtud de la inversión de las relaciones sociales, que en el capitalismo aparecen como relaciones entre cosas. Uno de los aspectos más relevantes en la interpretación de Tomba tiene que ver con el hecho de no caer en una simple lógica dualista, como ocurre con muchos críticos de la temporalidad capitalista e intérpretes de Marx, en la que simplemente se contrapusieran unilateralmente el tiempo abstracto y otro tipo de temporalidad supuestamente más *auténtica* (tiempo de la vida, tiempo de la ruptura, tiempo de la revolución). Más bien, Tomba piensa en términos de un *pluriverso* de tiempos y contra-tiempos (Tomba, 2013:160). Sólo a través de la ruptura de la lógica dual de la homogenización capitalista del tiempo y un tiempo concreto y auténtico, afirma Tomba, puede aparecer una visión más rica y plural del tiempo y de la historia (Tomba, 2013:180), que permitan

circunscribe a los límites impuestos por las determinaciones intrínsecas a su objeto de estudio, el cual puede ser aprehendido a través de la categoría de *capital* (2006:40).

pensar, a su vez, formas plurales de ruptura frente a la lógica del capital, así como de realización del individuo dentro de otro tipo de organización social.

Finalmente, en el ámbito nacional y latinoamericano merece atención el planteamiento de Omar Acha, quien en un pequeño texto titulado “Marx y la crítica de la historia” (Acha, s.d.) plantea la necesidad de desligar el pensamiento de Marx de la idea de un simple y mecánico determinismo de rasgos metafísicos, que haría de la historia un curso secuencial y lineal. En un argumento que abreva del análisis heterodoxo de la obra de Marx –profundizado por el mismo autor en Acha, 2010–, este autor plantea la conexión existente entre la concepción marxiana de la historia y la analítica del capital. Reconociendo que el acercamiento al problema de la historia en el pensamiento de Marx resulta heterogéneo a lo largo de su obra, Acha –con algunas consideraciones previas frente a la obra marxiana de juventud– acude a los *Grundrisse* a fines de sostener un contraargumento, de un lado, respecto de la ortodoxia marxista que ve en la obra de Marx el planteamiento de una teoría evolucionista y sustantiva de la historia, y, del otro, respecto de los planteamientos relativistas posmodernos que, como crítica a esa supuesta sustantivización, sostienen el carácter meramente discursivo de la *historia universal*. Con ese fin, Acha intenta aprehender la idea marxiana de *historia universal* en términos de la modalidad de praxis capitalista. Dicha crítica materialista de la historia apuntaría a situarla en un ámbito terrenal y humano, depurándola del sustrato metafísico que le atribuye el idealismo. En esa medida, la historia universal aparece como *forma necesaria* de expresión de la fuerza universalizante del capital. Es decir, la forma totalizante que asume la historia universal, sería la expresión ideológica que se desprende de las formas de mediación objetivas del capitalismo, las cuales disponen de una lógica de carácter fractal, espacio-temporalmente expansiva y, por ende, universalizante. Desde esta perspectiva, entonces, antes que una entelequia meramente narrativa, la historia universal es considerada como *la historia del capital*, una expresión de la dominación ejercida por este último como modalidad de lógica social. Según esto, el capital constituye una dimensión temporal peculiar que extiende sus efectos totalizantes no sólo al presente, sino hacia el pasado y el futuro. A partir de aquí, sostiene Acha, la obra de Marx “puede ser interpretada, antes que como una investigación científica de su trayectoria, tracción y destino, como un prolongado e intrincado cuestionamiento de la historia”, una perspectiva crítica y no meramente descriptiva, acotada al análisis de la modernidad, en cuyo núcleo se sitúan las categorías de *mercancía*, *abstracción* y *alienación* (Acha, s.d.). Esto supone que la historia universal no sólo sea concebida como una forma narrativa, sino como una narrativa *articulada con lo real*, pues su contenido y estructura sólo fueron posibles con el desarrollo del capitalismo. En consecuencia, al encontrarse enraizada en la praxis constitutiva de la sociedad capitalista, nos dice Acha, la eficacia de la *historia universal* no puede ser disuelta a través de un ejercicio meramente deconstructivo del “gran relato eurocéntrico” –como si fuese atribuible a una mentira o distorsión del pensamiento–, sino que exige una transformación de

las formas de praxis que se encuentran a su base, que signifiquen la abolición de la modalidad social fetichista estructurada por la forma mercancía. Finalmente, resulta de gran importancia la forma en que Acha señala la centralidad de una crítica materialista de la idea de historia universal, al afirmar que sus efectos se extienden hacia tres tipos de dimensiones: “la refundación de la teoría crítica, la configuración de un programa de investigación historiográfica y la práctica política radical” (Acha, s.d.)¹⁰.

2.2 Acerca de Theodor W. Adorno

Respecto de la concepción adorniana acerca de la dimensión histórico-temporal existen, aunque con diversos matices, dos tipos de interpretaciones. En primer lugar, hay quienes afirman que la filosofía adorniana plantea una *filosofía negativa la historia* en virtud de la cual, desde sus propios orígenes, la relación de la racionalidad con la naturaleza no puede darse más que en términos de instrumentalidad y, en definitiva, de creciente dominación. Con esto, Adorno terminaría por inscribir al conjunto de la humanidad dentro de un proceso teleológico de carácter *regresivo* que resulta ineluctable en cuanto que afinado antropológicamente. Así, frente a un presente considerado *opresivo*, el pensamiento adorniano conllevaría implícitamente a la renuncia (un pesimismo unilateral) ante toda posibilidad de transformación social, convirtiéndose en una teoría sin potenciales emancipatorios. En segundo término, hay intérpretes para quienes la teoría de Adorno corresponde a una teoría crítica inmanente y acotada a la sociedad capitalista, sin pretensiones totalizantes respecto de la historia. Según estos, el hecho de que pueda afirmarse la existencia de un pesimismo en la filosofía adorniana –no todos ellos sostienen tal deriva–, se fundaría en aspectos relativos a su propio presente histórico, marcado por grandes catástrofes, más bien que en elementos inherentes a su propia filosofía.

- La concepción adorniana de la historia como “teleología negativa”:

El gran paradigma del primer tipo de interpretaciones de la obra adorniana corresponde a la lectura que lleva a cabo Jürgen Habermas, principalmente en *Teoría de la acción comunicativa* (2002 [1981]) y *El discurso filosófico de la modernidad* (1989 [1985])¹¹. Según Habermas, el agotamiento de la crítica lukácsiana de la cosificación, a la luz de las transformaciones del capitalismo y del fracaso de la revolución en términos de emancipación, empujó a Adorno a buscar un fundamento de la crítica que explicara la relación inversamente proporcional, patente en el capitalismo desarrollado, entre el despliegue de las fuerzas productivas y la continua instrumentalización de la razón, que derivaba en

¹⁰ Además de los anteriormente referenciados, otras interpretaciones heterodoxas frente al problema de la dimensión histórico-temporal en la obra de Marx se encuentran en autores como: Alfred Schmidt (1973), Jairus Banaji (2010), Harry Harootunian (2015), Peter Osborne (2008), Daniel Bensaïd (1995; 1996), Luca Basso (2013), Kevin Anderson (2010), Werner Bonefeld (2010), Christian Lotz (2014).

¹¹ Como bien lo resalta Zuidevaart (2007:108ss.), la lectura de Habermas se centra de manera persistente en el análisis del segundo capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*, omitiendo no sólo el resto de capítulos (en especial el primero, *El concepto de Ilustración*), sino gran parte del conjunto de su obra.

una reducción de las fuerzas de resistencia subjetivas. Esta necesidad conduciría, tanto a Adorno como a Horkheimer, a la elaboración de una *crítica de la razón instrumental*, cuyo desarrollo se plantea bajo la forma de un teleológico proceso histórico (Habermas, 2002:466). Al hacer de la razón instrumental una categoría del proceso histórico universal de civilización, este desplazamiento terminaría por convertir el planteamiento adorniano en una teoría carente de especificidad histórica. En este sentido, para Habermas, el rasgo característico de la teoría adorniana de la sociedad se define por la generalización del proceso de cosificación (Habermas, 2002:471), el cual es dilatado hasta el mundo pre-capitalista “extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización” (Habermas, 2002:466). Con esto, para Habermas, la teoría de Adorno devino una *filosofía de la conciencia* que terminó por socavar definitivamente las posibilidades de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos (Habermas, 2002:471). Así, sostiene Habermas, Adorno es incapaz de dar cuenta de las bases de su propia crítica: “[s]i la ilustración se encuentra atrapada en un proceso irrefrenable de auto-destrucción, ¿de dónde sacaría el derecho una crítica que hace tal diagnóstico de hacer el diagnóstico mismo?” (Habermas en Hullot-Kentor, 2006:28). Al “someter la razón subjetiva a una crítica implacable, y ello desde la perspectiva, irónicamente asumida, de una razón objetiva que consideraban irrevocablemente destruida” (Habermas, 2002:471), la teoría crítica adorniana minaba las bases racionales de toda crítica, desembocando en una aporía irresoluble –una *contradicción performativa* (Habermas, 1989:135ss.)– que hacía necesario un cambio de paradigma en la teoría de la sociedad (Habermas, 2002:465). Al hipostasiar el proceso de instrumentalización de la razón, proyectando las raíces de la cosificación hacia tiempos antediluvianos, ella deriva en el planteamiento de una filosofía de la historia de tipo pesimista, cuya teleología es movida por un proceso meta-histórico de desintegración de la razón. Este proceso desemboca en una progresiva subjetivización que da lugar a una creciente dominación de la naturaleza externa e interna. A partir de ese marco, Habermas sostiene que, a diferencia de lo que ocurre con Lukács, quien deriva la constitución de las estructuras del pensamiento cosificado a partir del proceso social fundado en el trabajo asalariado productor de mercancías, Adorno y Horkheimer “en cambio, consideran esas estructuras de conciencia, es decir, lo que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante, como fundamentales” (Habermas, 2002:482).

Para Habermas, son la razón subjetiva y proceso identificante –y no el proceso social de intercambio de mercancías– los que ocupan un lugar fundante dentro de la concepción crítica de Adorno (Habermas, 2002:482). Según él, en Adorno –al igual que sucedería en Horkheimer–, el proceso de intercambio de mercancías no constituye sino el ropaje histórico bajo el que aparece el principio universal identificante: “La abstracción que la forma mercancía implica es meramente la forma histórica en que el pensamiento identificante despliega su eficacia histórica universal y determina las formas de interacción propias de la sociedad capitalista” (Habermas, 2002:482). En

otros términos, Habermas afirma que, a la inversa de Lukács y de Sohn-Rethel, aquéllos “nunca deducen la forma del pensamiento a partir de la forma mercancía” (Habermas, 2002:482). Según este argumento, Adorno termina por plantear un principio explicativo de carácter meta-histórico independiente de las formas históricas de socialización; en él: “[e]l pensamiento identificante [...], tiene unas raíces históricas más profundas que la racionalidad formal propia de la relación de intercambio” (Habermas, 2002:482)¹².

Inseparable de esta comprensión en la que la dimensión social definida por el modelo del intercambio “no tiene ninguna significación constitutiva para la razón instrumental” (Habermas, 2002:483), las raíces de la cosificación terminarían por ser planteadas en términos transhistóricos y antropológicos. Desligadas del contexto del sistema económico capitalista, razón instrumental, cosificación, pensamiento identitario y dominación se convierten, a los ojos de la lectura habermasiana de Adorno, en categorías intrínsecamente relacionadas que dinamizan el curso de la historia en su conjunto (Habermas, 2002:484). La relación sujeto-objeto, comprendida como lucha incesante entre el yo y la naturaleza externa, da lugar a un continuo proceso de *ilustración* “que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno” (Habermas, 2002: 484). El carácter teleológico de este proceso desemboca en la auto-objetivación del sujeto, que cae presa de una racionalización instrumentalizada para la supervivencia, ahora su único fin. “Deformada hasta lo irreconocible”, la relación entre espíritu y naturaleza implica un retorno de los seres humanos a la naturaleza de la que intentaban separarse (Habermas, 2002:485). Así, racionalidad y naturaleza se dialectizan en un proceso regresivo, en el que la autoconservación se convierte en su contrario, la auto-destrucción, y que culmina en el advenimiento de la catástrofe (Habermas, 2002:485)¹³.

12 Así, según las palabras de Habermas, Adorno comparte el ataque nietzscheano contra la razón –que supuestamente representaría un distanciamiento frente a Marx– al afirmar unilateralmente la irrevocable capacidad destructiva del proceso de Ilustración: “No es más Marx, sino Nietzsche quien marca el camino. No es más una teoría de la sociedad llena de historia, sino una crítica radical de la razón que denuncia la unión entre razón y dominación” (Habermas, en Hulloth-Kentor, 2006: 28).

¹³ Tributaria de la lectura habermasiana, S. Benhabib señala que *Dialéctica de la Ilustración* expone una concepción de la historia en la que ésta es interpretada como una teleología negativa, una progresión necesaria, continua e ininterrumpida hacia la barbarie experimentada en el presente. Adorno y Horkheimer habrían planteado una teoría crítica totalizante de la historia, en virtud de la cual ésta estaría condenada en su propia esencia (Benhabib, 1986: 179). La barbarie constatada en la modernidad, como expansión de la dominación en el seno de la sociedad, aparece como una determinación necesaria intrínseca no sólo a los mecanismos de constitución social, sino a la propia ontología del individuo mismo. Según Benhabib, en *Dialéctica de la Ilustración*, ambas dimensiones –tanto la constitución social como del individuo– se convierten en el *locus* de la dominación y la barbarie. La individualidad se habría desplegado a través del ejercicio de violencia contra la naturaleza interna, necesaria a fines de coordinar el trabajo social requerido para instaurar la civilización. El individuo mismo es, entonces, esencialmente dominación ejercida hacia *adentro*. Esta determinación implicaría que las patologías del individuo moderno –sufrimiento, resentimiento, tendencias agresivas y destructivas–, así como su incapacidad para ser libre, serían el resultado de la dinámica interna del proceso de individuación mismo, el cual paradójicamente, desembocaría en un momento regresivo determinado por la propia negación del individuo, haciendo que las mismas condiciones necesarias para la existencia de la libertad –auto-dominio y renuncia– se conviertan en las condiciones suficientes para la falta de la misma. Benhabib cita a J. Benjamin, quien afirma que teoría crítica adorniana conduce a una *paradoja de la autonomía*, en la medida que la libertad requiere autonomía, la cual exige auto-

En esta misma dirección interpretativa se encuentra Albrecht Wellmer (1976; 1993) quien, nuevamente desde un estudio centrado en *Dialéctica de la Ilustración*, sostiene que Adorno, al equiparar desde sus orígenes mismos el espíritu que objetiva conceptualmente con la razón instrumental, termina por convertir a la razón en mero aparato de dominio (Wellmer, 1993:78). Según Wellmer, la crítica de Adorno se asienta sobre un “monismo antropológico y epistemológico” cuyo rechazo unilateral de la razón instrumental como “paradigma de racionalidad pervertida” termina por convertir toda idea de emancipación en “una categoría escatológica” (Wellmer, 1976:244-5). Asimismo, Axel Honneth (1994) (quien en los últimos años ha cambiado su postura frente a la teoría adorniana, reconociendo su potencial crítico y vigencia (Honneth, 2009), ha sostenido que la filosofía social crítica de Adorno es un ejercicio de “auto-clarificación pesimista” que “no puede comprometerse a sí misma con una idea de progreso histórico que vaya más allá de la total reificación” (Honneth, 1994:41). Honneth afirma que Adorno ve a la teoría estética y a la dialéctica negativa como “únicos medios a través de los cuales una teoría social crítica debilitada puede conceptualizar la dominación capitalista” (Honneth, 1994:42). En esa medida, afirma Honneth, la totalización de la reificación iniciada en *Dialéctica de la Ilustración* deja “una estética cooperación con la naturaleza” como el único ámbito en el que “una interpretación de la naturaleza interna libre de la dominación resulta posible” (Honneth, 1994:44).

En su *Adorno's Positive Dialectic*, Ivonne Sherratt (2002) sostiene una peculiar interpretación de la filosofía de Adorno. Si bien reconoce la importancia del pensamiento de Marx dentro de la obra de Adorno, Sherratt se centra más en la relación de Adorno con Freud. Su finalidad es desentrañar un elemento de positividad dentro de la dialéctica adorniana, generalmente descuidado. Según Sherratt, Adorno asume la posibilidad de la utopía como horizonte de transformación. Sin embargo, esta no está realizada ni se encuentra en cualquier punto en el tiempo. De hecho, Sherratt sostiene que la teoría crítica de Adorno es teleológica, precisamente, porque cree que el flujo subterráneo del curso de la historia tiende hacia un objetivo que es al mismo tiempo “no realizado e irrealizable”. Es decir, según Sherratt, Adorno expresa la existencia de un *télos* intrínsecamente irrealizable de la historia humana. Esta “nueva Erewhon es la Ilustración” (Sherratt, 2002:44), o “la” buena “sociedad regida por una verdadera razón” (Sherratt, 2002:19)¹⁴.

En el ámbito argentino, Silvia Schwarzböck (2008) sostiene que el pensamiento adorniano plantea una paradoja en términos de las posibilidades de emancipación social. Dentro del análisis adorniano, la praxis política necesaria para transformar el mundo en su estado actual resulta bloqueada por la

represión (dominación de la naturaleza interna), pero la auto-represión lleva a una situación en la que el yo regresa a la naturaleza y ya no puede ser autónomo (Benhabib, 1986: 208-9).

¹⁴ Igualmente, H. Brunkhorst (2000) afirma que en *Dialéctica de la Ilustración* se plasma una filosofía negativa de la historia que implica la *necesidad* de una regresión histórica que clausura toda posibilidad de intervención dentro del proceso histórico, en términos de cambio hacia lo mejor.

misma forma opresiva que asume la subjetividad. Esta situación habría empujado a Adorno a encontrar refugio en el arte, ámbito que, incapaz de transformar a los seres humanos, aparece como una promesa de emancipación que resulta imposible tanto histórica como socialmente (Schwarzböck, 2008: 267). El pensamiento emancipatorio de Adorno, nos dice Schwarzböck, se chocaría continuamente con la propia negación de sus posibilidades. Así, por ejemplo, difícilmente se justifica el lugar de lo contingente dentro de su análisis de Hegel, en donde afirma la cerrazón y clausura impuestas por el *Espíritu*. Su antropología pesimista, que abreva del pesimismo freudiano, supone que la aspiración emancipatoria, necesaria para construir su teoría social crítica, no termina orientándose hacia una efectiva posibilidad realizable históricamente. Por su parte, Laura Sotelo diferencia los tratamientos que Adorno le da a la idea de historia natural en su juventud y en su madurez. Según Sotelo, en sus consideraciones juveniles se entreveía una suerte de ontología, como parte integrante de la filosofía de la historia, que llevaba a que ni la naturalización de la historia ni la historización de lo natural se sobreimpusieran una a la otra. En cambio, en su tratamiento maduro apenas si se distinguen mito e historia, en especial en *Dialéctica de la Ilustración*, convirtiéndose esta última en una unidad sumida en la repetición, lo cual equivale a afirmar que “la historia se realiza como naturaleza universal” (Sotelo, 2009: 73). Dicha unidad llevaría a Adorno a caer en un pesimismo arraigado en un concepto invariante de la naturaleza humana, que se hace explícito en su crítica a Hegel dentro de *Dialéctica Negativa*. En última instancia, el pensamiento adorniano supondría la afirmación de que una transformación social tendiente a la mejoría se encontraría sepultada ontológicamente, pues su marco teórico termina por identificar la misma idea de ejercicio productivo (la siempre necesaria mediación de los seres humanos con el mundo) con la dominación.

- **La teoría adorniana como crítica de la modernidad:**

Existe un segundo grupo de autores que sostienen que la teoría crítica adorniana se encuentra anclada conceptualmente, tanto desde el punto de vista de su forma y contenido, dentro de la inmanencia de la moderna sociedad capitalista. Según estos autores, Adorno no pretende dar cuenta de la dimensión histórico-temporal en su conjunto, ni mucho menos plantea una *teleología negativa de la historia* en la que ésta se encontraría clausurada. En este sentido, Gillian Rose (1978) sostiene que la teoría crítica adorniana se encuentra acotada como crítica de la sociedad capitalista. Según Rose, haciendo énfasis en la apropiación hegeliana que hace de Marx, Adorno vincula socio-genéticamente el pensamiento identitario con las formas sociales e históricas del capitalismo. Para ella, el trasfondo histórico del cuestionamiento de Adorno al “pensamiento identitario” es “una teoría de la reificación basada en el fetichismo de la mercancía” dependiente “de la teoría del valor de Marx” (Rose, 1978: 43, traducción mía). La estructura de esta sociedad correspondería a la totalidad antagónica del *Espíritu del mundo*, en el cual se enmarcaría la dominación ejercida por las demás

formas de totalización opresiva (como el iluminismo y su sujeto). Rose afirma que la teoría de Adorno no plantea la existencia de un curso de la historia definido por el cumplimiento de un *télos* (Rose, 1978:50). Él, más bien, habría tomado un complicado camino entre la concepción benjaminiana de la “historia como corrupción del mundo” y la visión lukácsiana determinada por la idea de síntesis sujeto-objeto como fin de la historia (Rose, 1978:50). De esta manera, la posición de Adorno frente a la dinámica social estaría “encapsulada” en el aforismo “[l]a historia universal debe ser construida y negada” (contenida en *Dialéctica Negativa*), el cual vincula la única forma de comprensión del mundo social capitalista (de ahí la necesidad de su construcción) con la inexistencia de un *télos* en una sociedad en la que se han desarrollado nuevos medios de sometimiento y no de liberación que tienen que ser criticados (Rose, 1978:51). Para Rose, la filosofía de Adorno no puede ser reducida a una valoración dicotómica de tipo pesimista-optimista (Rose, 1978: IX). De ahí que se refiera a ella como *melancólica*, que no quiere decir ni resignada ni pesimista.

Por su parte, Fredric Jameson (2010), vincula las categorías de la crítica adorniana con el proceso material de intercambio de mercancías (Jameson, 2010:46). Según él, la idea de plena subsunción en la identidad parte de la equiparación de lo cualitativamente heterogéneo impuesto por un principio identitario afincado en la relación de intercambio (Jameson, 2010:47). En ella, las peculiaridades de los productos quedan reducidos a un patrón abstracto y universal que hace idéntico lo no-idéntico (Jameson, 2010:47). Jameson sostiene que, para Adorno, la relación entre el proceso social de intercambio de mercancías y el pensamiento identitario no sería de mera *homología*, sino histórica-genética: “El valor de cambio [...] constituye la forma primordial por la cual la identidad surge en la historia humana” (Jameson, 2010:47). Así, en última instancia, para Jameson, la “totalidad” y la “identidad”, como objeto de la crítica adorniana, no pueden ser comprendidas como tendencias meta-históricas inherentes a una supuesta naturaleza humana, sino como la expresión de la primacía del valor de cambio dentro del capitalismo. Frente a la concepción adorniana de la historia, Jameson sostiene que Adorno comprende el *Iluminismo* como un proceso “siempre-ya” que genera una *ilusión* retrospectiva frente al pasado (Jameson, 2010:160). En esa medida, según él, en obras como *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno no plantea una perspectiva meta-histórica y teleológica de la dimensión histórico-temporal, sino que trata de construir la historia desde el punto de vista del presente *totalizado*, con una finalidad crítica (Jameson, 2010:160).

Asimismo, Susan Buck-Morss (1981) sitúa la crítica adorniana en la inmanencia de la sociedad capitalista. Para ella, Adorno emplearía categorías como las de *historia* y *naturaleza* únicamente como “conceptos cognitivos” o “herramientas teóricas” para interpretar fenómenos sociales en su *Einmaligkeit* [irrepetibilidad o unicidad histórica] (Buck-Morss, 1981: 121). Buck-Morss expresa cómo para Adorno, al igual que ocurría con Benjamin, era necesario establecer una crítica de “un relativismo radical que desechara la ontología y todo primer principio filosófico a favor un método

“inmanente” que enfocara el presente como mediación de toda afirmación sobre “la verdad” y el “significado” (Buck-Morss, 1981:119-120). En Adorno, entonces, no habría una concepción teleológica que le asignara un sentido a la historia ajeno a los hechos. Para él, según Buck-Morss: “la historia no tiene significado en sí misma, sino sólo en referencia al presente, y así sólo como concepto crítico que desmitifica el presente” (Buck-Morss, 1981:168).

Finalmente, en *The Capitalist Schema*, Christian Lotz (2014) desarrolla un análisis de la dimensión temporal capitalista a través de un estudio de las teorías de Marx y Adorno. Desde una perspectiva que intenta recuperar la herencia kantiana en ambos autores, Lotz plantea la existencia de una teoría intrahistórica de la temporalidad moderna en los *Grundrisse* y en *Dialéctica de la Ilustración*. Según su perspectiva, en esta segunda obra, específicamente la sección dedicada a la crítica de la industria cultural, se prefigura el esquematismo kantiano como expresión de la forma temporal creada dentro del mundo del espectáculo. En este sentido, y en contravía de interpretaciones que comprenden la crítica adorniana como un análisis de los efectos psicológicos del sistema cultural capitalista que “filtra” y prefigura aquello que puede ser concebido como dotado de sentido en esta cultura, Lotz plantea que el mismo esquema psicológico debe ser comprendido en términos del esquema socio-material constituido por el capitalismo. Según Lotz, en la misma vía que Sohn-Rethel, las estructuras temporales, que en Kant parten de la constitución subjetiva, son situadas por Adorno dentro del ámbito de la constitución social (Lotz, 2014:26). En otras palabras, el planteamiento que hace Kant en su primera *Crítica*, referido a que la condición de posibilidad de conocimiento y de experiencia del mundo depende de cómo los objetos como tales son, en última instancia, constituidos a través de la razón humana, es transformada por Adorno y Horkheimer, desde una perspectiva materialista, en el problema de cómo es posible que conozcamos y experimentemos la realidad social y los objetos sociales (Lotz, 2014:27). Al considerar la esquematización como un proceso social y no meramente subjetivo, continúa Lotz, Adorno plantea la especificidad de la experiencia del tiempo en términos inmanentes a la sociedad capitalista. Según Lotz, Adorno termina por concebir el intercambio de mercancías como el principio fundante de esta sociedad y, por ende, por asumir que son las abstracciones inherentes a dicho proceso social las que determinan la experiencia del tiempo en la modernidad: “[c]omo consecuencia, la esquematización capitalista del tiempo y la mercantilización de la experiencia convierte nuestras vidas en unidades “abstractas” y, como resultado, nos alienan socialmente” (Lotz, 2014:27).

- **El Marx de Adorno:**

Teniendo en cuenta la centralidad que dentro de mi análisis de la filosofía de Adorno ocupa su apropiación de Marx, presento a continuación un sucinto mapa de la cuestión. En general, buena parte de los intérpretes contemporáneos suprimen o adjetivan la relación de Adorno con la teoría marxiana,

presentándola como meramente accesoria (Lotz, 2014:111; Bernstein en Huhn, 2004:26)¹⁵. Asimismo, existen lecturas que tienden a reducir la relación de Adorno con Marx, a partir de una simplificación de la crítica marxiana, mientras que otras afirman explícitamente que Adorno *renunció* a sus categorías (Dubiel, 1985:93; Habermas, 2002). M. Jay habla de una gradual desilusión de la Escuela de Frankfurt en relación con el marxismo¹⁶. J. Bernstein afirma que Marx interpretaba la totalidad de la historia como “historia de la lucha de clases”, postura frente a la cual Adorno se apartó en sus análisis, lo cual podría interpretarse como un alejamiento del marxismo en su conjunto (Bernstein en Huhn 2004:26).

En este sentido, Chris O’Kane (2013) lleva a cabo una muy completa reconstrucción del problema marxiano del fetichismo de la mercancía en Adorno, afirmando que esta categoría atraviesa el conjunto de su obra, aunque de manera diferencial. O’Kane sitúa varios momentos del tratamiento adorniano al problema. Así, afirma que, en su juventud, su idea de fetichismo tiene que ver con las obras de Lukács, Benjamin y Sohn-Rethel, cuyos hitos son “La idea de historia natural”, “La actualidad de la filosofía” y “El carácter fetichista de la música y la regresión en la escucha”. Aquí, afirma O’Kane, Adorno concibe el fetichismo “como la forma en la que la constitución social aparece con las propiedades constitutivas de una objetividad social autónoma” que se enfrenta a las personas (O’Kane, 2013: 132). El problema del fetichismo no aparece así como un simple problema circunscrito a la conciencia, sino como emanado de la forma que las relaciones sociales constituyen la objetividad social dentro de un momento histórico preciso. Adorno, continúa O’Kane, profundiza el concepto de fetichismo de la mercancía en su reconstrucción materialista de Hegel (*Dialéctica Negativa*), sirviéndole como base de su teoría de la dominación social (O’Kane, 2013: 133). En esa misma dirección, O’Kane señala el seminario que Adorno dicta en 1962 acerca de Marx, en donde reconstruye el concepto de fetichismo de la mercancía a partir de una explícita apropiación de las categorías de la crítica de la economía política. El fetichismo de la mercancía aparece allí como constitutivo de un nexo social autonomizado y totalizante que, movilizado por el intercambio de mercancías, se orienta hacia la producción de plusvalor. Ese nexo objetivado opera a espaldas de los individuos y los somete a compulsiones, desinteresándose de ellos. En virtud de ese nexo, se subsume toda diferencialidad dentro de una forma de identidad definida por el valor. La lógica del proceso

¹⁵ Como afirma C. Lotz, muchos intérpretes de Adorno no ven que éste “mantiene su compromiso con la crítica de la economía política de Marx. Por ejemplo, aunque Moishe Postone se ocupa de los aspectos económicos dentro de la teoría crítica en su contribución al *Cambridge Companion*, nunca menciona en absoluto a Adorno” (Lotz, 2014:25).

¹⁶ Afirmando un cambio de perspectiva en el devenir histórico de la tradición crítica de Frankfurt, Martin Jay sostiene que: “La expresión más clara de este cambio fue la sustitución dentro del Instituto de la lucha de clases, piedra fundante de cualquier verdadera teoría marxista, por un nuevo motor de la historia. La atención se centraba ahora en los grandes conflictos entre el hombre y la naturaleza, tanto interior como exterior, un conflicto cuyos orígenes se remontan a antes del capitalismo y cuya continuación, e incluso intensificación, parecía probable aún después del fin del capitalismo.” (Jay, 1996:24).

social se traslada al ámbito de la conciencia, dando lugar a formas peculiares de pensamiento en las que lo no-idéntico pierde su estatuto diferencial. Eso hace de esa forma de sociedad una totalidad desgarrada en contradicciones, una “universalidad negativa” (O’Kane, 2013: 138). Con este tratamiento de la categoría de fetichismo de la mercancía, conceptos como el pensamiento identificante, totalidad o principio de intercambio resultan determinados históricamente, constituyéndose como categorías críticas inmanentes de la dominación.

Sin embargo, O’Kane resalta la indeterminación que Adorno muestra en muchas ocasiones en su tratamiento del concepto de intercambio. Mientras que en algunas partes el intercambio es especificado dentro de las determinaciones prácticas emanadas del intercambio capitalista (mercancía, plusvalor, etc.), en muchas otras partes se refiere a él de manera indeterminada desde un punto de vista histórico, hablando simplemente de “intercambio” sin más, y atribuyéndole consecuencias en cuanto a la dominación. Eso genera que el intercambio de mercancías (y su fetichismo) se diluya como categoría crítica inmanente de la dominación capitalista, haciendo aparecer el intercambio como una categoría meta-histórica de la dominación social, la cual carece de toda especificidad histórica. Adorno, expresa O’Kane, “caracteriza la abstracción del intercambio como algo que ha ocurrido desde tiempo inmemorial”, dejando dudas sobre si su “análisis del intercambio es específico a las relaciones sociales del capitalismo” (O’Kane, 2013: 159). Así, a pesar de momentos de lucidez descriptiva del intercambio capitalista, y de su presentación de “una teoría del intercambio que sirve como un medio potencial para abordar la cohesión social de la dominación”, la ambigüedad en el tratamiento en cuanto a “la constitución, derivación constituyente y función del intercambio, y la totalidad social” y de una explicación sistemática de cómo se relacionan ambos, la teoría crítica de Adorno falla como teoría crítica de la dominación (O’Kane, 2013: 160). Por lo tanto, “en lugar de ser una teoría crítica de una sociedad particular, corre el riesgo de ser simplemente una teoría crítica de la sociedad como tal” (O’Kane, 2011: 160)¹⁷.

Ahora bien, frente a un supuesto abandono o indeterminación de las categorías de la crítica marxiana por parte de Adorno, existen autores que, por el contrario, argumentan que aquéllas nunca dejaron de ser parte del núcleo más profundo de sus análisis. En esa dirección, Jean-Marie Vincent sostiene que es necesario considerar que la ruptura de Adorno se dio frente al *marxismo*, comprendido como desarrollo teórico que se había declarado vocero oficial del pensamiento de Marx, y nunca respecto de Marx (Vincent, 2008:490). Evidentemente, sostiene Vincent, Adorno renuncia a una idea de emancipación abanderada por el proletariado, pues no acepta reducir la comprensión de la sociedad a un esquema previo y abstracto como el de la lucha de clases. Sin embargo, su lectura de Marx dispone de un mayor alcance. Vincent sostiene que en ningún momento Adorno dejó de usar

¹⁷ Puede decirse que esta indeterminación de la categoría de intercambio [*Tausch*] se encuentra a la base de la crítica habermasiana a Adorno, cuyos rasgos centrales fueron presentados en la Introducción de esta investigación.

como núcleo de sus análisis las herramientas conceptuales marxianas: *abstracción de mercado*, *fetichismo de la mercancía*, *trabajo abstracto*, etc. (Vincent, 2008:490). En este mismo sentido, Fredric Jameson sostiene que, incluso allí en donde el lenguaje marxista no aparece explícitamente (como, por ejemplo, en *Dialéctica de la Ilustración*), no existe un abandono del marxismo (1990:173).

Por su parte, C. Lotz (2014; 2013) plantea que, a diferencia de lo que sucedió por ejemplo con Horkheimer y otros continuadores de la Teoría Crítica, Adorno nunca abandonó los principios básicos de la crítica de la economía política marxiana (Lotz, 2013: 110). Así, afirma Lotz, la comprensión de categorías más profundas del pensamiento adorniano como las de *totalidad* o *fetichismo* remite necesariamente a los *Grundrisse* y a *El Capital* de Marx. Para Adorno, nos dice Lotz, éstas no son categorías meta-históricas o psíquicas. Adorno las comprende en términos del funcionamiento del proceso *objetivo* de producción social. En esa medida, la comprensión del alcance y la determinación de la crítica adorniana exige, según Lotz, comprender los vínculos indisolubles con la crítica de la economía política marxiana (Lotz, 2013: 110).

Por su parte, Werner Bonefeld sostiene que, si bien en sus obras Adorno no se ocupó de lleno del análisis de las categorías de la crítica de la economía política, su teoría social es inseparable de éstas. Según aquél, Adorno no concibe la crítica de la economía política como limitada a la *forma de producción* capitalista en los términos del marxismo tradicional, soportado sobre el *punto de vista del trabajo*. Más bien, comprende la teoría de Marx como crítica de las formas de relación social constitutivas del capitalismo, sus modalidades de praxis conceptual (*begriffene Praxis*). Su operancia, entonces, no se restringe a la economía. Más bien, estas categorías intentan aprehender la constitución social específica del capitalismo como totalidad social. En efecto, para Bonefeld, *Dialéctica Negativa* provee las condiciones para el desarrollo de la crítica de la economía política como una teoría social crítica (Bonefeld, 2014:4; 2018). Según él, la teoría adorniana analiza la fundación histórica del *presente*. Así, por ejemplo, en *Dialéctica de la Ilustración*, las categorías no pretenden plantear una teoría meta-histórica de la historia, sino situar retrospectivamente la sociedad capitalista, criticando su ilusión teleológica (Bonefeld, 2014:96-7). En esa medida, la teoría crítica adorniana permite deshacer el carácter supuestamente natural de la sociedad capitalista, permitiendo pensar en posibilidades emancipatorias. Siguiendo esta perspectiva, Bonefeld afirma que para Adorno la historia no estaría cerrada, y a la filosofía adorniana no le sería intrínseco un pesimismo unilateral definido por una idea de *inevitable regresión* (2014:55, 222)¹⁸.

¹⁸ Asimismo, autores como Hans-Georg Backhaus (1997), Dirk Braunstein (2011) Christopher Cutrone (2013), Chris O'Kane (2013) y Jan Weyand (2001), todos desde diversas perspectivas, y otorgándole diversas implicaciones y alcances (incluso críticas frente a su tipo de apropiación de la teoría de Marx), sostienen la central presencia de la teoría social de Marx dentro del conjunto de la obra de Adorno.

2.3 Acerca de Siegfried Kracauer

La obra de Siegfried Kracauer ha sido primordialmente considerada como una crítica filosófica de la cultura moderna, en especial del cine y la fotografía. Específicamente, en cuanto a su comprensión del tiempo y de la historia son pocos los trabajos que pueden ser referenciados. En primer término, se encuentra el conocido trabajo de Gertrud Koch, *Siegfried Kracauer: An Introduction* (2000). Allí son dedicadas dos secciones a la presentación de algunas ideas generales de Kracauer frente a los problemas del tiempo y de la historia. Según Koch, y en contravía de otras posturas –en especial la de Paul Oskar Kristeller (Kristeller en Kracauer, 1995: viii)–, existe una continuidad entre los planteamientos de libros como *From Caligari to Hitler* y las ideas plasmadas años después en su *History: The Last Things Before the Last*. En ese sentido, para Koch, más allá de su análisis histórico del cine alemán, el problema central del primer libro tiene que ver con plantear una dinámica histórica patente en la modernidad: “el bosquejo de una historia implícita del declive del individuo (en el que las nuevas masas se fundan) y la regresión del sujeto a la subordinación” (Koch, 2000:95). Koch sostiene que para Kracauer, tanto la fotografía como la historiografía disponen de un acceso privilegiado a lo concreto (2000:114). Allí resalta la idea kracaueriana acerca de la imposibilidad de reconstruir la historia como curso lógico de tiempo cronológico que puede ser subsumido bajo un principio general. En esa medida, su concepción se vincula con la imagen de un mundo discontinuo de rupturas, fragmentos y fluctuaciones, imposible de aprehender de manera definitiva (2000:115).

En el ámbito francés, Philippe Despoix y Pierre Schöttler (2006) dirigen una colección de textos titulada *Siegfried Kracauer, penseur de l'histoire*, en la que se aborda la obra del filósofo alemán desde la perspectiva de múltiples facetas, todas ellas vinculadas con su comprensión frente a la teorización y la escritura de la historia. En la publicación se abre un diálogo transversal entre historiadores, filósofos, críticos literarios y especialistas en cine, que intenta expandir la comprensión de la obra de Kracauer, poniendo en primer plano el hecho de que si bien, en un primer momento, su producción teórica puede ser considerada como un corpus de crítica de la producción cultural moderna, la cuestión histórica constituye un problema central dentro de su pensamiento. En su conjunto, los análisis emprendidos por los autores confluyen en evidenciar cómo a la heterogeneidad no cuantificable del mundo histórico, a la ausencia de leyes que lo regulen a la manera de las leyes naturales, Kracauer responde planteando la necesidad de un tipo de conocimiento histórico de las *entidades singulares*, que toma como punto de partida los productos materiales de la cultura moderna. Precisamente, y lejos de interpretaciones tradicionales que separan la crítica de la cultura kracaueriana de su concepción frente a la historia, los autores sostienen que es en el seno de sus análisis acerca de la producción material en donde se encuentra su teoría de la historia. En los artículos del libro se resalta la sensibilidad de Kracauer frente a una perspectiva de lo singular. En esa dirección, Jean-Louis Leutrat señala en Kracauer esta rehabilitación del detalle, de lo discontinuo, como aquello que

le permite liberar nuevos regímenes de sentido, irreconciliables con las significaciones generales propuestas por los grandes relatos históricos, fundadas en una visión global de las acciones humanas (Despoix; Schöttler, 2006:209ss). Al considerar que nada termina por cerrarse en sí mismo, sino más bien, en virtud de una ausencia de principio último, reclama una plena apertura, el mundo histórico no aparece para Kracauer como homogéneo ni continuo. Esta recuperación de lo singular tiene implicaciones en términos de la narración histórica. Si la heterogeneidad del ámbito histórico no es, por definición cuantificable, todo conocimiento de ese mundo se construye a través de un análisis micro, que parte de dichas entidades singulares que aparecen bajo la forma de documentos, memorias, relatos, etc. (Despoix; Schöttler, 2006:48). En última instancia, esta singularidad hacia la que se dirige el pensamiento kracaueriano, es comprendida con toda la carga del término: como hecho cualitativamente irreductible a una historia contextual o global, y, a la vez, recorte y desacoplamiento operado en una trama entretrejida en un horizonte más vasto. En ese sentido, Phillipe Despoix resalta la doble cualidad de dichos *índices*, análogos a los “grandes planos” de la fotografía o del cine; como “la óptica no humana de la cámara”, estos son capaces de “hacer el mundo visible en toda su ambivalencia”, estructurado y, simultáneamente, sin forma acabada (Despoix; Schöttler, 2006:18).

En la misma dirección, en *Historia y teoría crítica: Lectura de Siegfried Kracauer* (Díaz, 2015), se realiza un compendio de artículos de diversos autores acerca de las ideas del teórico alemán frente al abordaje de la historia, desde el punto de vista de sus análisis de la imagen. Mediante un amplio abanico de miradas —que van desde el abordaje de las consideraciones kracauerianas sobre la fotografía o el cine, hasta sus relaciones con los planteamientos de Walter Benjamin o con su ubicación en términos de la tradición crítica frankfurtiana—, el libro resalta algunos importantes elementos teóricos contenidos en la obra de Kracauer, frente a la totalización del tiempo y de la historia. Ante la forma abstracta que asume la temporalidad dentro de la modernidad, los textos de esta recopilación ahondan en el intento de Kracauer —siempre atravesado por una “primacía de lo óptico”— por rescatar la experiencia a través de la recuperación de los fragmentos del mundo cotidiano que permitan pensar en formas de disrupción frente a la idea de linealidad histórica. Desde una perspectiva que resalta el privilegio que Kracauer le confiere a lo contingente e inacabado frente a toda forma de totalización y *última palabra*, los textos plantean la importancia del medio fotográfico y fílmico para su comprensión de la historia. Así, por ejemplo, historia y medio cinematográfico, muy a pesar de la aparente continuidad que expresan —continuidad de los acontecimientos, continuidad de las imágenes—, compartirían un espacio para la contingencia y espontaneidad, en el que se prefiguran fisuras libres de sentidos impuestos heterónomamente y con antelación —en el caso de la historia, por parte del filósofo o historiador, y, en el caso del cine por parte del realizador—, las cuales permanecen abiertas a la creación de nuevos significados, prefigurando con ello puertas para la *redención* del mundo cosificado (Díaz, 2015:19). Es a partir de esos intersticios que Kracauer concibe la

importancia de un acercamiento a la historia alejado de toda lectura omniabarcante y homogénea, liberada de todo corsé lógico o semántico. El historiador, como quien hace un montaje cinematográfico, es un exiliado, un continuo habitante de la frontera, que teje una almazuela de calicós, en el cual a cada fenómeno le corresponde un plano peculiar, cuya juntura termina por constituir una heterogénea red de interpretaciones que nunca resultan definitivas (Díaz, 2015:190). Esta recopilación de textos coincide en que, a diferencia de los enfoques filosóficos ilustrados o científicos, que pretenden encontrar explicaciones sistemáticas y definitivas, para Kracauer la historia es el terreno intersticial de las últimas cosas antes de las últimas.

En el ámbito nacional argentino, Miguel Vedda (2010; 2011) reflexiona acerca de algunas consideraciones en cuanto al pensamiento kracaueriano frente a la historia. Vedda presenta a Kracauer como un pensador errante en el que prima la apertura. Una disposición que se hace patente en su acercamiento a la historia, esa *terra incognita* en la que como un *peregrino indolente* que, en medio de un viaje que no arriba a ningún sitio, permanece en una antecámara de las verdades últimas (Vedda, 2010:16). Kracauer, nos dice Vedda, se opone a todo intento de imponerle a la historia una forma de necesidad que no posee. Lo contrario significa violentarla. En ese sentido, Vedda resalta a Erasmo, un *alter ego* de Kracauer, que se ubica en medio de las encrucijadas, en los estados intermedios, que no se rinde a ninguna forma de solidificación impuesta por una verdad definitiva. Dicha postura le permite a Kracauer moverse entre los intersticios de la ciencia y la narración histórica, para afirmar que la historia dispone de una *cualidad épica* que permite evitar las amenazas impuestas por “la Escala de las especulaciones filosóficas totalizadoras y por la Caribdis de las leyes y regularidades científicas” (Vedda, 2010:19), apartándose así de toda idea de férrea causalidad y determinación históricas propia de la historia natural –como sucede, por ejemplo en el caso del historicismo contra el que Kracauer tendrá una dilatada disputa. Es allí en donde aparece la narración histórica como posibilidad de dar cuenta de la contingencia histórica, una tarea en la que, como ocurre con la fotografía, el material no es consumido íntegramente (Vedda, 2010:20). Ambas, realidad de la cámara y realidad histórica se encuentran en un estado de semi-cocción [*half-cooked state*] –al igual que la vida cotidiana–, que implica que dispongan de una doble tendencia (*realista y formativa*) entre las que oscila la labor del historiador. Asimismo, Vedda resalta la cercanía entre ambos medios (historiográfico y cinematográfico) en términos del efecto de extrañamiento que producen. Precisamente esta actitud de extrañamiento ocupará un lugar central en términos de dar cuenta de la historia como flujo, en donde lo amorfo e indeterminado priman sobre lo petrificado y definitivo. De esta forma, nos dice Vedda, Kracauer termina por situar su perspectiva utópica dentro de los intersticios. Mediante el establecimiento de una tradición de las causas perdidas que le da nombre a lo hasta ahora innombrado es posible rescatar la memoria de la cosificación y olvido imperantes en la Modernidad tardía.

Finalmente, en *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras* (Machado & Vedda, 2010), compilación de artículos que cubren una amplia gama de intereses dentro de la obra del pensador alemán, resalta la contribución de Nia Perivolaropoulou, quien se encarga de perfilar un análisis del vínculo cine-memoria a partir de la *Teoría del cine*. Mediante un acercamiento al pensamiento del historiador Carlo Ginzburg que pone en contacto a Kracauer y Proust (a quien tanto Ginzburg como Kracauer acuden en sus obras), Perivolaropoulou sostiene que tanto la mirada de Kracauer como la de Proust permiten contraponer la apariencia por sí misma frente al pensamiento abstracto (Machado & Vedda, 2010:65). A partir de las potencialidades de *extrañamiento* ofrecidas por el medio cinematográfico, el planteamiento kracaueriano abre una perspectiva diferente en cuanto a la consideración de la relación entre historia y memoria que desemboca en la configuración de un tipo de “memoria histórica *sui generis*”, un espacio intersticial –aplicable a la realidad histórica y a su narración– constituido por la integración de la experiencia del espectador, entre memoria individual y memoria colectiva, saber histórico y experiencia vivida (Machado & Vedda, 2010:65). En definitiva, Perivolaropoulou plantea la homología que la perspectiva kracaueriana –con toda la carga impuesta por Auschwitz– se tiende entre memoria e historia, que permite pensar simultáneamente en su connivencia y necesaria asimetría, como forma de disipar la sombra que el horror cierne progresivamente sobre la vida.

3. Estructura de la Tesis

En cuanto a su estructura, la investigación consta de tres secciones, dedicadas al análisis de problemáticas específicas dentro de la obra de cada uno de los autores, relativas a la dimensión histórico-temporal moderna. En cada sección desarrollaré ámbitos temáticos particulares, referidos respectivamente a los estratos teórico-críticos que enuncié inicialmente, a saber: (I) formas de la objetividad histórico-temporal dentro de la modernidad capitalista; (II) formas que asume la experiencia histórico-temporal en esa sociedad; (III) relaciones entre las formas de historización moderna y el mundo material constituido en esta sociedad; y, (IV) sentido general de los potenciales abiertos por la misma modernidad, como posibilitadora (y simultáneamente negadora) de historias *radicalmente otras*. Al final de cada sección, presentaré conclusiones frente a cada autor y, en el cierre de la investigación, plantearé algunas reflexiones generales en torno a algunos elementos que resultan centrales para una teoría crítica del tiempo y la historia dentro de la modernidad capitalista, que se desprenden de las interpretaciones realizadas.

En la primera sección, analizaré las categorías de la teoría social de Karl Marx (*Grundrisse* y *El Capital*) como posibilitadoras de una interpretación frente a la forma que asumen el tiempo y la historia dentro del capitalismo. El análisis tomará como punto de partida la centralidad que Marx le atribuye a la praxis como núcleo de la interpretación crítica de la sociedad. Desde allí, a la luz de la categoría de mercancía serán definidos los rasgos determinantes de la sociabilidad capitalista, que la

diferencian respecto de sociedades previas. El análisis de Marx mostrará que, si bien en esa sociedad se disuelven los lazos de dominación personal característicos de otras sociedades, en ella tiene lugar la constitución de un tipo de nexo social que termina por escindirse de quienes le dan lugar, oponiéndoseles crecientemente. Un rasgo definitorio de ese tipo de relación social será su carácter fetichista. Como se verá, el *fetichismo de la mercancía* no puede ser comprendido como un aspecto meramente representacional, sino como un problema práctico-real. Ese concepto le sirve a Marx para trazar líneas de continuidad (no teleológicas) y discontinuidad entre el presente y el pasado pre-moderno. Dichas líneas serán abordadas a la luz de la peculiaridad temporal de la que dispone ese tipo de fetichismo. Así, se verá que desde Marx es posible comprender la emergencia de un tiempo abstracto aparentemente separado de los seres humanos, como resultado de la dinámica abstracto-concreta desatada por sus formas de nexo social constitutivo. Pero esa no es la única temporalidad que emana del capitalismo. Para Marx, en esa sociedad se constituye una dimensión temporal de carácter concreto, definida por la continua y acumulable transformación, producto de la dinámica contradictoria de la mercancía. A partir de allí, las categorías marxianas permitirán problematizar la temporalidad y la historia, desde una mirada que resulta irreductible al planteamiento de un historicismo positivista y teleológico. Antes que concebir el tiempo como un escenario neutro y homogéneo dentro del cual se despliega la acción humana, desde ese núcleo conceptual se prefigurará una forma de aprehender la temporalidad capitalista como una urdimbre compleja de direccionalidades, rupturas y no contemporaneidades, la cual se encuentra atravesada por direccionalidades conflictivas y discordantes, cuya imbricación rompe con toda idea de homogeneidad, sincronidad y univocidad histórica. El análisis expondrá pues la crítica social de Marx como inescindible de una crítica de la metafísica de la historia. La naturalidad y unidad del curso histórico aparecerán como expresión de las formas de relación social constitutivas de la modernidad capitalista. Vértice en el que confluyen crítica social y crítica de la historia, la historia universal será expuesta como una suerte de estructura fetichista y alienada, expresión fractal de la socialidad capitalista, que integra toda forma social diferencial a un marco temporal unificado y dinámico. Un acercamiento al capítulo sobre “La llamada acumulación originaria” [*El Capital*] y al “Fragmento sobre las formaciones sociales que preceden a la producción capitalista” [*Grundrisse*], permitirá abordar críticamente los problemas del “origen” histórico y de la historia como “repetición”. Con eso se pondrá en cuestión las ideas mismas de unidad y continuidad histórica. Un acercamiento a la categoría de *subsunción formal* permitirá comprender que la dimensión histórico-temporal capitalista no se impone como un marco homogéneo, sino que da lugar a múltiples discordancias y no-contemporaneidades. Finalmente, se verá que la mirada de Marx frente a esa estructura histórica alienada no resulta unilateral. Según su crítica, el devenir histórico del capitalismo abriría potencias emancipatorias que son simultáneamente negadas por la persistencia de su lógica de funcionamiento.

En esa dirección, la sección cerrará planteando la perspectiva emancipatoria marxiana contenida en *Grundrisse*, en términos de una posible disrupción del tiempo, que permitiría su *reapropiación* por parte de los seres humanos, abriendo la historia hacia la posible (no necesaria) existencia de configuraciones sociales que permitan la promesa de realización y autonomía de la modernidad, gestada y negada por su forma capitalista.

En la segunda sección, reconstruiré algunos modelos interpretativos de la historia en diferentes momentos de la obra de T.W. Adorno. El marco del análisis será la propia afirmación adorniana acerca de una necesidad de “afirmar” y “negar” la unidad histórica, que no pase por el planteamiento de un principio dogmático y meta-histórico, ni caiga en el relativismo. El conjunto de modelos permitirá abordar este problema desde diversos niveles de comprensión mutuamente imbricados. En ese sentido, en primer lugar, me ocuparé de la crítica a la continuidad histórica que Adorno hace en su texto juvenil *Idea de historia natural*. Acudiendo a G. Lukács y W. Benjamin, Adorno intentará allí deshacer la aparente continuidad de la historia, a partir de una crítica a la petrificación que alcanzan los fenómenos dentro del mundo cosificado del presente moderno, que busca exponerlos desde el punto de vista de su transitoriedad y discontinuidad. En un segundo momento, me ocuparé de la reconstrucción materialista que Adorno emprende frente a la filosofía hegeliana en *Tres estudios sobre Hegel y Dialéctica Negativa*. Mostraré que allí Adorno intenta aprehender, de un lado, la ruptura que supone la aparición de la sociedad capitalista en cuanto que momento histórico cualitativamente diferencial, mostrando su carácter discontinuo frente al pasado, y, simultáneamente su continuidad respecto del mismo pasado, en cuanto que replicador (diferencial) de una lógica de la dominación y el sufrimiento. Allí, el planteamiento adorniano aparecerá como una crítica intra-histórica que busca dar cuenta de los rasgos centrales de la dominación capitalista. A partir de categorías como *totalidad*, *principio de intercambio* y *pensamiento identificante*, la estructura de esta sociedad será aprehendida en los términos de una forma crecientemente antagónica, cuyo único fin es perseverar en su propia identidad, a costa de sus individuos. Ella es homóloga al *Espíritu del mundo* que, a diferencia de lo que ocurre con Hegel, es concebida como una forma radical de negatividad, desinteresada de todo sufrimiento y realización humana, en cuyo marco se inscribiría la dominación ejercida por otras formas de totalización opresiva como el sujeto. En tercer lugar, me ocuparé de dos momentos de *Dialéctica de la Ilustración*. El ensayo *Odiseo, o mito e Ilustración* será interpretado como momento central para una teoría crítica de la historia y de la sociedad, en cuanto que permite construir una base normativa sobre la que se soporta una necesaria conexión entre presente y pasado (modernidad/pre-modernidad), sin que esto signifique salirse de los marcos de una crítica inmanente, ni caer en la indeterminación conceptual [de la que usualmente se acusa a Adorno]. Por su parte, el ensayo *Concepto de Ilustración* será interpretado como un modelo de crítica histórico-natural, que busca minar la idea de progresividad histórica afirmada por la modernidad (a partir de una crítica de sus

formas sociales objetivas y de la conciencia). Ya en ese punto podrá comprenderse la base materialista sobre la que se puede apuntalar la idea adorniana acerca de la existencia de una unidad de la historia no definida por un principio dogmático. Eso permitirá comprender su pensamiento por fuera de los marcos de un necesario pesimismo clausurado. Enseguida, el argumento expondrá los momentos que Adorno encuentra dentro de la dominación moderna desde los cuales se prefigura la posibilidad de un futuro emancipado, a través del análisis de su artículo *Progreso* y, especialmente, desde su acercamiento a la filosofía moral kantiana. Finalmente, me ocuparé de la idea adorniana de *utopía*, como dimensión temporal abierta que sólo puede ser prefigurada de manera negativa, como una temporalidad otra, no trascendente, sino gestada a partir de la negación determinada del presente.

Finalmente, en la tercera y última sección, reconstruiré algunos elementos del análisis crítico presentes en la obra de Siegfried Kracauer, tratando de situar algunos puntos centrales de su comprensión del tiempo y de la historia. Plantearé que Kracauer ofrece una vía de acceso teóricamente peculiar hacia las relaciones entre los individuos concretos y el mundo objetual dentro de la modernidad, en términos del tipo de experiencia temporal que suscitan. Se verá que su mirada frente al mundo racionalizado, aunque irreductible a ellos, no resulta ajena a los planteamientos de Marx y Adorno. En esa medida, esta sección constituye un importante punto de encuentro de los tres teóricos que termina de prefigurar un modelo crítico frente a la metafísica histórico-temporal moderna, mediante un enfoque micrológico y experiencial que se esfuerza en aprehender el momento histórico tanto desde el punto de vista de sus posibilidades devastadoras como liberadoras. Este acercamiento permitirá comprender la peculiar concepción fragmentaria de la temporalidad en Kracauer, según la cual cada fragmento, marcado por el sello de una incompletud reivindicada y rigurosamente instituida, no remite más a ningún tipo de totalidad cuya presencia deba ser restituida, sino que, por el contrario, implica el rechazo de toda forma totalizante. El análisis de los ensayos *El ornamento de la masa* y *Fotografía*, y a su *Teoría del cine*, permitirá abordar los múltiples estratos temporales que Kracauer encuentra en el sedimento material de la modernidad, como índices de las formas de dominación que se gestan en el seno de esta sociedad, pero al mismo tiempo como señales de su posible interrupción. Kracauer encontrará en el mismo mundo cosificado la promesa de que las cosas podrían ser de otro modo. Enseguida de esto, intentaré clarificar la concepción kracaueriana del tiempo en términos de la superposición de estratos, rupturas y discontinuidades que coexisten en el presente. Allí será relevante acercarse al análisis de Ernst Bloch acerca de la *no-contemporaneidad* del tiempo. El argumento desembocará en un acercamiento a la concepción de la historia que Kracauer prefigura en su última e inconclusa obra *Historia: las últimas cosas antes de las últimas*. Argumentaré que allí es posible articular una especie de continuidad entre su interpretación del mundo material (en especial del cine) y su forma de comprensión de la historia. Mostraré que, leída a través de *Historia*, y teniendo en cuenta su *Teoría del cine*, primero, su idea de redención no remite a un

sentido detenido y descifrable, y segundo, que para él la condensación de la historia en el producto cultural moderno da cuenta no sólo del paso del tiempo sino de las posibilidades del futuro. La sección cerrará presentando la idea de *utopía*, como una posibilidad de redención planteada por Kracauer que, alejada de toda verdad ulterior, se sitúa en la antesala de las “últimas cosas antes de las últimas”.

PRIMERA SECCIÓN

KARL MARX: LAS PARADOJAS DE LA DIMENSIÓN HISTÓRICO-TEMPORAL MODERNA

Introducción

En esta sección interpretaré las categorías de la teoría social de Karl Marx (*Grundrisse* y *El Capital*) a la luz de sus implicaciones en términos del análisis de las formas que asumen el tiempo y la historia dentro de la sociedad capitalista. Mostraré que las categorías de su teoría social resultan inmanentes a su objeto, y buscan aprehender las formas de socialización peculiares a esta sociedad. Como se verá, el rasgo determinante que Marx le atribuye a dichas formas de socialización, históricamente inéditas, se vincula con la separación entre los seres humanos y sus formas de mediación social. A partir del análisis de la forma mercancía (síntesis del nexo social capitalista), Marx afirma que allí se erige una suerte de objetividad social que, a pesar de estar constituida por los seres humanos, se opone crecientemente a ellos. Según su análisis, la emergencia de ese nexo social habría supuesto la acumulación y reactualización continua y creciente de potenciales emancipatorios y coactivos. De un lado, el capitalismo tiende a la disolución de formas de dominación directa, propias a otras formas de organización social previa, que aseguran formas nunca antes existentes de autonomía social para los seres humanos. Asimismo, en él se constituye una posibilidad inédita de optimizar progresivamente la mediación técnica frente al mundo, permitiéndole a los seres humanos disminuir su sometimiento frente a las naturales. Sin embargo, esto tendría como contrapeso la instauración de una lógica social que parece escindida de los intereses humanos, y que los compele al cumplimiento de imperativos de carácter abstracto y temporal. Estas compulsiones alcanzan a constituirse como un pseudo-sujeto que termina por negar la autonomía ofrecida a los seres humanos, imponiéndoles el cumplimiento de un fin ciego y sin telos definido. Desde el argumento de Marx, si bien la modernidad capitalista supone una discontinuidad respecto de las formas previas de existencia social, en ella se verifica igualmente un tipo de continuidad frente a las mismas. Dicha continuidad es expresada a través de la categoría de *fetichismo de la mercancía*. La sociedad moderna, como las que la precedieron, es según Marx, fetichista. La forma mercancía se instaure como una forma de pseudo-naturaleza que dinamiza y transforma al conjunto social. Sin embargo, en ese tipo históricamente peculiar de fetichismo, Marx encontrará la efectiva posibilidad de romper en un futuro con toda forma fetichista de organización social. De aquí comenzará a perfilarse una crítica dialéctica acerca del carácter alienado, simultáneamente coactivo y emancipatorio, que asumen el tiempo y la historia dentro de esa sociedad. El análisis de las categorías marxianas maduras permitirá prefigurar una interpretación

que no sólo no comparte una idea de naturalización del tiempo como curso objetivo y neutral, sino que resulta irreconciliable con ella, poniendo el problema del tiempo como un problema central a todo pensamiento que se diga con miras emancipatorias¹.

- **Marx y el problema de la historia:**

Desde la obra juvenil de Marx es posible encontrar algunos momentos desde los que se prefigura una crítica de la historia, importantes para la comprensión que propongo. Aunque un intento de ruptura radical frente a la filosofía especulativa de la historia se hace más patente desde la *Sagrada Familia* (1845) y *La ideología alemana* (1846), ya en su *Introducción para la Crítica de La filosofía del derecho de Hegel* (1843) se vislumbran algunos elementos centrales de su crítica futura. En un tratamiento que tendrá eco en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx critica el argumento que simplemente invierte –y, por tanto, deja irresuelto– el problema de la religión, al afirmar su carácter de creación humana y no de creadora de la humanidad (Marx en Hegel, 1968). Más allá de trasladar el problema de los cielos a la tierra –y sostener que los cielos son el reflejo de la tierra, y que ésta es fundamento y no el resultado de aquéllos–, para Marx resulta fundamental comprender las razones que dan lugar a esa forma de mistificación, en virtud de la cual lo creado toma el lugar de principio creador. La problematización, antes que diluir el mundo enajenado en su base mundana, debe mostrar las condiciones de posibilidad del desprendimiento del primero respecto del segundo, y de la función determinante que cumple frente al mismo. Esto supone concebir ambos momentos como el resultado de un proceso de constitución del que la enajenación o desprendimiento resulta ser un momento necesario. La respuesta a este problema, nos dice, tendrá que buscarse en la misma forma mistificada que asume la realidad desde la que se produce la religión, esto es, en el tipo de relaciones sociales que le dan lugar. La tarea de la filosofía será, entonces, la de *desenmascarar* las determinaciones y momentos de esta enajenación de los seres humanos frente a potencias que son creadas por ellos mismos y ante las cuales, sin embargo, terminan por entregarse, renunciando a su propia autonomía. En un argumento en el que la crítica de la religión devendrá crítica de la política, comienzan a prefigurarse los elementos de la crítica del fetichismo moderno, que en el futuro serán desarrollados a través del análisis de la estructura fetichista de la *mercancía*.

¹ La interpretación que haré de Marx parte de las lecturas hechas en el seno de una tradición que hunde sus raíces en los trabajos de G. Lukács, K. Korsch (1971), T.W. Adorno y A. Sohn-Rethel, continuada por autores como Hans-Georg Backhaus (1978; 1997), Moishe Postone (2006), Christopher Arthur (2004), Werner Bonefeld (2010), Helmuth Reichel (2007), Anselm Jappe (2003), Jean-Marie Vincent (1987), Robert Kurz (2006) y Antoine Artous (2006), entre otros. Mientras que en el ámbito latinoamericano se destaca la figura de Bolívar Echeverría (2011), en el ámbito nacional argentino, actualmente Omar Acha (2010) y Facundo Martín (2014) realizan importantes aportes que buscan profundizar dentro de esta perspectiva. El rasgo distintivo de estas lecturas tiene que ver con la centralidad que ellas le otorgan a la categoría de trabajo como *objeto* –y no como base– de la crítica de Marx. Para estos intérpretes, Marx no realiza una crítica que afirme el carácter ontológico del trabajo (como sostienen el marxismo más expandido), es decir, no hace una crítica del capitalismo *desde* el trabajo, sino por el contrario, hace una crítica *del* trabajo.

La crítica de la metafísica histórica se hace más patente en la *Sagrada Familia*. Marx se dirige en contra de la idea que afirma la existencia de un sujeto de la historia dotado de fines propios, el cual actúa independientemente de los seres humanos, y que se despliega por encima de sus cabezas: “¡La historia no hace nada, “no posee una riqueza inmensa”, “no libra combates!”” (Marx, 1971: 111). La encarnación de la historia en un sujeto supra-individual dotado de fuerza propia, aparece como la expresión, proyectada de manera invertida, de la praxis humana. Los seres humanos no son los medios de realización de la historia, sino los agentes de la misma: “Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates”. Esta despersonificación supone socavar la idea de un sujeto ontológico y trascendente de la historia: “estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos” (Marx, 1971: 111-112). En ese sentido, en la *Ideología alemana*, Marx afirma que una perspectiva general y teleológica de la historia, *fetichiza* la historia, convirtiéndola en *sujeto*, él mismo agente de sus propias transformaciones. Sostener que “la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa”, significa interpretar que “la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (junto a la “autoconciencia”, la “Crítica”, el “Único”, etc.)” (Marx, 1974: 49). En última instancia, el argumento teleológico no es más que el producto de una interpretación siempre *a posteriori*, que no implica, en sí misma, la existencia de ningún criterio de *necesidad*: “lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta” (Marx, 1974: 49-50). En un argumento que inscribe a los seres humanos dentro de una *historia universal de las necesidades*, Marx afirma que el primer hecho histórico, repetido sin cesar hasta el día de hoy, se vincula con el proceso de búsqueda de la satisfacción de las necesidades humanas para lograr la supervivencia. En ese contexto, situar la historia en una base terrenal supone la comprensión de tres momentos simultáneos y siempre presentes. Primero, implica preguntarse por las formas que asume la mediación metabólica del ser humano con el mundo (como parte inseparable y dependiente de ese mundo). Enseguida, supone la comprensión del proceso de emergencia de nuevas modalidades de necesidad (su ampliación) y, finalmente, de las relaciones sociales (partiendo de la familia). Si son los seres humanos quienes crean la historia y no lo inverso, la mirada tendrá que dirigirse, entonces, a las formas en que los seres humanos se relacionan entre sí (comprender su *proceso real de producción*), para aprehender las diversas formas de constitución de la historia. A esto, Marx agrega la idea de una conciencia mediada, desde su propia constitución, por las formas de relación social. Esto supone afirmar que el vínculo simbólico-representacional

de los seres humanos con el mundo se define a partir de las modalidades diferenciales que asuma la propia estructuración del mundo social. Una consciencia alienada frente a la historia sería, entonces, el producto de una realidad social, ella misma, alienada (que en el caso de la *Ideología alemana* tendrá por base el problema de la propiedad privada). La crítica de la alienación se hará correlativa a la crítica de la historia. La forma que asumen el mundo social y la historia aparecen ahora vinculados intrínsecamente. Comprender la constitución de esa realidad social alienada haría pues posible aprehender las bases sobre las que se soporta la forma actual de constitución y representación que hace legible la historia como *historia universal*:

[...] esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la “autoconciencia”, del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable. (Marx, 1974: 50).

No obstante la poca tematización explícita en su obra posterior, la relación de Marx con la historia puede ser abordada a la luz de su crítica del fetichismo estructural de carácter económico-social en el que se funda la sociedad capitalista. A partir de lo anterior, a lo largo de esta sección plantearé que, mediante un análisis categorial del pensamiento maduro de Marx (*El Capital* y *Grundrisse*), es posible reconstruir una crítica radical frente a las bases de la metafísica moderna de la historia. Antes que a la afirmación de una supuesta predeterminación ontológica, teleológica y causal que dinamizaría la historia con independencia de las voluntades humanas, la teoría madura de Marx implica una comprensión crítica que sitúa las bases de dicha forma (de constitución y de comprensión de la historia) en la propia inmanencia de las formas de interrelación humana que delinean los marcos de la sociabilidad capitalista. La lectura planteada se centra en la determinación intra-histórica de las categorías críticas marxianas. Ellas permiten comprender las contradicciones constitutivas de la modernidad capitalista, en términos de las peculiares dinámicas temporales que se gestan en su seno. El tiempo, lejos de ser asumido como el escenario neutral de todo acontecer, sino como una realidad que en sí misma tiene una historia, será central en esta lectura crítica del capitalismo y de su peculiar metafísica histórica. Vinculados socio-genéticamente con la existencia y el desarrollo de la modernidad capitalista, el tiempo y la historia, tal como se configuran en esta sociedad, serán historizados. Con ello, antes que brindar una comprensión determinista, mecánica, continua y ontológica del tiempo y de la historia, la crítica marxiana desembocará en una comprensión que permite pensar en la posibilidad de la contingencia, las rupturas y la pluri-temporalidad. Este acercamiento permitirá comprender la historia universal como forma devenida —no originaria— de constitución y comprensión de la historia; ella dejará de ser un principio explicativo para convertirse en un producto histórico que debe ser explicado. Comprender ese devenir supondrá la tarea de desenterrar la multiplicidad de mediaciones histórico-sociales que convierten tanto al tiempo como a la historia en formas totalizadas objetiva y epistemológicamente.

La centralidad del tiempo y de la historia dentro crítica inmanente de Marx permitirá explicar la modernidad capitalista desde una perspectiva dialéctica, que saca a la luz su peculiaridad histórica y su base crecientemente contradictoria. La teoría marxiana de la sociedad moderna será capaz de dar cuenta de la coexistencia dentro de esta forma de organización social, tanto de las formas opresivas como de las potencialidades liberadoras que allí mismo se gestan, así como de las posibilidades de superación de dicha contradicción.

1. Bases filosóficas para una crítica de la metafísica del tiempo y de la historia

En esta primera parte me ocuparé de realizar un análisis de la base conceptual de la crítica a la economía política de Marx. Lejos de ser comprendida como una teoría meramente limitada al análisis económico dentro del capitalismo, mostraré que sus categorías permiten comprender las formas de nexo social que estructuran una forma de existencia social históricamente particular. Así, se verá que el rasgo diferencial que Marx le atribuye a dichas formas históricas de relación social tiene que ver con una “pseudo-autonomización” de las mismas respecto de los seres humanos que les dan lugar. Ese carácter *alienado* de las relaciones sociales capitalistas genera un ámbito de libertad y autonomía individual inédito históricamente, pero al mismo tiempo genera una forma de dominación, igualmente inédito. La forma misma en la que se constituyen esas relaciones sociales da lugar a que aparezcan por naturales y ontológicas frente a las personas inmersas dentro de ellas, ocultando las bases de la dominación. Esto quiere decir que las mismas son relaciones fetichistas. Como se verá, el carácter fetichista de esas relaciones no puede ser confundido con un aspecto meramente representacional (intelectual o ideológico), sino que está arraigado dentro de la misma forma de constitución práctico-social capitalista.

1.1 Una filosofía crítica de la praxis moderna:

El problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad se encuentra en el centro de proyecto crítico de Marx (Echeverría, 2010: 437ss). La base de su pensamiento no parte de la idea de un ser humano abstracto que, como expresión de una supuesta esencia intrínseca a todo individuo, y a la manera de una mónada, se encontraría dislocado de su mundo social. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx plasmaba esta primacía esencial de la praxis en la constitución del mundo social, cuando sostenía que: “[l]a esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (*Tesis VI*). A través de un tipo de pensamiento que E. Balibar denomina *ontología de las relaciones* u *ontología transindividual* (Balibar, 2000: 38), Marx dialectiza la oposición ser humano-naturaleza, la hace recíprocamente determinante, mutuamente constitutiva: “mientras existen hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente” (Marx en Schmidt, 1976:

45). La naturaleza, el mundo sensible, no dispone, nos dice, de un carácter ontológico que se ofrezca de manera inmediata a la conciencia. Más bien, se trata de un producto histórico, resultado de una prolongada actividad humana. Para él, “[i]ncluso los objetos más simples de la seguridad sensible llevan la impronta de la praxis histórica” (Schmidt, 1984: 53). La existencia social no es la consumación de un proceso de desgarramiento definitivo respecto de la naturaleza: “[I]a Historia misma es una parte *real* de la *Historia Natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre” (Marx, 1980: 153). Esto supone un desplazamiento del moderno esquema antitético sujeto-objeto, hacia una ontología de la inmanencia que encuentra su fuente en la co-pertenencia esencial de naturaleza y humanidad. “La dialéctica de sujeto y objeto es para Marx una dialéctica de las partes constitutivas de la naturaleza” (Schmidt, 1976: 12). En la medida que el ser humano regula y controla su metabolismo con esta última, que actúa exteriormente sobre ella y la transforma, “transforma a la vez su propia naturaleza” (Marx, 2012 (I): 2016).

La sociedad como resultado histórico no es para Marx una suerte de aberración de la naturaleza, sino, por el contrario, expresión de “la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (Marx, 1980: 146). El ser humano es, antes que nada, un cuerpo sensible inscrito en la naturaleza –preexistente a la conciencia (al espíritu)– que, paradójicamente, se encuentra en una relación de exterioridad frente a la misma naturaleza de la que es parte. En la mediación de los seres humanos con la naturaleza, estos “se enfrentan a la materia natural misma como un poder natural” (Marx, 2012(I): 215)². Esa exterioridad, definida por el carácter objetivo del ser humano, no puede ser reducida por la conciencia, como ocurre en Hegel, en donde aquélla resulta subsumida una vez que esta última la reconoce como una determinación suya. Ontológicamente, nos dice Marx, la objetividad, en su exterioridad, es una dimensión inextricable del ser, plenamente irreductible a una forma espiritual (Marx, 1980: 195). En un primer acercamiento, la objetividad no constituye un momento de la conciencia de sí dentro de un desarrollo auto-comprensivo. Más bien, se trata de una determinación dada, inmediata y primera del ser humano, en cuanto que ser de la naturaleza, ser de necesidades, un ser capaz de ser afectado y receptivo, en otras palabras, en cuanto que es un cuerpo antes que un ser que se convierte en sí mismo a través de la conciencia de sí. El ser objetivo es aquel que se inscribe en la objetividad, en la medida que extrae su ser de la tensión que lo anima, y que lo pone inmediata y originariamente en relación de dependencia con objetos exteriores que le permiten devenir en su ser. El sufrimiento, la falta y la necesidad testimonian que el ser humano no encuentra su completud sino a partir de su inscripción en el conjunto de la realidad sensible, en virtud de lo cual entra en una relación de

² En ese mismo sentido, en la *Crítica del programa de Gotha*, Marx identifica la potencia activa del ser humano con la “manifestación de una fuerza natural” (Marx, 1979).

dependencia necesaria tanto con los objetos como con los demás seres humanos.

El hecho de que el ser humano se encuentre determinado originariamente hacia una apertura indispensable frente a otros seres y objetos no constituye un momento de heteronomía alienante, sino la prueba fundamental de su pertenencia al ser. Esta relación, nos dice Marx, no se da de manera unilateral. El ser humano no puede ser propiamente un sujeto sino en cuanto que ser objetivo, pues es su cuerpo el que le permite entrar en relación con el mundo y devenir simultáneamente sujeto-objeto³. La idea de anteponer la receptividad pasiva y la positividad del ser contra la auto-determinación de la negatividad de la conciencia, es parte de aquello que Marx rescata de Feuerbach en contra de Hegel, para quien “el proceso de constitución aparece como un acto unilateral en el cual el sujeto “pone” o al menos construye al objeto” (Echeverría, 2010: 441). Sin embargo, a favor de Hegel y en contra de Feuerbach, Marx contrapone la actividad del sujeto contra la idea de receptividad pasiva del mismo. Para Feuerbach, objeto (*Gegenstand*) y objeto (*Objekt*) se identifican, imponiéndose como una forma de exterioridad respecto de un sujeto preexistente que simplemente se encarga de constatarlo. La objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) es así sustancializada con el *Objekt*, prescindiendo de toda mediación con el sujeto, hasta el punto que podría afirmarse que “la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, previo a toda actividad de comunicación y significación” (Echeverría, 2011: 440). Cuando Marx le reconoce Hegel el mérito de haber pensado el trabajo como un proceso de *autogeneración* humana en la historia (Marx, 1980: 190), lo hace porque concibe también al ser humano como un ser esencialmente activo. Así, a través de la idea de *actividad objetiva*, Marx intenta sobrepasar, de un lado, al idealismo mistificador que tan sólo concibe la actividad de manera abstracta, es decir, en su carácter no objetivo –la negatividad de la conciencia como *trabajo abstracto individual*– y, del otro, al materialismo de Feuerbach, confinado a la contemplación de la materia inerte, sin pensar en la producción histórica de los seres humanos. Al plantear que la actividad objetiva resulta ser, de un lado, condicionada, circunscrita a la objetividad, y, simultáneamente, condicionante, Marx sobrepasa conceptualmente las derivaciones unilaterales propias de la sustancia como heteronomía y la conciencia de sí como absoluta autonomía. Para él, y contrariamente a lo que sucede con Feuerbach, no es la intuición la que es objetiva, sino más bien la actividad humana, confirmando el carácter objetivo de las fuerzas de la subjetividad humana. En Marx, la actividad humana [*Betätigung*] supera el dualismo de la pasividad y de la actividad, del sujeto y el objeto, para pensar en su necesaria inseparabilidad, convirtiendo, con ello, el problema del sentido de lo real en un problema dialéctico-práctico,

³ “Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. [...] Ser sensible, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto sensible, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad” (Marx, 1980: 196).

nucleado en torno al proceso de mutua constitución entre seres humanos y naturaleza (Echeverría, 2011: 441). A dicho problema no puede encontrarse una respuesta definitiva, un estado final consumado. La actividad tendiente a suplir la carencia, afirmación de la realidad humana, resulta “tan polifacética como múltiples son las determinaciones esenciales y las actividades del hombre” (Marx, 1980: 148). Irreductible a la actividad del entendimiento y al objeto, el ser que precede todo pensamiento del ser será la actividad humana objetiva, comprendida como *praxis*.

1.2 La crítica de la economía política como crítica de la modernidad:

A partir de lo anterior, es posible comenzar a perfilar una idea según la cual, el punto de partida de la crítica marxiana a la sociedad capitalista no se define en términos antropológicos, como crítica situada desde el punto de vista del *ser humano en general* o *abstracto*, sino desde el punto de vista de la modalidad particular que adoptan las relaciones sociales en ese mundo social. Su núcleo categorial puede ser comprendido como un intento de comprensión de las formas de sociabilidad que estructuran la acción de los seres humanos dentro del capitalismo (Postone, 2006; Backhaus, 1992; Echeverría, 2011; Acha, 2010; Jappe, 2016; Martín, 2014). No se trata de una teoría de la producción y de la distribución. Su análisis categorial busca aprehender la compleja imbricación de hilos que urden las relaciones sobre que se erige esta sociedad. Se trata de una teoría de la constitución, forma y contenido del *lazo social*, que pretende dar cuenta del carácter eminentemente contradictorio y recíprocamente constituyente que revisten las formas de socialización estructurantes de la modernidad capitalista; ella trata de explicar las condiciones históricas y sociales que permiten la existencia y reproducción de este tipo específico de relaciones, y no solamente la *manera como se produce* en el capitalismo –como forma de comprensión restringida al funcionamiento de la *economía*. Su análisis no permanece en la inmanencia de las categorías económicas (Marx no plantea una *economía política crítica* o *alternativa*, sino una *crítica de la economía política*). Su intención es descifrar el carácter histórico y socialmente determinado de dichas categorías, para disolver el carácter *natural* y *ontológico* con el que las reviste la economía política. Si la economía política tiene como objeto de estudio la *economía*, comprendida como conjunto de *leyes* (en apariencia) *naturales* a las que se debe plegar el conjunto social y la acción de los agentes, desde la perspectiva de la crítica de Marx, estas leyes no son de naturaleza económica y supra-histórica, sino eminentemente histórico-social. Para él, la *naturaleza* económica es devenida y no originaria; ella se funda en una mutación históricamente inédita del nexo social, cuya ocurrencia es exclusiva al capitalismo.

La crítica de la economía política será la vía de acceso hacia la comprensión del entramado y las lógicas de funcionamiento de un mundo social en el que impera una forma peculiar de necesidad económica, convertida en mediación ubicua e ineludible entre todas las personas. Bajo este prisma, categorías como *mercancía*, *valor* y *capital* no serán comprendidas en un sentido meta-histórico,

como realidades fijas y espontáneas, sino como realidades fruto del devenir histórico de la praxis humana, desde las que es posible reconstruir conceptualmente la compleja retícula y dinámica de la sociabilidad capitalista. El carácter crítico y no afirmativo de estas categorías busca, primero, comprender la peculiaridad y determinaciones históricas del capitalismo (y de sus formas objetivas y subjetivas), para plantear su carácter no necesario y contradictorio. Segundo, busca aprehender la dimensión histórico-temporal capitalista desde un punto de vista dialéctico. Bajo esa luz, el capitalismo aparecerá como reservorio de potencias emancipatorias que son simultánea y paradójicamente negadas por su propia dinámica social, pero cuya realización efectiva no se encuentra definitivamente impedida. La crítica marxiana buscará comprender los mecanismos coactivos e irresolubles contradicciones gestadas en el capitalismo, al tiempo que prefigura una posibilidad emancipatoria augurada desde su inmanencia, la cual podría conducirla hacia su propia superación. Al intentar explicar en un nivel categorial el tejido (la *sustancia*) a partir del cual se componen y articulan las relaciones sociales dentro de la modernidad capitalista, la teoría de Marx pasa pues de considerarse una teoría de la producción económica, a una teoría crítica de la modernidad en su conjunto, de sus determinaciones más profundas, de su trayectoria antagónica y de las posibilidades de transformación de sus fundamentos.

El hecho de que para Marx la praxis social sea, por sí misma, proceso de constitución de sentido de lo real, tiene como consecuencia que las formas de relación social definen, delimitan y estructuran el campo de posibilidades de la producción de significaciones específicamente teóricas (Echeverría, 2010: 442). La crítica de Marx incorpora pues un núcleo temporal, expresa la autoconciencia de su propia constitución histórica. Aquella –según él mismo lo expresa– no resulta indiferentemente aplicable al análisis de cualquier tipo de formación social: “[...] incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas son, no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites” (Marx, 2011^a(I): 26)⁴. Es posible afirmar que la propia crítica de Marx es consciente del condicionamiento que le imprimen las determinaciones prácticas del mundo de cuyo seno emerge, ella resulta *auto-reflexiva e inmanente* a esa modalidad de existencia social⁵. Al igual que su objeto de estudio (la sociedad capitalista), su teoría crítica se encuentra acotada en términos históricos⁶.

⁴ En una carta de 1846, dirigida a P.V. Anennkov, sostiene que las *ideas* y las *categorías* son “las expresiones ideales abstractas de [las] relaciones sociales. Por tanto, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones a que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios” (Marx, 1981: 153).

⁵ Sobre la reflexividad de la teoría crítica marxiana: A. Schmidt (1973), D. Sayer (1987) y M. Postone (2006).

⁶ “[...] incluso como teoría social de la conciencia, se trata de una teoría históricamente específica: en razón de su análisis de la especificidad de la forma de la mediación social, la teoría marxiana sugiere que tanto los contenidos de la conciencia como la forma de la constitución social del sentido son históricamente específicos en el capitalismo” (Postone, 2006: 446).

Al tratarse de una crítica immanente y no extrínseca a su objeto, las categorías de la crítica de la economía política describen el movimiento de su propio objeto de estudio. Bajo esta mirada, ellas pueden ser entendidas como parte de “una etnografía crítica de la sociedad capitalista emprendida desde adentro” (Postone, 2006: 26). Esto implica que, sin dejar de situarse en su contexto histórico, su crítica intenta aprehender las posiciones parciales como momentos de verdad respecto de la sociedad que habita:

[...] al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente y que las categorías expresan por lo tanto formas del ser [*Daseinformen*], determinaciones de existencia [*Existenzbestimmungen*], a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada (Marx, 2011^a(I): 27).

Una vez anunciado el carácter históricamente específico del análisis marxiano, será necesario abordar en qué consiste, según él, ese tipo peculiar de nexo social que estructura la sociedad capitalista. Desde allí será posible comprender sus determinaciones y contradicciones constitutivas, desde un punto de vista temporal. El análisis de la forma mercancía, síntesis de la sociabilidad capitalista, permitirá hacer explícita la conexión intrínseca e indisociable que existe entre la crítica marxiana de la modernidad capitalista y una teoría crítica de la historia.

1.3 Una mutación históricamente radical del nexo social:

La teoría crítica de Marx puede ser comprendida como una teoría acerca del nexo social capitalista, un análisis frente a las relaciones sociales que estructuran esa sociedad. Marx encontrará la estructura más básica de esta modalidad de relacionamiento social en la forma mercancía⁷. Afirmar que la mercancía es la *célula germinal* desde la que se entreteje la cotidianidad de la sociedad capitalista no es un asunto anodino. Cuando Marx se refiere a la mercancía no se refiere a un objeto, sino a la forma asumida por un tipo históricamente específico de relaciones sociales. La idea de un “enorme cúmulo de mercancías” expresa, no sólo la forma material que asume la riqueza dentro del capitalismo, sino el tipo de nexo social que lo constituye (Marx, 2012(I): 43; 2011: 111)⁸. La mercancía implica un tipo específico de praxis estructurada por, y estructurante de, las relaciones sociales capitalistas. Ella es la forma social, necesaria y general del producto tan sólo en el capitalismo, y no en ningún otro tipo de sociedad (Marx, 2012(I): 111-112): “el carácter peculiar de la producción de mercancías en general y de la producción de mercancías en su forma absoluta, general, es [...] la producción capitalista de mercancías” (Marx, 2012(II): 166). Como

⁷ Como se verá, dentro del análisis que planteo, la forma mercancía se vincula intrínseca y no contingentemente con las categorías de trabajo abstracto, valor y capital. Aunque hacen referencia a momentos peculiares, una no puede pensarse sin las demás, hacen parte de un mismo proceso de constitución social.

⁸ En su respuesta a A. Wagner, Marx afirma: “De donde yo parto es de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta forma es la *mercancía* [...] para mí no son sujetos ni el “valor” ni el “valor de cambio”, sino que lo es solamente la *mercancía*” (Marx, 1976: 171).

forma social históricamente específica, el análisis de la mercancía remite a la comprensión de las formas de socialidad inherentes a la modernidad capitalista y no a ningún otro tipo de formación social.

Para Marx, la mercancía es una suerte de *jeroglífico social* (Marx, 2012(I): 91) que permite iluminar la ocurrencia de una transformación históricamente inédita en términos de las formas de mediación social verificada con la aparición del capitalismo. En esa sociedad, la mercancía es la forma general del producto, y el valor la forma general de la riqueza (Marx, 2012(I): 43-47). Esto supone que todo individuo tiene que producir e intercambiar mercancías con el fin de obtener las mercancías producidas por otros. Se genera así un tipo históricamente peculiar de interdependencia social que, aunque emerge de manera contingente, se convierte en necesidad para los individuos inmersos en ella. La obligación de intercambiar mercancías se impone para todo individuo dentro del capitalismo, quien no dispone de mercancías para intercambiar, el trabajador libre (es decir, quien está liberado de medios de producción y de subsistencia), dispone de su energía vital que, convertida en fuerza de trabajo, puede ser inscrita dentro del circuito de intercambio mercantil. A la base de esa interdependencia se encuentra pues el trabajo como mediador de las relaciones sociales. El trabajo, independientemente de su forma concreta, sirve a los individuos como medio para obtener los productos producido por otros. Esto supone que el nexo entre las personas es estructurado a partir del intercambio universal mediado por el trabajo. En el capitalismo, el trabajo genera pues una doble forma de objetivación verificada, de un lado, en la producción de formas concretas, determinadas cualitativamente, resultado de la transformación subjetiva de la materia (trabajo concreto) y, de otro, en la producción de formas abstractas, relativas a tipos de relaciones sociales específicas (*trabajo abstracto*). El trabajo capitalista resulta simultáneamente individual y social; dualidad expresada como la *necesidad* que tiene cada productor, no sólo de producir, sino de relacionarse con las actividades productivas de los demás individuos. Desde ese punto de vista, intrínsecamente vinculado con la producción de *valor*, el *trabajo abstracto* es el trabajo en cuanto que *mediador social* (Marx, 2012(I): 57)⁹. El trabajo de cada quien se constituye como mediación ineludible y recíproca respecto de un indiferenciado *otro* social (se produce socialmente pero no para un *alguien específico*), es decir, la producción para sí depende *necesariamente* de la producción *mediata* para ese otro. Exclusivamente en el intercambio: “la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo” (Marx, 2011^a(I): 84). El trabajo abstracto, creador de valor, aparece así como una forma

⁹ Como señala M. Postone: “Lo que generaliza al trabajo en el capitalismo no es simplemente la obviedad de que constituye el denominador común de los diferentes tipos específicos de trabajo, sino *la función social que desempeña*. Como *actividad de mediación social*, el trabajo se abstrae de la especificidad de su producto y, por tanto, de la especificidad de su forma concreta misma” (Postone, 2006: 168[la itálica es mía]).

históricamente específica de nexo social. Síntesis de las relaciones sociales capitalistas, se trata de un tipo de constructo universal gestado a partir de interacciones particulares, al cual cada persona tiene que plegarse a fines de sobrevivir.

Debido a que las mercancías “sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano”, su objetividad “en cuanto valores [...] es de naturaleza puramente social”, es decir, “dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías” (Marx, 2012(I): 58). Una vez despojado de su corporeidad como producto del trabajo concreto, de la mercancía no queda resto natural (Marx, 2012(I): 58)¹⁰. El intercambio de mercancías deviene así, inmanentemente, *locus* de un acto social [*gesellschaftliche Tat*] de abstracción: “[d]entro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda” (Marx, 2012 (I): 46). El *trabajo abstracto* corresponde a la dimensión del valor de la mercancía. Debido a que, en su inmediatez, es imposible discernir y separar el momento concreto del abstracto, el trabajo capitalista aparenta ser la mediación metabólica entre seres humanos y naturaleza común a toda época, puede *aparecer* (*Schein*) como *el trabajo* en general, como *gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc.*, ocultando su carácter social determinado y presentándose como dotado de una naturalidad de la que no dispone¹¹. Según el argumento de Marx, entonces, el proceso de abstracción del trabajo resulta irreductible a un tipo de abstracción intelectual; se trata de “un proceso social y real de abstracción”, no basado “simplemente en un

¹⁰ “De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor” (Marx, 2012(I): 58).

¹¹ Frente al concepto de *trabajo abstracto* existen múltiples discusiones. El tratamiento que el mismo Marx le da puede dejar lugar a ambivalencias. En un primer momento, Marx sostiene que el *trabajo abstracto* es un residuo biológico, definido como gasto de energía fisiológica humana, “gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc.” (Marx, 2012(I): 54), común a todo trabajo. Algunos asumen esta interpretación *fisiologista*, para argumentar que la categoría marxiana de *trabajo abstracto* es una categoría *natural* que resulta aplicable a cualquier tipo de sociedad. Si bien se trata de una categoría transhistórica, afirman, ésta se especificaría históricamente de acuerdo con las relaciones sociales existentes en cada momento. En esa medida, la determinación del trabajo abstracto dentro del capitalismo estaría definida porque se encuentra materializado en mercancías. Sin embargo, Marx afirma igualmente que el trabajo abstracto es una forma puramente social que aparece dentro del ámbito de la relación mercancía-mercancía. Es decir, que este tipo de trabajo constituye la dimensión de valor de las mercancías, como su “sustancia social, que les es común a todos” (Marx, 2012(I): 47). Desde este último punto de vista, se asume que el *trabajo abstracto* es una categoría históricamente determinada, exclusiva de la sociedad capitalista: “La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como un tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico” (Marx, 2012(I): 32). Como sostienen respectivamente W. Bonefeld y M. Postone, la perspectiva naturalizada frente al trabajo abstracto procede de una concepción meta-histórica del trabajo como mediación metabólica entre seres humanos y naturaleza, sin consideración a la especificidad que Marx le asigna al trabajo dentro del capitalismo. En otras palabras, tal perspectiva asume que Marx plantea una crítica desde el punto de vista del trabajo, y no una crítica que toma al trabajo como objeto de su crítica. Según planteo en mi interpretación, el carácter abstracto del trabajo se vincula intrínsecamente con su carácter productor de valor y no, como señalan algunos autores, con el carácter cada vez más abstracto que asume el trabajo en el capitalismo, en términos de su homogenización, formalismo y fragmentación. Aquí se confunde la categoría de trabajo abstracto con un trabajo que, aunque monótono y desprovisto de corporeidad, sigue siendo trabajo concreto en los términos de Marx (Cfr. De Vroey, 1982: 44). Para un amplio panorama acerca de esta discusión, Bonefeld, 2010.

proceso conceptual de abstracción” (Sayer, 1979: xx). El *trabajo abstracto* no corresponde a una forma psíquica que subsuma todas las formas concretas de los mismos, sino que es una *realidad* que se expresa como *dimensión universal abstracta* constitutiva del capitalismo. Esta abstracción es el resultado mismo de la modalidad asumida por las relaciones sociales que los seres humanos mantienen entre sí en el seno de esta sociedad, independientemente del hecho de que estos sean o no conscientes de ellas. En efecto, no es necesario hacer ningún tipo de ejercicio mental para hallar la equivalencia entre mercancías en el acto de intercambio. El movimiento que da lugar a tales abstracciones tiene primero ocurrencia en el proceso social, en la praxis, y luego en la conciencia del individuo. Es la forma de constitución del proceso social el que empuja al intercambio y produce la equivalencia entre diferentes formas concretas:

[...] esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. (Marx, 2011^a(I): 25).

En el seno de este proceso, los individuos equiparan sus trabajos de forma práctico-inconsciente, “[a]l equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen*” (Marx, 2012(I): 90). La inversión por la cual todo objeto concreto y sensible no cuenta más que como encarnación del valor abstracto y suprasensible se produce a sus espaldas y parece natural. De hecho, saberlo “en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo” (Marx, 2012(I): 57). De allí que pueda afirmarse que el *trabajo abstracto* dispone de una *verdad práctica* (Arthur, en Bellofiore, 2013: 102); es una *abstracción real* (Toscano, 2005; 2008) emanada del proceso objetivo de producción social capitalista irreductible al sujeto que, por el contrario, produce efectos reales sobre él.

Del análisis del carácter dual de la mercancía, esa misteriosa “cosa sensorialmente suprasensible” (Marx, 2012(I):87), se desprenderá una consecuencia central a la teoría social de Marx, alrededor de la cual gravitará, a un mismo tiempo, toda la carga de su crítica radical del presente y su proyecto emancipatorio. La determinación fundamental estructurante de la sociedad capitalista se vincula directamente con el papel peculiar que en su seno cumple el trabajo como *mediador general* de las relaciones sociales. Esto no supone afirmar que sea el único tipo de mediación en esta sociedad (Acha, 2010: 18). Coexistente con otras formas de socialización, se trata de una forma de: “iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve” (Marx, 2011^a(I): 28). La caracterización del capitalismo a partir de la configuración que asumen sus modalidades esenciales de praxis supone que el carácter social de estas relaciones es históricamente peculiar. La dualidad del trabajo

capitalista erige un tipo peculiar de interdependencia social, en virtud del cual las relaciones entre las personas no aparecen abiertamente como tales. La mediación social entre ellas no depende de la interacción social inmediata. El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas (Postone, 2006: 166). Más que estar mediado el trabajo por relaciones sociales espontáneas, es él el que media las relaciones sociales manifiestas. El trabajo construye una estructura que desplaza las relaciones abiertas, sometiendo a los seres humanos a relaciones previamente fijadas y, como tal, cosificadas. Las relaciones capitalistas se definen pues por disponer de un carácter cuasi-objetivo, ajeno al control de los propios individuos inmersos en ellas (quienes justamente las producen). El carácter mediador del trabajo –definido por su simultáneo carácter privado y social– produce una forma abstracta (*valor*) que opera como una suerte de objetividad que resulta exterior frente a las propias interacciones cotidianas que la originan. En palabras de Marx, en esta sociedad las relaciones sociales no existen como relaciones interpersonales directas entre individuos libres, sino como interrelaciones cerradas y unilaterales, emplazadas en un marco de necesidades impersonales “objetivas” y de “dependencias objetivas”. Allí “[el conjunto] de vínculos sociales [...] se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos de producción recíprocos, convertidos en autónomos respecto a los individuos” (Marx, 2011^a(I): 92). La dimensión social constituida a partir del intercambio de mercancías resulta pues simultáneamente “subjetiva y objetiva”¹², en cuanto que supone la separación entre el productor individual y sus relaciones sociales, estas últimas expresadas como realidades cósmicas aparentemente independientes de los seres humanos:

El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [con los otros], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa (Marx, 2011^a(I): 84-85).

En la inmanencia de esta sociedad se erige una forma de realidad *distorsionada*, en cuyo seno las relaciones sociales aparecen como cosas exteriores a las personas. En esa realidad invertida, las relaciones sociales entre personas aparecen como entidades *autónomas* y contrapuestas frente a éstas (Marx, 2011^a(I): 84-85). Allí radica el misterio de la mercancía: ella hace aparecer ante los seres humanos el carácter social de sus interrelaciones como propiedades naturales de las cosas; ella aparece como la “forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (Marx, 2012(I):89). Como

¹² Según Backhaus, Marx explica que la sociedad es “objetiva” en cuanto que la “la universalidad abstracta subsume y domina las singularidades”. Al mismo tiempo es subjetiva, pues “existe y se reproduce sólo en virtud de los seres humanos” (Backhaus, 1992: 57).

afirma M. Postone, para Marx, mientras que en las sociedades no-capitalistas, las relaciones sociales se definen como cualitativamente particulares, según múltiples configuraciones práctico-simbólicas, en la sociedad capitalista el trabajo “aparece mediado por un conjunto de estructuras que él mismo constituye”, las cuales compelen a las personas al cumplimiento de un fin ciego y heterónomo (Postone, 2006: 166). Esto no supone una idea romántica frente a la forma que asumían las relaciones sociales previamente al capitalismo. Para Marx, las formas de organización social previas se estructuraban a partir de formas de “dependencia personal” (Marx, 2011^a(I): 85), que daban lugar a modalidades de dominación, mediadas por justificaciones simbólicas (fetichistas) o de violencia directa, que aparecían como naturales, e insuperables para quienes las experimentaban. Estas relaciones disponían de un carácter fetichista (no del tipo propio al *fetichismo de la mercancía*, claro), pues implicaban formas de dominación ocultas y justificadas bajo “máscaras” (Marx, 2012(I): 94) de todo tipo, “bajo la forma de objetos naturales adornados de insólitos atributos sociales” (Marx, 2012(I): 94). Las relaciones sociales en estas sociedades se fundaban en emplazamientos más o menos rígidos soportados por diferentes mecanismos directos y simbólicos que aseguraban la continuidad de la estructura social. Por ejemplo, en el feudalismo, para el siervo “El diezmo que le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo” (Marx, 2012(I): 94).

La emergencia del capitalismo hace retroceder las formas de relación social fundadas en la dominación personal y directa, abriendo pluralmente la sociedad¹³. Cada individuo puede, al menos en principio, disponer de su propia existencia en cuanto a que no se encuentra atado a ningún lazo de carácter directo y personal emanado y justificado por la tradición: aparece, por primera vez en la historia de la humanidad, la posibilidad universal de existencia del individuo autónomo. Sin embargo, la disolución de las relaciones sociales de dependencia personal operada por el capitalismo significa la emergencia de una forma social fundada en la “independencia personal”, que genera relaciones de “dependencia respecto a las cosas” (Marx, 2011^a(I): 85). La oposición entre las personas y su propia modalidad de nexos sociales se materializa en el hecho de que aquéllas son compelidas al intercambio de mercancías, como forma necesaria de mediación social, única vía de supervivencia: “Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado” (Marx, 2011^a(I): 83)¹⁴. Al ser la forma social, universal y necesaria de la producción social dentro de la sociedad capitalista, participar del intercambio de mercancías no es una opción individual de vida, sino una obligación

¹³ Esto en un nivel abstracto de comprensión. V. Chibber muestra que el capitalismo puede coexistir –incluso instaurar– formas de dominación directa (Chibber, 2013).

¹⁴ En virtud de esto, que Backhaus denomina el “desprendimiento de sí mismo [*Selbstzerissenheit*] y la auto-contradicción del trabajo social” (Backhaus, 1978: 23), en el capitalismo las relaciones sociales aparecen, en primera instancia, mediadas por el valor, y de allí reificadas bajo la forma de dinero y capital.

social ineludible para toda persona dentro de esta sociedad, una suerte de *fatum* al que cada uno tiene que plegarse para sobrevivir.

La contraposición que en el capitalismo se da entre las relaciones sociales y los individuos que les dan origen, que los compele continuamente al intercambio de mercancías como única forma de supervivencia, produce pues una pseudo-autonomización del nexo social, que termina, según Marx, convertido en *sujeto*. El análisis marxiano considera que el tipo de nexo que estructura el capitalismo genera una forma de homogenización (definida por el valor) en virtud de la cual el conjunto social resulta integrado por una suerte de sujeto global que media la vida común entre los seres humanos. La expresión conceptual de esa fuerza ajena es el *capital*. Éste, que no es otra cosa que *valor que pone valor*, aparece como un concepto social-objetivo (históricamente determinado) que imposta su lógica de auto-reproducción alienada, independiente de los particulares, como una necesidad ciega. La autonomía frente a los lazos de dominación directa permitida por la emergencia del capitalismo se paga pues al precio de reconfigurar un nuevo tipo de dominación, esta vez fundado en la dependencia universal, abstracta, objetivada y anónima del conjunto con respecto al capital, el valor, el trabajo y la mercancía. Tal tipo de objetividad opera como una *abstracción real* que ordena y desplaza las relaciones y prácticas sociales por encima de las cabezas de los agentes –como si se tratase de procesos *cuasi-autónomos*¹⁵. El capital, al estructurar el nexo social bajo sus exigencias de auto-mediación autonomizada, no sólo erige pues un nexo social objetivado y anónimo, sino que configura una *forma de dominación* que es históricamente específica a la sociedad capitalista, y que se basa en el carácter ciego, independiente de las personas, de la propia forma de mediación social

El capitalismo se caracteriza pues por la dominación de las personas por parte de estructuras sociales abstractas creadas por los mismos seres humanos (Postone, 2006: 39). Allí las relaciones de dependencia materiales se presentan “[...] de manera tal que los individuos son ahora gobernados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros” (Marx, 2011^a(I): 92). Al no ser las relaciones personales espontáneas entre los individuos las que definen sus marcos de sociabilidad, sino los procesos y las relaciones cristalizadas en el nexo social constituido por el valor los que se imponen cotidianamente, como formas preexistentes y exteriores –semejantes a estructuras objetivas apriorísticas–, la sociedad capitalista resulta en sí misma *alienada*¹⁶. En ese universo

¹⁵ La idea de *cuasi-autonomía* se refiere al hecho de que estos procesos están fundados por los seres humanos, al tiempo que operan con independencia de sus voluntades.

¹⁶ Desde esta perspectiva, lejos de considerar la existencia de una ruptura o abandono por parte de Marx en cuanto al tratamiento del concepto de *alienación*, es posible afirmar que existe a lo sumo un *cambio de perspectiva* en cuanto a la comprensión que tiene de él en sus primeras obras (específicamente nos referimos al primer ensayo de *Manuscritos parisinos* de 1844), respecto de sus obras de madurez. En estas últimas, como se desarrollará enseguida, el concepto de alienación tiene que ver con que, dentro de la sociedad capitalista, el ser humano se convierte en predicado de una abstracción puesta por él mismo, pero que no reconoce ya como tal, apareciéndosele, por tanto, como un sujeto. Así,

social el ser humano se convierte en ejecutor de una lógica que implica una forma de renuncia a su propia autonomía. El sujeto no es aquél, sino ese plexo de relaciones alienadas, esa estructura cósmica sintetizada en la mercancía. La propia socialidad, su subjetividad, se les aparece a los seres humanos como sometida al auto-movimiento automático de una cosa. Aquí “[e]l valor entra en escena como sujeto” (Marx, 2011^a(I):251), se convierte en un “sujeto automático” [*automatisches Subjekt*] pasando de una forma a la otra sin perderse en ese movimiento (Marx, 2012(I):188)¹⁷. La forma mercancía 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. El capitalismo, para Marx, no puede restringirse a una realidad “económica” que entra en contacto con otros niveles del mundo social (cultura, ciencia y política). La individualización de la sociedad capitalista se refiere a la ocurrencia de una mutación de las formas de mediación social, cuya dinámica permite universalizar la independencia individual y pluralizar las posibilidades de relacionamiento social, pues tiende al desvanecimiento de las relaciones de dominación personal: cada individuo es jurídicamente libre e igual. Simultáneamente produce un patrón identitario que instauro al intercambio de mercancías como nexo social universal, y al capital como sujeto social, homogenizando contradictoriamente las relaciones entre las personas. En otras palabras, mientras que multiplica las posibilidades de autonomía individual, al mismo tiempo somete a todos al movimiento alienado de un sujeto ciego y fetichizado (que no es otra cosa que el producto de la misma forma que asumen las relaciones sociales en el capitalismo).

La lógica de ese sujeto que compele al intercambio no es otra que es la del incremento de la ganancia. El capitalismo articula la actividad humana en torno al proceso de *valorización del valor*, un proceso cuyo fin último tiene que ver con la “creciente apropiación de la riqueza abstracta”, y no con la producción de riqueza material (Marx, 2012: 186)¹⁸, ni mucho menos con la realización efectiva de quienes participan en el proceso. El carácter dual de la mercancía vehicula una contradicción entre lo concreto y lo abstracto que no alcanza punto de resolución. La lógica del proceso de valorización impone que la dimensión cualitativa de la vida debe ceder ante la cuantitativa (Echeverría, 2011: 181). Aquí lo concreto sólo tiene existencia social en la medida que sirve a lo abstracto para darse una expresión sensible. La persistencia de esa contradicción hace

el ser humano acaba dependiendo de su propio producto que se ha independizado y convertido en una estructura aparentemente objetiva. Para un análisis acerca del concepto marxiano de alienación: Musto, 2010.

¹⁷ “[S]ujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro” (Marx, 2012(I): 188).

¹⁸ Como afirma J.M. Vincent: “En la sociedad capitalista moderna, no se produce con el fin de maximizar los valores de uso disponibles, se produce la mayor cantidad de valores de uso a fin de lograr los máximos valores en el mercado. En otras palabras, se debe partir del hecho de que la producción capitalista es una producción de plusvalía y de capital” (Vincent, 1977: 29-30).

pues que lo cósico se convierta en fin y los seres humanos en medios de un proceso de carácter compulsivo que parece autonomizarse de las personas que lo soportan, el cual dispone de una finalidad ciega y teleológica que no busca sino reproducirse a sí misma en su carácter abstracto, desinteresándose de los intereses humanos. La finalidad última inherente al proceso de producción, y a la vida colectiva, ya no aparecerá como orientada a la satisfacción de necesidades concretas. Allende de su determinación cualitativa y directa, toda actividad productiva dentro del capitalismo requiere inscribirse dentro del marco de una forma social previa y mediatizada, definida por la intercambiabilidad, y expresada bajo la forma de valor de cambio. La utilidad concreta del producto pasa a un segundo plano frente a su intercambiabilidad y conversión en dinero maximizado: “El individuo debe producir un producto universal: el *valor de cambio* o, considerado éste en sí aisladamente e individualizado, *dinero*” (Marx, 2011^a(I): 84). La mercancía aparece como el vector privilegiado para alcanzar un fin extrínseco a la utilidad concreta; un *fin* que no se agota en su cumplimiento, sino que resulta a su vez un *medio* para buscar indefinidamente su propia reproducción, medio “de una producción abstracta de satisfacciones futuras y universales” (Vincent, 1977: 29-30). La producción por la producción, la producción como fin en sí mismo (indefinidamente mediatizada), aparece como la concreción material, cotidiana y siempre renovada del despliegue del proceso de producción capitalista, un movimiento sin tregua encaminado a producir “[...] *una plusvalía lo más grande y lo más abundante posible*” (Marx, 2011: 75)¹⁹. La plusvalía es una determinación central dentro del proceso de intercambio de mercancías. Ella nace de la producción y no de la circulación, a pesar de que es en esta última en donde se realiza. La plusvalía emerge del encuentro de una relación producida en la inmanencia capitalista entre trabajo y capital, entre individuos convertidos en fuerza de trabajo (que convierten su potencia creativa en mercancía) y un polo objetivo que se les contrapone bajo la forma de capital objetivado (medios de producción). La acumulación de plusvalía genera una dialéctica inédita entre los individuos y sus formas de relación social. Esa relación dinamiza el conjunto de manera peculiar (proceso del que me ocuparé más adelante).

Según lo anterior, en la crítica marxiana de madurez, el concepto de trabajo no ocupa el lugar de una categoría transhistórica y afirmativa, referida a una actividad social dirigida a fines, mediación ontológica entre los seres humanos y la naturaleza, materializada en productos tendientes a satisfacer determinadas necesidades humanas. Sólo en la sociedad capitalista el trabajo

¹⁹ El proceso de transmutación del dinero en dinero incrementado se sintetiza en la fórmula D-M-D'. Este tipo de circuito tiene de peculiar, respecto de un circuito de tipo M-D-M (propio de otras sociedades), en que su punto de partida y de llegada resultan cualitativamente idénticos. Así, mientras que, en la circulación de mercancías con miras al consumo, el circuito finaliza en un momento exterior al intercambio –en la satisfacción de la necesidad–, encontrando allí su límite, en el circuito del capital, la circulación se convierte en un fin en sí mismo. “El movimiento del capital es, por ende, carente de medida”, su *finalidad* es autorreferencial (*Selbstzweck*) (Marx, 2012(I): 186).

deviene su propio principio de organización. Sólo en ella la producción irrestrictamente amplificada y las exigencias que de allí se derivan se erigen en la razón de ser de la sociedad. En otras sociedades, la producción tenía como fin crear riqueza material y concreta, pero esta estaba a su vez al servicio de la reproducción del orden social dado. En el capitalismo el trabajo no sólo es mediación concreta de los seres humanos con la naturaleza, sino también mediación abstracta entre los seres humanos (es simultáneamente *trabajo concreto* y *trabajo abstracto*). Produce *riqueza material* y *riqueza* bajo la forma de *valor*. Como afirma M. Postone, la importancia del trabajo para Marx es “históricamente específica antes que transhistórica”; en su crítica madura “la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista o moderna” (Postone, 2006:12). Plantear que en la modernidad capitalista el trabajo se objetiva, no sólo en productos concretos, sino un tipo de nexo social peculiar que opera como una forma de exterioridad que atraviesa la acción de las personas, coaccionándolas, implica que la categoría de *trabajo* dispone de un carácter crítico y *negativo* (Jappe, 2014^a: 10). La mediación a través del trabajo significa la coacción sobre las personas por parte de presupuestas leyes de valorización que siguen una dinámica interna ajena a las voluntades individuales, y que las personas encuentran como inviolables *leyes naturales*, a pesar de ser la forma de sus propias relaciones sociales la que allí se encuentra expresada. Desde esa perspectiva, la dominación social intrínseca al capitalismo no se definiría exclusivamente como un tipo de dominación ejercida sobre las personas por parte de otras personas (si bien esta puede tener lugar), sino como una modalidad de dominación de las personas por parte de estructuras sociales abstractas constituidas por las mismas personas.

El argumento según el cual la sociedad capitalista se funda en un tipo de nexo que a pesar de estructurarse a través de la agencia humana aparece como extraño a ella, como *natural* y no socio-histórico, nos sitúa ante un problema neurálgico de la crítica marxiana, referido al carácter necesaria y no contingentemente *fetichista* que asume esta sociedad en su conjunto. Antes que tratarse de un mero apéndice conceptual, de un capricho metafísico o de una recaída en el hegelianismo (que, como señala Althusser en su *Prefacio* a *El Capital*, es necesario poner entre paréntesis debido a su carácter complementario dentro del marco del análisis de Marx -Althusser, 1969: 13-), con la categoría de *fetichismo de la mercancía*, Marx se sitúa en el corazón de una sociedad que aparece ante los seres humanos como dotada de atributos de *naturalidad* y *objetividad*, a pesar de ser constituida por relaciones sociales específicas que ella misma, por su propia forma de constitución, se encarga de escamotear. Incursionar en este problema permitirá redimensionar la interpretación marxiana acerca de las modalidades de la dominación social que se gestan en el seno de la modernidad capitalista, así como sobre las condiciones de su superación, marco desde el cual será posible definir una comprensión crítica de la historia.

1.4 Fetichismo de la mercancía y dominación capitalista:

Según el análisis categorial marxiano, en el capitalismo las personas se encuentran sometidas a estrictas obligaciones estructurales, que se les *aparecen* como naturales e insuperables, a pesar de ser constituidas por su propia interacción social. En la medida que todos los individuos dependen del intercambio de mercancías para sobrevivir, sus relaciones sociales deben asumir *necesariamente* la forma del intercambio mercantil. Si bien en el mercado los individuos aparecen como sujetos libres y poseedores de mercancías, agentes autónomos del intercambio, sin ningún tipo de vínculo de dependencia o de poder personal entre ellos, tal como sucedía, por ejemplo, entre señor y siervo²⁰, el tributo de esta liberación de las relaciones de dominación personal debe pagarse al precio de una sumisión más poderosa y generalizada a fuerzas aparentemente objetivas – mercancía, dinero, capital–, en virtud de las cuales se teje la urdimbre de su interdependencia social. En ese horizonte social se perfila una despersonalización de las relaciones sociales, debido a que las relaciones de intercambio no se dan en términos interpersonales, sino que se encuentran mediatizadas por los objetos, soporte al que se han desplazado las relaciones sociales (Fischbach, 2012: 206). Inmersos en una comunidad de cosas, los individuos aparecen revestidos de una igualdad formal frente a la objetividad social. “Cada sujeto es un intercambiante, esto es, tiene con el otro la misma relación social que éste tiene con él” (Marx, 2011^a(I): 179). Los individuos “[...] compiten y se enfrentan como personas que sólo se contraponen en su calidad de poseedores de mercancías y sólo en cuanto tales entran en contacto entre sí” (Marx, 2011: 5). Aquello que “confiere para mí un *valor*, una *dignidad*, una *eficacia* a tu necesidad de mi cosa, es solamente tu *objeto*, [es decir], el *equivalente* de mi objeto” (Marx, 1968: 461). Marx no afirma que el intercambio capitalista logre unilateralmente que cada individuo trate a los demás exclusivamente como medios para satisfacer su propia necesidad, que los seres humanos se traten recíprocamente como cosas, se reifiquen. Más bien, quiere decir que en el seno de la relación mercantil los seres humanos no tienen relaciones de persona a persona en las que se puedan reconocer en su diferencialidad cualitativa, sino sólo relaciones impersonales soportadas sobre las cosas que tienen para intercambiar (Fischbach, 2012: 204). En el desarrollo de esa relación, la *lengua* de los objetos se convierte en el único lenguaje comprensible entre individuos (Marx, 1968: 461).

La idea de un sistema social en el que las relaciones sociales que estructuran el conjunto social aparecen revestidas de un carácter cósmico, a la manera de relaciones naturales externas a los individuos, independientes de ellos, es expresada por Marx a través de la categoría de *fetichismo*

²⁰ “En las relaciones monetarias, [...] los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan todos por lo menos como relaciones personales); y los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad” (Marx, 2011^a(I): 91).

de la mercancía (Marx, 2012(I): 87)²¹. En virtud de este fenómeno, sucede que a los individuos “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto [...] no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 2012(I): 89). El carácter fetichista de la mercancía implica, simultáneamente, un proceso de cosificación de las relaciones sociales y de personificación de las cosas. Esto supone que las propiedades constitutivas y características de la mercancía se instauran como una suerte de personificación autónoma de las cosas que dominan y violentan a los individuos. El *fetichismo de la mercancía* significa que, dentro del capitalismo, el establecimiento de los nexos sociales entre individuos no es el resultado o la expresión directa de sus necesidades y de su individualidad diferencial, sino que tales nexos se instauran mediante cosas –sus mercancías– que *hablan* en su lugar. Esto supone la existencia de un nexo unificador y totalizante atado al mecanismo unilateral de la circulación de mercancías. El fetichismo de la mercancía constituye una suerte de *proyección* de una modalidad de relaciones sociales históricamente particulares, en virtud de la cual éstas pasan por constitutivas –son tomadas por determinaciones objetivas y ontológicas–, y no por constituidas a partir de modalidades diferenciales de sociabilidad. El fetichismo produce un ocultamiento del suelo socio-histórico del que emergen las formas de praxis capitalistas, hasta el punto que éstas se presentan como expresiones de una suerte de objetividad pura, desprovista de todo tipo de condicionamiento político o social, impostándose como fundamento mismo de la sociabilidad (Echeverría, 2011: 77).

En virtud de este fenómeno tiene lugar una inversión (*Verkehrung*) que lleva a tomar una abstracción creada socialmente por lo real mismo. Como afirma M. Postone: “la mercancía no parece ser una mediación social en sí misma. En lugar de ello, aparece como un objeto puramente “cosificado”, un bien mediado socialmente por el dinero” (Postone, 2006:187). Si bien en realidad no son las cosas las que dominan (en un sentido ontológico), como pretende la apariencia fetichista, sí lo hacen en la medida en que las relaciones sociales se han objetivado en ellas. El fetichismo es justamente la universalidad irreductible a la suma de las particularidades, es el resultado no deseado que nace de las acciones conscientes particulares (que existen efectivamente) de los sujetos²². Con

²¹ La categoría de *fetichismo* es acuñada en 1757 por C. de Brosses, en el marco de su análisis de las religiones primitivas. Según él, los fetiches son objetos materiales particulares a los que el ser humano primitivo le atribuía poderes divinos específicos. Desde entonces, la categoría ha servido para analizar las formas más primitivas de la religión. Sin embargo, en el caso de Marx, específicamente en *El Capital*, éste opera un giro del concepto cargándolo de nuevas determinaciones que permiten aplicarlo en el contexto de la sociedad capitalista. Para una historia del concepto de *fetichismo*: Iacono, 2016. Marx hace uso del concepto de fetichismo al menos desde su época de la *Rheinische Zeitung* en 1842, en su célebre artículo sobre el robo de leña. Sobre el fetichismo de la mercancía en Marx: Artous, 2006 y Jappe, 2016.

²² “Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de las

ello, las formas sociales capitalistas terminan constituyendo una suerte de aparentemente espontánea *segunda naturaleza* en la que no es posible diferenciar lo “natural” de lo “social”, la cual es vivida “como una necesidad trascendente, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano” (Echeverría, 2011: 91). Marx acude a una analogía para mostrar que, como ocurre en los sistemas religiosos, en donde los seres humanos son dominados por sus propias creaciones y proyecciones (dioses o leyes divinas), a las cuales se someten como si se tratase de verdaderos poderes o instancias sobrenaturales, en el capitalismo, las personas son igualmente *dominadas* por sus propias relaciones sociales:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (Marx, 2012(I): 89).

Para Marx, el problema del fetichismo no es propiamente un problema restringido a sociedades primitivas, que ha sido ya superado o que anacrónicamente persiste en el presente. Este problema está situado en el núcleo mismo de la lógica de funcionamiento capitalista. Aunque fuese cierto que las diferentes formas históricas de existencia social pre-modernas no hubieran vivido como opciones fruto de la construcción consciente, sino bajo el imperio de coacciones míticas y cuasi-naturales (eran dominadas por formas diferenciales de fetichismo), la modernidad, lejos de abolir esta relación fetichista, la intensifica, mutándola de una forma inédita. Si el iluminismo capitalista se autoafirma contraponiéndose a sociedades previas en las que el fetiche cumple una función neurálgica y estructurante dentro de la vida cotidiana, Marx muestra que aquél se estructura igualmente a partir de objetos que alcanzan una eficacia sobrenatural: las mercancías. El allanamiento del vínculo social producido por la mercancía es finalmente pagado con la sacralización de esta última. La desacralización que impone el capital respecto de las formas *míticas y religiosas* que lo preceden no resulta ser más que una forma de *auto-sacralización*, una recomposición fetichizada de la sociedad, una reactualización de lo primitivo en el núcleo mismo del presente. La idea marxiana de fetichismo corresponde pues a una ampliación del sentido de lo mágico en la que se incorpora, junto con lo *mágico-sagrado arcaico*, lo *mágico-profano moderno*. No se trata de que Marx afirme que los modernos “se parecen” a los primitivos, que actúen “como si” pretendieran darle crédito a la magia sin realmente hacerlo. Más bien, nos dice, aquéllos se asemejan a estos porque requieren introducir cotidianamente, como eje de su propia existencia, la

interacciones recíprocas de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos” (Marx, 2011^a(I):131).

presencia de una entidad de carácter metafísico que estructura la sociedad. La mercancía no *parece* pues un fetiche, sino que, aunque revestida de secularidad, *es* efectivamente un fetiche (Echeverría, 2011: 137). El supuesto ateísmo de la sociedad capitalista queda así desenmascarado como un pseudo-ateísmo, “una “religiosidad profana” fundada en el “fetichismo de la mercancía capitalista” (Echeverría, 2011: 138). En esta sociedad no se ha matado a Dios, sino que se ha cambiado su base de sustentación (Echeverría, 2011: 136). La desacralización del mundo deviene reencantamiento económico del mismo. En el seno de esa sociedad se cambia el recurso a las fuerzas míticas y mágicas por el culto de la productividad y su crecimiento. Se trata de un “dios extraño” que ocupó el lugar de los “los viejos ídolos de Europa, y que un buen día los derribó a todos de un solo golpe. Ese sistema proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad” (Marx, 2012(III): 943).

1.5 La excepcionalidad histórica del fetichismo de la mercancía:

Como se ha mencionado, para Marx, la mutación del nexo social dentro del capitalismo implica una doble determinación general. Si, de un lado, permite la emergencia de nuevas formas de dominación (la compulsión al intercambio de mercancías como única forma de supervivencia), de otro, genera potencias liberadoras frente a toda forma dominación. Esto significa que a la luz del fetichismo de la mercancía la modernidad capitalista no representa simplemente una *continuación de la religión por otros medios* (Homs, 2015). Esto tiene que ser necesariamente considerado desde un doble punto de vista. Primero, en términos de la configuración específica que asume la dominación fetichista que caracteriza al capitalismo, que la diferencia de otras formas sociales. Si la dominación capitalista es continuación de las relaciones de dominación fetichista (no hablando desde un punto de vista teleológico como me mostraré en la tercera parte de esta sección), ella es históricamente diferencial. Segundo, ese carácter diferencial no sólo tiene que ver con los rasgos opresivos que se gestan en el seno del fetichismo de la mercancía, sino con los potenciales inéditos que abre desde un punto de vista emancipatorio. Según el análisis categorial marxiano, las relaciones estructuradas a través del fetichismo de la mercancía constituyen las bases desde las que se funda una posibilidad inédita para alcanzar un futuro estado de autonomía humana (no realizable mientras se mantenga en pie el tipo de nexo social que da pie al fetichismo). Desde este tipo inédito de fetichismo se abren posibilidades de disolución de las relaciones represivas de carácter personal, al tiempo que se facilita una mediación técnica con la naturaleza no humana, que auguraría un salto cualitativo para los seres humanos dentro de la historia “universal de la escasez”. Si bien las posibilidades de emancipación no alcanzan a realizarse en su plenitud dentro de la inmanencia capitalista (la autonomía deviene coacción abstracta, y la mediación técnica deviene sojuzgamiento y destrucción de la naturaleza), Marx considera su posible realización una vez abolidas las relaciones sociales capitalistas, esto es, una vez invertida la lógica de dominación fetichista. En

otras palabras, el fetichismo de la mercancía incorpora un elemento de continuidad-diferencial respecto de otras formas históricas de fetichismo. Supone una continuidad peculiar de la dominación, pero supone las posibilidades para una futura existencia social no sometida al dominio de fetiches que estructuren ni oculten la dominación: abre la puerta para la autonomía socio-individual. Supone continuidad-diferencial frente a formas de dominación previas, al tiempo que promete una ruptura emancipatoria respecto de toda la historia anterior.

Desde el punto de vista de la dominación, la diferencia entre lo que ocurre en los sistemas religiosos y en la sociedad capitalista radica en que, en esta última, el fetiche emerge del tipo objetivo de praxis definido por el *trabajo productor de valor*. Debido a esta peculiar determinación histórica, no es posible equiparar o plantear la existencia de una continuidad simple (si bien existe una forma de continuidad por la persistencia de fetiches) entre las relaciones fetiche pre-modernas, en las que un principio trascendente se encarna en los seres humanos (reyes, sacerdotes, etc.), jerarquiza y estabiliza la estructura social, y los fetiches modernos constituidos por el nexo social capitalista, en donde el principio *a priori* de existencia social está objetivado en la mercancía y el dinero (en esas representaciones fantasmales del trabajo abstracto). Aunque en ambos casos se trata de relaciones fetiche, en el caso del capitalismo ya no se trata simplemente de un principio supuestamente trascendente (que en apariencia tendría origen en el mundo exterior, interiorizado por actos de violencia directa), sino más bien de un principio trascendente convertido paradójicamente en inmanente (de este mundo), que atraviesa al conjunto social en todos sus ámbitos. Según Marx, el fetichismo de la mercancía no es un tipo de *espejismo* ideológico que *vele* unas supuestas *verdaderas* relaciones sociales, ni una simple consecuencia de la falta de conocimiento por parte de las personas o de la negación del *ser genérico* del ser humano. Este tipo de fetichismo resulta irreductible a un proceso mental, a una construcción cultural o psíquica. Esta categoría no apunta a señalar una simple forma de experiencia subjetiva frente al mundo social moderno, a la idea que los seres humanos se hacen de sus propias existencias, ni presupone una esencia originaria que el ser humano habría perdido debido a la consolidación del sistema de intercambio de mercancías²³. Primero, para Marx no existen relaciones sociales *verdaderas*, subyacentes a la *segunda naturaleza* impuesta por el tipo de relación social fundado en el valor (las formas de relacionamiento social son múltiples, justamente por el carácter *genérico* del ser humano); además, el que las personas conozcan el carácter alienado de estas relaciones no basta

²³ “Según J. Bidet, la noción de fetichismo de la mercancía se limita a designar el desfase existente entre la representación espontánea de los agentes y las relaciones reales”, sostiene A. Artous (2006: 46), refiriéndose a la poca atención que le es prestada al concepto de fetichismo por parte del marxismo ortodoxo, para, a continuación, expresar que: [...] el fenómeno del fetichismo no supone una ilusión de la conciencia –individual o colectiva–, no sólo se refiere a la apariencia de las relaciones sociales, a la superficie de las cosas, traduce un modo de existencia de las relaciones de producción capitalistas, su forma social objetiva” (Artous, 2006: 21).

para transformarlas, pues su carácter abstracto no es de naturaleza intelectual, sino *real* (Marx, 2012(I): 91)²⁴. Incluso si la conciencia aprehende la abstracción que preside el intercambio y la relación social que lo subyace, esa abstracción en su forma activa no desaparece, pues depende de la objetividad misma de las relaciones sociales capitalistas. Aún para una conciencia que conozca las formas de funcionamiento del capitalismo, la inversión de la realidad se mantiene, obligándolo a participar del intercambio de mercancías para sobrevivir. Las cosas siguen “actuando”.

Que una relación social aparezca como algo que existe por fuera de los individuos, y que las interrelaciones que tienen en la producción de la vida social aparezcan como propiedades inherentes a un objeto, “esta apariencia perversa, esta mistificación prosaicamente real, nada imaginaria, es lo que caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador del valor de cambio” (Marx, 1974^a:29). El carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina en la “peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx, 2012(I): 89). Este fenómeno implica que el intercambio de mercancías, tendiente a la reproducción infinita de valor –*trabajo abstracto*–, se *opone* a los individuos como un poder aparentemente metafísico y trascendente que produce efectos reales: “*No lo saben, pero lo hacen*” (Marx, 2012(I): 90). El fetichismo adquiere un carácter auto-reflexivo, y constituye al trabajo abstracto como una dinámica máquina ciega que es en sí misma su propio fin. A partir de esa dinámica iterativa, el fetichismo se presenta bajo la forma del movimiento autónomo de dinero, como necesaria transformación de una cantidad de trabajo abstracto y muerto en otra cantidad –superior– de trabajo abstracto y muerto (plusvalía); es decir, como movimiento tautológico de reproducción y auto-reflexión del dinero, que sólo puede devenir capital bajo esta forma. Con ello, las relaciones interpersonales, en cuanto que “relaciones cosificadas”, adquieren ante los mismos seres humanos una suerte de “forma fantasmagórica” (Marx, 2012(I): 89). La forma mercancía no representa pues una mera *envoltura* material y epifenoménica encargada de *velar* las relaciones sociales que le subyacen. Por el contrario, estas formas mistificadas constituyen la forma necesaria e inevitable de aparición de este tipo de relaciones sociales. Las relaciones capitalistas adoptan la forma de cosas y no pueden ser expresadas sino mediante cosas (Rubin, 1974: 54)²⁵. Cuando Marx sitúa la especificidad de la

²⁴ Conocer cómo funciona en nada transforma el proceso: “[...] tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico” (Marx, 2012(I): 91).

²⁵ Para Marx, la relación existente entre dimensiones formales y sustantivas del capitalismo no resulta meramente externa y contingente. Esta relación no puede ser explicada a través de la afirmación de un simple vínculo de *velamiento* del fenómeno frente a la esencia. Su teoría no trata los contenidos (por ejemplo, el *trabajo*) como aspectos transhistóricos que fuesen *dominados* y *velados* por formas históricas alienadas de relación social. Al no tratarse de una teoría crítica planteada en términos de “ilusión” y “verdad”, los contenidos son tales sólo en la medida en que se condicionan recíprocamente con las dimensiones formales. Ambos se desarrollan dentro de la inmanencia de la praxis humana. Su relación no es mutuamente externa e indiferente, sino mutuamente constitutiva. Existe un vínculo íntimo que hace que el contenido manifieste la forma al mismo tiempo que la oculta.

dominación social capitalista en el hecho de que los seres humanos son controlados por las cosas, no lo explica pues a partir de las cualidades de las cosas mismas —o de efectos meramente representacionales o culturales—, sino en virtud de modalidades sociales peculiares que dan lugar a ese tipo de interacción entre los seres humanos, y de ellos con las cosas. Por ende, la teoría del fetichismo de la mercancía no pretende recuperar la pureza de un objeto distorsionado representacional o simbólicamente. No busca afirmar la verdad de una cosa en sí en oposición a su apariencia. Más bien, ella parte de la realidad básica del capitalismo, señala críticamente la existencia de un *proceso social* que, a pesar de estar fundado socialmente, se constituye como forma de legalidad objetiva. El fetichismo “es la consecuencia directa e inevitable de la existencia de la mercancía y del valor, del trabajo abstracto y del dinero” (Jappe, 2014^a: 9). El poder de la mercancía no emana de la objetivación del trabajo concreto, sino de la instrumentalización de esta objetivación práctica orientada a cumplir los fines de la producción social que exige la objetivación del valor, por lo cual resulta parte inseparable de la misma forma del valor y del trabajo abstracto (Postone, 2006: 184).

El fetichismo de la mercancía significa que ese peculiar fetiche (abstracto-concreto) se convierte en el centro de la sociabilidad dentro del capitalismo. La *objetivación de las personas*, y la correlativa *personificación de las cosas* significa que quienes son los verdaderos agentes de las relaciones sociales pasan a ocupar el lugar de dominados por sus propias creaciones; la circulación de mercancías toma el mando del metabolismo social, convirtiéndolo en una actividad carente de concreción, y con ello, abriendo una historia definida como proceso de autoincremento de la riqueza en abstracto, sin otra cualidad que la cantidad (Echeverría, 2011: 513). Ahora el metabolismo social canaliza todos sus esfuerzos hacia la reproducción creciente e ilimitada de ese mundo cósmico, identificado con la *riqueza* (presentada “objetivamente” como acumulación de mercancías), dejando de lado la satisfacción efectiva o la realización de los mismos seres humanos. Todos y cada uno de estos debe contribuir al crecimiento económico, finalidad última del mundo social capitalista. En el mundo fetichizado del capital, el poder de decisión de los seres humanos entra en un estado de suspensión; su capacidad de auto-definición práctica queda subordinada a instancias que operan a sus “espaldas”, a esa vida social que tienen las cosas en el mercado. Mistificando la pseudo-sustitución de la religión por la política, la acción ciega y automática del mundo de los fetiches mercantiles, la “mano oculta del mercado”, aparece dotada de una eficacia *mágica* capaz de orientar los destinos humanos. Ella “posee “la perspectiva más profunda” y la que tiene por tanto “la última palabra”: es ella la que “sabe” lo que más le conviene a la sociedad y la que termina por conducirla, a veces en contra de “ciertas veleidades” y a costa de “ciertos sacrificios”, por el mejor camino” (Echeverría, 2011: 138). La confianza en el direccionamiento progresivo que insufla esa determinación cósmica en la existencia social humana supone creer en un

Dios, en una “entidad meta-política” que se encuentra sustraída a la autarquía y la autonomía de los seres humanos. Marx desvirtúa la idea de un supuesto desencantamiento del mundo ocurrido en el capitalismo. En la adoración de ese dios moderno se encontraría una promesa secular-inmanente de realización humana a la que se confía el conjunto social. Dentro del mundo social se cree que esa entidad cósmica es capaz de definir los marcos de la socialidad política, de darle a ésta una forma, y de emplazar al conjunto social por la historia (Echeverría, 2011: 138). Ante el movimiento del fetiche el mundo social se instaura como una suerte de *ecclesia silente* que debe depositar su fe en la marcha del mundo cósmico-económico; su obligación tiene que ver con saber interpretar y obedecer sus señales para resolver debidamente los asuntos públicos—, antes que confiar en sus capacidades de auto-determinación (Echeverría, 2011: 139).

En el seno de este mundo social, las relaciones entre personas y mundo objetivo se ven restringidas al fundarse en una relación unilateral e instrumental mediada por el “tener” y no por el “ser”. El precio del cumplimiento de este nuevo imperativo social será, entonces, la renuncia a la búsqueda de la propia realización o, lo que es igual, el equiparamiento forzoso de la misma a las exigencias de la objetividad social, en última instancia: “la abdicación de su dignidad humana, de la renuncia a su carácter de sujetos libres, de artífices de su propia vida” (Echeverría, 2011: 753). La definición de los individuos en cuanto que propietarios privados de la riqueza social, esto es, su emplazamiento dentro del mundo social de acuerdo con su calidad de productores-consumidores (y la disolución de la idea de comunidad concreta que esto supone), implica, pues, un obstáculo para la autonomía social de los individuos, en la medida que sus relaciones se traducen en relaciones entre objetos mercantiles, dotadas de necesidades propias irreductibles a las necesidades de los sujetos —incluso contrapuestas a ellas—, que obturan las formas de sociabilidad fundadas en la reciprocidad concreta. En última instancia, y a diferencia de los economistas políticos liberales, quienes ven en la regulación de las relaciones sociales por formas objetivas —*mano invisible del mercado*— una forma de racionalidad óptima y necesaria que asegura la posibilidad de realización de la libertad humana, para Marx, esta forma de racionalidad distorsionada, si bien abre formas de autonomía individual, las niega al reforzar el sometimiento humano a fuerzas en realidad irracionales.

Hasta ahora he planteado que el análisis categorial marxiano dispone de un carácter intra-histórico, y apunta a comprender críticamente las formas de relación social que estructuran la sociedad capitalista (y no sólo la forma en que se produce en ella). Según Marx, en el capitalismo habría tenido lugar una mutación históricamente inédita del nexo social. La ocurrencia de esa mutación implicó la paulatina disolución de las relaciones sociales personales, las cuales le dieron paso a la aparición de formas sociales que disponen de un carácter abstracto e impersonal. Este giro histórico de las relaciones sociales puede ser explicado a través del análisis de la forma mercancía,

síntesis de la sociabilidad capitalista. La estructura de la mercancía implica una separación de las relaciones sociales respecto de los seres humanos que les dan origen. La dominación personal se desvanece (por lo menos formalmente, se gesta una forma de autonomía), pero en su lugar se generan coacciones abstractas que obligan a los seres humanos a participar en el intercambio de mercancías para poder sobrevivir. Para Marx, el trabajo como mediador social (rol históricamente determinado que sólo asume bajo su forma capitalista) se convierte en el núcleo fundamental de la dominación social en la modernidad. Los sujetos particulares no gobiernan el movimiento social del valor (fin último al que tiende la producción capitalista), sino que éste parece gobernarse a sí mismo, gobernando a los seres humanos. La crítica marxiana del capitalismo puede ser comprendida como la crítica del fetichismo de la mercancía, fenómeno en virtud del cual las relaciones sociales se convierten en estructuras cósmicas y aparentemente separadas de los individuos. El fetichismo de la mercancía hace que ese tipo de relaciones no aparezca como social o estructurado desde relaciones inmediatas entre las personas. Este fenómeno implica que la base socio-histórica de las relaciones sociales sea escamoteado, haciendo que las mismas aparezcan como propiedades *a priori*, no constituidas, sino constitutivas de la sociabilidad. Lejos de ser considerado un problema meramente representacional, Marx considera el fetichismo de la mercancía como un problema práctico social, su estructura se encuentra constituida por las mismas relaciones que oculta. Esto supone que su crítica no apunta a encontrar una sustancia preexistente que sea “velada” por el fetichismo (relaciones sociales originarias que habría que recuperar), sino, precisamente mostrar la ausencia de dicha sustancia.

No obstante, como se mencionó, para Marx la excepcionalidad del fetichismo de la mercancía respecto de las formas de organización social previas no sólo se define por la reconfiguración que supone desde el punto de vista de la dominación, sino que tiene que ver con la gestación, desde su seno, de potenciales emancipatorios inéditos. A fines de explorar estos potenciales, será necesario indagar en las formas de temporalidad que le resultan inherentes a esta categoría crítica. A partir del concepto de fetichismo de la mercancía podrá ser comprendida la crítica marxiana como crítica radical de las formas que asumen el tiempo y la historia dentro del capitalismo.

2. Modernidad capitalista y temporalidad

En este segundo momento de la exposición se construirá un argumento según el cual las categorías de la crítica marxiana permiten una comprensión del carácter eminentemente temporal de las relaciones sociales fetichistas constitutivas del capitalismo. Contra una perspectiva que asume el tiempo como escenario neutro, lineal y abstracto en el que se suceden los acontecimientos, el análisis de Marx historiza el tiempo, prefigurando la constitución dentro del capitalismo de formas temporales históricamente peculiares. La estructura fetichista configurada por la mediación

social operada por el trabajo dispone de un carácter temporal igualmente fetichista. Las temporalidades capitalistas aparecerán como una forma histórica en la que se entretujan necesidad y contingencia, inseparables de dicho rol mediador. Se verá que, dentro del análisis de Marx, las formas temporales inherentes a la forma mercancía atraviesan las múltiples dimensiones de la vida social, impregnando con sus determinaciones las formas de socialidad cotidiana, y produciendo una dinámica peculiar del conjunto social. El argumento de Marx permitirá exponer el núcleo social y contradictorio de esas temporalidades. En primer lugar, la crítica tiene que encontrar las formas en las que se expresa la dominación, para a partir de allí, poner en evidencia la forma en la que, desde la misma opresión, se gestan potenciales emancipatorios. El tiempo como necesidad no será pues concebido ni como ontológico (él está determinado socio-históricamente), ni plenamente homogenizante y clausurado (como las mismas formas de praxis capitalista, él es irresolublemente antagónico), ni como expresión de una pura totalidad opresiva (en él se gestan potenciales emancipatorios). Al final de esta segunda parte de la sección será posible comprender el problema del tiempo como inseparable del problema de la dominación dentro del capitalismo, situándolo como neurálgico a la perspectiva histórica emancipatoria de Marx.

2.1 Una mutación radical del tiempo:

Como afirma L. Mumford, en la modernidad tuvo lugar una “revolución temporal” que supuso que “las categorías de tiempo y espacio sufrieran un cambio extraordinario y ningún aspecto de la vida quedara intacto por esta transformación” (Mumford, 2000: 121). En las sociedades no-capitalistas, la relación con el tiempo resultaba indisociable de los acontecimientos de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, en el caso de las poblaciones agrarias, el tiempo no estaba determinado por el reloj, sino por acontecimientos naturales que tenían lugar según los ritmos diarios, estacionales y anuales. El tiempo para levantarse es fijado por el amanecer o las demandas de los animales y, por lo tanto, varía con el tiempo del año. El tiempo de trabajo es el tiempo que se tarda en completar las tareas concretas, no una medida abstracta predeterminada que debe ser posteriormente llenada de actividades. En estas sociedades “el tiempo no era una categoría autónoma, independiente de los acontecimientos, de ahí que pudiera ser determinado cualitativamente como bueno o malo, sagrado o profano” (Postone, 2006: 222). E.P. Thompson describe esta concepción del tiempo como “orientada por la tarea” [*task-oriented*] (Thompson, 1967: 60), nacida de la necesidad, parte de una situación en la que no hay ni un sólo tiempo o criterio temporal unificador que moldee y gobierne la actividad de cada individuo, ni una marcada demarcación entre el trabajo y la vida²⁶. El tiempo de una jornada (siempre variable incluso en

²⁶ “El tiempo de trabajo agrícola es el tiempo de una economía dominada por los ritmos agrarios, libre de prisas, descuidado de la exactitud, indiferente a la productividad, y de una sociedad creada a la imagen de esa economía, sobria y modesta, sin grandes apetitos, e incapaz de realizar esfuerzos cuantitativos” (Landes, 1983: 58).

términos de horas y minutos “abstractos” entre el amanecer y el anochecer, en razón de las estaciones), no se encontraba abstraído de la urdimbre de actividades de la vida, sino que, más bien, se estaba imbuido en ellas. El tiempo se confundía con las relaciones sociales sin escindirse de ellas, no disponía de una realidad *per se* abstraída del mundo concreto. Contrariamente a su versión abstracta, esta temporalidad era de carácter discontinuo y constituido por unidades de eventos no matematizables; debido a su carácter cualitativamente diferencial, resultaba difícilmente segmentable y comparable²⁷.

Este tipo de tiempo concreto no se definía por referencia a ninguna direccionalidad particular, pudiendo ser lineal (tiempo judío o cristiano) o cíclico (Antiguo Egipto). Su rasgo característico pasaba, más bien, por su dependencia de los acontecimientos concretos que lo estructuraban (Éxodo, Exilio, llegada del Mesías o Caída, Crucifixión y Segunda Llegada): “En las nociones tradicionales de la historia cristiana y judía, por ejemplo, los acontecimientos mencionados no ocurren en el tiempo, sino que lo estructuran y determinan” (Postone, 2006: 222). Dichas formas de temporalidad regían esencialmente las formas de organización social hasta el advenimiento de la modernidad, cuando el tiempo abstracto se instauró como norma estructurante y reguladora. Este último es un tiempo vacío, continuo, uniforme, constituido bajo la forma de una sustancia homogénea, cuantificable y fragmentable infinitamente, capaz de poner en un plano de igualdad toda multiplicidad de actividades concretas; es una variable independiente de todo acaecer cotidiano y empírico, una forma *a priori* aparentemente auto-subsistente, ubicua y escindida de toda forma de socialización y experiencia, que atraviesa al conjunto social. Se trata del tipo de temporalidad propio de la ciencia moderna, tal como Newton lo conceptualizaba al afirmar la existencia de un “tiempo absoluto, verdadero, matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo [que] fluye uniformemente” (Newton, 1982: 228).

La primacía de este tipo de temporalidad no puede hacerse propiamente equivalente a la regulación temporal medida por el reloj, que ya tenía lugar antes de la modernidad. Así, por ejemplo, las comunidades monásticas regían sistemáticamente sus vidas cotidianas de acuerdo con el control de la hora del reloj (Foucault, 2002: 137). Las “horas canónicas” de las iglesias occidentales constituían normas temporales basadas en una serie de servicios nombrados por números del reloj como *tercia*, *sexta* y *nona* que, a su vez, daban su nombre a las liturgias que eran

²⁷ En ese sentido, en su clásico estudio acerca de los Nuer del Alto Nilo, E. Evans-Pritchard plantea cómo se estructura el tiempo en una sociedad no organizada a través del intercambio de mercancías: “Si bien hablé del tiempo y de las unidades de tiempo, los Nuer no tienen ninguna expresión equivalente a “tiempo” en nuestro idioma, y, por lo tanto, no pueden, como nosotros, hablar del tiempo como si fuera algo tangible, que pasa, que se puede perder, se puede ahorrar y demás. No creo que experimenten la misma sensación de ir contra el tiempo o de tener que coordinar actividades que insuman un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son sobre todo las actividades mismas, que por lo general son de carácter despreocupado. Los hechos siguen un orden lógico, pero no están controlados por un sistema abstracto, no habiendo entonces puntos de referencia autónomos a los que las actividades deban atenerse con precisión. Los Nuer son afortunados” (Evans-Pritchard, 1940: 103).

recitadas a esas horas (Landes, 1983: 61). Los monjes “vivían y trabajaban según las campanas que sonaban de acuerdo con este sistema de horas variables, es decir, desiguales” (Landes, 1983: 68). Aquí el motivo era religioso: orar simultáneamente aumentaba la potencia de la oración; pero parte fue también económica, de una manera que prefiguró los objetivos de productividad de los primeros industriales (Landes, 1983: 69). Sin embargo, a pesar de que el tiempo abstracto resultaba ya técnicamente medible antes de la época moderna –particularmente por los relojes hidráulicos de las sociedades helenísticas y romanas–, y regulaba espacios como el monástico, éste no se impuso como norma social general dominante sino con el desarrollo de la sociedad industrial.

En este sentido, el análisis crítico de Marx ofrece elementos que permiten aprehender algunas determinaciones peculiares a este proceso de mutación temporal, a través de una inmersión en las prácticas subyacentes a los procesos sociales que estructuran la modernidad capitalista. Desde esa mirada, la creciente influencia del tiempo abstracto dentro del mundo social moderno no puede explicarse a partir de una determinación meramente relacionada con el desarrollo tecnológico de los relojes y su expansión²⁸; más bien, bajo este prisma, la expansión de este mecanismo debe explicarse a la luz de los procesos socio-culturales que se vivían en la Europa de la época. Según este enfoque, los desarrollos tecnológicos no son irrelevantes, pero los factores sociales y culturales deben ser primarios en cualquier explicación de la aparición de la conciencia abstracta del tiempo. En este contexto, la creciente relevancia del tiempo abstracto no sólo se habría derivado de las necesidades de las nuevas técnicas de fabricación de rutinas de tiempo más exactas, sino de la centralidad del tiempo de trabajo como medida de explotación en la competencia capitalista.

Si el tiempo de los relojes es en alguna medida “objetivo” y “necesario”, es decir, no regulado abiertamente por una institución social (como anteriormente lo hacía, por ejemplo, la Iglesia), desde las categorías marxianas, su proceso de devenir norma coercitiva frente a todos los miembros de la sociedad supone una historia contingente de las prácticas sociales, asociada a la expansión del trabajo asalariado. En ese sentido, la adaptación de la actividad humana al proceso productivo capitalista habría supuesto la ocurrencia de un proceso dual de mutación temporal, verificado, de un lado, en términos de la acción instrumental y, del otro, de interacción simbólica. La creciente centralidad del intercambio de mercancías como medio universalizado de supervivencia dentro del

²⁸ M. Postone cita varias pruebas que buscan socavar toda explicación puramente tecnológica de la aparición del tiempo abstracto (Postone, 2006, Cap. V). China es un ejemplo de una sociedad que hasta la revolución industrial estaba más adelantada tecnológicamente que Europa, pero que no caía bajo el dominio del tiempo abstracto. Disponía de relojes astronómicos capaces de medir horas iguales, y a finales del siglo XVI tuvo también acceso a relojes mecánicos venidos de Europa. Sin embargo, estos sistemas de medición del tiempo no tuvieron ningún impacto en la vida social china, que se mantuvo decididamente tradicional. De hecho, los relojes mecánicos europeos presentados a la corte china se consideraban poco más que juguetes ingeniosos. En Japón la historia fue similar: los relojes mecánicos europeos fueron adaptados a menudo para marcar horas variables moviendo la posición de los números del reloj. En otras palabras, en Oriente, los avances tecnológicos del reloj mecánico fueron reconocidos y apreciados, pero despojados del concepto de tiempo abstracto al que estaban asociados en Europa. En ese sentido, Postone concluye que: “El reloj mecánico, pues, no dio necesariamente origen, por sí mismo, al tiempo abstracto” (Postone, 2006: 227).

mundo social implicó que cada esfera de la vida llegara a ser regulada por el tipo de temporalidad intrínseco a dicho proceso (manifestado fenoméricamente mediante la presencia ubicua del reloj en cada ámbito de la existencia humana), ya fuera como parte de un esfuerzo consciente para inculcar los nuevos valores en las actuales y futuras generaciones, o de procesos menos direccionados de colonización del tiempo. En esta sociedad, en la que el motivo económico, por voluntad o por fuerza, tiende a suplantar a los otros, la duración es reabsorbida en el tiempo medible, impuesto a todos. Así, en un contexto en el que la productividad se convertía en el centro del mundo social, emergió un nuevo *ethos* de ahorro de tiempo, que ya en el siglo XIX constituía el motivo de medidas dirigidas en contra de aquellos que se consideraba que *desperdiciaban* su tiempo usándolo de manera inútil o improductiva (Thompson, 1967: 84,90-91). Esto supuso que en la fábrica, el ejército, la prisión y la escuela, el tiempo fuera regulado de forma cada vez más sistemática. La vida cotidiana, especialmente de quienes trabajaban en las nuevas ciudades industriales, comenzó a estar regulada por ritmos cada vez más precisos, a los que había que responder con tipos de acciones determinadas. Debido a que la disciplina temporal requerida por las nuevas prácticas de trabajo sólo podría ser introducida por la ruptura de los hábitos y comportamientos seculares, su instauración produjo múltiples formas de resistencia y lucha por parte de aquellos que se vieron sometidos a ella por primera vez (Thompson, 1967). Una vez se expandió este sistema de regulaciones materiales y simbólicas, y los sujetos se habituaron a sus exigencias, el tiempo llegó a ser comprendido de una manera que hubiera sido imposible para las generaciones anteriores. Aquél se había convertido, simultáneamente, en una abstracción y en una sustancia: ya se podía desaprovechar, perder, ganar, recuperar o ahorrar, etc.; incluso parecía adquirir un carácter animado, se le podía *matar* o ir en *contra* de él²⁹.

Ahora bien, aunque la difusión de un conjunto de prácticas y valores sociales, fundados en un nuevo concepto de tiempo abstracto, puede entenderse como un proyecto político e ideológico impulsado por una ya potente burguesía que obraba en interés del capital, central al proceso histórico de la modernidad, las categorías críticas de Marx ofrecen elementos adicionales para el análisis, permitiendo explorar diversos niveles y expresiones de la forma de constitución de la temporalidad capitalista. Según su crítica, el tiempo abstracto constituye un producto necesario de los mecanismos estructurales de funcionamiento del capitalismo como sistema de producción social, y no es simplemente un subproducto ideológico del mismo. En el nivel más superficial, es posible argumentar que la tendencia del proceso de valorización en términos de su orientación

²⁹ La idea según la cual el tiempo es una sustancia que puede ser utilizada en lugar de dilapidada se reflejó ideológicamente de varias maneras. Así, por ejemplo, esta es una característica central de la “ética protestante” que M. Weber postuló como la precondition del surgimiento del capitalismo, sintetizada en la fórmula “el tiempo es dinero”, de B. Franklin, que equipara el paso del tiempo de manera “no productiva” con el despilfarro de dinero.

hacia el futuro implica la constitución de una direccionalidad “hacia adelante” de la temporalidad social. Aquello que realmente importa dentro del proceso de valorización es aquello que *está por venir*. Que el ahora deba ser sacrificado al porvenir³⁰ hace pensar en la idea de una cinta de tiempo que puede ser medida racionalmente, y que se extiende dilatada y unidireccionalmente *hacia adelante*, como un camino que proporciona una sensación de previsibilidad, base de la acción calculada orientada hacia el control y afectación del futuro. A pesar de ser común a otras formas previas de concebir el tiempo que pudieron haber abonado el terreno para esta forma de temporalización (religiones escatológicas), la orientación moderna hacia el futuro puede verse como una forma representacional peculiar a la emergencia y expansión de la sociedad capitalista. Ésta, incluso en su forma mercantil temprana, implica una temporalidad bastante distinta de la de la Iglesia o de la sociedad feudal. En el proceso práctico de intercambio de mercancías existe una especie de futuro incorporado que necesariamente genera un tipo particular de temporalidad. Todo presente debe ser sacrificado para obtener un mayor beneficio futuro, en el despliegue de un proceso sin tregua en su renovación y desprovisto de *telos* determinado. La llegada del capitalismo industrial encarna esa faceta del futuro de forma intensificada, acelerando los ciclos de producción mediante la incesante tecnificación de los procesos de trabajo³¹.

Como ya se había insinuado, desde al análisis categorial marxiano, el fetichismo de la mercancía no se circunscribe a una expresión propia de la dimensión del intercambio económico. Más bien, éste es el rasgo característico del conjunto social moderno; expresa la “metafísica real del modo de producción de la vida capitalista” (Kurz, 2006). La mercancía funciona como una suerte de núcleo sintético que se extiende hacia los diversos ámbitos del mundo social capitalista. Como sostiene O. Acha, el planteamiento marxiano acerca de la lógica expansiva del capital supone que se trata de “una lógica fractal que impulsa una metástasis de figuras extraordinariamente complejas que, sin embargo, no son sino variaciones de una estructura básica: la característica contradictoria de la mercancía” (Acha, s.d.). Bajo el prisma del análisis categorial de Marx, el surgimiento de un concepto de tiempo abstracto no se explica simplemente por el hecho de su funcionamiento en interés del capital y de quienes lo poseen, ni de su homología estructural a los aspectos centrales de una economía capitalista –aspectos que no dejan de ser ciertos. Como se argumentará, desde el análisis marxiano, este tipo de temporalidad puede ser considerado como expresión del fetichismo de la mercancía, esto es, como una *cosa* abstraída de las relaciones sociales (debido a la

³⁰ Ideológicamente, como observa Weber, esto pudo solaparse con el ascetismo protestante, en el cual el presente (bienestar económico) era un medio y un indicio del futuro, comprendido en términos del objetivo último de la salvación del alma.

³¹ El mecanismo económico que encapsula este futuro abstracto en su forma más clara es el del crédito, el cual se apoya en supuestos sobre el futuro del pago de la deuda. La temporalidad que conlleva el crédito es la de un futuro concebido como una continuación del presente, o como una extensión del presente a lo largo de un eje de tiempo abstracto y lineal. Para un análisis de la temporalidad inherente al crédito: Jappe, 2011; Lazzarato, 2011.

peculiaridad que ellas mismas asumen) que, paradójicamente, está determinado por esas mismas relaciones sociales que se encarga de oscurecer. En el nivel más profundo, el tiempo abstracto podrá ser entendido como estructurado por la modalidad peculiar de praxis capitalista, como la *temporalidad del capitalismo*.

2.2 Tiempo abstracto y fetichismo de la mercancía:

Marx afirma que a la forma mercancía le resulta inherente una contradicción entre su dimensión abstracta y concreta. De un lado cada mercancía tiene propiedades cualitativas que le permiten satisfacer necesidades diferenciales y concretas –sea que se originen en *el estómago o en la fantasía* (Marx, 2012(I): 43). De otro, ella dispone de una vocación irrestricta hacia el intercambio. Esta vocación corresponde a una determinación de carácter eminentemente social que hace de la mercancía una abstracción que no puede manifestarse más que indirectamente en su relación con otras mercancías. El intercambio supone el borramiento de las determinaciones concretas de la mercancía, reducidas a trabajo abstracto (Marx, 2012(I): 47). El intercambio de mercancías se presenta como una relación cuantitativa que determina la proporción según la cual se intercambian diferentes valores de uso. Si toda mercancía es, además de un valor de uso, también *valor*, lo es por cuanto dispone de esa cualidad homogénea que permite realizar comparaciones cuantitativas respecto de otras mercancías. La fuente de esa *sustancia común* es definida por Marx mediante la categoría de *trabajo abstracto*³². El valor hace aparecer a toda mercancía como la expresión objetiva de un trabajo esencialmente idéntico, esto es, como “trabajo abstractamente humano” (Marx, 2012(I): 72). La mercancía es cristalización de cierto *quantum* de trabajo abstracto incorporado, cuya magnitud se mide por su *duración*: “las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen la misma magnitud de valor” (Marx, 2012(I): 48). En el análisis de Marx, la mediación social impuesta por la mercancía supone pues una medida temporal que no se expresa cualitativamente (según los bienes concretos), sino a través de un patrón abstracto y homogéneo, en “fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera” (Marx, 2012(I): 48). El análisis marxiano del trabajo abstracto implica pues un análisis del tiempo dentro del capitalismo. El trabajo abstracto opera como forma de mediación entre los productos, instaurando una medida general de la riqueza que no tiene nada que ver con su carácter peculiar (*valor*). Esa medida se define como gasto inmediato de trabajo humano, la cual requiere de un tiempo igualmente abstracto para expresarse.

Que el valor dependa del tiempo de trabajo parece indicar que una mayor inversión de tiempo

³² Al prescindir de los valores de uso de las mercancías, sólo queda de ellas “una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. [...] En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores” (Marx, 2012(I): 47).

destinado a la producción de una mercancía se traduce directamente en un mayor valor. Pero la determinación temporal no se define diferencialmente en atención a cada trabajo concreto. A la luz del valor no tiene incidencia el *quantum temporal* requerido para producir un determinado producto concreto. Marx plantea que en la constitución del tiempo como norma abstracta se solapa la institución de una temporalidad denominada *tiempo de trabajo socialmente necesario* [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] (Marx, 2012(I): 48). Este tiempo no se refiere a la duración contingente de un proceso específico de trabajo, sino que depende de una norma social que define el patrón temporal necesario para la producción de cada objeto discreto. Se trata de una *mediación social general* que expresa, en términos temporales, los parámetros medios actuales de la productividad de acuerdo con “las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo” (Marx, 2012(I): 48). La producción de valor implica, entonces, la subordinación del trabajo a un estándar cualitativo, socialmente establecido (constituido anónimamente por el conjunto de productores) y generalizado de eficiencia y productividad, que se expresa como un tipo homogéneo, cuantitativo y objetivo de tiempo, independiente a toda forma de temporalidad concreta. Aunque la duración como medida del valor se expresa en términos de tiempo abstracto, aparentemente desligado de una determinada actividad concreta, esa abstracción dispone de una base cuantitativa, vinculada con el conjunto social considerado como productor global (Marx, 2012(I): 48).

El *tiempo de trabajo socialmente necesario* se da como un proceso reflexivo que, aunque creado por el conjunto de productores, resulta irreductible a ellos y los condiciona. Se trata de una norma general externa (un universal dinámico) que actúa reflexiva y coactivamente sobre cada productor individual. Constituido “a las espaldas de los productores” (Marx, 2012(I): 55), aunque por ellos mismos, este tiempo ejerce una forma de compulsión abstracta sobre ellos, los obliga a producir en determinados tiempos; el mismo resulta *objetivo*, en la medida que no es controlado por ningún individuo en particular, ni regulado por ninguna institución, sino que se impone a todos los productores de manera indiferenciada, como consecuencia de su dependencia a la mediación social fundada en el intercambio de mercancías. Este tipo de temporalidad opera pues como un promedio intangible que abarca al conjunto social, medido en minutos, horas, días, etc., en virtud del cual las mercancías son desprovistas de todo tipo de peculiaridad y reducidas a un factor temporal de carácter abstracto que regula el proceso productivo. De aquí se desprende una determinación fundamentalmente temporal intrínseca a las coacciones emanadas de la forma mercancía. En el capitalismo no sólo se está obligado a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir, sino que “si pretende obtener “todo el valor” del propio tiempo de trabajo, ese tiempo debe ser al menos igual a la norma temporal expresada por el *tiempo de trabajo socialmente necesario*. Éste aparece así como categoría de la totalidad capitalista que expresa una necesidad social históricamente

determinada a la que se enfrentan los productores (Postone, 2006: 211).

En el capitalismo, valor y tiempo tienen una relación fija entre sí, cada uno puede expresarse adecuadamente en términos del otro. El valor es efectivamente el tiempo, y, además, lo es de una manera que no varía históricamente. Expresión de una estructura social alienada, el *tiempo de trabajo socialmente necesario* se convierte en una forma *compulsiva* históricamente determinada, producto de las relaciones sociales fundadas en el valor. Aquél corresponde a la apariencia del trabajo abstracto en movimiento, impone un tipo de equivalencia formal e indiferenciada frente a los contenidos del trabajo, convirtiéndose en una modalidad temporal de regulación social. Este tipo de temporalidad es dinámica, pues se transforma a medida que la competencia capitalista empuja a la innovación técnico-productiva y a la generalización de nuevas formas de organización del proceso trabajo, lo cual permite reducir los tiempos de producción de mercancías, a través de la intensificación del trabajo (Marx, 2012(I): 49)³³. Esta tendencia hacia el incremento de la productividad del trabajo implica una continua *reconstitución del suelo temporal* del valor (una continua transformación del *tiempo de trabajo socialmente necesario*), con el que cada vez deberán cumplir los productores. “Lo que ayer era, sin duda alguna, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una vara de lienzo, deja hoy de serlo” (Marx, 2012(I):130). Los productores se ven en la exigencia continua de disminuir los promedios temporales de producción material (incrementando los niveles de productividad), a fines de, por lo menos, mantener los niveles de producción de valor. Esta temporalidad resulta pues dinámica en términos históricos concretos (variaciones respecto de las posibilidades de producir mayor cantidad de bienes materiales, esto es, de *riqueza material*), así como respecto de los niveles de producción de valor. Sin embargo, en términos abstractos permanece fija (una hora de tiempo abstracto es siempre la misma hora, a pesar de la cantidad de cosas que pueda producirse en ella). El incremento generalizado de la productividad del trabajo no se traduce en una modificación de la medida temporal del valor, la cual siempre se mantiene idéntica a sí misma, pues no puede ser alterada por las personas (una hora de tiempo abstracto es siempre la misma hora, a pesar de la cantidad de cosas que pueda producirse en ella), sino en una densificación del tiempo (Postone, 2006: 214)³⁴.

³³ En *El Capital*, Marx ilustra esta situación refiriéndose a la incorporación del telar en la industria textil inglesa (Marx, 2012(I): 48).

³⁴ Según Postone: “La actividad individual se realiza entonces en el tiempo abstracto, y es medida en relación a él, pero no puede cambiar ese tiempo. Aunque los cambios en la productividad mueven históricamente la unidad de tiempo abstracta, ese movimiento histórico no se refleja en el tiempo abstracto. El tiempo abstracto no expresa el movimiento del tiempo, sino que constituye un marco aparentemente absoluto para el movimiento; su “fluir”, uniforme y constante, es, en realidad, estático. Por consiguiente, la cantidad de valor producida por unidad de tiempo, al estar en función de ese tiempo, permanece constante al margen de los cambios en la productividad. Todo el marco es reconstituido, pero él mismo no expresa esta reconstitución: el movimiento del marco no queda reflejado directamente en términos de valor. El tiempo histórico, en esta interpretación, no es un continuo abstracto en el cual se suceden los acontecimientos y cuyo flujo es aparentemente independiente de la actividad humana, sino, más bien, el movimiento del tiempo, en oposición al movimiento en el tiempo” Postone, 2006:382.

La competencia entre capitalistas genera una suerte de compresión del tiempo en virtud de la cual cada unidad de tiempo abstracto se transforma cualitativamente, haciéndose más densa, concentrando mayores niveles de actividad productiva en unidades que permanecen fijas e inalterables.

La objetividad de la cantidad de valor se encuentra sometida a una suerte de *revolución* permanente y acelerada que opera en función de la mejoría social de las fuerzas productivas, revolución que se convierte, paradójicamente, en el único medio de conservación del valor. Ese carácter temporal-dinámico del valor, nos dice Marx, hace que los incrementos generalizados en la productividad del trabajo no impliquen un correlativo aumento del valor creado en un período de tiempo dado. En efecto, debido a que la cantidad de valor de una mercancía se encuentra determinada en función del *tiempo de trabajo socialmente necesario* objetivado en ella, mientras las fuerzas productivas *normales* de la sociedad más se optimizan, es decir, mientras más se acrecienta la posibilidad de producir mayores volúmenes de valores de uso en una misma unidad de tiempo, más la cantidad de valor de cada mercancía disminuye, lo cual sucede de forma independiente del tiempo inmediata e inicialmente requerido por cada productor³⁵. Debido a que, en el capitalismo, la medida de la riqueza social es temporal-abstracta, y no material-concreta, los aumentos generalizados de la productividad no dan lugar a producir mayores cantidades de valor, generando que el valor total se distribuya entre una mayor masa de productos. El *tiempo de trabajo socialmente necesario* posee pues el poder de desvalorizar las mercancías ya producidas en una unidad de tiempo; supone una tendencia hacia la disminución del valor:

El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo. Pero en el mismo espacio de tiempo suministra valores de uso en diferentes cantidades: más, cuando aumenta la fuerza productiva, y menos cuando disminuye. Es así como el mismo cambio que tiene lugar en la fuerza productiva y por obra del cual el trabajo se vuelve más fecundo, haciendo que aumente, por ende, la masa de los valores de uso proporcionados por éste, reduce la magnitud de valor de esa masa total acrecentada, siempre que abrevie la suma del tiempo de trabajo (Marx, 2012(I): 57).

La falta de una relación directamente proporcional entre los incrementos de la productividad social general y los incrementos de producción de valor, remite a la distinción que, en los *Grundrisse*, Marx establece entre *riqueza* y *valor*. Según él, la *riqueza* se refiere a los productos de toda la capacidad de la especie humana para producir aquello que necesita a través de su mediación metabólica con la naturaleza. Como tal, es una función del trabajo concreto que produce valores de

³⁵ “El valor de una mercancía, en efecto, se determina por la cantidad de trabajo contenida en ella, pero esa cantidad misma está determinada socialmente. Si el tiempo de trabajo socialmente requerido para su producción se ha modificado –la misma cantidad de algodón, por ejemplo, en caso de malas cosechas representa una cantidad mayor de trabajo que cuando aquéllas son buenas– se opera un efecto retroactivo sobre la vieja mercancía, que cuenta siempre tan sólo como un ejemplar individual de su género y cuyo valor en todos los casos se mide por el trabajo socialmente necesario, esto es, por el trabajo necesario bajo las condiciones sociales actuales” (Marx, 2012(I): 253).

uso, y se refiere a los logros concretos de la humanidad, las necesidades satisfechas, las capacidades que ha desarrollado (Marx, 2011^a(II): 16). El *valor*, por el contrario, sólo expresa las relaciones entre las personas como mediadas por el trabajo abstracto. Es indiferente a la capacidad productiva global de los seres humanos, no tiene en cuenta la relación cambiante de estos con la naturaleza, desestimando efectivamente la contribución de la naturaleza a la producción (la cual es vista como un mero regalo dado a los seres humanos para su explotación). Al fundarse en el valor, y no en la riqueza material, el tiempo, como medida abstracta del trabajo humano homogéneo, tiene el carácter de una constante siempre presente y totalizadora, que impone su ley a toda la actividad productiva. Bajo este prisma, el tiempo abstracto puede ser, entonces, comprendido no como un epifenómeno del capitalismo, sino como una temporalidad intrínseca al mismo –no la única, como se verá posteriormente. En ese sentido, el tiempo abstracto como medida encierra una paradoja que solamente se puede explicar socialmente. Esta paradoja consiste en que, de un lado, el *tiempo de trabajo socialmente necesario* constituye una medida abstracta; la idea de un *lapso de tiempo de trabajo socialmente necesario* es el producto de la abstracción de la multiplicidad de tiempo de trabajos concretos cuyo estándar es el tiempo cronométrico contado en semanas, días y horas. De otro lado, es el trabajo abstracto el que produce este estándar permitiendo la existencia de unidades cuantificables de tiempo. En otros términos, la categoría de trabajo abstracto implica una modalidad social de *tiempo abstracto como medida*, el cual no es meramente un concepto aplicado a un modo de producción dado, sino que es la *producción* de dicho estándar en cuanto que unidad de tiempo de trabajo abstracto. En su desarrollo histórico, el trabajo abstracto se constituyó mediante la sujeción del trabajo concreto al tiempo requerido para la producción de mercancías, sirviendo simultáneamente para la medida de este tiempo. Esta unidad temporal no se encuentra, entonces, fijada o predeterminada ontológicamente, sino que constituye una variable histórica definida por un tipo de nexo social específico.

A partir del análisis de Marx es pues posible comprender el tiempo abstracto como la expresión de la dominación que ejercen las estructuras alienadas fundadas en las relaciones sociales mediadas por el trabajo. El trabajo abstracto involucra un tipo de temporalidad *constituido por y constitutivo de* un contexto social preciso. Como sostiene M. Postone, la radical transformación que el capitalismo efectúa sobre el tiempo hace que éste pase de ser “un resultado *de* la actividad a una medida normativa *para* la actividad” (Postone, 2006: 199). Ese tiempo no constituye una *ilusión*, un malentendido o un concepto erróneo que vela una supuesta naturaleza *verdadera* de la temporalidad, sino que es real en el sentido de ser intrínseco a los procesos sociales generados por el capitalismo. El carácter abstracto de este tiempo no se circunscribe al ámbito representacional o mental; más bien, se trata de una *abstracción real* (Toscano, 2005; 2008) que funciona

concretamente contraponiéndose a los individuos³⁶. A la manera de las mercancías, el *tiempo de trabajo socialmente necesario* (cuya expresión sólo se da en términos de tiempo abstracto) representa una norma temporal que no sólo es abstraída, sino que también está por encima y determina, la acción individual. En el contexto de la sociedad capitalista, el mismo se impone “de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima” (Marx, 2012(I):92). El tiempo abstracto corresponde formal y *realmente* a la temporalidad de la dinámica fetichista del trabajo abstracto. Si dentro del capitalismo los seres humanos son gobernados por abstracciones, por formas fetichistas que pasan por naturales, es posible afirmar que éstas disponen, entonces, de un carácter temporal. La sociedad capitalista, constituida por el trabajo como mediación objetiva general, “tiene un carácter temporal en el que *el tiempo se convierte en necesidad*” para todos los seres humanos (Postone, 2006: 211). Si el capitalismo lo reduce todo al tiempo (el tiempo es dinero o, lo inverso, el dinero es tiempo), a un tiempo abstracto, divisible en unidades iguales, homogéneas y constantes que se mueven linealmente, alienado y desinteresado de los propósitos humanos, que niega y borra a los individuos, entonces, en esta sociedad, el tiempo en realidad lo es todo³⁷.

Marx plantea que la dominación ejercida por las formas fetichizadas de relación social capitalista se expresa en términos de una dominación temporal igualmente fetichista (el tiempo abstracto parece transhistórico y “natural”) que somete a los seres humanos a coacciones de carácter abstracto. La “tiranía” del tiempo dentro de la modernidad sería una de las expresiones de la tiranía del nexo social fetichizado que la constituye. En el capitalismo el tiempo le es arrebatado a los seres humanos, puesto en una relación de trascendencia que no es tal, pues emana de las mismas formas sociales alienadas que lo fundan. El tiempo abstracto aparece así conectado con la conversión de las relaciones sociales en una variable (sólo en apariencia) independiente de los agentes sociales que le dan lugar, hasta el punto de contraponérseles como si se tratase de relaciones naturales. Si en las formas de relación social previas el tiempo aparecía como una variable dependiente del mundo concreto, en el capitalismo aparece, mistificadamente, como una invariable independiente del curso de los hechos.

2.3 Capitalismo y tiempo concreto

Del análisis de Marx se desprende que el tiempo abstracto no es una mera ilusión. Aunque este tiempo no es considerado ontológico, dispone de un momento de verdad. A diferencia de las

³⁶ “La conversión de todas las mercancías en tiempo de trabajo no es una abstracción mayor ni al mismo tiempo menos real que la resolución en aire de todos los cuerpos orgánicos” (Marx, 1974^a: 15).

³⁷ Ya en la *Miseria de la Filosofía*, Marx avizoraba esta peculiaridad de la modernidad capitalista cuando sostenía que, si todo se reducía a tiempo abstracto, vacío, continuo y homogéneo, dissociado del mundo humano y contrapuesto al mismo: “[e]l tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la osamenta [*carcasse*] del tiempo. Ya no se trata de una cuestión de calidad. La cantidad lo decide todo; hora por hora, jornada por jornada” (Marx, 1987: 21).

miradas que sitúan el tiempo abstracto como una mera carcasa vacía que obtura formas de experiencia más auténticas, desde el análisis categorial marxiano será posible reconstruir un argumento según el cual este tipo de temporalidad no tendría que ser sin más desechado como una forma meramente totalizante y desprovista de sustancia. El tiempo abstracto no es la simple negación de un tiempo concreto. Desde la compulsión ejercida por el tiempo abstracto, como forma de dominación reflexiva fundada en relaciones sociales peculiares, será posible encontrar simultáneamente la configuración de otro tipo de temporalidad, esta vez de carácter concreto, inseparable de aquél. Es justamente en esa dialéctica del tiempo capitalista en donde Marx encontrará la clave para comprender esta sociedad como simultáneamente constitutiva y obturadora de potencias emancipatorias.

- **Compulsión temporal y *ethos* capitalista:**

Para Marx, el capitalismo es, como toda economía, “una economía del tiempo” (Marx, 2011^a(I): 101) que, además de desarrollarse en el tiempo, constituye formas peculiares de tiempo. Según su análisis, la forma de relación social mediada por el trabajo se erige como un tipo de objetividad aparentemente escindida de los seres humanos, que somete a sus agentes a imperativos de carácter abstracto y temporal. La sociedad capitalista es fetichista, y dicho fetichismo se expresa en términos temporales que suponen el antagonismo de los seres humanos respecto de una forma de temporalidad que parece natural y objetiva. Esa heteronomía temporal atraviesa constitutivamente la vida cotidiana dentro de esta sociedad.

En el capitalismo, todo individuo se encuentra compelido (voluntaria o involuntariamente) a participar del intercambio de mercancías para sobrevivir³⁸. Alejado de toda coerción personal, sin disponer de medios de producción ni de supervivencia, cada persona está obligada a intercambiar algo *suyo*. Aunque cada persona no es en sí misma una mercancía, es la propietaria de la única mercancía que crea valor. Aquello que vende no es ni su cuerpo ni el producto de su trabajo, sino potencia creadora que, en su relación con el capital, aparece como “gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc.” (Marx, 2012(I): 54), presupuesto social del valor. Se trata de una potencia creativa inseparable del cuerpo físico del individuo, aunque irreductible a éste. El individuo deviene un cuerpo bivalente, como la mercancía. La potencia subjetiva se desdobra y se

³⁸Según el análisis de Marx, el retroceso de las relaciones abiertas persona-persona, mediadas por formas simbólicas y culturales, en las que se justificaba la dominación mediante actos de violencia directa, fue desplazado en el capitalismo por un sistema en apariencia objetivo de coacciones abstractas. De esporádicos, excesivos y sangrientos actos de violencia explícita que aseguraban la dominación en el marco de las sociedades pre-modernas, la aparición del capitalismo supuso el desarrollo de actos cotidianos, subrepticios y anónimos de explotación y dominación, los cuales, en cuanto que invisibles, terminaron por ser revestidos de un carácter *natural*. Este giro supuso que, en esta sociedad siguiera: “[...] usándose, siempre, la violencia directa, extra-económica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “*leyes naturales de la producción*”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas” (Marx, 2012(III): 922).

orienta hacia una actividad separada de las demás esferas de su socialidad del individuo, que define su relación con el ámbito del trabajo abstracto (Echeverría, 2011: 122). El capitalismo genera pues una suerte de *introyección* de la forma mercancía, en virtud de la cual coexisten de manera paradójica y sin excluirse, “[l]a conciencia (o más bien la *ilusión*) de una determinación personal libre, de la libertad”, con “el sentimiento (*feeling*) (conciencia) de responsabilidad (*responsability*) ajeno a aquélla” (Marx, 2011: 68)³⁹. Esta interiorización de las normas del trabajo abstracto —la definición de la mercancía como forma de subjetivación, es decir, como *forma cultural*—, significa la emergencia de un *sentimiento o conciencia de responsabilidad* frente al carácter positivo y universal, históricamente devenido del trabajo. Introyectada la compulsión al trabajo, el individuo se ve obligado a mantener él mismo la relación subordinada frente al capital, “ya que su existencia y la de los suyos depende de que renueve continuamente la venta de su capacidad de trabajo al capitalista” (Marx, 2011: 68); el trabajador libre tiene:

[...] la desgracia de ser un capital *viviente* y, por tanto, *menestero*, que en el momento en que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia. Como capital, el *valor* del trabajo aumenta según la oferta y la demanda, e incluido *físicamente* su *existencia*, su *vida* ha sido y es entendida como una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra (Marx, 1980: 98).

Al referirse a una naturalización de las relaciones capitalistas “por educación, tradición y hábito” (Marx, 2012(III): 922), Marx nos pone pues ante un segundo momento del fetichismo. No se trata ahora de la cualidad metafísica que asumen las cosas en esta sociedad —a las que sólo les falta bailar (Marx, 2012(I): 87)—, sino de aquello que nos hace actuar frente a ellas como si estuvieran efectivamente dotadas de vida. Esto tiene que ver con el problema de cómo la objetividad social fetichista se traduce en acciones o, en otros términos, de cómo el individuo se convierte en objeto frente a las abstracciones que cree provistas de vida. En la lucha contra la muerte y la exclusión social, el individuo debe emular el carácter y poder del modelo original a fines de asumir ese carácter y poder. En el uso de esa magia simpática se juega su supervivencia y se naturaliza esta forma identitaria. Las personas deben incorporar una máscara de carácter [*Charactermasken*] en cuanto que “personificación de las relaciones económicas” (Marx, 2012(I): 104). No desarrollar la facultad mimética —esa compulsión a ser lo Otro— exigida por la totalidad social, no interiorizar de una u otra forma ese *ethos* histórico, asumiendo la *máscara social* exigida, implica ser rechazado por “el espíritu del capitalismo” (Echeverría, 2011: 15). La forma que el individuo tiene de protegerse de la indiscriminada destructividad de ese espíritu que puede *devorarlo*, es *pareciéndose* a él (Marx, 2011^a(I): 457). El poder ejercido por el capital, como *nomos* social, desemboca en una

³⁹Marx compara la situación del trabajador libre con la de un trabajador sometido a formas concretas y directas de dominación, acudiendo a una cita que ilustra la cuestión: “El motivo que incita a un hombre libre a trabajar es mucho más violento que el que incita a un esclavo [...]: Un hombre libre tiene que optar entre trabajar duro y morirse de hambre; [...] un esclavo entre [...] y una buena tunda” (Marx, 2011: 63 [los vacíos en la cita son del mismo Marx]).

redefinición de la vida misma, en la que se instaura una cesura que abstrae, aísla y coloniza una parte de los individuos, la cual debe ponerse al servicio de un poder ajeno. La promesa moderna de autonomía aparece nuevamente como una suerte de mutilación de la propia existencia. Si de un lado, el individuo es impulsado a expresar su espontaneidad creativa y diferencialidad, sin ningún tipo de atadura personal que lo coarte, de otro, debe cumplir con el modelo de *hombre abstracto* productivo: debe ser un *homo œconomicus*. En virtud de ese culto al “hombre abstracto”, cada individuo salvaguarda plenamente su identidad al cosificarse y enajenarse como valor económico que siempre debe tender a la valorización (Echeverría, 2011: 787)⁴⁰. Convertido en una “mercancía que ha adjudicado a un tercero”, para el individuo, el trabajo no se convierte en una parte de la vida, sino, “más bien un sacrificio de su vida” (Marx, 2000). En virtud de esa “dialéctica perversa”, el sujeto antes que “dejar de sacrificar una parte de sí mismo, como debía hacerlo en tiempos pre-modernos”, “ha pasado a sacrificarse todo entero” (Echeverría, 2011: 787).

Marx aborda la idea de una reconfiguración histórica del mito, definido ya no sólo en términos de la persistencia de fetiches que tiene lugar en el capitalismo, sino de la persistencia del sacrificio como dimensión desde donde se estructura el funcionamiento social y se asegura su permanencia⁴¹. “La total cosificación, inversión y el absurdo [es] el capital como capital [...], que rinde interés compuesto, y aparece como un *Moloch* reclamando el *mundo entero* como *víctima ofrecida en sacrificio (Opfer)* en sus altares” (Marx, 1980^a(III): 406). En cumplimiento de su ley de crecimiento continuo y exponencial, orientada hacia la producción de riqueza bajo su forma cosificada – expresada como “cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto” (Marx, 2011^a(I): 447)– el capital opera como un *vampiro* que se nutre a través de la *succión* ininterrumpida de *trabajo vivo*, tiempo de los seres humanos, así como del consumo irrestricto de la naturaleza que se encuentra a su paso. El capital no *es*, como

⁴⁰ La configuración de un *ethos* temporal productivista puede pensarse en términos de la configuración que asume el género dentro del capitalismo. En ese sentido, según R. Scholz (2013), el desarrollo histórico capitalista habría supuesto la emergencia de formas mistificadas en términos de género, en virtud del cual se personifican y naturalizan rasgos precisos del proceso de producción, los cuales son adscritos abstractamente a hombres y mujeres (sin que esto quiera, por supuesto, decir que se encarnan de forma unilateral y se mantengan fijas). Se trataría de una *disociación sexo-específica* articulada dialécticamente con el valor, pero no reducible al mismo. Disociando actividades productivas y reproductivas, con la primacía de las primeras, el capitalismo constituiría un tipo peculiar de patriarcado, el “patriarcado productor de mercancías” (Scholz, 2013: 49). El análisis de Scholz permite afirmar que en el capitalismo se verifica una lógica temporal dimórfica que diferencia producción y reproducción. Ambas corresponden a formas de temporalidad sacrificial y fetichista. De un lado, el capitalismo da lugar a la emergencia de una “lógica de ahorro de tiempo”, de carácter “masculino”, que opera según las leyes del mercado, la competencia y la productividad, en donde cada segundo cuenta como posibilidad para valorizar el valor (Scholz, 2013: 48). De otro lado, el ámbito de la reproducción se basa en una “lógica del gasto del tiempo” o de la “inversión del tiempo”, de carácter “femenino”, en virtud de la cual tiene que ofrecerse –sacrificarse– cada momento a cambio de ninguna contraprestación directa. En el caso de las mujeres que tienen que salir al mercado de trabajo, dice Scholz, ellas deben incorporar las lógicas temporales “masculinas” a sus vidas, dando lugar a una *doble socialización*, que las sitúa en el seno de una forma de temporalidad *esquizofrénica*, en la que, no obstante incorporar las lógicas y valores de la competencia capitalista, tienen que asumir su rol femenino, con la carga jerárquica que esto supone (Scholz, 2013: 53).

⁴¹El interés de Marx por el sacrificio pre-moderno se expresa en sus extensos cuadernos etnográficos (Marx, 1974b). Acerca de las metáforas religiosas de Marx, Dussel, 1993.

consumación, sino que *deviene*, como proceso perpetuamente inacabado. Cada ciclo acumulativo no es un punto final del movimiento, sino un momento que será posteriormente negado dentro de un nuevo ciclo. Perenne incompletud, “transitoriedad que transcurre, proceso, vida”, en su movimiento cada uno de sus momentos tiene que ser sacrificado para afianzar su persistencia identitaria (Marx, 2011^a(II): 162). No sólo metafórica sino realmente, la compulsión del capital por el crecimiento configura una lógica temporal de carácter *sacrificial*. Fruto de una inversión que expresa el núcleo contradictorio de la forma mercancía (concreto-abstracto), los seres humanos resultan sometidos al poder compulsivo de las cosas, sacrificados ante ellas, actualizando las prácticas rituales de épocas arcaicas. El proceso de trabajo capitalista –como “*monstruo* animado [...] cual si tuviera dentro del cuerpo el amor” (Marx, 2011: 40)– pone en movimiento una suerte de sacrificio ritual que *devora* seres humanos, que con *hambruna canina* los *esquilma* (Marx, 2012(I): 319). Ese Moloc que es el capital se nutre, como el antiguo, de sangre humana: “[e]ste sacrificio de vidas humanas (*Menschenopfer*) se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia [...]. Una dilapidadora de seres humanos, de *trabajo vivo*, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*, sino también de nervios y cerebro” (Marx, 2012(VI): 107). El cumplimiento de la lógica del capital implica que el individuo tiene que ofrecerse en sacrificio, la vida objetivada, su irreductibilidad negada.

Como se dijo, dentro de la teoría crítica marxiana, el fetichismo de la mercancía no es un problema ni meramente económico, ni meramente representacional. Es un problema de la vida práctica cotidiana de esta sociedad: expresa la vinculación simultáneamente abstracta y real que mantienen las personas en un mundo en el que éstas son dominadas por las mismas relaciones que entretejen, las cuales parecen haberse hecho independientes de ellas. El fetichismo de la mercancía permea toda la estructura de funcionamiento lógico-simbólico de la experiencia capitalista, hasta el punto de convertirse en una *religión de la vida cotidiana* (Marx, 2012(VIII): 1056). Reconfigurada como forma de inmanencia, esa religión secular tiene sus adoradores, fetiches, ritos, sistema de culpas, expiaciones y holocaustos –incluso su *pecado original* (Marx, 2012(III): 892). La temporalidad de la vida cotidiana capitalista aparece ahora como encapsulada dentro de una peculiar coraza de carácter metafísico-real, en cuyo seno las existencias individuales se someten a una dinámica que compulsivamente los convierte en objetos sacrificiales del mundo cósmico⁴².

⁴² Esta idea remite al fragmento “Capitalismo como religión”, en donde W. Benjamin afirma que el capitalismo es un fenómeno esencialmente religioso que dispone de tres rasgos centrales. Primero, aunque la acción cotidiana en su seno no parte de prescripciones propias de una teología dogmática a la que los individuos tuviesen que adherirse, allí todo adquiere significación respecto del culto: cada acto adquiera brillo en cuanto que encaminado hacia el faro de la utilidad. Segundo, a diferencia de otras religiones en las que la concreción del culto se alterna con otras esferas de la vida cotidiana de carácter extra-religioso, en el capitalismo el culto dispone de una duración permanente. En esta sociedad, permeada por la lógica de la riqueza abstracta y sus conminaciones, no existe ningún día ordinario, todos son *días de fiesta* que deben destinarse al culto y adoración de las deidades encarnadas en el dinero y la mercancía: es un culto “*sans trêve et sans merci*”. Tercero, nos dice Benjamin, a diferencia de otro tipo de cultos, el capitalismo no

Como se dijo, desde el análisis de Marx no puede afirmarse la existencia de una continuidad indiferenciada entre religión y capitalismo. Una equiparación inmediata entre capitalismo y religión resulta problemática, pues no da cuenta de la ruptura cualitativa existente entre la constitución religiosa y el fetiche moderno. El carácter sacrificial del fetichismo moderno tiene determinaciones peculiares. Esa ruptura podría trazarse desde el punto de vista de la inmanencia del sacrificio (la permanencia del culto de la que habla Benjamin). En sociedades antiguas, el sacrificio a los dioses es una relación de intercambio primaria en el proceso de metabolismo entre seres humanos y naturaleza, “que posibilita toda “vida humana”, en todos los sentidos de la expresión” (Kurnitzky, 1992: 41). El principio de intercambio desarrollado con el culto se vinculaba con el sacrificio a fines de *pagar* una deuda frente a los dioses que permitiera lograr o conservar el bienestar de la comunidad (en efecto, el nacimiento histórico de la moneda se vincula con el ámbito de lo sagrado -Kurnitzky, 1992: 41). La relación entre víctima y sacrificio se definía por su carácter de equivalente concreto; se sacrificaba a una víctima con un fin específico: evitar una maldición, invocar a los dioses, expiar una falta, sufrir un calvario, expresar gratitud, para pedir una bendición, etc. En ese sentido, en cuanto a la forma y contenido del pago, la objetualidad simbólico-material del sacrificio ha sufrido múltiples transformaciones históricas. Sin embargo, el punto central de esa historia de las sustituciones no se define por el cambio de la figura divina, sino propiamente de la víctima. Desde animales, objetos (metales preciosos), hasta seres humanos dotados de rasgos particulares, el objeto de sacrificio se caracterizó históricamente por su *ejemplaridad*. Se trata de un sustituto que es extraído de la comunidad como representante de la misma. El individuo perteneciente a esa comunidad, que toma la decisión de hacer un sacrificio, es representado por el ser sacrificado. El yo de quien sacrifique no es, entonces, completamente irrelevante. Importa en la medida en que es ejemplificado por la víctima. A través de la ejemplaridad, el yo toca su negación, pero nunca absorbe esta negatividad, la transfiere.

Dentro de la modernidad capitalista, la estructura de ese deber sacrificial implica la transferencia desde una singularidad cuyo valor residía en su ejemplaridad, a la singularidad de la vida y de la sustancia en la que toda singularidad resulta sacrificada. El sacrificio pierde su carácter ejemplar y sustitutivo, se universaliza y se convierte en sacrificio de cada miembro de la comunidad, sacrificio de la *humanidad*, que tiene que devenir, en última instancia, *auto-sacrificio*⁴³. La relación del

es un culto expiatorio (*entsühnenden*) sino culpabilizante (*verschuldenden*) (Benjamin, 1991). Acerca de la relación no meramente transparente entre el fragmento benjaminiano y el análisis marxiano: Homs, 2015.

⁴³En un análisis que puede cruzarse con esta idea, J.L. Nancy muestra cómo en este último ya se verifica esta transferencia. Pablo critica el sacrificio pagano como contrario a la vida sacrificial de Cristo, modelo de adoración e imitación para los cristianos, comunidad de creyentes que se ofrece constantemente a Dios en un solo sacrificio universal, o alma devenida objeto de sacrificio cuando se ofrece a Dios. Como dice San Agustín, citado por Nancy, “toda la ciudad de los redimidos, toda la asamblea de los santos, es ofrecida a Dios, en un único sacrificio universal, por el supremo pontífice” (San Agustín en Nancy, 2002: 56). Aquí el sacrificio se separa de su ocasión concreta y se convierte en el don infinito de uno mismo a Dios. La transferencia del sacrificio hacia múltiples formas de interacción

individuo con el mundo social capitalista se estructura como negatividad, como permanencia del *sacrificio*, en cuyo marco la renuncia y la privación (del tiempo y de la propia existencia) aparece como momento necesario de la supervivencia de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Esa universalización supone una secularización de la objetualidad del sacrificio en la metafísica real de la riqueza abstracta. Esto implica una mutación en términos de la relación víctima sacrificial-fin. El sacrificio capitalista es auto-referencial, tiende indefinidamente hacia su propio fin, encerrado en una espiral de bucles que se pierden para reencontrarse una y otra vez. El sacrificio sufre así una transformación histórica. Los seres humanos no son más deudores de una divinidad trascendente ante la que tienen que hacer sacrificios, sino que se encuentran inmersos en una deuda permanente frente a esa nueva forma objetual del sacrificio, convertido en forma *a priori* de la existencia social. El capital llena el abismo abierto por la secularización (la muerte de Dios), recreando una forma de sacrificio que ya no necesita la presencia de dioses, pues el sacrificio se convierte en algo que uno hace de sí mismo y consigo mismo. En el movimiento dialéctico que circula en torno al momento negativo, el sacrificio se convierte en don *para* sí mismo a través del don de sí mismo ofrecido al otro social. Esa relación de deuda no es simbólica sino real, como compulsión al gasto de trabajo humano, como necesidad de intervenir en el circuito del intercambio de mercancías. Bajo la dominación del fetiche capital, la satisfacción de las necesidades vitales está decididamente subordinada al cumplimiento de la gramática de la mercancía, en la entrega voluntaria o involuntaria a ella. A diferencia de las religiones arcaicas, centradas en una teocracia personificada e idolátrica, el capitalismo impone una religiosidad ilustrada, dominada por un dios impersonal cuya presencia es supuesta y funcional. El dinero, la mercancía y el mercado son deidades que deben ser adoradas para su propia realización y no propiamente del adorador⁴⁴. El sacrificio no está aquí simplemente ligado a momentos y lugares específicos: es ubicuo y permanente. La producción de valor no distingue día y noche. Ya no es, como ocurre en algunas celebraciones rituales, el ser humano el que, en momentos específicos, ingiere ritualmente el objeto del sacrificio, cuya objetualidad simbólica es entregada al dios, sino que el objeto de sacrificio devora al ser humano, a través de la exigencia cotidiana de gasto de su energía vital. Los seres humanos devienen así víctimas de la objetualidad del sacrificio, concretándose un retorno del sacrificio humano arcaico bajo una forma terrenal que no admite expiación.

humana no implica una necesaria secularización del mismo. En el caso del cristianismo, por ejemplo, las relaciones sociales se articulan con la relación con Dios, constituyendo una estructura compleja de deberes personales e institucionales, de acuerdo con la universalización del objeto sacrificial.

⁴⁴En el caso de Marx, es necesario pensar en las determinaciones peculiares del dinero dentro del capitalismo, para no caer en una transhistorización del mismo. Dichas determinaciones deben enmarcarse dentro del análisis de la objetualidad del valor y del trabajo abstracto como presupuesto de la riqueza abstracta.

- **La dialéctica del trabajo vivo y el trabajo muerto:**

La interiorización generalizada de la capacidad de rendimiento y la disposición hacia la productividad, el uso racional, económico y efectivo del tiempo, permiten aprehender cómo la “coerción sorda de las relaciones económicas” tuvo como condición que el nexo capitalista se convirtiera en una modalidad misma de conciencia (Marx, 2012(III): 922)⁴⁵. Dentro del análisis de Marx, esta interiorización de la hetero-determinación inherente a la forma mercancía no significa una privación de la subjetividad (Arthur, 2004: 52). El trabajador no queda reducido a la calidad de un mero instrumento de producción, a la manera de una máquina o una bestia cuya voluntad es absoluta y definitivamente quebrantada o aniquilada. Se trata, más bien, de una flexión de la voluntad del individuo hacia el cumplimiento de fines que le resultan ajenos y de los cuales él mismo es parte constitutiva (Arthur, 2004: 52)⁴⁶. La temporalidad del capital está estructurada no simplemente como una temporalidad ajena, objetiva puesta en contra de la vida humana, sino que también se genera en y por medio de la lucha de los individuos contra ese tiempo. La estructura del tiempo capitalista está determinada no sólo por las condiciones y requisitos específicos de la acumulación capitalista, sino, también, por las formas de equilibrio y desequilibrio que se configuran a partir del conflicto entre el tiempo objetivo y heterónomo de la acumulación capitalista, y lo que M. Tomba llama los *contratiempos* del desarrollo capitalista (Tomba, 2013: 139), los cuales pueden ser interpretados en términos de su polo subjetivo de constitución temporal. Una exposición detallada de esta constitución antagónica del tiempo dentro de la sociedad

⁴⁵ La *naturalización* de la lógica temporal capitalista no es, para Marx, de ninguna manera, un producto espontáneo, sino que es el fruto de la aparición y desarrollo de un denso entramado en el que se agrupan múltiples formas de compulsión material y abstracta. Cuando Marx explica la *acumulación originaria* afirma que, históricamente, ésta produjo la escisión entre masas de individuos y medios productivos y de subsistencia, lo cual conllevó a que la única fuente de recursos para esa masa desposeída fuera “la venta de su capacidad de trabajo o la mendicidad, el vagabundeo y el robo” (Marx, 2011^a(I): 470). Si bien las dos últimas fueron las primeras opciones tomadas por esa masa, finalmente ella “fue empujada fuera de esa vía, por medio de la horca, la picota, el látigo, hacia el estrecho camino que lleva al mercado de trabajo” (Marx, 2011^a(I): 470). E. P. Thompson explica el modo en que, durante el siglo XIX, los industriales ingleses consiguieron imponer en la población obrera una nueva conciencia frente a la temporalidad, particularmente, desde la instauración de una disciplina estricta, fundada sobre el control directo y la medida, cada vez más precisa, del tiempo de trabajo que, luego de un proceso de fuertes conflictos y tensiones, fue interiorizada por los individuos. La racionalización del tiempo en la industria imponía una nueva forma de organización temporal del trabajo acorde con las exigencias del sistema de producción, que con el despliegue del capitalismo se extendió al conjunto social (Thompson, 1967).

⁴⁶ Como se mencionó, Según el análisis de Marx, la urdimbre de relaciones sociales constitutivas del valor no puede ser aprehendida según el esquema de un sujeto humano aislado, de su conciencia intencional y de su actividad singular de objetivación. Por el contrario, históricamente específica, es necesario comprender la constitución de la subjetividad moderna en términos de su relación con una *realidad transindividual* (Balibar, 2000: 30), desde la cual se producen objetos cuya representación resulta indisociable de la remisión a una serie de normas de comportamiento de los sujetos humanos, fundada en la “demanda o petición que la vida práctica moderna” hace de “un tipo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista”, lo cual, en última instancia, puede definirse como un *ethos civilizatorio* históricamente peculiar (Echeverría, 2011: 145). En ese sentido, puede afirmarse que el capitalismo configura un tipo de *modelo civilizatorio* (Echeverría, 2011: 146), el cual se hace patente, tanto en sus estructuras objetivas y entramado global, en sus mecanismos y en su historia, como las máximas de acción de los individuos (Scholz, 2013: 50). En efecto, Marx, mucho antes que M. Weber, señalaba la articulación entre capitalismo y un modelo ético que encontraba soporte en la religión protestante (Marx, 2011^a(I): 168; 2012(III): 1011).

capitalista es ofrecida por Marx en el capítulo VIII del primer Libro de *El Capital*, en donde expone los choques acaecidos durante el siglo XIX, en Inglaterra, entre capitalistas y obreros, cuyo objeto era la duración de la jornada de trabajo. Allí puede leerse la lucha de clases en términos de una lucha contra el tiempo heterónimo del capital o, en otros términos, como una *lucha por el tiempo*.

A continuación, me ocuparé de analizar esa lógica temporal antagónica inherente a la forma mercancía a través de una de sus expresiones cotidianas: la dialéctica entre *trabajo vivo* *trabajo vivo* y *trabajo objetivado*. Desde allí será posible, no sólo abordar el antagonismo temporal del funcionamiento capitalista desde el punto de vista de la dominación, sino perfilar las potencias emancipatorias que Marx encuentra en esa peculiar forma de hetero-determinación temporal.

Agentes libres frente a su cuerpo y decisiones, dentro de la sociedad capitalista los individuos son compelidos a diario por coacciones sordas que deben ser atendidas para poder sobrevivir. En esa sociedad, el trabajo media las relaciones sociales y resulta cubierto de un manto de naturalidad que lo hace aparecer por dato natural y no devenido. La expresión en la vida cotidiana de esa ontologización del trabajo, no sólo desde un punto de vista representacional sino práctico, es la *relación salarial*. En virtud de esa relación, el individuo libre (libre de medios de producción y de subsistencia), obligado a intercambiar mercancías para sobrevivir, y no poseyendo otra cosa que una parte de sí que puede ser intercambiada (auto-objetivación que le permite asumirse como fuerza de trabajo), ingresa dentro del sistema del intercambio universal capitalista⁴⁷. El punto de partida de ese proceso –siempre renovado por el movimiento del mismo proceso– tiene que ver con la venta que el trabajador hace de su fuerza de trabajo a cambio de una suma dineraria. Aquello que el trabajador intercambia con el capitalista (capital encarnado) es una mercancía que posee un valor de cambio determinado por la cantidad de trabajo necesario para reproducirla, renovando sus fuerzas (Marx, 2011^a(I): 248). En ese acto de intercambio, el capitalista no adquiere el dominio de la persona del trabajador (como sucede en regímenes fundados en la dominación personal) (Marx, 2011^a(I): 459); aquél no se apropia del trabajador sino de su trabajo (Marx, 2011^a(I): 459), adquiere una esfera escindida pero a la vez inseparable de su corporeidad: el trabajo como “mera forma abstracta”, “mera posibilidad de la actividad que pone los valores”, que sólo existe como *capacidad* encarnada en el cuerpo del trabajador (Marx, 2011^a(I): 238). Una vez sellado el acuerdo, el capital toma disposición “sobre trabajo futuro, y mediante la apropiación del trabajo presente se ha apropiado al mismo tiempo ya del trabajo futuro” (Marx, 2011^a(I): 238); es decir, ha convertido

⁴⁷ Marx no asume esta relación como una relación de persona a persona. La relación salarial depende del momento alienante en virtud del cual un individuo, desposeído de medios productivos y de supervivencia tiene que asumir un único tipo de nexo social, con quien dispone de medios de producción. Se trata de una relación despersonalizada, pues a cada uno sólo le importa, de un lado, la capacidad de rendimiento y, del otro, la retribución monetaria. El capitalista está atado, como el trabajador, al sistema de coacciones temporales del capital, y no es una voluntad externa que dispone libremente de “su” capital. Ambos contratantes están pues inmersos dentro de un nexo social que se les contraponen, aunque de maneras expresadas diferencialmente.

esa nuda potencia en *trabajo vivo*, fuerza que, aunque inactual en cuanto que aún no realizada, en movimiento, es *fuerza creadora*: “el capital cambia el trabajo como *trabajo vivo*, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza” (Marx, 2011^a(I): 248).

El capitalismo funda pues la relación histórica entre trabajo vivo y trabajo objetivado (la contradicción capital-trabajo). Como resultado de ese proceso, el trabajador “cede su *fuerza creadora* por la capacidad de trabajo como magnitud existente”, “enajena el trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal” (Marx, 2011^a(I): 248), convirtiéndolo en algo exterior a sí mismo, contrapuesto a él. En el seno del proceso de producción, reducido a soporte material de la capacidad subjetiva de trabajo, el trabajador no sólo renuncia anticipadamente a los productos de su actividad, sino a la productividad misma de su propia potencia creativa: “la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno” (Marx, 2011^a(I): 248). En el momento de su realización dentro del proceso de producción capitalista, su fuerza creadora no será suya, sino, escindida de sí mismo, será “fuerza productiva del capital” (Marx, 2011^a(I): 249). Una vez intercambiada la “capacidad viva de trabajo como existencia meramente subjetiva, separada de los elementos de su realidad objetiva” (Marx, 2011^a(I): 425), la capacidad de trabajo se comporta ante el trabajo como ante algo ajeno, hasta el punto que “si el capital quisiera pagarle *sin* hacerla trabajar, aceptaría de buena gana tal negocio” (Marx, 2011^a(I): 424).

Consumado el intercambio, ya el capital apropiado de la potencia creativa, ésta –adquirida como simple facultad y capacidad inseparable de la corporeidad del trabajador, contra el equivalente en *trabajo objetivado* de esta facultad (salario)– es dirigida “a una actividad real por medio del contacto con el capital –por sí sólo, como es inobjetivo, no puede llegar a aquélla– se convierte en una actividad productiva, real, que pone valores” (Marx, 2011^a(I): 238). Puesto por el capital en contacto con las condiciones objetivas de su realización, el trabajo deviene “vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta” (Marx, 2011^a(I): 238). La succión de esa vitalidad –esa dialéctica que siempre busca ser superada entre pasado y potencia, entre objetivación y vitalidad– es la que hace del capital un proceso: “El trabajo es la levadura que, echada al capital, lo hace entrar en fermentación” (Marx, 2011^a(I): 238). Para que tenga lugar esa mágica fermentación, de un lado, “la objetividad de que se compone el capital debe ser elaborada, vale decir, consumida por el trabajo” (Marx, 2011^a(I): 238); de otro lado, “la mera subjetividad del trabajo en cuanto forma pura debe ser eliminada y superada, así como objetivada en el material del capital” (Marx, 2011^a(I): 238). En este punto, la actividad del *trabajo vivo* no se despliega por sí misma, sino por el capital, el cual dispone del material, los instrumentos y la fuerza de trabajo objetivada a través del salario. Bajo el mando del capital (personificado en la figura del capitalista), la fuerza creadora de lo viviente se realiza sólo como subordinación a una exterioridad; la actividad

objetiva y objetivamente del *trabajo vivo* se orienta principalmente a valorizar el capital, a revivir el *trabajo muerto*: “Por resultados del proceso de producción, las posibilidades latentes en las entrañas mismas del *trabajo vivo* comienzan a existir como realidades fuera de él, pero como realidades que le son ajenas, que constituyen la riqueza en contraposición a él” (Marx, 2011^a(I): 413). Antes que depender del agente, en la apropiación del *trabajo vivo* por parte del capital, el encuentro entre lo subjetivo y lo objetivo se desarrolla bajo el poder impuesto por la objetividad muerta, ahora reanimada (Marx, 2011^a(I): 306).

En el capitalismo, el trabajo objetivado es el pasado que acecha como un espectro al presente. El capital pone su mano sobre la fuente de la vida y la productividad, y gracias a su apropiación del *trabajo vivo*, vivifica lo exánime, le da movimiento a lo paralizado: “El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo” (Marx, 2011^a(I): 306). La succión de *trabajo vivo* constituye el “alma y nervio” motor del proceso de valorización (Marx, 2011: 40). Aquél revive al *trabajo objetivado*, lo despierta del mundo de los muertos aboliéndose a sí mismo, en un movimiento que olvida todo rastro cualitativo pretérito, velado por la fulgurante y cegadora novedad de la mercancía. El hecho de que este proceso de vivificación se lleve a cabo dentro del marco impuesto por el capital implica que la entrada en contacto del *trabajo vivo* con sus objetos ocurra siempre bajo la presuposición de su condición inicial, es decir, la separación entre el trabajo en su existencia meramente subjetiva y las condiciones objetivas de su propia realización. Este enfrentamiento del trabajador libre, potencia de trabajo sin objetividad, puramente subjetiva, respecto de las condiciones objetivas de la producción en cuanto que ajenas, “como existencia autónoma frente a ella, como la objetividad de un sujeto diferenciado de la capacidad viva de trabajo y contrapuesto autónomamente a ella” (Marx, 2011^a(I): 421), esto es, en cuanto que capital, es el *presupuesto histórico* (Marx, 2011^a(I): 459), y la condición inicial que siempre se mantiene, que nunca es abolida, sino necesariamente reproducida a escala cada vez mayor en el curso de un proceso que se orienta hacia un *telos* ciego. En el seno de esta dinámica iterativa, el *fuego vivo* del trabajo es orientado sin cesar, y sobre una base cada vez mayor, hacia el crecimiento de las mismas condiciones objetivas que lo convierten en *trabajo muerto*, como una suerte de repetición del origen.

A la luz del capital la riqueza no existe sino bajo el estado de riqueza cósmica, muerta, gracias a la actividad creadora que existe en cuanto que productividad, como movimiento productor de riqueza. Este problema tiene dos caras imbricadas dialécticamente. La primera, desde el punto de vista de la dominación. En su núcleo más profundo, la dialéctica temporal fetichista del proceso de producción capitalista implica, en un primer momento, una forma de *desposesión existencial*. El tiempo de trabajo es tiempo de la vida del individuo. Esa apropiación, renovada iterativamente, ese gasto del cuerpo y del tiempo vital individual, supone una suerte de dialéctica de la mortificación

(Marx, 2011^a(I): 424). El precio de la mercancía-trabajo debe ser destinado a una reproducción de la misma que permita venderla nuevamente (Marx, 2012(I): 280). El *evangelio del “ahorro” y la “abstinencia”* que predica el *ethos* capitalista se articula y adquiere sentido con la pretensión de expropiación desmesurada de tiempo de trabajo de un individuo siempre arrojado al sacrificio (Marx, 2012(I): 281)⁴⁸. El trabajador no *tiene* un cuerpo que orienta al trabajo para proporcionar fuerza de trabajo; aquél es, más bien, un cuerpo forzado a trabajar por compulsiones anónimas, cuya expropiación de vitalidad no puede ser compensada de ninguna forma. En el capitalismo se verifica así la ocurrencia de una sistemática “injusticia sobre el cuerpo” (Tomba, 2012: 117). No es sólo una cuestión de precariedad de las condiciones laborales. Se trata de una injusticia fundamental: al vender su fuerza de trabajo, el trabajador mismo no puede sino existir como la fuerza de trabajo que ha vendido. Aquél resulta, en cierto sentido, privado de su existencia durante al menos una parte de su día, de modo que una gran parte de su vida, junto con su cuerpo, resulta directamente condicionado por la relación salarial (Tomba, 2012: 154). Aquí radica el núcleo de la crítica de Marx al fetichismo capitalista: en la oposición entre la vida concreta del cuerpo del individuo (reducido a trabajo vivo), en su dimensión vital, temporal y experiencial, y el poder ajeno del aparato capitalista. Teniendo en cuenta que, como afirma H. Lefebvre, el capital “se construye y se erige en desprecio por la vida y de esta base: el cuerpo, el tiempo de vida” (Lefebvre, 2007: 36), desde la crítica de la economía política despunta pues una insistencia en la felicidad sensual del individuo, y el momento de humillación y tristeza, no sólo frente a la radical finitud del ser humano y sus esfuerzos, sino frente a un mundo social que produce y reproduce su negación, mistificando la injusticia como natural. Sin embargo, esta no es la única cara de esta dialéctica. Marx encuentra en esa relación opresiva una gran promesa emancipatoria, que permite verificar la excepcionalidad histórica del fetichismo de la mercancía respecto de otras formas preexistentes de fetichismo⁴⁹.

⁴⁸ En ese sentido, al referirse a los *límites de la jornada laboral*, Marx nos pone frente al problema de la caducidad de la existencia del ser humano que se enfrenta a la sed infinita del capital, expresando que es justamente contra esta expropiación vital –legitimada por la ley de intercambio capitalista– que se alza la voz del trabajador. Ante la pretensión del capitalista de extraer “la mayor utilidad posible del valor de uso que tiene su mercancía” (Marx, 2012(I): 280), el trabajador resalta la distinción de esa mercancía frente a las demás, argumentando que lo que la hace apetecible es que “su uso genera valor, y valor mayor del que ella misma cuesta” (Marx, 2012(I): 280). Lo que de un lado aparece como un proceso social objetivo y despersonalizado, como *valorización del valor*, del lado del trabajador aparece como “gasto excedentario de fuerza de trabajo”, consumo de la mercancía que no pertenece a su vendedor, sino a su comprador (Marx, 2012(I): 280). Así sale a la luz la inequivalencia de la ley de intercambio mercantil desde el punto de vista de la realización del individuo –tensión que será históricamente canalizada en la lucha por la duración de la jornada de trabajo (Marx, 2012(I): 281).

⁴⁹ Aunque aquí me ocupo del análisis de las coacciones temporales abstractas dentro del capitalismo, es posible igualmente pensar en su expresión en términos de dominación de clase. En este último sentido, Marx afirma que la fuerza de trabajo adquirida en el intercambio “ha de poseer el nivel medio de capacidad, destreza y prontitud prevaleciente en el ramo en que se la emplea” (Marx, 2012(I): 238), debe ser una dotada de “calidad normal”; la misma “habrá de emplearse en el nivel medio acostumbrado de esfuerzo, con el grado de intensidad socialmente usual” (Marx, 2012(I): 238). Esto supone un ejercicio de poder del capitalista frente al trabajador. Aunque aquél no ha comprado la persona del trabajador, sino su potencia productiva, “[h]a comprado la fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo: no quiere que se lo robe” (Marx, 2012(I): 238). El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido; aquél vigila la utilización del tiempo dentro

- **La dialéctica entre opresión y emancipación:**

Marx no concibe la lógica temporal capitalista de manera unilateral. Él no ve en la succión de trabajo vivo por parte del capital, en esa relación de hetero-determinación temporal, una relación puramente negativa opresión de lo muerto frente a lo vivo. El trabajo muerto que refuerza el fetichismo no es sólo un lugar de dominación. Es el lugar de una posible emancipación. El mismo trabajo pasado señala hacia el futuro. La dimensión temporal abstracta del valor estructura el proceso de producción, determinando transformaciones cualitativas del mundo social. En términos de *potenciales* emancipatorios, desde el punto de vista de las relaciones sociales, el capitalismo genera un ámbito de autonomía históricamente inédito. La emergencia de un “mercado de trabajo” disuelve los marcos sociales fundados en relaciones personales de carácter directo: cada individuo *aparece* jurídicamente como un igual frente a los demás (Marx, 2011^a(I): 185). *Formalmente* ninguno tiene ventajas frente al otro. Toda “limitación personal del individuo por parte de otro” aparece como condenable. La “libertad de trabajo” (Marx, 2012(I): 337) abre las fronteras para que el individuo elija espontáneamente el rumbo de su existencia sin ningún tipo de atadura personal. La experiencia del individuo puede hacerse cada vez más multilateral, no adscrita simplemente a los estrechos marcos de la tradición. Aunque no realizada efectivamente, esta sociedad abre el camino hacia una universal e irrenunciable conciencia de libertad y autonomía individual y social (expresado, por ejemplo, en derechos) antes inexistente. Lo que se gesta es pues un ámbito que universaliza potenciales para la desaparición de toda forma de dominación directa, de toda forma de sumisión encubierta que permitirían la existencia socio-individual autónoma.

Asimismo, en el seno de esta sociedad se constituyen diversas formas de universalización de la experiencia, nuevos saberes. La compulsión capitalista por producir valor supone la constitución universal de capacidades sociales y modos de desarrollo científico, técnico y de coordinación social que superan la experiencia y conocimientos de todos individuos que participan de los procesos productivos. La dimensión concreta (inseparable dialéctica de la dimensión abstracta) del trabajo capitalista abre un “estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción [y] la escala y la eficacia de los medios de producción” (Marx, 2012(I): 49). Aparece la industria. Ella se convierte en una “fuerza natural” aprovechable por la humanidad: “el hombre aprende a hacer que opere en gran escala y gratuitamente, al igual que una fuerza natural, el producto de su trabajo pretérito, ya objetivado”

de la producción, para que no se *desperdicie* la mercancía por la que pagó; “[s]i el obrero consume para sí mismo el tiempo a su disposición, roba al capitalista” (Marx, 2012: 279). En ese sentido, Marx comparaba la supervisión de trabajadores dentro del capitalismo con la disciplina militar: “una disciplina cuartelaria que se desenvuelve hasta constituir un régimen fabril pleno y que desarrolla completamente el trabajo de supervisión [...] y, por tanto, a la vez, la división de los obreros entre obreros manuales y capataces, entre soldados rasos de la industria y suboficiales industriales” (Marx, 2012(II): 517).

(Marx, 2012(II): 472)⁵⁰. Esa “fuerza natural” permite sustituir la fuerza humana y las capacidades tradicionales. Ese avance de las fuerzas humanas verificado en el capitalismo no es, para Marx, el fruto de un desarrollo meramente espontáneo del ingenio humano. No es un problema puramente técnico-racional⁵¹. Como tal, es un resultado histórico, expresión materializada de una forma abstracta de dominación social, de la dominación de las personas por su propio trabajo, que potencia la continua emergencia de innovaciones productivas, de transformaciones científicas y técnicas, que abren nuevas vías de comprensión y apropiación multilateral del mundo para los seres humanos⁵². En su proceso de crecimiento abstracto, el capitalismo acumula permanentemente el pasado social concreto, desarrolla habilidades históricamente inéditas para canalizar los poderes de la naturaleza objetivando y usando el pasado, hasta el punto que hace posible que la creación de riqueza material dependa más de la objetivación del tiempo, de su conversión en espacio, que del gasto de trabajo humano. Esto es un proceso que se revoluciona continuamente y se hace crecientemente eficiente. En suma, el despliegue del capital empuja a la:

[...] exploración de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darle valores de uso nuevos. La exploración de la Tierra en todas las direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas, etc.; por consiguiente el desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (pues para aprovecharlo multilateralmente es necesario que sea capaz de disfrute, y por tanto cultivado al extremo) constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital (Marx, 2011^a(I): 361) .

Al tiempo abstracto capitalista le corresponde dialécticamente pues la constitución de un tiempo concreto, cualitativo, acumulable y universalizable (esto no puede limitarse a su concreción más obvia como bienes, sino que tiene que ver con valores –como idea misma de autonomía individual-, experiencias, derechos, saberes, etc.). Contra toda utopía abstracta que plantea imágenes trascendentes y especulaciones ideales, Marx plantea la posibilidad efectiva y real para la gestación de un futuro autónomo en términos socio-individuales, cuyo terreno resulta abonado por el desarrollo de la sociedad capitalista. Según Marx, el capital dispone de una *influencia civilizatoria* definida por “la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por

⁵⁰Para Marx, la producción industrial es intrínsecamente y no contingentemente capitalista, en la medida que se trata de un proceso de valorización, que es al tiempo un proceso de trabajo concreto (Marx, 2010(II): 439-440).

⁵¹ Desde el concepto de *subsuncción real* se desprende que Marx no trata el creciente desarrollo tecnológico y científico impulsado dentro de la sociedad moderna como un aspecto paralelo y “neutro” respecto del desarrollo del capitalismo. Por el contrario, el desarrollo industrial es comprendido como fruto del despliegue del capital. La búsqueda de crecimiento del valor permitiría explicar el progresivo –y cada vez más acelerado– desarrollo que desde el punto de vista tecnológico y científico se experimenta en este tipo de sociedad.

⁵² Sobre la vinculación intrínseca entre ciencia moderna y capitalismo, sin caer en una ingenua y pobremente reductora concepción fundada en el mero interés económico, Ortlieb, C.P. 1998.

los miembros de la sociedad” (Marx, 2011^a(I): 362). Él crea las condiciones y posibilidades para una emancipación humana frente a la subyugación tradicional acaecida bajo formas autoritarias de gobierno, así como de la ciega dependencia a las fuerzas naturales.

No obstante, esa emancipación no ocurre. En el capitalismo se urde una suerte de segunda naturaleza que obtura sus propios potenciales emancipatorios. De un lado, la multilateralidad ofrecida es negada por la unilateralidad del nexo al que tienen que someterse los seres humanos. La reproducción de la forma valor exige la anacrónica perpetuación de la necesidad del gasto de trabajo humano inmediato como motor exclusivo del proceso de producción, sin ninguna clase de consideración frente al grado de desarrollo tecnológico y a la acumulación de riqueza material alcanzado. Antes que suponer una liberación frente al trabajo, posibilitada por el creciente desarrollo de las fuerzas productivas, el capitalismo refuerza la dependencia de los seres humanos al mismo. En su seno, el desarrollo tecno-científico termina convertido en un simple medio de realización del valor, y no propiamente de los seres humanos, quienes se convierten igualmente en apéndices intercambiables insertos dentro de los mecanismos de la producción y el intercambio fetichistas.

De esa forma, nos dice Marx, las potencias progresivas que desata el capitalismo terminan simultáneamente negadas por su propia dinámica ciega de reproducción. Bajo el sistema de relaciones fetichistas que operan bajo la égida del capital, la necesidad de gasto inmediato de trabajo humano es siempre reactualizada. En el seno de esa relación fetichista, la potencia individual es permitida, pero impedida, en su realización multilateral, succionada por un *vampiro* que no hace otra cosa que “chupar *trabajo vivo*, y que vive tanto más cuanto más *trabajo vivo* chupa” (Marx, 2012(I): 280). A partir de una tendencia ciega y procesual que empuja hacia el incremento continuo de la productividad a costa de las personas, éstas se ven sometidas a un *efecto de rutina* (Postone, 2006: 326), que las mantiene sujetas al trabajo. Las personas se sumen en un *eterno presente* en el que la necesidad del gasto inmediato de trabajo humano destinado a la producción de valor nunca cesa. Lo viejo y lo nuevo, el pasado y el presente, se superponen en un tiempo iterativo que parece clausurado. El tiempo es fetichizado y el presente se convierte en medio para la regeneración progresiva del valor, reforzando las estructuras impuestas por la reproducción del trabajo abstracto⁵³; cotidianamente los individuos deben entregar sus energías vitales y tiempo vivencial, sin importar qué tampoco se realicen con el trabajo que realizan. La tecnología ahorradora de trabajo (que perfecciona el control capitalista en los talleres y genera desempleo)

⁵³ Marx observa esta opresiva superposición del pasado y del futuro en su capítulo sobre la maquinaria, en el que el impulso hacia la innovación perpetua de la producción tiene lugar sólo por medio de la esclavización del operador de un medio de producción artesanal a una mayor cantidad de *trabajo muerto* –maquinaria y capital constante–, así como a una mayor intensidad de producción.

podría permitir minimizar el trabajo tortuoso, reducir el tiempo dedicado socialmente a actividades grises, repetitivas, embrutecedoras y carentes de sentido y conquistar el tiempo libre⁵⁴. Sin embargo, ocurre lo contrario: “Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo” (Marx, 2012(II): 516):

[...] el tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza y al *disposable time* como existente en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plustrabajo, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador, lo subsume en el trabajo (Marx, 2011^a(II): 232).

Desde el análisis marxiano puede afirmarse que, nunca antes como en la modernidad, el mundo objetivo ha podido ser transformado y modelado hasta tal punto por los seres humanos, ni la interioridad humana ha podido cultivarse, formarse y exteriorizarse en la objetividad de forma más omnilateral y universal. No obstante, en el seno de esta sociedad, la expresión de sí de los seres humanos a través de su propia objetivación se realiza como la forma de una completa separación entre quien se expresa y aquello en lo que se expresa, se objetiva y realiza. En virtud del peculiar tipo de fetichismo que la domina, paradójicamente, en la modernidad capitalista “esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno [*als völlige Entleerung*], esta objetivación universal, como enajenación total [*als totale Entfremdung*], y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo” (Marx, 2011^a(I): 448). En la inmanencia de esa sociedad, la creciente producción de *riqueza objetiva* no se traduce en mayores posibilidades de emancipación y realización de las personas, sino en su opuesto: el *vaciamiento* [*Entleerung*] del individuo y “esa *plétora* se corresponden, van a la par” (Marx, 2011: 103). Es dentro de esa paradoja que Marx plantea la posibilidad de una disrupción histórica que haría posible el cumplimiento de la promesa de realización humana constituida y negada en la inmanencia capitalista.

- **Los potenciales destructivos de la modernidad capitalista:**

El análisis categorial marxiano nos sitúa ante una forma de sociedad en la que se mezclan indisolublemente estatismo y dinamismo. De un lado, la persistencia del valor supone la existencia de una norma continuamente actual, idéntica a sí misma, que compele a los individuos; de otro, posee un polo dinámico referido a la liberación de todo tipo de potenciales emancipatorios. Esta dimensión dinámica, no obstante, permanece atada al polo fijo y estático, sometida exclusivamente al aumento constante y progresivo de la productividad, contribuyendo al restablecimiento del valor

⁵⁴ “Por lo tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga (...) en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad (...) en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales (...) en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza” (Marx, 2012(II): 537-538).

en su propia identidad abstracta. Ese polo dinámico es un tiempo histórico cualitativo, reprimido en una meseta temporal abstracta. El capitalismo da lugar a un flujo temporal constante que toma la forma de progreso histórico indefinido (acelerada transformación en todos los ámbitos del mundo social) y, simultáneamente, una forma de inmovilidad atemporal inherente a la siempre actualidad impuesta por la inmanencia del valor, que parece sumirla en un presente aparentemente perpetuo⁵⁵, que mantiene ancladas dichas potencias dinámicas a la repetición compulsiva de la escasez, reproduciendo de manera artificial el mundo natural. Paradójicamente, lo nuevo reprime la misma temporalidad que afirma, instaurando una nueva estructura temporal de repetición diferenciada (Osborne, 2013: 73). Proyectado hacia el futuro, las potencias del ahora resultan convertidas siempre en medio de sí mismas, reactualizando sin cesar la necesidad del sacrificio de los seres humanos frente a la realidad cósmica que ellos mismos erigen. Esta lógica no dispone de *télos* situado en algún lugar dentro del tiempo ni afuera de él (como ocurre con otras concepciones lineales del tiempo como el cristianismo). Su meta es su propio fin ciego, expresado como una espiral de incesante (re)producción. Sin embargo, para Marx, ese movimiento no es meramente repetitivo-diferencial en términos compulsivos y emancipatorios. De la persistencia de esa lógica alienada se desprenden, simultáneamente, efectos de carácter regresivo.

En su ciega tendencia al crecimiento, el capital “crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de la utilidad general” (Marx, 2011^a(I): 361) que exige su enfrentamiento con dos *alteridades* irreductibles a su propia identidad (Arthur, 2004: 77): la primera, *interna*, el *trabajo vivo* que debe ser continuamente modelado y succionado por el *trabajo objetivado*; la segunda, *exterior*, la naturaleza. El nexo social capitalista: “supone el dominio del hombre sobre la naturaleza”; se encuentra determinado por “la necesidad de controlar socialmente una fuerza natural, de economizarla, de apropiarse de ella o de dominarla en gran escala” (Marx, 2012(II): 623). Producir plusvalor no sólo implica producir excedentes meramente cuantitativos, “sino que al mismo tiempo se acrecienta continuamente la esfera de las diferencias cualitativas del trabajo (y con ello del plustrabajo); se torne más múltiple, más diferenciada en sí misma” (Marx, 2011^a(I): 360). Esto hace que continuamente sean incorporadas al ciclo reproductivo de capital nuevas fuentes de valorización (Marx, 2011^a(I): 361). La *influencia civilizadora* (Marx, 2011^a(I): 362) del capital configura así un código de mediación históricamente peculiar entre los seres humanos y la naturaleza:

[p]or primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece solo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción (Marx, 2011^a(I): 362).

⁵⁵ La idea de una “perpetuidad” del presente es expresada por W. Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, en términos de: “un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo [*Stillstellung*]” (Benjamin, 1989: 189).

La dominación creciente frente a la naturaleza se convierte en la condición *sine qua non* y resultado de la dinámica intrínseca al capitalismo. Mundo social y naturaleza se superponen no sólo como ámbitos escindidos, sino como dimensiones necesariamente mediadas por el creciente dominio fundado en la técnica. La indiferencia del trabajo respecto de su contenido hace que la naturaleza sea exteriorizada primordialmente como medio dispuesto para su transformación y dominación irrefrenable.-Bajo la perspectiva del capital, nos dice Marx, todo tipo de relación entre seres humanos y naturaleza, que no pase por el ejercicio ilimitado de dominación, aparece como una *idolatría* o *divinización* de la naturaleza que debe ser superada (Marx, 2011^a(I): 362). La forma capital produce y amplifica así una *fractura* en la relación metabólica del ser humano con la naturaleza que tiene como rasgo determinante la indiferencia frente a esta última, cuya continuidad desemboca en una creciente tendencia sistémica a la destrucción del medio ambiente (Foster, 2013). En virtud de la “necesaria” e indiferenciada mediatización de seres humanos y naturaleza, el capital, nos dice Marx, alcanza límites destructivos: “La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 2012 (II): 612-613). Frente a la naturaleza, el capital genera una continua y acelerada degradación, “socavando así su propia base material” (Arthur, 2004: 77). Más allá de una ingenua crítica de la apropiación de la naturaleza, base material cuya metabolización resulta históricamente invariablemente necesaria para la supervivencia humana:

[e]n el análisis de Marx, la creciente destrucción de la naturaleza bajo el capitalismo no está simplemente en función de una naturaleza convertida en objeto para la humanidad, sino que, fundamentalmente, se trata más bien de un resultado del tipo de objeto en el que la naturaleza se ha convertido (Postone, 2006: 350).

Así, antes que afirmar una perspectiva unilateralmente progresiva, una suerte de culto frente al despliegue irrestricto de las fuerzas productivas y al incremento de la capacidad de dominio sobre las fuerzas de la naturaleza, las categorías de Marx permiten exponer a la dinámica capitalista como una forma dinámica histórica simultáneamente opresiva, liberadora y destructiva. Se trata de una teleología contradictoria, proyectada ciegamente hacia adelante de manera indefinida –expresión de la necesidad de acumulación del capital–, y desconsiderada de los seres humanos que la dinamizan. Marx sintetizaba ya esa peculiar *dialéctica de la Ilustración* abierta por el capitalismo, en un discurso de 1856, en donde afirmaba que, en el capitalismo:

Por un lado, han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas

se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible (Marx, 1856).

El análisis de Marx lleva a concebir la imbricación temporal gestada en el capitalismo, en términos de la coexistencia de enriquecimiento y empobrecimiento, de dinámicas progresivas, regresivas y estacionarias. De allí se deriva que la dinámica histórica desatada por el capitalismo no pueda ser comprendida de manera unilateral, ni como el progreso del conocimiento y la emancipación, ni como la repetición de lo siempre idéntico, ni como el progreso de la dominación técnica y la destrucción de la naturaleza. El análisis marxiano no debería pues ser concebido como una derivación teórica de la fe positivista en el progreso científico lineal y en el progreso social, o en la necesaria imbricación de ambos. Si el capitalismo permite una mejoría sustancial de las condiciones de existencia humana, simultáneamente agrava cada vez más las condiciones de empobrecimiento y destrucción. En ese sentido, queda por exponer una de las expresiones más patentes de las contradicciones temporales desatadas en el capitalismo, en donde, según Marx, se imbrican las potencias más destructivas de su dinámica con las posibilidades de su disrupción: la crisis.

- **Crisis y sacrificio:**

Según el análisis de Marx, la expresión cotidiana más destructiva de la ontología histórico-temporal capitalista es la *crisis*. Ella se produce a partir de la discordancia entre las temporalidades de producción y circulación, de la ruptura en la fluidez de su nexo que impide o reduce la acumulación de capital (Marx, 1980^a(II): 469)⁵⁶. La crisis puede entenderse como el movimiento forzado de procesos interdependientes que se han vuelto inmóviles. Su ocurrencia no se debe sólo a la falta del movimiento esencial del capital, sino también “la imposición violenta de la unidad a fases del proceso de producción que se han independizado la una con respecto a la otra” (Marx, 1980^a(II): 469). La posibilidad de tal distorsión se encuentra siempre latente, resulta intrínseca al proceso de intercambio de mercancías, es su propia potencialidad consustancial. La mercancía es *crisis en potencia*, “la forma más abstracta de la crisis es la metamorfosis de la mercancía misma” (Marx, 1980^a(II): 469). En esa medida, la crisis “es la concatenación real y la compensación por la fuerza de todas las contradicciones de la economía burguesa” (Marx, 1980^a(II): 469). Es la forma

⁵⁶“La posibilidad de la crisis se da, por tanto, exclusivamente, en la disociación de la venta y la compra” (Marx, 1980^a(II): 468). Esta es la enunciación de la posibilidad más *abstracta y formal* de la crisis. Su realización concreta depende de aspectos coyunturales (Marx, 1980^a(II): 469).

en que, periódicamente, se desahoga “el conflicto entre las fuerzas impulsoras antagónicas” (Marx, 2012(VI): 321). “[R]ica y compleja organización de los ritmos”, el capital es, por eso mismo, tendencia permanente a la crisis; su unidad rítmica contiene en sí misma la posibilidad permanente de una suerte de *arritmia*, como perturbación momentánea de la coherencia del sistema, que luego resulta integrada a su metabolismo (Tombazos, 2014: 145). Las crisis son “soluciones violentas momentáneas de las contradicciones existentes”, “erupciones violentas que restablecen por el momento [*den Augenblick*] el equilibrio perturbado” (Marx, 2012(VI): 321); ellas orientan al capitalismo a restablecer las condiciones para la acumulación, esto es, a renovar los términos de las contradicciones intrínsecas al sistema, que detonaron la crisis en un primer momento, prefigurando un movimiento de espiral que se manifiesta cíclica y crecientemente: “La producción capitalista tiende constantemente a superar estos límites que le son inmanentes, pero sólo lo consigue en virtud de medios que vuelven a alzar ante ella esos mismos límites, en escala aún más formidable” (Marx, 2012(VI): 321). Aquello que aparece como excepción y contingencia es su norma de funcionamiento, su única certeza. Al igual que el sistema en su núcleo más profundo, la crisis está arraigada en el sacrificio. La parálisis en la acumulación de capital implica, de un lado, el sacrificio de la riqueza en su forma de valor –como depreciación de volúmenes de valor destruidos para siempre (Marx, 1980^a(II): 457)⁵⁷–, su forma concreta (medios de producción y medios de subsistencia). De otro lado, supone el sacrificio de masas de seres humanos, estos últimos ahora expelidos del ámbito del trabajo, pero aún dependientes del mismo para sobrevivir. La destrucción se instauro como una fuerza vital de un sistema atávico en el que retorna, travestido, el sacrificio de objetos y personas:

Quando el proceso de producción se estanca y, a trechos, se paraliza totalmente, el capital real [en funciones] se destruye. La maquinaria que no se emplea no es capital [porque al dejar de funcionar se deteriora como valor de uso que contribuye a crear plusvalor y, por tanto, se desvaloriza o deprecia como valor de cambio]. El trabajo que no se explota es tanto (como) producción [de plusvalor] pérdida. Las materias primas que yacen ociosas no son capital. Los edificios que permanecen sin usar (al igual que la maquinaria recién construida) o que quedan inacabados [y esto de que los edificios a medio construir domina el paisaje urbano en tiempos de crisis por todas partes, y más todavía en los países de mayor desarrollo relativo, no es cosa de hoy; se pudo comprobar en tiempos de Marx, quien así lo describe], las mercancías que se pudren en los almacenes, todo ello es destrucción de capital. Todo ello se limita al estancamiento del proceso de reproducción y al hecho de que las condiciones de producción existentes no actúan, no entran en acción realmente como condiciones de producción. Su valor de uso y su valor de cambio se van, así, al diablo (Marx, 1980^a(II): 456).

Una vez que se torna objetivamente imposible para demasiadas personas el auto-sacrificio voluntario de energía de trabajo, el sacrificio se reconstituye en su sentido arcaico, como ofrenda humana. No es la carencia de recursos naturales y humanos lo que detona la crisis, sino por el contrario, su exceso que debe ser sacrificado. La dinámica *intrínseca al capitalismo* genera que el

⁵⁷“Aunque precisamente esta destrucción, toda vez que no afecta al valor de uso, pueda fomentar la nueva reproducción” (Marx, 1980^a(II): 457).

valor de la fuerza de trabajo tienda a bajar en función de tal desarrollo de las fuerzas productivas, y de una correspondiente desvalorización de los medios de subsistencia. Esta desvalorización de la fuerza de trabajo implica también una producción cada vez menor de valor nuevo (*plusvalía*) en el conjunto de la sociedad (*tendencia decreciente de la tasa de ganancia*), lo cual sólo puede ser revertido mediante una absorción cada vez mayor del número de trabajadores. Esto sólo funciona mientras que el desarrollo de la maquinaria crea más puestos de trabajo de los que suprime. Sin embargo, en un contexto en el que la creciente tecnificación impulsa una reducción de puestos de trabajo⁵⁸, este mecanismo de compensación se agota y aparece una mayor cantidad de “*población superflua, esto es, no directamente necesaria para la autovalorización del capital*” (Marx, 2012(II): 524); población objetivamente imposibilitada para vender su fuerza de trabajo, “ya que para ejecutar el cuanto de plustrabajo basta con una porción de esa capacidad de trabajo, mientras que antes era necesario todo el cuanto” (Marx, 2011^a(II): 117)⁵⁹. En la medida que “[1]a capacidad de trabajo sólo puede ejecutar su trabajo necesario cuando su plustrabajo tiene valor para el capital, es valorizable para éste”, una vez la posibilidad de valorización se ve obstruida por cualquier causa, la propia capacidad de trabajo de muchas personas termina “*al margen de las condiciones de la reproducción de su existencia*” (Marx, 2011^a(II): 116); esta población existe sin sus “*condiciones de existencia, y es por ende a mere encumbrance; necesidades sin los medios de satisfacerlas*” (Marx, 2011^a(II): 116).

La superfluidad del trabajo, que implicaría su carácter cada vez menos necesario –llave de acceso a una emancipación de los seres humanos frente al trabajo (por lo menos, en su sentido capitalista)– se convierte así en el terreno de una contradicción creciente dentro de un mundo social anclado en la necesidad de producir valor. En virtud de esa contradicción se produce una masa de personas condenadas al desempleo crónico o eventual, carentes de trabajo asalariado –y, por tanto, de dinero suficiente para dedicarse al consumo básico–, cuya subsistencia ya no depende del trabajo, sino de otros medios que se la garantizan *en cuanto seres vivientes* –“lo mantienen otros por compasión, en cuanto ser viviente; por lo tanto se convierte en zaparrastroso y pauper, al no mantenerse ya mediante su trabajo necesario” (Marx, 2011^a(II): 117). El capitalismo sólo puede reproducirse a través de una reinención continua de la escasez absoluta –y artificial– (Echeverría, 2011: 250). Sin ella no puede acumularse capital, sin ella no puede haber un “ejército industrial de reserva”, esa “parte del cuerpo social que debe estar condenada a no tener trabajo, para la cual la

⁵⁸R. Kurz considera que el último momento de ese proceso es la denominada *revolución microelectrónica* o *tercera revolución industrial*, la cual, desde los años setenta del siglo XX habría generado una crisis de la cual el capitalismo no ha podido recuperarse (Kurz, en Jappe, 2014).

⁵⁹Este excedente juega un papel importante en la valorización, convirtiéndose en una palanca de acumulación de capital y una condición para la vida en un régimen de producción capitalista (como *ejército industrial de reserva*). Ese excedente aumenta la oferta de mano de obra durante los tiempos de expansión de la acumulación, lo que proporciona al capital el trabajo necesario, y ejerce presión sobre los trabajadores activos, exacerbando la competencia general.

naturaleza debe resultar absolutamente hostil, pues lo condena a no existir” (Echeverría, 2011: 250). La crisis convierte a millones en “fantasmas que quedan fuera de su reino” que puede “hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc” (Marx, 1980: 124). Reactualizando “las formas arcaicas de la vida y la cultura de las mismas” (Echeverría, 2011: 250), queda esbozada la vida en el capitalismo “como la de un organismo poseído por una folia indetenible de violencia auto-agresiva” (Echeverría, 2011: 78).

Paradójicamente, entonces, el poder ejercido por el capital incluye mientras excluye. La inclusión universal corresponde, simultáneamente, a una exclusión universal. “[...] *si el capital crece rápidamente, crece con rapidez incomparablemente mayor todavía la competencia entre los obreros, es decir, disminuyen tanto más, relativamente, los medios de empleo y los medios de vida de la clase obrera; y, no obstante esto, el rápido incremento del capital es la condición más favorable para el trabajo asalariado*” (Marx, 2000). El capital exige el cumplimiento de un *ethos* cuya realización es impedida por él mismo. Pide lo que niega. Mantiene a grupos de individuos en una zona de exclusión que simultáneamente sigue atrapada en *su* interior. Da lugar a que cada vez más seres humanos se vuelvan “no rentables”, y sean convertidos en “residuos humanos”, que ya no *sirven* ni para ser explotados (Jappe, 2014: 20). Ni el cuerpo vivo ni la fuerza de trabajo vital parecen existir más en el reino del capital, pero se mantienen presos de su dominio. Vinculados con el proceso de valorización, pero excluidos de él, el carácter alienado de la existencia social capitalista se hace más crudamente patente para los seres humanos (como absoluta indiferencia frente a ellos). Allí se materializa en toda su negatividad el dominio del mundo cosificado. La misma fuerza que le da vida a ese mundo espectral se ofrenda; a la manera de un *potlatch* se entrega en sacrificio para que el mundo cósmico recobre la salud y reoriente el destino humano:

[...] a medida que los capitalistas se ven forzados [...] a explotar en una escala cada vez mayor los gigantes medios de producción ya existentes, viéndose obligados para ello a poner en juego todos los resortes del crédito, aumenta la frecuencia de los terremotos industriales, en los que el mundo comercial sólo logra mantenerse a flote sacrificando a los dioses del averno una parte de la riqueza, de los productos y hasta de las fuerzas productivas; aumentan, en una palabra, las crisis (Marx, 2000).

El análisis de Marx pone así en evidencia que el crecimiento del capital no sólo se nutre a través de la acumulación de miseria en cuanto que sometimiento a los *tormentos* del trabajo (Marx, 2012(III): 805), sino de la misma negación de ese tormento, como expulsión del trabajo, la cual, sin embargo, no significa una salida de su inmanencia, sino la exacerbación de sus efectos: “el capital no *vive* sólo del trabajo. Este amo, a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis” (Marx, 2000).⁶⁰ Los mecanismos impulsados por la crisis buscan remover las barreras a la acumulación, y

⁶⁰La intensidad de la crisis depende no solamente de factores objetivos (producción, circulación, consumo), sino de los niveles alcanzados por la lucha de clases, en cada una de ellas.

reactivar los incrementos de la tasa de ganancia. El sacrificio del capital constante y variable genera un efecto devastador dentro de las condiciones de vida de los individuos, pero permite propulsar nuevamente el inicio de un ciclo de crecimiento. La dinámica capitalista no supone pues un crecimiento constante, sino que oscila entre fases de crisis y expansión. El efecto “saludable” que produce la crisis resulta temporal, y la tendencia de la tasa de ganancia nuevamente tenderá hacia su decrecimiento.

No obstante, el reinicio de cada ciclo de acumulación no se da a partir del mismo nivel que el anterior. El movimiento de la crisis no es circular, sino más bien espiral. Cada reinicio comienza a partir de un nivel de acumulación mayor que el anterior. La tendencia decreciente de la tasa de ganancia, nos dice Marx, resulta cada vez más fatal para la dinámica capitalista (Marx, 2011^a(I): 362). No sólo eso, los límites externos para su desarrollo (naturaleza y seres humanos) también resultan amenazados por la necesidad continua de encontrar nuevas fuentes de valorización que permitan reiniciar los procesos de acumulación. Para Marx la crisis no solamente es parte del metabolismo inherente a la forma mercancía sino también el punto desde el que se posibilita su disrupción. Sin embargo, no se trata aquí de un aspecto meramente objetivo. La disrupción del capital resulta ser para Marx un aspecto político y organizativo. La crisis se convierte en el terreno propicio para la aparición de crecientes antagonismos cuyo desenlace no es meramente mecánico, pues cada crisis recrea las posibilidades de su resolución a partir de las normas inmanentes al capitalismo, asegurando su persistencia. Cada nuevo proceso de acumulación contribuye a la gestación de nuevos potenciales emancipatorios, sólo reapropiables políticamente. Esa imbricación entre potenciales catastróficos y emancipatorios es expresada por Marx en los *Grundrisse* cuando se refiere a la “expansión de necesidades generada por la acumulación capitalista”, no asumiéndolas negativa o moralmente como creación de “necesidades falsas”, sino por el contrario como elementos potencialmente emancipatorios, que permitirían enriquecer la existencia humana. Esas mismas potencias emancipatorias, que son canalizadas continuamente hacia la succión de trabajo vivo, que permiten reavivar los procesos de acumulación, serían la llave para generar una ruptura social frente al nexo capitalista:

De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que idealmente le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado realmente; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más, la universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia, y por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo (Marx, 2011^a(I): 362).

En esta subsección se mostró que desde la crítica marxiana es posible afirmar que las relaciones sociales capitalistas disponen de un carácter temporal. De ellas no se deriva una comprensión ontológica del tiempo, sino una crítica socio-histórica del mismo. De un lado, dichas categorías

permiten explicar la emergencia histórica de una forma de temporalidad abstracta y vacía, aparentemente escindida de toda actividad concreta: ella estaría imbricada con el papel mediador del trabajo dentro de esa sociedad. De otro, permiten entablar una crítica de dicho tiempo que no se funda en la contraposición unilateral de algún tipo de temporalidad supuestamente más “genuina”. El capitalismo dispone igualmente de una forma concreta de tiempo, inseparable en su comprensión de la temporalidad abstracta. En el nivel cotidiano, la hetero-determinación temporal capitalista – expresada cotidianamente en la dialéctica entre trabajo vivo y trabajo objetivado–, además de correr a lo largo de un vector abstracto y lineal, transforma cualitativamente y de manera continua el mundo social. La temporalidad intrínseca al fetichismo de la mercancía no es pues sólo abstracta, sino cualitativa. El movimiento que hace que la abstracción domine lo concreto no significa simplemente la auto-realización vacía de la abstracción del valor. El capitalismo permite objetivar como nunca antes el tiempo. Dicha objetivación significa la constitución de potenciales emancipatorios históricamente inéditos, que les permitirían a los seres humanos alcanzar un estado de autonomía nunca antes posible. El desarrollo de las fuerzas productivas, la universalización de los saberes, las crecientes posibilidades de multilateralidad, la disolución de los lazos tradicionales y las posibilidades de autonomía que esto encierra, son expresiones cotidianas de una forma concreta de temporalización social. Sin embargo, dichos potenciales se mantienen atados a la lógica iterativa de reproducción del capital, permaneciendo alienados frente a los mismos seres humanos que les dan origen.

Desde las categorías de la crítica de la economía política es pues posible afirmar que la relación cotidiana que mantienen las personas con el tiempo dinamiza esta sociedad, generando múltiples transformaciones cualitativas. Sin embargo, estas transformaciones no restringen su direccionalidad a un sentido unidimensional progresivo. En el capitalismo se imbrican, junto con potencias emancipatorias, momentos de estasis y momentos regresivos y destructivos. Es a partir de esa compleja urdimbre temporal que Marx afirma la posibilidad de disrupción de esta sociedad. Esto no es comprendido como un asunto meramente mecánico (como si la historia estuviera movilizada por un sujeto supra-histórico), sino que está vinculado con un problema político. Si el capitalismo crea las condiciones para la existencia de un mundo social autónomo, esas potencias *podrían* ser reapropiadas por los seres humanos. Alcanzar ese estado de autonomía, como se verá en la última parte, significaría la posibilidad de una nueva relación de los seres humanos con el tiempo.

3. Capitalismo y construcción de la historia

Las categorías marxianas de madurez permiten aprehender la constitución de una forma de temporalización peculiar a la modernidad capitalista. La misma se funda en las modalidades que dentro de esta última asumen las relaciones sociales, las cuales se estructuran a través del rol

mediador del trabajo, inherente a la estructura de la mercancía. Esa temporalización da lugar a una dinámica concreta, vinculada con la transformación continua y acelerada del mundo social en todos sus ámbitos, impulsada por la continua necesidad de reproducción del nexo objetivado definido por el valor. A continuación, presentaré varios modelos de comprensión acerca de la forma en que esa relación con el tiempo historiza la sociedad moderna. La crítica madura de Marx permite situar la pregunta por la constitución de la historia como unidad alienada, dinámica y contradictoria, dentro del contexto de las formas peculiares e históricamente determinadas de praxis social capitalista. Más allá de la ambigüedad que el mismo Marx parece expresar en términos de su concepción de la historia –o incluso contra su propia posición al respecto–, una lectura de su teoría crítica de la praxis capitalista permite plantear la idea según la cual su análisis permite entablar una crítica intra-histórica frente a la metafísica de la totalización, la continuidad y la progresión históricas, así como de la contemporaneidad del tiempo. El argumento desembocará en una lectura de la perspectiva emancipatoria de Marx en términos temporales.

3.1 La *Historia Universal*: una *historia singular*

Las categorías marxianas de madurez permiten aprehender la constitución de una dinámica histórico-temporal peculiar a la modernidad capitalista. Dicha dinámica se encuentra fundada en las modalidades que asumen las relaciones sociales, las cuales se estructuran a partir del rol mediador del trabajo, inherente a la estructura de la mercancía. A partir de esta forma histórica de mediación se genera la existencia de un tipo de estructura social de carácter alienado, en cuyo seno las personas terminan enfrentadas a una existencia pseudo-objetiva que les resulta exterior, a pesar de ser constituida por ellos mismos. Tal existencia dispone de una dinámica intrínseca, determinada por la continua necesidad de reproducción, a escala creciente, del nexo objetivado definido por el valor, el cual en su movimiento termina englobando y transformando al conjunto social. Al situar la centralidad de la pregunta por la constitución histórica y social de la historia como unidad alienada, dinámica y contradictoria, cuya emergencia puede ser aprehendida a partir de formas peculiares e históricamente determinadas de praxis social, es posible afirmar que la crítica madura de Marx se aleja de una comprensión de la dimensión histórico-temporal moderna en los términos planteados por la filosofía ilustrada de la historia. Por el contrario, y más allá de la ambigüedad que el mismo Marx parece expresar en términos de su concepción de la historia –o incluso contra su propia posición al respecto–, una lectura de su teoría crítica de la praxis capitalista sienta las bases para una crítica de la metafísica histórica moderna. Las categorías centrales del análisis de Marx ofrecen elementos para comprender críticamente las bases materiales e históricas sobre las que puede soportarse una concepción unificada, continua, progresiva, mecánica y acumulativa de la historia en cuyo recorrido se agruparía ineluctablemente el conjunto de la humanidad. La mirada que de allí se desprende se vincula con adscribir la historia universal a un momento histórico

preciso (modernidad capitalista), desde el cual se unifica (práctica y representacionalmente) la historia.

El problema de la historia dentro de la modernidad capitalista puede ser aprehendido a través de un acercamiento a la lógica temporal de la mercancía. Dentro del análisis de Marx, dos mercancías cualitativamente diferenciales entran en contacto en el intercambio perdiendo sus determinaciones concretas. Allí es posible diferenciar dos tipos de trabajo. De un lado, una forma fenoménica, trabajo concreto, y, del otro, una forma eminentemente social e imperceptible denominada trabajo abstracto. Como se dijo, el punto en el que se cruzan ambas determinaciones depende de una determinación temporal. El *tiempo de trabajo socialmente necesario* constituye el vector en el que se sintetizan dialécticamente ambas formas de trabajo. Ese tiempo es dinámico pues se transforma a medida que las capacidades humanas productivas se acrecientan. Su dinámica produce una revolución permanente de las fuerzas productivas que generan continuos aumentos en la productividad del trabajo concreto. Dicha modificación cualitativa no puede expresarse de ninguna forma en la manifestación del tiempo de trabajo socialmente necesario, el cual corresponde a un tiempo abstracto (días, horas, etc.). La abstracción aquí adquiere un carácter aparentemente real que compele los trabajos particulares a someterse a sus imperativos. En otras palabras, la forma concreta del trabajo y los individuos que lo ejecutan resultan subsumidos por un universal abstracto y sus determinaciones temporales, que parecen imponerse a la manera de realidades naturales. Lo concreto se convierte en predicado de la misma abstracción a la que él da lugar, a la que toma por objetiva (objetividad que no sólo se da representacionalmente, sino prácticamente). La dialéctica temporal que se desata entre trabajo abstracto y trabajo concreto es procesual. En ese movimiento, el trabajo abstracto se encarga de convertir al trabajo concreto en su otro. El trabajo muerto se contrapone al trabajo vivo a la manera de dos exterioridades que hacen parte de una y la misma relación. El momento en el que el valor toma el mando del proceso de producción, hasta el punto de transformar la base material del mismo, es denominado por Marx *subsunción real del trabajo en el capital*. En ese punto, el proceso social del trabajo abstracto comienza a modelar el mundo de la producción encaminándolo exclusivamente a la producción de valor. Esto significa el comienzo de un proceso de innovación continua de formas técnicas y saberes que serán aplicados al proceso de trabajo, al tiempo que significa que se ha universalizado la forma salarial y la correlativa disolución de relaciones de dominación directa que le resulta inherente. En ese punto, como se dijo, seres humanos y trabajo objetivado parecen una fuerza del capital, “como si el capital la poseyera *por naturaleza*, como su fuerza productiva *inmanente*” (Marx, 2012(II): 405). Esto es lo que Marx denomina *modo de producción específicamente capitalista* (Marx, 2011: 56).

Desde allí se produce una inversión fetichista en virtud de la cual los seres humanos terminan siendo dominados por sus propias creaciones, y sus relaciones sociales aparecen como dadas de

manera natural y espontánea. La *subsunción real* significa que el capital se ha convertido en *sujeto* del proceso productivo. La producción sólo se destina al valor, y se hace indiferente respecto del contenido mismo de lo producido (pero transforma radicalmente toda forma productiva). Toda concreción del proceso productivo adquiere estatuto en la medida que se convierte en momento necesario para la producción y reproducción de valor. Ese sujeto se despliega a la manera del *Espíritu* hegeliano, que reduce a cada particular a su propia forma a fines de dinamizarse (Postone, 2006). Se trata de un sujeto que externalizándose se constituye a sí mismo. Esa es la lógica de funcionamiento del proceso de valorización del valor. Ella requiere transmutarse continuamente en formas concretas (cualquiera que sea) para poder reencontrarse posteriormente consigo misma, en su identidad abstracta incrementada, bajo la forma de plusvalor:

El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. (...) Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor, se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. (...) Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo (Marx, 2012(I): 188).

El *sujeto* capital no es transhistórico, como el hegeliano, sino nacido de relaciones sociales históricamente específicas. Él da cuenta de la alienación de las relaciones sociales fundadas en la mediación del trabajo. Una vez que el trabajo abstracto se ha convertido en mediador universal de las relaciones sociales, se independiza de los seres humanos y los convierte en instrumentos de su propio despliegue, convirtiéndose en una lógica dinámica, que les permite ser libres unos frente a otros, pero que los mantiene atados a una forma de dominación anónima. El capital es constituido por relaciones sociales, pero luego, reflexivamente, constituye relaciones sociales. Su naturaleza es pues dialéctica. Ese sujeto no está encarnado en ningún grupo social. El *sujeto* capital no es consciente como el hegeliano. Es ciego y plenamente desinteresado de alcanzar otro fin que no sea reproducir su propia identidad incrementada. Por ende, a diferencia de Hegel, el sujeto alienado no es concebido por Marx desde un punto de vista afirmativo. Él es el sujeto de la dominación dentro del capitalismo (Postone, 2006; Kurz, 2006; Acha, s.d.; Jappe, 2016). Si existe una totalidad, ella no es trans-histórica, existe en el presente, es constituida por los seres humanos, y está desgarrada en contradicciones. El despliegue de dicha dialéctica no resulta meramente abstracto. Ella efectivamente transforma el mundo social en su conjunto. En ese movimiento, ella somete a los individuos al tiempo que abre potenciales emancipatorios. Ella genera una desaparición de las relaciones de dominación directa, borra las ataduras de la tradición universalizando los saberes y el sistema de necesidades, multiplica las ramas productivas, potencia el trabajo cooperativo,

desarrolla la ciencia y la técnica continuamente. Con ello permite la mitigación de las necesidades a las que se encuentra sometido el ser humano frente a la naturaleza no humana, hace superflua su necesidad continua de metabolizar la naturaleza para la mera supervivencia (aunque la mantiene, reconfigurándola por su propia lógica). En virtud de esa lógica, todos los logros que se gestan de manera alienada aparecen como logros que superan a cada individuo, como logros de la humanidad en su conjunto. El capital “se manifiesta como el contenido de lo que el genio humano ha sido capaz de fabricar en el decurso de la historia. «Qué otra cosa es el capital —escribe Marx—, sino la referencia numérica de las fuerzas humanas esenciales y cosificadas, pero bajo la apariencia de su enajenación»” (Schmidt, 1984: 58). La humanidad, bajo el influjo del nexo social objetivado del capital, parece unificada como un sujeto global que se mueve antagónicamente a lo largo de la historia. Es justamente en virtud de esa tendencia intrínseca al cambio que el capital deviene totalidad, y adquiere la forma de historia universal (Acha, s.d.). Esa unificación no puede ser comprendida simplemente como el producto del concepto que termina por abarcar la realidad social humana, unificando la abigarrada diversidad de acontecimientos histórico-sociales. Más bien, se trata de una forma específica de realidad social, una modalidad específica de praxis, la que se encontraría a la base del concepto. En ese sentido, como afirma A. Heller:

Una vez surgidas, las categorías fundamentales de la sociedad (en palabras de Marx, "formas de existencia") adoptan una lógica interna propia. En otras palabras, tienen su propia *dynamis*, que tiende a auto-desarrollarse. Es precisamente esta lógica interna (esta *dynamis*) la que se ha generalizado, en la conciencia de la época, en la lógica interna de la historia humana como totalidad (Heller, 2005: 233).

La incesante transformación del mundo material fruto de la persistencia de esa dinámica supone una forma de experiencia y conciencia frente al movimiento histórico del tiempo, el cual ahora puede ser fenoménicamente experimentado bajo la forma de un *continuo y generalizado cambio cualitativo* (definido en términos de continuas y cada vez más aceleradas transformaciones del mundo material), a lo largo de un flujo temporal abstracto que parece vacío. La experiencia cotidiana de una creciente y acelerada transformación cualitativa del mundo material se convierte para los individuos en el índice de un avance temporal que no se detiene, y parece ir cada vez más rápido. Frente a la temporalidad se constituye una confianza que articula la existencia humana y su historia con una continua corriente rectilínea lanzada siempre “hacia arriba y hacia adelante, en el sentido del mejoramiento que viene con el tiempo” (Echeverría, 2011: 119).

Desde este punto de vista, la historia, como *continuum* progresivo de *dirección única*, es expuesta como *teleología inmanente y fetichizada* a la sociedad fundada en el capital y no como una *necesidad ontológica* extrínseca a ella. Con ello, la *historia universal* deja de ser principio explicativo para convertirse en un producto histórico que debe ser explicado. La *Historia* tiene historia, “La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado” (Marx, 2011^a(I): 31). Aprehender la historia universal como forma de legibilidad

temporal de la universalización de la lógica fractal de la estructura mercancía, permite contraponer frente a una *historia sagrada*, comprendida como el desarrollo de una idea *eterna* que se vale de los individuos a fines de desarrollarse, una “fantasmagoría con pretensiones de dialéctica” (Marx, 1934^a), la idea de una *historia profana*, concebida como la historia que se construye a partir de las interrelaciones efectivas que se llevan a cabo entre los seres humanos⁶¹. Aquello que da lugar a una dinámica histórica direccional es producto de una contingencia (situada social e históricamente) definida por la aparición del capital, cuyo despliegue dialéctico “deviene abstractamente universal y necesario” (Postone, 2006: 433)⁶². Impulsada por la necesidad ilimitada de realizar su fin *auto-mediado*, esta dialéctica transforma violenta, permanente y aceleradamente (pero nunca de manera uniforme) todo tipo de estructura social que se encuentra a su paso. Al permitir situar el “núcleo racional” de la filosofía de la historia en una lógica históricamente específica de la historia, el análisis de Marx “rompe con toda noción de una historia humana transhistórica singular con un principio inmanente de desarrollo” (Postone, 2006: 422). Bajo este prisma, afirmaciones como las contenidas en la *Crítica de la economía política* acerca del desarrollo histórico-secuencial de las formaciones no tendrían de un carácter comprensivo⁶³. Como señala A. Schmidt:

En cuanto Marx se puso a estudiar pormenorizadamente una inmensa cantidad de material de historia social, comprendió con claridad que su principio general de construcción solamente podía tener el carácter de un principio heurístico, es decir, que, como él mismo ha señalado, solamente se trataba de un hilo conductor para el estudio de los hechos y no de una cadena irreversible de acontecimientos que solamente hubieran podido ocurrir de un modo determinado y no de ningún otro (Schmidt, 1984: 50).

La noción marxiana de una lógica intrínseca del desarrollo histórico no es, pues, ni meta-histórica, ni afirmativa, sino eminentemente crítica, y está circunscrita a la inmanencia de la sociedad capitalista. De allí que, desde este punto de vista, no sea posible comprender este acercamiento frente a la historia como una “concepción esencialmente escatológica presentada de manera secular” (Postone, 2006: 92). No es el despliegue necesario de la historia lo que lleva a toda sociedad a desembocar en el tipo de sociedad estructurada por el capital, sino que, por el contrario, es el despliegue del capital lo que propiamente constituye la historia como unidad,

⁶¹ “[...] la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto” (Marx, 1934^a).

⁶² El problema de la aparición contingente del capital será abordado posteriormente.

⁶³ En un pasaje célebre Marx describe cómo, bajo el capital, los cambios en la “superestructura” cultural, política y subjetiva, ocurren más lentamente que los de la “base” socioeconómica “objetiva”, la cual se revoluciona constantemente según una dinámica progresiva lineal de impulso ilimitado, suponiendo que los cambios ocurren “más lentamente” en la “superestructura” que en la “base”. Se falla en reconocer el aspecto clave de esta idea al generalizar, a partir de las imágenes descriptivas (y subordinadas) de “base” y “superestructura”, esta distinción como si fuera el punto central de la comprensión marxiana frente a la historia. Al confundir la comprensión de Marx de la relación de la “economía política” con la totalidad de la vida social bajo el capital, la vulgarización de esta generalización ha supuesto que Marx estaba planteando una distinción entre una base económica más “real” y una “epifenoménica” esfera cultural y política. Esto pierde de vista la centralidad que en Marx tiene la idea de que las formas concretas de producción material en la economía son ellas mismas “epifenoménicas” y sujetas a una dinámica temporal alienada más “fundamental”, referida a las formas valor y capital.

necesidad y heteronomía. Si desde el punto de vista de las necesidades es posible unificar la historia humana, como historia de su lucha por la supervivencia, al subsumir todo tipo de formas sociales, sometiéndolas al cumplimiento de su *télos* ciego –en cuanto que definido por la continua e ilimitada necesidad de producción de valor–, la lógica histórica del capital hace efectiva y explícita la *universalización* de las *historias* particulares de toda sociedad y su incorporación en la *Historia*.

Constituida como una dinámica procesual que tiende continuamente hacia la articulación de las personas a su propio funcionamiento, sin consideración alguna frente a la realización efectiva de estas últimas (aunque posibilitándola como nunca antes en la historia), para Marx la sociedad capitalista se instaure como una forma de totalidad contradictoria. Como se dijo, su concepción de la totalidad no es afirmativa como en el caso de Hegel. El principio que engloba al conjunto de la humanidad es la expresión de una modalidad de praxis unificadora históricamente determinada; se trata de una contingencia, un particular con pretensiones universales, una forma ambivalente y henchida de desgarramientos. La modernidad capitalista reduce la multiplicidad de las historias, convirtiéndolas retrospectivamente en la *prehistoria* del ahora (Schmidt, 1984: 56), ordenándolas y organizándolas “de acuerdo a la lógica del presente, cuya decisiva validez quería demostrar el filósofo de la historia” (Heller, 2005: 240). La lógica *fetichista* del capital unifica retrospectivamente toda la historia de la humanidad, considerando y justificando a cada sociedad particular en función del cumplimiento de un *télos* histórico unívoco definido por el nivel de *realización* cuantitativo y cualitativo del capital. Bajo esta gramática, la no realización plena del capital implica que las sociedades *pre-capitalistas*, *no-capitalistas* o *periféricas*, en general, resulten inscritas en la *prehistoria* del capitalismo o, en el mejor de los casos, en la retaguardia de la *Historia Universal*, a cuya vanguardia se encontrarían las sociedades modernas occidentales.

Al negar la existencia de un principio que someta definitivamente toda existencia humana a su cumplimiento, en todo momento y en todo lugar –a la manera de una lógica especulativa de carácter transhistórico, de una ley eterna que movilice la historia–, desde esta lectura de la crítica marxiana, la historia no resulta considerada en los términos de una ontología cerrada frente a la cual los seres humanos aparecen como algo meramente derivado. Si de la crítica de Marx se desprende la existencia de un momento ontológico, dicha ontología es histórica (o más bien *prehistórica*), no unilateralmente afirmativa, y por lo tanto superable. Esta ontología histórica sólo es englobante en cuanto que concepto relativo a un conjunto de condiciones discontinuas en las que, de manera diversa, se desarrolla la contradicción entre los individuos sensibles y sociales y su propia forma de existencia social, atravesada por las formas constitutivas del fetichismo capitalista. En este sentido, del análisis de Marx se desprende que la determinación ciega operada por la economía no constituye una realidad última, un dato ontológico y definitivo. El capitalismo no es la realización necesaria de toda la historia, sino apenas un paréntesis de la misma. Este tipo de sociedad no

representa el destino de la humanidad. Se trata de una sociedad entre otras, constitutiva de una fractura fundamental en la historia de las formas de existencia social humana, en la medida que introdujo una forma de dinamismo diferente al de las sociedades que la precedieron. El hecho de que esa totalidad se encuentre acotada históricamente, es decir, esté limitada en el tiempo y que su persistencia no sea inevitable, significa que la historia permanece abierta a la acción transformadora de los seres humanos. Que esta modalidad de necesidad sea contingente “atestigua la limitación y el carácter solamente histórico y transitorio del modo capitalista de producción; atestigua que éste no es un modo de producción absoluto para la producción de la riqueza” (Marx, 2012(VI): 310); implica que esta sociedad y, por ende, del tipo de configuración de la historia que le resulta correlativa, resultan transitorios. Históricamente situada, fruto de un tipo de praxis humana, y no de un curso ciego y ontológico, la constitución heterónoma de la historia puede ser pues ahora considerada como no definitiva:

 Pero evidentemente este proceso de inversión es tan sólo una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad pasajera (Marx, 2011^a(II): 395).

Desde el análisis categorial de Marx, la *historia universal* no es un artificio meramente cogitativo, sino la expresión de un proceso social particular, cuyos fundamentos no son ontológicos, sino socio-históricos, prácticos, y cuya explicación, por ende, no se define meramente dentro del campo discursivo. La historia no es “una colección de hechos muertos” o “una acción imaginaria de sujetos imaginarios” (Marx, 1974: 27) que pueda reconstruirse de manera puramente conceptual. El problema de la historia como despliegue heterónimo no es sólo una apariencia que se haga manifiesta en la conciencia como una simple abstracción, sino la expresión en la idea que sólo puede salir a la luz en virtud de un proceso social unificador, en el cual ese enorme poder objetivo del propio trabajo social se contrapone a los seres humanos, convertidos en uno de sus momentos. Esto supone que la historia universal no deba ser concebida como una mera forma narrativa, sino como una narrativa “*articulada con lo real*, pues su contenido y estructura sólo fueron posibles con el desarrollo del capitalismo” (Acha, s.d.). La historia universal es la manifestación, en la realidad y en la conciencia, de la proyección a escala global de la lógica fractal fetichizada de la mercancía⁶⁴. Historia universal y mercancía disponen de un lazo indisoluble. El influjo de la primera corresponde al influjo social de la segunda. Las crisis económicas globales y los grandes avances técnicos y sociales, la destrucción global y la universalización de derechos,

⁶⁴ En *La ideología alemana* es expresada la asociación entre capital e historia universal como forma simultáneamente concreta y abstracta: “esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la «autoconciencia», del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos una prueba cualquier individuo, tal y como es, como anda y se detiene, come, bebe y se viste” (Marx, 1974: 49).

ponen de relieve el hecho básico de que el mundo entero es ahora parte de la misma historia universal, sujeto a las mismas fuerzas subyacentes. Debido a ese carácter *real*, el *hechizo* de la historia universal no puede ser simplemente rechazado especulativamente como un mero “meta-relato”, sino que debe ser considerado como la expresión de una estructura alienada y dinámica, dominadora y emancipadora, de la sociedad capitalista⁶⁵. La historia como heteronomía y posibilidad de ruptura frente a la heteronomía –una historia *universal* en sentido *único* que arrastra en su movimiento al conjunto de la humanidad– se desprende de una estructura constituida a partir de prácticas sociales específicas, la cual se reproduce continuamente mediante las mismas formas de relación social que determina.

Si no existe un sentido universal dado de antemano a los seres humanos, la historia es pasible de transformarse a través de procesos particulares no atados por cadenas de sucesión. Estos procesos no pueden ser comprendidos mediante planteamientos totalizantes, los cuales terminan por falsear la particularidad universalizante de la modernidad. Aquéllos sólo resultan comprensibles por una filosofía de las rupturas que socave la continuidad del mundo, y renuncie conscientemente a la pretensión de una deducción sin lagunas a partir de un principio; una filosofía que, como la de Marx, revela el carácter transitorio de toda forma de existencia social, sin inscribirlas en una narrativa inexorable de carácter direccional y progresivo. Como se ha repetido, a la luz del análisis categorial de Marx no puede afirmarse que el problema de la historia como heteronomía, constituido en el capitalismo pueda ser solamente comprendido en términos de opresión. Si bien desde el análisis categorial de Marx se desprende que la forma de historización moderna obtura la posibilidad de la historia, pues reduce todo acontecimiento pasado a su propia protohistoria, y el presente –su propio presente– aparece en ella como momento cumbre del desarrollo histórico, como culmen y final de la historia, simultáneamente se vislumbra a la modernidad como llave de acceso hacia el *comienzo* mismo de la historia. Según Marx, si bien la dinámica intrínseca al capitalismo pone continuamente los elementos necesarios para su propia reproducción (continuación de la dominación), simultáneamente, sienta las bases que apuntan hacia su propia superación, comprendida como la efectiva realización de los potenciales que abre y obtura. Esto, como se verá, tiene que ver con la posibilidad que, fuera de las amarras de las compulsiones del valor, existiría para los seres humanos de reapropiarse de aquello que fue constituido de manera alienada dentro de la inmanencia del capital, lo cual pese a permitir una mejor existencia para el conjunto de los seres humanos, simultáneamente cierra las puertas de su

⁶⁵ “En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*” (Marx, 1974: 39).

realización. Dicha reapropiación de la historia posibilitaría la existencia de formas de organización social no estructuradas a partir de formas fetichistas y pseudo-ontológicas que encubren la dominación, en las que se pueda realizar la promesa de autonomía que alberga la modernidad en su núcleo más profundo. En otras palabras, su análisis permite inferir que en la misma *Historia Universal* (cuya estructura puede leerse como expresión de la forma mercancía) se encontraría encriptada una promesa disruptiva, desde la cual despuntaría la posibilidad que tiene la humanidad de liberarse de las amarras de la *prehistoria* e ingresar efectivamente en la *historia*.

3.2 La acumulación originaria y la construcción de la historia como continuidad

- Acumulación originaria e hipóstasis del presente:

A la luz del análisis de Marx, en su despliegue universalizante, la mercancía produce una forma de historización que le resulta peculiar, la cual supone una redefinición del tiempo no circunscrita a los contornos del momento presente y sus sucesiones (del ahora moderno). Su influjo se proyecta hacia el pasado, construyéndole narrativamente un sentido. Justamente, la pretensión de la historia universal, como expresión simbólico-real del fetichismo capitalista, es articular cada momento de la existencia histórica humana dentro de una trama unificada que les asegure un sentido compartido, en cuanto que integradas en un curso singular –poblado de momentos plurales–, que confluye en el advenimiento del presente. La continuidad y la necesidad de la historia son asegurados mediante una construcción en la que toda diferencialidad cualitativa, ruptura y contingencia resulta subordinada a una armazón abstracta, en cuyo marco se incorpora cada forma de organización socio-histórica como variante de una historia totalizada. De aquí emana un problema fundamental en la crítica de Marx, referido a la forma en que la modernidad capitalista llega a auto-legitimarse a partir de la construcción de la historia. Según él, la sociedad moderna –primera sociedad cuyo funcionamiento interno puede tomar la forma de una revolución permanente– es la primera sociedad que puede concebirse a sí misma como una sociedad histórica, es decir, como una sociedad identificada con la construcción de la historia –con el efectivo ingreso de la humanidad como conjunto dentro de la historia– que logra crear la apariencia de tal historicidad; una sociedad cuyo avance “crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad” (Marx, 1934^a).

Esta sociedad no sólo reconfigura el presente, sino que, desde su propia inmanencia, se encarga de codificar el pasado. El hecho de que la modernidad se conciba como inauguración de la historia, y que reconstruya retrospectivamente el pasado, situando todo aquello que la precede como su propia protohistoria, implica una naturalización del presente en virtud de la cual lo actualmente existente se toma por lo necesariamente existente y, en última instancia, como lo *siempre* existente. Eternizando el presente, la lógica del capital, como posteriormente lo argumentará Adorno,

“aniquila” la historia, convirtiéndola en naturaleza fija e inalterable. Esta idea se expresa cuando Marx le reprocha a la economía política clásica la des-historización de sus propias categorías, haciéndolas aparecer como eternas e inmutables, creando así una ilusión retrospectiva⁶⁶. En la *Introducción* a los *Grundrisse*, Marx explica esa doble determinación entre naturaleza e historia desatada en el seno de la sociedad capitalista. Para él, la idea de *vida natural* descrita por A. Smith, D. Ricardo o J.J. Rousseau no es más que la proyección que la propia sociedad moderna realiza de sí misma hacia el pasado, extrapolando sus estructuras hacia tiempos antediluvianos. Ese “individualismo metodológico” lleva a que el individuo que produce aisladamente de manera independiente, ese individuo desprendido de las ataduras del feudalismo o de otros tipos de coacción directa que compite con otros individuos frente a los que no existen ataduras materiales, no sea concebido como el producto de la disolución de las formas sociales precedentes, urdido a partir de formas históricamente determinadas de relacionamiento, sino como la condición exigida por una relación del ser humano respecto de la naturaleza que aparece como inmediata. Así, este Robinson, encarnación del *homo œconomicus* moderno, que se constituye como individuo de manera espontánea y silvestre, y para quien la sociedad no representa más que un medio para obtener sus fines privados, aparece “como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza”, esto es, “[n]o como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia” (Marx, 2011^a(I): 4). La hipóstasis del presente (del estado actual del individuo moderno) termina por identificar al individuo de la sociedad civil –del siglo XVIII “época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado” (Marx, 2011^a(I): 4)– con el ser humano sin consideración a la época o el tipo de sociedad específica de la que se trate: es el ser humano en *general*, expresión sempiterna de la *naturaleza humana*. Considerado de manera abstracta, separado de sus condiciones sociales, el individuo aparece como regido por leyes inalterables de la naturaleza y, correlativamente, las relaciones existentes dentro de la sociedad capitalista “como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*” (Marx, 2011^a(I): 7).

La crítica de Marx se dirigirá en contra de esa concepción naturalista del individuo y de la sociedad. Al remontarse cada vez más atrás en el pasado, sostiene, la imagen de ese individuo libre del intercambio se disuelve en relaciones de dependencia enmarcadas dentro de estructuras comunitarias; primero, “y de una manera todavía muy enteramente natural”, en la familia, “y de esa familia ampliada que es la tribu”; luego, “de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus” (Marx, 2011^a(I): 4). Tales formas comunitarias, y no

⁶⁶ Ya desde *Miseria de la filosofía* Marx se refiere a este problema cuando afirma que: “Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda etc., como categorías fijas, inmutables, eternas [...] nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es como se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra” (Marx, 1987: 64).

individuos libres y aislados –como afirmaban los economistas clásicos– eran los agentes del intercambio. Los teóricos liberales invierten esta realidad mediante fantasías inspiradas en el derecho natural. En particular, A. Smith había descrito una condición primordial en la que los individuos no sólo existían, sino que eran capaces de producir por fuera de la sociedad. Una división del trabajo dentro de las tribus de cazadores y pastores había supuestamente logrado la especialización de oficios: la mayor destreza de una persona en la fabricación de arcos y flechas, por ejemplo, o en la construcción de cabañas de madera, le había convertido en una especie de armero o carpintero, haciéndose capaz de intercambiar la parte no consumida de su producto de trabajo por el excedente de otros, “animando a cada hombre a que se aplique a una ocupación particular” (Smith, 1961: 19). Asimismo, Ricardo concebía la relación entre cazadores y pescadores en las primeras etapas de la sociedad como un tipo de intercambio entre propietarios de mercancías sobre la base del tiempo de *trabajo objetivado* en ellos (Ricardo, 1973: 15). En ese contexto social *naturalizado* y *eternizado*, el trabajo es considerado sólo en virtud de sus rasgos generales, esto es, desde el punto de vista de las condiciones generales de toda producción, sin importar la sociedad de la que se trate, como forma de mediación entre seres humanos y naturaleza *sans phrase*, mediante la cual los primeros llevan a cabo un intercambio metabólico con la segunda, a fines de satisfacer sus necesidades. Esta mediación se presenta “como una verdad eterna” (Marx, 2011^a(I): 17), determinada por las necesidades supra-históricas de supervivencia del ser humano. Lo que surge así es un individuo mitológico, intemporal, puesto por la naturaleza, cuyas relaciones sociales eran siempre las mismas y cuyo comportamiento económico tenía un carácter antropológico sin historia.

Con relación a esa mistificación de la producción, Marx escribe en *Grundrisse* que “[t]oda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada” (Marx, 2011^a(I): 7). Hay ciertamente entre sus componentes universales, actividad humana y material proporcionado por la naturaleza, pues, sin un sujeto productor y un objeto trabajado, no podría haber producción en absoluto. Sin embargo, a pesar de que “todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales”, “las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción” (Marx, 2011^a(I): 8). Aunque la apropiación de la naturaleza no implique una forma determinada de propiedad (Marx, 2011^a(I): 7), los economistas suponen un tercer requisito general de la producción, definido como forma objetivada, previamente acumulada, de los productos del trabajo anterior, comprendida por ellos como *capital*. En ese sentido, nos dice Marx, si bien ninguna producción “es posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea solamente la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje” (Marx,

2011^a(I): 5), y el capital es trabajo acumulado, éste no es una cosa natural, sino una relación social histórica (Marx, 2011^a(I): 197). Trabajo objetivado y capital no son equivalentes meta-históricos. Marx se dirige así contra la concepción del capital como “eterno” y cosificado, que no tiene en cuenta su “determinación formal” esencial (*Formbestimmung*). Según los argumentos de los economistas liberales, nos dice Marx:

[...] el capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico. [...] El brazo, sobre todo la mano, serían capital, pues. El capital sería un nuevo nombre para una cosa tan vieja como el género humano, ya que todo tipo de trabajo, incluso el menos desarrollado, la caza, la pesca, etc., presupone que se utilice el producto del trabajo precedente como medio para el *trabajo vivo* e inmediato. Si de este modo se hace abstracción de la forma determinada del capital y sólo se pone el énfasis en el contenido, que como tal es un momento necesario de todo trabajo, nada más fácil, naturalmente, que demostrar que el capital es una condición necesaria de toda producción humana. (Marx, 2011^a(I): 197).

Si se comete el error de concebir el capital desde sus atributos físicos, “prescindiendo totalmente de la forma económica que convierte al instrumento de producción en capital” (Marx, 2011^a(II): 93), se cae en la “incapacidad de captar las diferencias reales” y en la creencia –“del *common sense* puro”– de que “existe una sola relación económica, la cual adopta diversos nombres” (Marx, 2011^a(I): 188). Ignorar las diferencias expresadas en la relación social significa abstraer su *differentia specifica*, asumiendo que “el capital es una relación natural, universal y eterna” (Marx, 2011^a(I): 188). La construcción de ese sentido común se da mediante una narrativa que describe las circunstancias históricas anteriores al nacimiento del modo de producción capitalista como “resultados de su existencia” (Marx, 2011^a(I): 421). Es así que, fruto de una “mala conciencia” apologeta del presente:

Los economistas burgueses, que consideran al capital como una forma productiva eterna y conforme a la naturaleza (no a la historia), tratan siempre de justificarlo tomando las condiciones de su devenir por las condiciones de su realización actual. Esto es, tratan de hacer pasar los momentos en los que el capitalista practica la apropiación como no-capitalista –porque tan sólo deviene tal–, por las *very conditions* en las cuales, practica la apropiación como capitalista. (Marx, 2011^a(I): 421).

Marx busca socavar esa “mala conciencia” apologeta del ahora, mostrando que el proceso de transformación de lo contingente en necesario, de la historia en naturaleza, y, en definitiva, de la *historia particular* en *historia universal*, acarrea una forma de ligazón narrativa que mistifica la historia procurando espuriamente su continuidad. En ese sentido, la exposición que hace en *El Capital* acerca de la denominada *acumulación originaria* [*sogenannte ursprüngliche Akkumulation*] no sólo significa una crítica de los mitos fundacionales de la modernidad capitalista, a los cuales se les contrapondría la *historia*, sino una suerte de inmersión en los resortes internos subyacentes a un tipo de concepción de la historia, que tiene como fin exponer la vinculación fetichista entre pasado y presente operada en el seno de esta sociedad. Allí se nos sitúa ante una nueva dimensión del carácter mítico de la modernidad, vinculada con el proceso de configuración

moderna de *la* historia, la cual es convertida en –y presentada como– *su* historia. La acumulación originaria es la respuesta al problema de la repetición compulsiva inherente al proceso de producción capitalista. Aunque la acumulación capitalista parece ser una suerte de retorno infinito, que siempre presupone sus propias bases, esto no implica que sus condiciones iniciales, la oposición entre el capital y los trabajadores, puedan explicarse a partir de sí mismas. Para acumular capital es necesario poseer capital. Esto implica, entonces, que debe haber una acumulación primera o anterior, que no sea el resultado del modo de producción capitalista, sino más bien su *punto de partida* [*Ausgangspunkt*], momento desde el cual se constituye la diferenciación originaria entre capital y trabajadores. Ese origen se constituye como un momento que retorna iterativamente como necesidad siempre actual, desde donde se justifica el orden presente del mundo.

La *acumulación originaria*, nos dice Marx, cumple una función mistificadora; ella “desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología” (Marx, 2012^a(III): 891). Ella remite al acontecimiento histórico de separación de enormes masas de individuos frente a sus medios de producción, expuesto por parte de los economistas políticos bajo la forma narrativa de una moralización mitologizada. Según este mito fundacional, en un tiempo pasado, de un lado, una élite logró acumular riqueza gracias a su diligencia, mientras que, del otro, una “pandilla de vagos y holgazanes” desperdició todo, viéndose obligados en adelante a vender su pellejo para poder sobrevivir (Marx, 2012(III): 892). De ese “pecado original” habría comenzado la “*pobreza de la gran masa*” y “*la riqueza de unos pocos*”, proporcionándosele al presente una coartada moral que justifica la división entre capitalistas y trabajadores. Sin embargo, según Marx, no sólo se trata de que la llamada acumulación originaria tenga efectos en el presente, que se proyecte hacia el momento actual bajo el ropaje de una caracterización moral justificativa, sino que, ni siquiera presentándose como historia, abandona los límites del presente. La llamada acumulación originaria toma el recuerdo idealizado de la acumulación de capital de un capitalista individual, que es en sí misma una presentación moralmente codificada de la acumulación dentro de las condiciones ya existentes en el capitalismo, y la convierte en condición de la acumulación capitalista en general, previa a sí misma. En un ejercicio de olvido activo, aquélla confunde este recuerdo con la historia; toma las condiciones propias a la inmanencia de la acumulación capitalista por las condiciones mismas anteriores a ella. La materialidad de esa ficción histórica es representativa de una ausencia. Insustancial e incoherente, en ella no hay nada más que el mismo presente mistificado que la enuncia. Es un espectro del presente que deambula por el pasado intentando completar su propia identidad. Con el análisis de la *acumulación originaria*, Marx nos pone, como afirma E. Balibar, delante de “la ausencia de memoria radical que caracteriza a la historia” (Althusser & Balibar, 1969^a: 308). Debido a que el presente no puede consolidarse mientras el pasado permanezca abierto, con el mito se busca suturar el desgarramiento, lacrar el

pasado. La ausencia de memoria desde la que el capitalismo recodifica la historia hace del tiempo un círculo cerrado sobre sí mismo. Ella liga presente y pasado (en una relación de continuidad y necesidad), mediante un arquetipo mítico que funda y justifica la repetición del presente como actualización del origen de lo social mismo.

Mistificado como fundamento de sus propias condiciones de posibilidad, en el capitalismo “las fuerzas productivas sociales del trabajo aparecen como atributos del capital”, y “la constante apropiación de plus-trabajo por el capitalista se manifiesta como constante autovalorización del capital” (Marx, 2012(II): 752); todas las “potencias del trabajo se proyectan como potencias del capital, así como todas las formas de valor de la mercancía lo hacen como formas del dinero” (Marx, 2012(II): 752). Pero, nos dice Marx, el capital es una relación social histórica y no una cosa auto-fundada: “el capital no empezó el mundo desde un principio, sino que encontró, preexistentes, producción y productos, antes de someterlos a su proceso” (Marx, 2011^a(II): 197). El fenómeno de separación de los sujetos productores de los medios de producción –que permite al capitalista encontrar trabajadores sin propiedad capaces de realizar el trabajo abstracto (requisito necesario para el intercambio entre el capital y el *trabajo vivo*)– es el resultado de un proceso histórico silenciado por el mito que “constituye la historia de la génesis del capital y del trabajo asalariado” (Marx, 2011^a(I): 449). Las condiciones antediluvianas del capital son parte de sus supuestos históricos que, como tales, “pertenecen al pasado y por tanto a la historia de su formación, pero de ningún modo a su historia contemporánea, es decir, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital” (Marx, 2011^a(I): 420). Dichas condiciones son el resultado de un azaroso “*proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que [...] *transforma* en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y [...] convierte a los productores directos en *asalariados*” (Marx, 2012(III): 893). Marx socava así la estática necesidad mítica contraponiéndole la contingencia de la historia: “La llamada acumulación originaria no es, [...], más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como “*originaria*” porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, 2012(III): 893).

Marx mina el ropaje romántico y sosegado (asociación espontánea de intercambiantes libres) que disfraza la génesis del capitalismo: “En la historia real el gran papel lo desempeñan, [...], la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia [...] los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos” (Marx, 2012(III): 892). La continuidad histórica resulta desgarrada y expuesta como meramente ilusoria, como estratagema que supone una intervención sobre el pasado en virtud de la cual la violencia y la contingencia son borradas a fines de justificar narrativamente el presente como momento necesario, resultado de un proceso meramente evolutivo que parte de un *origen*. La idea de un acuerdo

voluntario de asociación entre capitalista y trabajador queda reducida a “ilusión sentimental” de la que “la historia nada sabe”, de la que no “se encuentra rastro alguno” (Marx, 2011^a(I): 468). Antes que resultado de una transición armoniosa y espontánea frente a un momento histórico anterior, parte de un calmo todo orgánico (la Historia), la emergencia del capitalismo supuso la ocurrencia de un acto sacrificial primigenio, de un desgarramiento traumático grabado “en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego” (Marx, 2012(III): 894). El antagonismo social se convierte en la marca indeleble de su carácter originariamente contingente y defectuoso, cuya violencia intenta ser encubierta:

Tanta molis erat [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “leyes naturales eternas” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en asalariados, en “pobres laboriosos” libres, ese producto artificial de la historia moderna. Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla”, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies (Marx, 2012(III): 950).

Con este problema, Marx acude a la relación genética entre necesidad y contingencia como central a la comprensión de la forma en que se constituye la historia dentro del capitalismo. Esto remite a la diferencia planteada en los *Grundrisse* entre *condiciones de devenir* del capital (de su paso al ser) y sus *condiciones de existencia* (de su ser). Las primeras “*aparecen como ciertos supuestos exteriores a la génesis del capital*”, *previas históricamente a su emergencia, por ende, no puestas por él, sino fruto de la contingencia*. Una vez ocurrida dicha contingencia, “*no bien ha llegado a ser capital en cuanto tal*”, el capital, por su dinámica, “*produce sus propios supuestos*”:

Esos supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir –y que por tanto aún no podían surgir de su acción como capital–, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad puesta por él: no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos. (Marx, 2011^a(I): 421)⁶⁷.

- **El devenir necesidad de la contingencia:**

Es en esa relación problemática entre contingencia y necesidad en donde se encuentra la clave de articulación entre la *crítica de la economía política* y una *crítica de la historia*, como

⁶⁷ En este punto resulta de gran utilidad el argumento de C. Arthur (2004) cuando afirma la existencia de una *lógica sistémica* –diferenciable de una *lógica histórica*– dentro del análisis de Marx. Contrario a una interpretación frente a la obra de Marx en clave histórica, en la que se asume que lo histórico es precedente “lógico” que, acumulado en un orden secuencial, da cuenta de la emergencia del capitalismo –en un esquema planteado bajo la forma mecánica de causas y efectos, en el que a cada contradicción le sigue una superación–, Arthur propone una interpretación según la cual en la obra de Marx el ordenamiento de las categorías no resulta determinado por cuestiones históricas, sino que se articula sobre la base de consideraciones puramente sistemáticas. En ese sentido, la comprensión analítica del capitalismo como un *todo* supone la simultaneidad de todos sus momentos desde un punto de vista lógico –en la medida que se da una dependencia recíproca y circular entre ellos, y no unidireccional y lineal. La “génesis histórica”, el orden cronológico, el “problema de los orígenes”, o quienes metodológicamente parten del pasado para llegar al presente, no logran aprehender la “génesis lógica” del capitalismo, esto es, la de su funcionamiento en cuanto que sistema.

planteamiento de una desnaturalización del presente que permita comenzar a vislumbrar la historia como dimensión abierta a la transformación cualitativa. En ese sentido, tanto en los *Grundrisse* como en *El Capital*, Marx plantea que el origen histórico de las formas de relación social capitalista se vinculan con la ocurrencia de acontecimientos históricamente contingentes, signados por la violencia y la desposesión, cuya materialización desembocó en una forma peculiar de escisión que tuvo un significado dual: “disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que éstos se han apropiado, y por la otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción” (Marx, 2012(III):893). Una vez desatado este proceso de escisión –*prehistoria del capital* que Marx denomina *acumulación originaria*–, los individuos, a fines de garantizar su supervivencia, comenzaron a verse en la necesidad continuamente repetida (o mejor, en la obligación empujada por actos de violencia disciplinante y ejemplarizante (Marx, 2011^a(I):470) de intercambiar su fuerza de trabajo como un tipo de mercancía más, con el fin de percibir una suma dineraria que les permitiera adquirir los productos producidos por otros trabajadores que se encontraban en su misma situación. Esto supone que la aparición histórica del tipo de nexo social capitalista no puede aprehenderse a través de un criterio causal-abstracto que remita a la existencia de un proceso de transición mecánica o espontánea entre formaciones sociales –a la manera de un criterio de necesidad meta-histórico y teleológico, fruto del intercambio “natural” entre productores. Antes que un cambio de atavío del mundo social feudal que *necesariamente* tenía que devenir capitalista, la emergencia de esta sociedad representa una ruptura radical respecto de todo tipo diferente de formación social, que “incluye toda una serie de procesos históricos” (Marx, 2012(III):893), de diversas determinaciones de carácter contingente que confluyeron en un tiempo y espacios comunes. A diferencia de los mitos liberales, Marx afirma que ella nace del encuentro adventicio de múltiples factores y conflictos reales, ajeno a la simple determinación teleológica. El capital no nace “causalmente” ni la existencia del dinero, ni de actos de fuerza, violencia y desposesión, ni de enormes acumulaciones de riqueza en pocas manos⁶⁸. Más bien, es *encuentro fortuito* de estos y otros factores (el atesoramiento, la usura, el comercio, el régimen urbano y el fisco que surge con él (Marx, 2011^a(I):472)) los que relacionados originaron una transformación del nexo social, y dieron lugar a la emergencia del capital. La constelación original de la acumulación capitalista,

⁶⁸ “La forma originaria del capital no ocurre, como se piensa, porque el capital acumule medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas o, en suma, porque acumule las condiciones objetivas de la producción separadas del suelo y ya fundidas con el trabajo humano.” (Marx, 2011^a(I):469). De estos acontecimientos se encuentran cientos de ejemplos a lo largo de los siglos sin que hubiesen desembocado en la aparición de una sociedad capitalista, “Si no, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien, hubieran comenzado una nueva historia. También allí la disolución de las viejas relaciones de propiedad estaba ligada con el desarrollo del patrimonio–dinero, del comercio, etc. Pero en vez de conducir a la industria, esta disolución condujo *in fact* al predominio del campo sobre la ciudad” (Marx, 2011^a(I):468).

leída por fuera de una teleología de la historia, no señala la existencia de un camino lineal que lleva del feudalismo a la modernidad capitalista, sino una masa de trayectorias abiertas a resultados diferentes. Esas diferentes trayectorias históricas se entrelazaron y se combinaron entre sí dando lugar a la aparición del capitalismo. Las condiciones históricas de surgimiento del capital no fueron, entonces, puestas directamente por el capital mismo, sino que fueron fruto del azar. El capital no es, sino que *llega a ser* (Marx, 2011^a(I):421)⁶⁹. Sus supuestos históricos le resultan externos (Marx, 2011^a(I):420): “El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo” (Marx, 2011^a(I):468)⁷⁰.

Ahora bien, no obstante tener origen en acontecimientos meramente contingentes, según Marx, la aparición del capitalismo dio lugar al nacimiento de una *lógica* cuyo desarrollo es movilizado por un tipo de *necesidad* histórica impuesta por su propia *naturaleza*, y cuyo motor es la ley abstracta de valorización. Esta forma de *necesidad* determinada por la lógica del capital es, entonces, de carácter histórico y contingente, corresponde a la inmanencia de la formación social capitalista y no obedece a determinaciones trascendentes a ella o intrínsecas al desarrollo histórico. Tal intersección histórica entre *contingencia* y *necesidad* puede ser comprendida desde la perspectiva que L. Althusser sostiene cuando afirma que: “en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como *devenir-necesario* del encuentro de contingentes” (Althusser, 2002:60 [el subrayado es mío]). La relación entre contingencia y necesidad se produce como un juego aleatorio en el que toman consistencia elementos históricos cuyo encuentro termina perfilando una determinada figura que pudo o no haber tenido lugar⁷¹. La idea de un *devenir-necesario de lo contingente* se refiere a un proceso

⁶⁹ K.G. Zinn sostiene que la sociedad burguesa surgió por una especie de "accidente histórico", debido a la peste del siglo XIV y la destrucción de las estructuras feudales que trajo consigo, unidas a la introducción contemporánea de las armas de fuego, cuya producción en masa reforzaba la formación de los poderes centrales del Estado y la economía monetaria (sustitución del tributo en especie por impuestos): lo cual explicaría por lo menos por qué sólo en Europa las formas embrionarias de la sociedad mercantil lograron quebrantar las estructuras feudales (Zinn en Kurz, 1997). En el mismo sentido, Robert Kurz atribuye la expansión y consolidación de la forma mercancía a la carrera armamentista que se vivió en la Europa del siglo XIII y XIV, así como a la generalización de ejércitos permanentes (masas de trabajadores asalariados improductivos que tenían que satisfacer sus necesidades exclusivamente a partir de la compraventa de productos producidos por otros) que conllevó a la generalización del tributo monetario por parte de los Estados con el fin de sostenerlos (Kurz, 1997). Marx mismo esbozó en los *Grundrisse* la idea de un desarrollo previo de relaciones económicas como trabajo asalariado y maquinismo en los ejércitos, antes que en la sociedad capitalista (Marx, 2011^a(I):30).

⁷⁰ Tal como sostienen G. Deleuze y F. Guattari, “[e]n el centro de *El Capital* Marx muestra el encuentro de dos elementos «principales» –el trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo, y el dinero capaz de comprarla– cuya conjunción extrínseca “hubiera podido no realizarse, los trabajadores libres y el capital–dinero existiendo «virtualmente» cada uno por su parte” (Deleuze & Guattari, 1982:231). Este encuentro particular tuvo lugar bajo ciertas condiciones determinadas, condiciones que necesariamente presuponen una serie de otras condiciones, sólo bajo las cuales es posible aprehender el nacimiento del capitalismo.

⁷¹ “Está muy claro que aquél al que se le ocurriera considerar estas figuras, individuos, coyunturas o Estados del mundo ya sea como el resultado necesario de premisas dadas, ya sea como la anticipación provisional de un Fin, se equivocaría, puesto que des–cuidaría el hecho (este «Faktum») de que estos resultados provisionales lo son doblemente, no sólo en tanto que van a ser superados, sino también en tanto que habrían podido no advenir jamás, o no habrían advenido más que como el efecto de un «breve encuentro», si no hubieran surgido en el marco feliz de una

siempre en tensión, y no a una simple transición de la contingencia a la necesidad. Los diferentes elementos socio-históricos y *naturales* (espaciales e incluso biológicos) que confluyeron en la constitución de la sociedad capitalista, disponen de trayectorias, relaciones, temporalidades e historias diferenciales cuyo encuentro produjo un acontecimiento que terminó por disolver o transformar su existencia. En adelante, y como expresión cotidiana de ese *devenir-necesario de lo contingente*, el capitalismo luchará por mantener siempre actuales las bases de su existencia, convirtiéndolas en resultado de su proceso de producción, que es, por tanto, simultáneamente un proceso de reproducción. En ese sentido, una vez puestos sus supuestos históricos –surtido el encuentro entre elementos contingentes y consolidado como forma universal de nexo social–, en su proceso de devenir continuamente *valor que pone valor*, el capital mismo se encarga de poner sus propios supuestos originarios “como resultados de su existencia” (Marx, 2011^a(I):420). Son las propias relaciones sociales que le dan origen las que son continuamente reproducidas en su movimiento⁷²: “La relación del capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división, sino que la reproduce en escala cada vez mayor” (Marx, 2012(III):893). Esta escisión corresponde a un momento histórico, incesantemente reproducido y ampliado del movimiento del capital que abarca toda la historia del desarrollo de la sociedad capitalista (Marx, 2012(III):893): “Su mera continuidad, o la reproducción simple, reproduce y perpetúa ese punto de partida del proceso como resultado del mismo” (Marx, 2012(II): 701).

Una vez dadas las condiciones que desembocaron en la “escisión entre el producto de trabajo y el trabajo mismo, entre las condiciones objetivas del trabajo y la fuerza de trabajo subjetiva, [...] fundamento, efectivamente dado, del proceso capitalista de producción” (Marx, 2012(III):701), se dio inicio a un proceso en el que, empujados por una necesidad histórica y no ontológica, los seres humanos deben “producir constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que los domina y los explota” (Marx, 2012(II):701). En este proceso, seres humanos y naturaleza se convierten en creadores de los “elementos materiales del capital” (Marx, 2012(II):746), y son sometidos a su ley de reproducción ilimitada como “fuente directa de una mayor acumulación” (Marx, 2012(II):747). En el desarrollo histórico de ese proceso, que hace de la contingencia una modalidad histórica de necesidad, la historia se constituye como forma

buena Fortuna que diera su «oportunidad» de «duración» a los elementos cuya conjunción debe presidir esta forma” (Althusser, 2002:61)

⁷² “No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de este, sino igualmente el carácter específicamente social de las mismas; las relaciones sociales, y por ende la posición social de los agentes de la producción entre sí, las relaciones de producción mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso” (Marx, 2011:107). En ese sentido, la relación salarial: “se trata de una forma esencial, y producida siempre de nuevo por la misma relación capitalista de producción, de la intermediación de la misma” (Marx, 2011:106).

alienada, como si se realizara a espaldas de los individuos, por encima de sus cabezas. La idea de una historia que corre como un todo unificado resulta ser, entonces, la proyección fetichizada de esta estructura alienada hacia el conjunto de la humanidad, en virtud de la cual se establece un lazo de *continuidad en la discontinuidad*.

Ahora bien, Marx muestra que la acumulación originaria no sólo señala un evento históricamente particular, sino la actualidad misma del capitalismo. Ella no es sólo un acontecimiento discreto y confinado a un pasado distante que designa la transición al capitalismo, sino un límite definitorio de esta sociedad, una característica permanente suya. La acumulación originaria pone en marcha y reactualiza continuamente el proceso de separación del trabajador de los medios de producción y reproducción de su existencia, condiciones fundamentales de la producción capitalista, incesantemente renovadas en su proceso de reproducción. La acumulación originaria es, no un hecho consumado, sino un “proceso constante en la acumulación y concentración del capital” (Marx, 2012(VI): 316), una fisura que se repite amplificada en el presente (Bonefeld, 2001: 1), el antagonismo social continuamente actualizado y aumentado. Una vez emergieron las condiciones de su existencia histórica, el capitalismo reproduce a escala ampliada la separación entre medios de producción y productores (Marx, 2012(III): 893). La acumulación originaria es el momento constitutivo del fetichismo de la mercancía, su instauración como religión de todos los días, y la garantía de su continuidad. Ella señala hacia una prehistoria no agotada, siempre actual dentro del capitalismo, cuya persistente contemporaneidad impone la ritualización cotidiana del sacrificio. Ella supone la historia como repetición del origen, paralizándola como movimiento ampliamente diferencial, pero identitario. De un lado, “la acumulación originaria aparece sublimada (*aufgehoben*) en la forma mercantil”, asumiendo múltiples máscaras; de otro, “[i]mplica fundamentalmente la presuposición constitutiva a través de la cual subsiste el antagonismo de clase entre capital y trabajo” (Bonefeld, 2001: 5). La compulsión de repetición histórica marca el retorno de esta herida reprimida, que es precisamente lo que el sistema de representación capitalista intenta ocultar, pero de lo que no puede prescindir. La completud de esa marca violenta del pasado, su obliteración definitiva, resulta siempre fallida debido a la necesaria y persistente actualidad de ese desgarramiento. La continuidad del capitalismo es la continuidad de la violencia que intenta ser represada, pero de la que simultáneamente depende su propia existencia. Este vacío irrepresentable, ese exceso de violencia que no puede ser definitivamente acallado, y que amenaza continuamente con derruirlo, es lo que justamente constituye el cimiento que hace posible la continuidad de tal sistema social.

La crítica de Marx al mito de la acumulación originaria no sólo pretende socavar la concepción de la historia como horizonte continuo y unificado en el que convergen presente y pasado. Si, de un lado, critica la historia como reproducción especular del origen, en la que el presente, aunque

transformado, aparece mistificadamente como corolario necesario de los acontecimientos pasados, de otro lado, expone cómo, mediante su conversión en mito siempre actual e idéntico, separado de su pasado histórico, el presente resulta indefinidamente privado de un futuro, en cuanto que proyección fetichista de lo mismo que se repite. Al convertir la historia en un movimiento tautológico, la llamada acumulación originaria expresa un obstáculo para pensar la historia como contingencia, como posibilidad de lo otro histórico. Bien sea que se dirija la mirada hacia el pasado, o se dirija hacia el futuro, la marca de la mercancía persiste en el horizonte. El mito proyecta hacia un supuesto origen de la sociedad las condiciones de funcionamiento del capitalismo, lo cual simultáneamente supone afirmar el mundo auto-contenido de la mercancía como inextricable destino humano. Con ello, la historia se convierte en un horizonte fractal y petrificado, en cuyo seno el cambio aparece tan sólo como manifestación diferencial de la férrea identidad impuesta por el origen mismo. Convertida la mercancía en la expresión del principio activo y racional de la existencia humana (traducida como una tendencia eterna y generalizada hacia la acumulación de capital y el desarrollo de las fuerzas productivas), el ahora es provisto de un carácter mistificado, que lo hace aparecer como aquello que siempre habría sido y, aún más, será posible en cuanto que reiteración necesaria del origen. La construcción de la historia cumple un papel central en ese proceso de naturalización y estabilización. Ella permite encontrar en el pasado algo que debe preservarse como fuente legítima de una verdadera comprensión de las instituciones del presente: *inventa la tradición*⁷³. La instauración del trabajo como núcleo social de carácter intemporal permite concebir el ahora como siempre necesario; traza la existencia de una línea continuidad en la que el pasado aparece como un estado embrionario o imperfecto que sólo ha alcanzado su pleno desarrollo en el presente. De la instauración de ese principio se produce una ilusión teleológica que recodifica el pasado, que convierte en causa el resultado del proceso histórico. Las demás formas sociales se convierten en antecedentes que “compartían” dicho principio de estructuración, y resultan unificadas por una gramática que las confina al marco de una Historia Universal. La historia antes de la aparición del capitalismo resulta exteriorizada y situada en niveles detrás del sistema y, en algunos casos, junto a él de acuerdo con el desarrollo alcanzado por ese principio pseudo-ontológico. Así, termina por expresarse una relación recíproca entre despliegue del capital y una narrativa universal y progresiva de la historia que intenta justificar el estado actual del mundo.

La acumulación originaria constituye pues la articulación entre el núcleo real de funcionamiento del capital (su pleno desgarramiento siempre actualizado) y la gramática de su construcción

⁷³ Como afirma E. Hobsbawm: “La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 2002: 8).

narrativa (la huella de su contenido expresada bajo una forma petrificada). Como tal, ella también señala los límites del capitalismo, su punto de disolución. En ese núcleo escindido, Marx encuentra la señalización hacia la revocación de la violencia sacrificial impuesta por el mecanismo fetichista de funcionamiento del capitalismo. La crítica de la acumulación originaria apunta hacia la disrupción de ese núcleo, que desemboque en una reapropiación de todo aquello que se ha constituido de manera enajenada. Aquella apunta contra sutura de esa escisión originaria, exponiéndola como perpetuación irracional de un hechizo que se alimenta del ejercicio continuo de violencia contra los seres humanos. Al exponer la espuria continuidad de la historia, ella mina la cerrazón de ese mundo encantado, posibilitando concebir que el mundo social no se agota en la inmanencia del círculo impuesto por su forma actual, que lo humano puede disponer de otra forma.

3.3 Crítica del origen, crítica de la repetición histórica

Como se ha visto, la crítica madura de Marx pretende llevar a cabo una desnaturalización del presente como lo ya dado y necesario. El ahora capitalista resulta expuesto como una forma contingente con pretensiones universalizantes que impide ver más allá de sí misma. En su seno, la historia aparece mistificadamente como una continua repetición del origen que impone una cerrazón frente al futuro. En ese sentido, el “Fragmento sobre las formaciones sociales que preceden a la producción capitalista”, contenido en los *Grundrisse* (Marx, 2011^a(I): 433-477), constituye un intento, complementario al análisis de la *acumulación originaria*, de deshacer el mito del origen sobre el que se auto-legitima la sociedad capitalista. Allí la pretensión de uniformidad de la historia y del sujeto (de su carácter de identidades perpetuas y clausuradas) serán derruidas acudiendo a un momento previo al origen. En donde la llamada acumulación primitiva imagina una espuria identidad entre pasado y presente, conjugada por el recuerdo de unos sujetos, una actividad (el trabajo, concebido, junto con el derecho, como “único medio de enriquecimiento” –Marx, 2012(I): 892–) y una moral particular, que permanecerían idénticas en el tiempo, Marx encuentra la intersección de trayectorias e itinerarios históricos dispares que sólo se reúnen en un espacio común que crean mutuamente. En esa dirección, el punto de partida del fragmento será esclarecedor. Si la aparición histórica del capitalismo tiene que ver con la “separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural” (Marx, 2011^a(I): 433), antes de esto “el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad: estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales” (Marx, 2011^a(I): 433). En las sociedades pre-modernas, en cuanto que “el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo” (Marx, 2011^a(I): 433), cada individuo no resulta determinado por su propio trabajo, sino que “se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad” (Marx, 2011^a(I): 433). En esas sociedades, el lugar del individuo dentro

de la estructura social determina su relación frente a la propiedad y no lo inverso⁷⁴: “La *propiedad* significa [...] *pertenecer* a una [...] entidad comunitaria” (Marx, 2011^a(I): 453). Es esta relación respecto de la comunidad la que define también su situación frente al trabajo, y no lo contrario⁷⁵. En otras palabras, en esas formaciones, las mediaciones sociales no se encuentran determinadas por el trabajo, sino que, por el contrario, éste resulta mediado por las relaciones sociales. En su seno, la relación del individuo con su trabajo no tiene relevancia en cuanto al lugar que ocupa dentro de la comunidad –en efecto, la transformación de sus condiciones de trabajo no se traduce en el cambio de su posición en ella. Allí los individuos se encuentran insertos en rígidos sistemas de relaciones de tipo personal que definen su lugar respecto del trabajo: “aun cuando sus relaciones aparezcan como relaciones entre personas, entran en vinculación recíproca solamente como individuos con un carácter determinado, como señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba, etc., o bien como miembro de una casta, etc., o también como perteneciente a un estamento, etc.” (Marx, 2011^a(I): 90). El hecho de que la base de la estructura social no esté definida por el trabajo, sino que, inversamente, éste dependa de la estructura social implica que “los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios –y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan” (Marx, 2011^a(I): 433). Allí el individuo nunca puede aparecer como mero trabajador libre, individuo aislado y propietario, al igual que no podría tener lenguaje sin pertenecer a una comunidad (Marx, 2011^a(I)446).

El argumento de Marx pone en cuestión la idea de la primacía ontológica del trabajo, de su carácter constitutivo y originario del mundo social. La *relación originaria* (Marx, 2011^a(I): 447) – relación fundada en la propiedad privada, que aparece como supuesto natural o *divino* del mundo social capitalista (Marx, 2011^a(I): 434)– es desnudada como un accidente histórico, variable dependiente de la confluencia de movimientos aleatorios, y no de una predeterminación rígida y trascendente. El capitalismo supone una ruptura histórica. Es sólo en su seno en donde la sociabilidad, la propiedad, y la posición del individuo dentro de la sociedad, depende del trabajo

⁷⁴ La *colectividad tribal*, por ejemplo, no es el resultado sino el *presupuesto –fundamento–* de la *apropiación colectiva del suelo y de su utilización* (Marx, 2011^a(I): 433); allí la unidad omnicomprendiva aparece como *propietario superior, único propietario*, representado por el *gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades*. Esto supone que el individuo no tenga propiedad y que su relación de mediación metabólica con el mundo se encuentre mediada por la unidad misma del cual resulta ser un accidente. Lo mismo sucede con la *entidad comunitaria*, en donde la pertenencia a la comunidad (reconocida como producto histórico con un *origen*) es *supuesto divino* de la propiedad. Se es propietario en cuanto que miembro de la comunidad y nunca por fuera de ella (Marx, 2011^a(I): 438). Finalmente, nos dice Marx, en la forma de organización germánica, el fundamento de la sociabilidad es la familia autónoma, aislada, que se reúne ocasionalmente con otras pertenecientes a la misma tribu para la guerra, la religión o la resolución de problemas legales que afiancen la seguridad mutua (Marx, 2011^a(I): 433).

⁷⁵ En ese tipo de sociedad, el individuo: “[s]e comporta del mismo modo con el otro y, según que este *supuesto* esté puesto como derivado de la entidad comunitaria o de las familias individuales que constituyen la comunidad, se comporta con los otros como con co-propietarios, como con tantas otras encarnaciones de la propiedad común, o como con propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo lo absorbía y dominaba es puesta como un particular *ager publicus* diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra” (Marx, 2011: 433).

mismo: “El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto *histórico*” (Marx, 2011^a(I): 434). La contraposición capital-trabajo, fundamento de la producción capitalista no existe por fuera de ésta, como suponen los economistas clásicos; su separación es fruto de un desgarramiento contingente y no de una presuposición dada: “Las *condiciones originarias de la producción* [...] originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción” (Marx, 2011^a(I): 449). El trabajo, el pivote de la *santa trinidad* del capitalismo, es un *espectro*, “nada más que una abstracción y que considerado de por sí no existe en absoluto” (Marx, 2012(VIII): 1039), cuyo rol estructurante del mundo social sólo se verifica con la escisión violenta ocurrida en la modernidad capitalista:

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general– es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple (Marx, 2011^a(I): 25).

Aunque el *trabajo* aparenta ser la “relación más simple y antigua” (Marx, 2011^a:25), mediación metabólica que se impone ontológicamente a todo ser humano con la naturaleza, independientemente del tipo de sociedad, esto sólo resulta “cierto en un sentido” “pero no en el otro” (Marx, 2011^a:25). El trabajo capitalista supone la imbricación de dos facetas. No es sólo actividad orientada a fines que produce bienes, sino que es fundamento de la mediación social. En otras sociedades el trabajo no aparece como mediándose a sí mismo, lo cual supone que el trabajo no aparece como puro medio para el cumplimiento de fines externos al mismo, sino que se imbrica con sentidos culturales o simbólicos atribuidos desde donde se estructura la sociedad. Todo trabajo dispone pues de una significación atribuida por el contexto socio-cultural, hasta el punto que ni siquiera aparece como una actividad diferencial del resto de actividades sociales. En el capitalismo, el trabajo, convertido en un medio para sí mismo, resulta vaciado de todo contenido sustancial y de toda significación intrínseca. Esa abstracción del trabajo no tiene que ver con “el resultado intelectual de una totalidad de trabajos” (Marx, 2011^a:25). En esta sociedad, todo trabajo es idéntico a todo otro trabajo, porque existe un criterio práctico unificador. La indiferencia del concepto de trabajo respecto de un sinnúmero de actividades diferenciales supone que se encuentran en un plano de equivalencia, sin que ninguno predomine sobre los demás (Marx, 2011^a:25). La nivelación entre ellas se da por la existencia de un elemento común a todos ellos, que hace que cada actividad deje de ser pensada en su peculiaridad para ser pensada en su universalidad. Dicha universalidad es inseparable, enfatiza Marx, de la universalidad que asume la riqueza en el capitalismo (valor), frente a la cual resulta indiferente el “género determinado de trabajo” (es trabajo todo lo que produce valor, lo demás no es trabajo): “Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más (como) trabajo en general, pero como trabajo pasado,

objetivado” (Marx, 2011^a:25). La indiferencia frente a cada trabajo particular se verifica en una sociedad en la cual “los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente” (Marx, 2011^a:25). A partir de esa indiferenciación impuesta por el valor, el trabajo se convierte, no sólo como categoría, sino como *realidad*, “en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya” (Marx, 2011^a(I): 25)⁷⁶. Las mismas categorías de *trabajo* o de *trabajador* son pues, en la práctica como en la representación, universales constituidos históricamente en el seno de la sociedad capitalista⁷⁷. Aquello que aparece como la más simple y evidente abstracción de la economía liberal, vértice de la sociedad capitalista, y pretendida base de toda forma de existencia social, “se presenta no obstante como prácticamente cierta en este [grado de] abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna” (Marx, 2011^a(I): 25)⁷⁸.

Desde la crítica del trabajo es posible aprehender la existencia de una imbricación entre la clausura mistificada de la historia operada por el capitalismo y la cerrazón auto-contenida del sujeto moderno. La historia como curso lineal, continuo y homogéneo, escindido de la praxis, converge en una monodía intemporal con la razón cartesiana del sujeto desencarnado y universal, el cual tiene en la propia conciencia el fundamento de sí y del mundo. La crítica de Marx permite plantear que el sujeto no es una sustancia externa a la historia, sino que se constituye justamente en el movimiento de la historia, constituyéndola simultáneamente. La idea liberal de un individuo que permanece históricamente idéntico a sí mismo es puesta en cuestión a partir de su condicionamiento objetivo. Ni el sujeto ni el trabajo se encuentran meta-históricamente a la base del mundo social. La forma que asume la sociabilidad dentro de una comunidad dada, nos dice Marx, depende de cruces circunstanciales y azarosos desde los que se entabla el metabolismo entre seres humanos y naturaleza: “del clima, de las características físicas del suelo, del modo físicamente condicionado

⁷⁶ “Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría “trabajo”, el “trabajo en general”, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta” (Marx, 2011^a(I): 25).

⁷⁷ Desde un punto de vista histórico, J.P. Vernant explica, por ejemplo, cómo en el mundo griego no existe una dimensión social del trabajo. Cada actividad se diferencia de las demás y no existe una asociación que permita igualarlas entre sí, “El trabajo se presenta como un factor de diferenciación y la separación entre los ciudadanos. Si se sienten unidos en una misma ciudad, esto no ocurre en función de su trabajo profesional, sino a pesar de él y fuera de él”. En esa medida, en Grecia, el lazo social se establece más allá de la profesión u oficio, y se vincula con aspectos propios de la composición de la vida política y religiosa de la ciudad. Al no constituirse y concebirse en su unidad abstracta, el trabajo, en su forma de oficio, no se manifiesta aún como intercambio de actividad social, como función social básica (Vernant, 1965: 219-225).

⁷⁸ Es por eso que, si bien en el capitalismo el trabajo se hace equivalente a otro en cuanto que productor de valor, y como tal ocupa el lugar privilegiado dentro de la escala de valores sociales, no obstante: “[n]unca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción [o sólo ocasionalmente en los poros de ese mundo], aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, o Bruto prestar su dinero al mejor interés. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos” (Marx, 2011^a(I): 447).

de su explotación, de su trato con las tribus enemigas o vecinas y de los cambios producidos por las migraciones, experiencias históricas, etc.” (Marx, 2011^a(I): 447). Es en esas múltiples formas de mediación, “en la relación activa, real, el poner efectivo de éstas como las condiciones de su actividad subjetiva” (Marx, 2011^a(I): 454), es decir, en la praxis determinada y no en la “relación pensada con estas condiciones”, desde donde se construyen la sociedad y la historia. Esto supone que la sociedad asuma “distintas formas según las condiciones” (Marx, 2011^a(I): 456). La inmovilidad de la historia (en cuanto que movimiento iterativo-diferencial del origen) es minada una vez se afirma la peculiaridad de la dinámica de cada sociedad, dependiente de las condiciones en las que se desarrolla. Cada sociedad, nos dice, instituye un origen como momento que intenta reproducir “el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo el comportamiento de los miembros entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma” (Marx, 2011^a(I): 454); factores internos y externos dan lugar a la eliminación o modificación del fundamento, lo cual acarrea la disolución y mutación de las formas sociales (Marx, 2011^a(I): 454). Transformada la comunidad, su principio de constitución, se transforman correlativamente los individuos que la componen:

En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas, [...], sino que también se modifican los productores, en tanto despliegan nuevas cualidades, se desarrollan a sí mismos a través de la producción, se transforman, construyen nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de interrelación, nuevas necesidades y nuevo lenguaje (Marx, 2011^a(I): 455).

Del planteamiento anterior se desprende una consecuencia fundamental para una teoría crítica del tiempo y de la historia. El movimiento que Marx emprende aquí hacia el pasado no resulta tautológico como el de los economistas clásicos. Antes que dotar la historia de un origen –el sujeto y el trabajo–, Marx la desposee del mismo: “El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo” (Marx, 2011^a(I): 468). Marx horada el solipsismo histórico-moderno, rompe su cordón umbilical con el pasado y lo plantea bajo un cariz negativo, como ligazón del presente no a un fundamento ontológico y atemporal, sino a una ausencia del mismo, a una disrupción contingente. El origen, antes convertido en naturaleza, es expuesto en su pura determinación histórica y accidental, en su carácter espurio. Pasa de ser un elemento tectónico (el *ἀρχή* desde el que se edifica el todo social) a ser un estrato geológico superpuesto con otros (una capa devenida). Si el origen no es tal, la historia no está condenada a ser una repetición dilatada del mismo, una continuación proyectada del mito. Con ello, se retira la historia de su suelo absoluto, de su sustancia inmutable y acabada, en fin, de su anti-historicidad.

Si la historia no es el continuo movimiento de repetición diferencial del origen, porque éste no es otra cosa que lo contingente y devenido, la secuencialidad teleológica y predeterminada entre formaciones sociales resulta ilusoria. La emergencia de lo nuevo depende de las múltiples intersecciones de trayectorias contingentes que logran condensarse espacio-temporalmente, y no

de un patrón previamente definido. En ese sentido, en *Grundrisse*, Marx critica la idea de determinación de la historia como progresiva reactualización del origen, al afirmar que concebir la historia en términos de una sucesión de etapas movidas por la necesidad es algo que solamente puede ser hecho *post festum*: “La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma [...] las concibe de manera unilateral” (Marx, 2011^a(I): 27)⁷⁹. La comprensión de la formación social más compleja permite la comprensión de las pasadas y no lo inverso, “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx, 2011^a(I): 26)⁸⁰. No puede encontrarse la clave del presente en el pasado, ni viceversa, si la actualidad es concebida como un resultado dictado por la necesidad histórica⁸¹.

Cuando Marx interpreta las sociedades pre-capitalistas *a posteriori*, desde la perspectiva del capitalismo, las hace adquirir una unidad de manera retrospectiva. La especificidad de esas formas de organización social sólo puede salir a la luz una vez son puestas por el capitalismo ante sí, y son expuestas por él como un fondo desde el que este último ha emergido, constituyéndolas como *su propio* pasado. La unificación de tales momentos no pudo haber sido anterior al desarrollo del capitalismo, sino que fue producida por él; se trata de presuposiciones históricas sólo existentes desde la perspectiva de un momento posterior que las reúne. La idea de precedencia no tiene aquí un carácter lógico-histórico, no se refiere a la idea de una sucesión histórica de etapas cuya existencia, agotamiento y articulación mecánica y secuencial habría abierto el camino para la aparición del presente. Lejos de eso, ella remite a una dislocación de la historia: “no es la

⁷⁹ Esta recodificación especulativa termina: “diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la revolución francesa, mediante cuya interpretación la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una «persona junto a otras personas» (junto a la «Autoconciencia», la «Crítica», el «Único», etc.), mientras que lo que designamos con las palabras «determinación», «fin», «germen», «idea», de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta” (Marx, 1974: 49). En *La Sagrada Familia*, Marx, dirigiendo su crítica contra Hegel, señala que, en términos de esta inversión, “[e]n la filosofía de la historia de Hegel —así como en su filosofía de la naturaleza—, el hijo engendra a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el efecto a la causa” (Marx & Engels, 1971: 192).

⁸⁰ “La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa todas las formas de sociedad” (Marx, 2011^a(I): 26).

⁸¹ En ese mismo sentido, Marx criticaba a Proudhon, para quien la historia es una determinada serie de desarrollos sociales en la que se realiza el progreso, los cuales transcurren sin consciencia frente a los mismos, por lo que “su desarrollo social parece, a primera vista, una cosa distinta, separada, independiente de su desarrollo individual”. Esta situación es explicada por Proudhon mediante la “invención” de una causa *mística* definida como manifestación de una “razón universal” (Marx, 1934a).

continuidad del proceso histórico la que [Marx] hace aparecer, no es un cambio de forma direccionada por una contradicción fundamental, es por el contrario una discontinuidad radical, una mutación de la humanidad” (Lefort, 1986: 142). Esta no es, entonces, una teoría general de las formaciones sociales, sino de la especificidad de la modernidad capitalista; una constelación que agrupa una serie de formaciones que, más allá de su diferencialidad, mantienen, y esto es lo decisivo, una afinidad determinada por la modalidad de estructuración de su tipo nexos social constitutivo. Es debido a su *semejanza* (construida desde su contraposición a la sociedad capitalista) que devienen *unidad* orientadora para la aprehensión del presente. Su peculiaridad cualitativa es el medio para comprender su radical diferencia frente al capitalismo. Es precisamente en la peculiaridad del nexos social intrínseco a este conjunto de formaciones sociales –comprendidas desde el ahora moderno como un *todo*– a partir de donde Marx puede explicar las determinaciones que definen la propia peculiaridad estructural constitutiva de la sociedad que él mismo habita. Mirándose a sí mismo, el presente construye el pasado como su *propio* pasado; edifica reflexivamente su propia identidad construyendo su alteridad: “el pre-capitalismo es aprehendido desde el capitalismo, como su otro” (Lefort, 1986: 142). Se trata pues de un movimiento que va del interior del presente capitalista hacia el pasado, para regresar al presente, a fines de situarlo en su determinación históricamente peculiar. Sin embargo, el movimiento no se agota en la tautológica operación de auto-comprensión del presente:

Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la historia real de las relaciones de producción. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado (Marx, 2011^a(I): 422).

La mirada de Marx no puede confundirse con la defensa de una pura, absoluta y caótica dispersión y contingencia históricas, ni mucho menos con la afirmación de un relativismo histórico que plantee la existencia de una barrera infranqueable en términos del conocimiento de un pasado inaccesible a todo intento de interpretación y significación. De un lado, para Marx, la praxis de los seres humanos, potencia de creación de lo nuevo, se encuentra condicionada por un sedimento que la preexiste. Como sostiene en la apertura del *Dieciocho Brumario*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, 2003: 10)⁸².

De otro lado, Marx asume la posibilidad de darle un sentido a la historia desde la inmanencia del presente moderno (tema que será abordado en el último momento de esta sección). A partir de esa posibilidad abierta por la modernidad capitalista, a la luz de una teoría de las modalidades

⁸² En ese mismo sentido, Marx, 1974: 40-41.

históricas que asume la dominación, el capitalismo aparece ante nuestros ojos como una continuidad-discontinua frente a las demás sociedades. Si en un primer momento la construcción del pasado le permite a Marx unificar las formaciones pre-capitalistas a fines de definir el núcleo de la ruptura operada por el capitalismo, esto también permite, en un segundo movimiento, igualmente pensar en una suerte de continuidad (no teleológica sino devenida) de este último respecto de aquéllas. Esto implica poner en evidencia, como parte de la crítica del presente, que las formas pre-modernas se estructuran a partir de relaciones de dominio legitimadas por principios pseudo-ontológicos, de lo cual no escapa la modernidad capitalista. Marx muestra aquí nuevamente que la sociedad ilustrada está erigida, ella misma, sobre supuestos de carácter mítico, instaurados como condición para su reproducción.

Si toda sociedad exige naturalizar sus propios fundamentos, a fines de estabilizar su funcionamiento, esto supone la ocurrencia de acciones que hagan ver la apariencia como necesaria, de hacer necesario lo contingente mediante herramientas simbólicas que permitan codificaciones representacionales, que se hagan parte de la vida cotidiana, contribuyendo a que las “exigencias de ese modo de producción [aparezcan] como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (Marx, 2012(III): 922). La crítica de Marx será la crítica de toda forma de organización social dominada por fuerzas que niegan la autonomía humana, de toda sociedad fetichista. Del acercamiento de Marx a la llamada *acumulación originaria* y a las *formas sociales pre-capitalistas* se desprende pues una crítica reflexiva de la idea de una ontología fija de la historia. La construcción práctico-narrativa de la temporalidad histórica capitalista corresponde a una expresión de la propia estructura fetichizada inherente a la forma mercancía, en cuyo seno el modo de apariencia termina por borrar sus propias bases de constitución socio-histórica, hasta el punto de aparentar un carácter natural. Esa lógica privilegia un presente sin pasado (un presente siempre dilatado, eterno e intemporal), desde el cual se proyecta una historia virtual, que refleja la lógica de inversión que define la primacía de la abstracción frente a lo concreto, de la estructura de la razón moderna hacia las formas históricas concretas-diferenciales. Tal lógica es expuesta en consideración a un presente que busca justificarse como necesidad, lo cual desemboca en una concepción de la historia que, precisamente en cuanto que niega la historia y el acontecimiento⁸³, resulta ahistórica. Esa proyección del ahora hacia el pasado, esa historia virtual, es escrita según el punto de vista del capitalismo, como repetición fractal de un origen espurio, “como una totalidad dada que retrata sus momentos interiores en el pasado” (Arthur, 2004: 120). Al devenir lógica de su propia historia, el capitalismo opera como una forma de organización conceptual y clausurada del tiempo –un tipo de

⁸³ Ya en la *Ideología alemana* Marx afirmaba que “las diferentes fases [de la historia] y los diversos intereses no se superan nunca del todo, sino que solo se subordinan al interés victorioso y van arrastrándose siglo tras siglo al lado de éste” (Marx, 1974: 84).

racionalidad activa—, en la cual lo inmediato se convierte en una expresión de la *abstracción in actu*. Justamente, aquí se hace más patente la íntima conexión entre crítica de la modernidad y crítica de la historia dentro del pensamiento de Marx. Entre el nexo capitalista y el tiempo histórico se erige una conexión de recíproca fecundidad. Si bien la modernidad capitalista rompe con el pasado pre-moderno, ella mantiene una relación de continuidad frente a ese pasado, en cuanto que persistencia-reconfigurada de las relaciones sociales de fetiche. Aquí la modernidad capitalista ya no aparece como terreno de realización de la emancipación humana, sino como expresión diferencial de las relaciones históricas de fetiche (Kurz, 2003). Esta ontología negativa —en cuanto crítica de la prehistoria como persistencia de las relaciones de fetiche— no concibe la lógica identitaria del origen, característica de la concepción moderna de la historia, como proceso inevitable y progresivo. Antes que eso, de allí se desprende un análisis crítico que pretende mostrar cómo en diferentes formas sociales las relaciones de fetiche se metamorfosean aleatoriamente —sin ningún plan divino que las oriente—, dando lugar a una forma de continuidad-discontinua cuyo elemento común es la falta de auto-determinación humana⁸⁴. Plantear esa continuidad-discontinua es uno de los sentidos que justifica la determinación retrospectiva que emprende Marx frente a las formaciones sociales previas desde el presente moderno; esto le permite mostrar que la historia de la sumisión al fetiche del origen es la historia continuamente reconfigurada de la dominación y del sacrificio. En última instancia, en su pretensión de socavar las instituciones fundadoras de la modernidad capitalista, en especial el trabajo como origen de la sociedad, Marx abre la posibilidad de pensar en historias distintas de las asumidas por Europa Occidental (Tomba, 2012: XIV). Romper las amarras que atan la historia a la repetición del origen, en un movimiento que justifica el azar (Marx, 2011^a(I): 31), es el punto neurálgico de una filosofía que horada el fundamento de la filosofía de la historia, y plantea la posibilidad de superar el umbral del mito, continuidad de la prehistoria, mediante una suerte de salto cualitativo (no circunscrito al esquema de desarrollo de la metafísica histórica), que permita la existencia social como auto-determinación, libre del sacrificio fetichista, esto es, como historia.

3.4 La discordancia de los tiempos

- Subsunción formal y pluri-temporalidad:

Desde el argumento de Marx se desprende que el tiempo capitalista es un producto histórico inacabado de las luchas y antagonismos que surgen de su dinámica expansiva y universalizante: “[l]o que *El Capital* presenta no es la tendencia del modo de producción capitalista, sino el choque

⁸⁴ Como se desprende de los análisis de R. Kurz, si en el *Manifiesto comunista* Marx sostenía que toda la historia de la humanidad sería la historia de la lucha de clases, a partir de un análisis categorial es posible afirmar que, más bien, aquélla ha sido la *historia de las relaciones fetichistas*, en virtud de la cual los seres humanos han objetivado de múltiples formas sus propias potencias para someterse a ellas.

entre las diferentes temporalidades de la tendencia y las contracciones” (Tomba, 2012: 135). Si el capital produce efectos sustanciales dentro de la cotidianidad moderna, su influjo no es unilateral. El capital “marca el ritmo de la historia en términos estructurales y tendenciales. Pero esta temporalidad es abstracta hasta que encuentra las contra-temporalidades históricas de la lucha de clases. El tiempo histórico que resulta de él es fluido y contingente” (Tomba, 2012: 136).

En su análisis acerca de la *acumulación originaria*, Marx afirma que la expropiación masiva de la tierra a masas de individuos, convertidos en asalariados, constituye el *fundamento* de todo el proceso de emergencia y expansión del capitalismo. Sin embargo, esto no supone afirmar una homogenización histórico-temporal que sitúe a toda sociedad en un camino evolutivo y unificado que debe ser replicado en todo contexto. Que la acumulación originaria sea compulsivamente iterativa no implica la afirmación de un modelo de repetición como recurrencia de los mismos eventos, pues, en este contexto, la repetición sólo es posible en términos de forma (estructura) y no de acontecimiento (contenido). En contraposición a una lógica abstracta y homogénea, Marx afirma el carácter multicolor de este proceso: “La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases. Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica” (Marx, 2012(III): 895). Antes que una replicación especular indefectible, el despliegue del capitalismo supone, entonces, la existencia de “diferentes configuraciones, formas del proceso de acumulación, que implican otras combinaciones” (Banaji, 2010: 9). En ese sentido, la teoría marxiana sobre la génesis del capitalismo en Europa occidental no debe concebirse como “una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre” (Marx, 1934), lo cual la convertiría en una teoría general de la historia paradójicamente suprahistórica⁸⁵. Antes que una forma de etapismo historicista disfrazado, de ella despunta, más bien, la posibilidad de aprehender la contingencia y la aparición intempestiva de momentos coyunturales o aleatorios en el seno de la dimensión histórico-temporal moderna (Anderson, 2010: 171-180). Justamente, Marx abre el problema de “pensar las temporalidades que son asincrónicas en relación con el proceso de sincronización” (Tomba, 2013: XIII-XIV). Ante la ontologización y sacralización del presente producidas por el

⁸⁵ Frente a la acusación que se le hacía sobre su análisis de la *acumulación originaria*, calificándolo como puerta hacia una concepción histórica totalizante y teleológica, Marx afirma que el esbozo histórico con el que en *El Capital* explicaba la génesis del capitalismo en el Occidente europeo, no puede ser considerada como “una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado). [...] sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica” (Marx, 1934).

capitalismo, su análisis plantea la coexistencia en el ahora de un vasto y abigarrado inventario de temporalidades simultáneas, pero no-contemporáneas, de tiempos desiguales y múltiples, instancias de un *multiversum*, de “una polifonía de una unidad” (Bloch), testimonio del carácter anacrónico y desgarrado del tiempo social moderno.

La idea de una no-contemporaneidad de los tiempos dentro del presente capitalista tiene que ver con la manera en que la lógica formal del capital pretende articular cada presente y pasado que se encuentra a su paso, abriendo un proceso que genera un paisaje histórico constantemente cambiante dentro de espacios geográficos peculiares. En este sentido, la categoría de *subsunción formal del trabajo en el capital* –inseparable de la *acumulación originaria*– proporciona elementos para aprehender las refracciones de formas específicas (no etapas) que configuran la reestructuración multiforme de las temporalidades capitalistas (Marx, 2011: 54). La subsunción significa la inclusión de un particular en un universal. En Marx, designa un proceso en el cual el capital incorpora la fuerza del trabajo social y lo transforma en capital. Según su crítica, una vez que el *proceso de valorización* deviene motor determinante de la producción, el capital comienza a *subsumir* las formas sociales de producción que le preceden: “[...] en el estado tecnológico en que las encuentra y tal como se han desarrollado sobre la base de condiciones de producción no capitalistas” (Marx, 1982: 18). Lo característico de esta subsunción es que no implica “una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo, del proceso real de producción” (Marx, 2011: 55); el proceso de trabajo particular “[...] es algo que el capital encuentra dado y que él subsume al principio sólo formalmente sin cambiar nada de su concreción tecnológica” (Marx, 1982: 18). En el desarrollo de ese reagenciamiento de formas precedentes, el capital *toma el manejo* del proceso de trabajo e intenta acompasar procesos locales diferenciales a las exigencias de la producción del valor. En ese proceso se “impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales (Marx, 2012(I): 376), y se dispone una serie de transformaciones en la organización del proceso de trabajo. Con ello, el tiempo deviene *exigencia social general*, y la producción deja de regirse por ritmos autoimpuestos por parte de los productores individuales o del mundo natural, para serlo por un universal (*tiempo de trabajo socialmente necesario*)⁸⁶. En ese contexto, entre capitalista y obrero se entabla una “*relación coercitiva* que apunta a arrancar más plustrabajo mediante la prolongación del tiempo de trabajo –la cual no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que “brota simplemente de diversas funciones económicas” (Marx, 2011: 56).

⁸⁶ Este sometimiento al tiempo como constante independiente del mundo social (aunque constituido por prácticas sociales) exige que el proceso laboral se convierta en un proceso *continuo*, “[...] en lugar de ser interrumpido como cuando el trabajador, en su condición de productor independiente de mercancías, depende de la venta de esas mercancías a tales o cuales clientes” (Marx, 2011: 44).

Aquello que está en juego en la distinción entre *subsunción formal* y *subsunción real* tiene que ver con una cuestión de tiempos históricos diferenciales, no en el sentido de su definición como dos “etapas” separadas en el desarrollo del modo de producción capitalista, sino más bien en el sentido de que apuntan a dos tipos de relaciones diferentes del capital frente al tiempo (Tomba, 2012: 155). Mientras que la *subsunción real* se refiere a una situación en la que el capital organiza directamente el modo de trabajo y la cooperación, produciendo una especie de sincronía entre el momento de la acumulación capitalista y el tiempo de producción, la *subsunción formal* se refiere al hallazgo por parte del capital de formas de organización y disciplina del trabajo ya existentes, limitándose a incorporarlas (y explotarlas) en el proceso de su desarrollo. Esta última apunta, pues, a una situación en la que una peculiar disyunción temporal –una forma peculiar de código temporal– se encuentra con la codificación del capital: se trata del encuentro entre una forma de sincronización abstracta y una temporalidad diferencial. La *subsunción formal* es “la forma general de todo proceso capitalista de producción” (Marx, 2011: 54). Ella no es una categoría histórica, sino una categoría lógica nuclear al concepto de capital (De Angelis 2007: 136), que supone la existencia de un marco formal en el que se prefiguran contenidos heterogéneos y específicos, según la peculiaridad de cada acontecimiento. Antes que un modelo unitario, la subsunción formal implica, entonces, la existencia de trayectorias contingentes. La materialización de este proceso no es, pues, meramente abstracta, uniforme y homogénea; por el contrario, es iridiscente y diferencial:

Apenas en el curso de su desarrollo el capital subsume más que sólo formalmente al proceso de trabajo; lo transforma, da una nueva figura al modo mismo de producción que le es peculiar. Pero cualquiera que sea la figura transformada que éste reciba, en tanto que es proceso de trabajo en general, es decir, proceso de trabajo del que se abstrae su concreción histórica, contiene en todo caso las determinaciones generales del proceso de trabajo en cuanto tal (Marx, 1982: 18).

Esta subsunción –al igual que la *acumulación originaria*– es un proceso continuo en el seno del desarrollo del capitalismo, y no, como podría plantear una perspectiva historicista, una etapa del mismo (Harootunian, 2015^a: 64-66)⁸⁷. Ella “es a la vez una forma particular respecto al modo de producción específicamente capitalista [*subsunción real*], desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda” (Marx, 2011: 54). Lejos de ser una reliquia del pasado, la subsunción formal se reproduce y atraviesa la subsunción real, la sobrevive⁸⁸. Ella constituye la *forma* portadora del código desde el cual opera el capitalismo. Como dispositivo de reconfiguración de temporalidades preexistentes, vértice de convergencia entre la lógica del capital y las historias peculiares, la subsunción formal presenta una inagotable capacidad de hacer

⁸⁷ En ese sentido, E. Balibar identifica la subsunción formal con la manufactura, y la subsunción real con la industria a gran escala (Althusser&Balibar, 1969^a: 329).

⁸⁸ El desarrollo capitalista es necesariamente diferenciado. Las formas absolutas y relativas de plusvalía se entrelazan y están implícitas de manera recíproca en el mercado global. Por lo tanto, ninguna forma de producción puede ser considerada atrasada o residual. El capital requiere una amplia diferenciación de las formas de explotación, que se sincronizan en el mercado global de acuerdo con el *tiempo de trabajo socialmente necesario*.

historia uniendo aquello de lo que se apropia para su uso y combinándolo con lo nuevo. Al tratarse de una *forma* no vinculada a un tiempo y lugar específicos, ella introduce constantemente prácticas que encarnan el pasado en el presente, abriendo una multiplicidad posible de horizontes experienciales, culturales y sociales.

Desde este concepto es posible, entonces, extraer elementos para una crítica frente al supuesto carácter monolítico y compacto de la temporalidad capitalista. Uno, referido a la relación irresolublemente antagonica que se entabla, desde su propia constitución, una vez que las formas abstractas del capital entran en contacto con las formas sociales concretas. El otro, referido a las formas en que ese antagonismo, comprendido como código que entra en contacto con otros, violentándolos, da lugar a nuevas y peculiares formas de recodificación, en continua transformación, expresión diferencial de lo moderno capitalista. Para que ocurra la subsunción formal del trabajo bajo el capital, basta “que artesanos que antes trabajaban para sí mismos o también, como oficiales, a las órdenes de un maestro gremial, quedaran ahora sometidos al control directo del capitalista en calidad de obreros asalariados” (Marx, 2012(II): 619). Este marco representa el desarrollo histórico occidental-europeo de la forma capitalista de producción, que el propio Marx entendió como el camino inglés de la acumulación capitalista, y no como una regla general para todos los países. En efecto, ni siquiera tiene validez como secuencia en el ámbito europeo, en donde la aparición del capitalismo no supone una homogenización temporal. Es así que, en *El Capital*, Marx se refiere a formas *híbridas* [*Zwitterformen*] de subsunción (Marx, 2012(II): 618). En éstas, el plustrabajo es expoliado mediante la coerción directa, sin que exista una subsunción formal del trabajo al capital. Estas formas pueden entenderse como formas de transición, pero también pueden “reproducirse [...] en el patio trasero de la gran industria moderna” (Marx, 2012(II): 618). Las formas híbridas, aunque no están formalmente subsumidas en el capital y, por tanto, no suponen la existencia de trabajo asalariado, caen bajo el mando del capital, permitiendo comprender la contemporaneidad de formas aparentemente anacrónicas, rémoras del pasado que persisten, se producen y reproducen en el seno de la modernidad capitalista (Tomba, 2012: 149)⁸⁹.

El planteamiento de Marx acerca de la expansión a lo largo y ancho del planeta, del trabajo abstracto como forma de mediación social moderna, no puede leerse sin tener en cuenta que la misma se verifica en un mundo concreto y diferencial. El modo de producción capitalista no crea *ex nihilo* sus propias condiciones de existencia y reproducción. Él reúne relaciones de producción,

⁸⁹ Así, por ejemplo, el modo de producción capitalista no inventa ni suprime definitivamente la esclavitud, sino que se enfrenta a formas de trabajo esclavo que se reconfiguran a partir de nuevas relaciones con los dueños y orientación de la producción, ya no dirigidas a la satisfacción de necesidades limitadas de la comunidad, sino a la producción inscrita en el mercado mundial. Sobre la coexistencia del capitalismo con formas de dominación directa en el mundo no-europeo, Chibber, 2013.

propiedad y políticas preexistentes, que se reconfiguran de manera diferente, “las encuentra como *premisas* [suyas], pero no como premisas sentadas por él mismo, como formas de su propio proceso de vida” (Marx, 1980^a(III): 416). El capital las subsume y re-configura en un nuevo territorio, produciendo una “mezcla heterogénea” de temporalidades y formas de vida y producción (Harootunian, 2015: 27). Al reconfigurarlas, tendiendo a sincronizar sus diferentes temporalidades según la rítmica del capital, éste produce encuentros violentos y conflictivos con formas preexistentes de vida, portadoras de un amplio espectro de diferencias (geográficas, económicas, culturales, religiosas, étnicas, etc. Como proceso histórico, la conceptualización temporal moderna agrava sus contradicciones en el movimiento de territorialización (o delimitación espacial) inherente a su fuerza expansiva:

La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar. Por de pronto someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital. (Marx, 2011^a(I): 360).

La pretendida unidad del tiempo histórico moderno, carcasa homogénea y vacía que expresa la *objetividad espectral* del capital, se produce mediante el intento de violenta sincronización de una multiplicidad de tiempos heterogéneos, no verificado como una subsunción pasiva, sino como un *choque de temporalidades* (Tomba): “El choque y el conflicto entre estas diferentes temporalidades, a menudo representadas en términos de conflicto cultural, alimentan la producción de nuevas diferenciaciones que pueden ser o bien funcionales al capital, o desviadas hacia él” (Tomba, 2012: XIV). El análisis de la *subsunción formal* permite afirmar que el capitalismo produce una organización conceptual del tiempo que, en su intento de acompasar el metabolismo social, oscila entre una tendencia mono-lógica y una diferencial: “[l]a sincronización por los mercados globales produce no sólo la homogeneización social, sino también la diferenciación de localidades históricamente específicas, que se encuentran por primera vez relacionadas entre sí [...] la localidad es el producto de las relaciones globales” (Osborne, 2015: 45). El capital es simultáneamente homogéneo e inmensamente disyuntivo. La modernización capitalista está inevitablemente destinada a producir la co-presencia de temporalidades colisionantes, contemporaneidades no-contemporáneas que abren las vías hacia diferentes regímenes temporales del ser moderno. A medida que se universaliza, el nexo social capitalista encuentra formas diferenciales y concretas a las cuales intenta imponerles una rítmica circular e implacable. En virtud de esa ubicua ordenación conceptual, las brechas temporales entre los diferentes ámbitos sociales (y formaciones sociales) intentan ser sincronizados hasta el punto de crearse una ilusión de *contemporaneidad* social universal, atada por la fuerza de la cronología. En el presente capitalista se coagulan momentáneamente diferentes temporalidades que resultan fijadas al tiempo

cronológico, singularizando el ahora e inscribiéndolo dentro de un marco de progresión histórica definido y unilineal. El sentido de esa contemporaneidad se constituye a partir de la relación intrínseca entre el tiempo abstracto y la historia universal como proyección de unidad sobre una totalidad diferencial, esto es, como identidad fundada en la relación no diferenciada de los acontecimientos frente al tiempo cronológico. El análisis de Marx permite pensar que la naturaleza globalizada de lo contemporáneo impone una suerte de co-presencia ficticia frente a la cual no existe, ni puede existir, una efectiva posición empírica compartida entre los sujetos.

Este proceso histórico de reproducción diferencial se expresa, por ejemplo, en la relación de la modernidad con su subalterno colonial. La modernidad capitalista se constituye a través de un proceso dual de transcodificación de las diferencias temporales europeas y espaciales coloniales, que desemboca en una espacialización de las diferencias temporales, y una temporalización de las diferencias espaciales. En ese sentido, como sostiene M. Tomba, es posible afirmar que la *espacialización del tiempo* no es otra cosa que la “imagen invertida” de la *temporalización del espacio*. Mientras que la primera “yuxtapone espacialmente las diferentes épocas de la contemporaneidad, reproduciendo la imagen de lo que aparece”, la última “interviene con su propia temporalidad específica, muestra cómo las temporalidades se sitúan en jerarquías y entran en conflicto” (Tomba, 2012: XII). A la jerarquización temporal impuesta por la historia universal le resulta, entonces, correlativa e inseparable una jerarquización de carácter espacial. Occidente no es sólo una categoría espacial, sino temporal (además de racial) (Echeverría, 2011: 145). Las narrativas de la modernización codifican temporalmente la relación entre Occidente y no-Occidente, bajo la forma de una línea de “etapas” del desarrollo histórico hacia la *civilización*, referidas, en última instancia, al nivel de desarrollo del capital. De allí que Marx afirme que: “Capital es sólo otro nombre para civilización” (Marx, 2011^a(II): 86; 147). En ese contexto, lo colonial se instaura como parte la violenta gramática conceptual de lo moderno. Esas dos formas distintas de la modernidad –la modernidad imperial y la modernidad colonial– corresponden, en sí mismas, a la definición de la *modernidad en general*, como prefiguración de un mundo espacio-temporalmente jerárquico, terreno común sobre el cual las diferencias históricas y culturales tenían que hacerse conmensurables⁹⁰. Las historiografías liberales, rehenes de las concepciones

⁹⁰ Occidente es el cariz histórico-geográfico que asume un particular con pretensiones universales; “constituye el punto de referencia universal en relación al cual los demás se reconocen como particularidades. En este sentido, Occidente se cree omnipresente” (Sakai, 1997: 154-155). En ese sentido, la historia del capital supone un doble movimiento. Primero, un proceso de expansión del capital que produce su particular geografía, dando lugar a relaciones específicas centro-periferia, que instalan un imaginario construido alrededor de la centralidad de Europa y Occidente, una “identidad definida en torno a la exclusión” (Echeverría, 2011: 225). Luego, la existencia de procesos de resistencia que desplazan esta misma geografía, vinculados con un imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial, que desemboca en la aparición de formas de lidiar a nivel cotidiano con las contradicciones a veces insostenibles de la forma de reproducción capitalista (de eso que B. Echeverría denomina los cuatro *ethe* –Echeverría, 2011: 90–).

unilineales y progresistas del tiempo histórico, que se ajustan a la auto-representación invertida del capital, clasifican el devenir histórico desde el marco de lo que vino antes y después, consolidando una relación causal entre pasado y presente, y una jerarquía entre avanzado y subdesarrollado. Tal sistema implica para las sociedades situadas en la retaguardia de la historia universal ser, simultáneamente, contemporáneos con el Occidente avanzado y rezagadas frente al mismo, creándose así la incesante premura de recorrer un camino unilineal que las llevaría a cerrar una brecha temporal que, sin embargo, siempre permanece abierta.

- **Modernidad capitalista y traducción:**

Atravesar esa mistificación de la contemporaneidad, exponiéndola como el producto de la espuria primacía de la lógica del capital, permite considerar la modernidad capitalista, no ya desde el punto de vista de la *transición*, sino desde el punto de vista de la *traducción* (Chakrabarty, 2000: 17). En efecto, como se mencionó, una característica central de la conceptualización de Marx acerca de la subsunción formal como lógica orientadora del desarrollo capitalista tiene que ver con su amplia capacidad para *apropiarse* de aquello que encuentra a la mano. El sentido de esa apropiación no tiene que ver con la toma de posesión por parte de un principio activo (universal capitalista) frente a un polo pasivo (sociedad diferencial). La subsunción formal es una forma procesual de *mediación*. En ese proceso, se entabla una división entre lo diferencial y lo idéntico que da como resultado realidades *barrocas* bajo las que se expresan los rostros variopintos y multiformes de la modernidad. El proceso real de lo que Marx describe como *devenir* del capital requiere la traducción de estos elementos externos, no capitalistas, los cuales terminan haciendo parte de su propio sistema metabólico, el cual, en cada fase del desarrollo, se presenta como incompleto. La categoría de subsunción formal, como regla general de todo desarrollo capitalista, abre así una concepción de lo social que intenta abarcar las formas del pasado y el presente, los *residuos* pre-capitalistas –eso que Marx denomina “presupuestos históricos”– y el capitalismo, en un encuentro dialéctico de formas y temporalidades de mutación rauda. Este argumento supone que el capitalismo se encuentra sumido en una permanente transición (no una que se consuma en el paso de una etapa a otra), una recomposición continua de presente en el que se conjugan todo tipo de temporalidades. Esa incesante transición, concebida bajo la forma de una mediación lingüística, implica que desde las categorías de Marx, la modernidad capitalista pueda ser comprendida como establecimiento de la posibilidad de traducción a un “régimen de dirección homolingüe” (Sakai, 1997: 21) de múltiples diferencialidades, cuyo sustrato es el lenguaje de las mercancías, único lenguaje que puede hablar el “hombre general”, base de la existencia del capital –“El único lenguaje inteligible que hablamos los unos a los otros, son nuestros objetos en su relación mutua” (Marx, 1968: 461). En ese sentido, la identidad impulsada por la modernidad

capitalista constituye un “estado de código”, “una peculiar configuración transitoria de la sub-codificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código” (Echeverría, 2000: 31). El capital no es, como se explicó, un código meramente simbólico, representacional, sino inscrito en los cuerpos (como un *ethos*). La *subsunción formal* inscribe esa sub-codificación peculiar desde la cual se traza el terreno de definición de las posibilidades de supervivencia de los individuos dentro de la modernidad (al instaurar la escisión en adelante reproducida, propia de la *acumulación originaria*). Sin embargo, la comunicación no se da de forma unilateral y acabada. Todo lo contrario. En su misma realización, el código se rehace, reestructura y reconstituye proteicamente (como lo hace el valor de cambio frente al de uso que le sirve de medio), a fines de poder integrar a sus canales de comunicación ciertos elementos insustituibles del código sometido y destruido (Echeverría, 2011: 26). Este encuentro de diferentes trayectorias temporales da lugar a una “mezcla heterogénea más que a la destrucción de una, ocasionada por otra” (Harootunian, 2015: 206).

Concebir la modernidad, no como una sustancia rígida, sino como un “estado de código” significa concebir su “identidad” como una entidad alterable, como “una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos” (Echeverría, 2000: 31). Justamente, B. Echeverría explica el proceso de particularización del universal capitalista, como encuentro coyuntural de acontecimientos singulares que se insertan de manera contingente pero decisiva en otro que aparece como *inevitable* y *necesario*. De ese encuentro se producen azarosos efectos imprevistos y desmedidos que transforman desproporcionadamente el conjunto social, irreductibles a ambos elementos, inexplicables a partir de su separación inicial. En ese contexto, nos dice Echeverría, la intersección del capitalismo -como esquema civilizatorio universalizante- y la singularidad histórica puede comprenderse a través de la figura de la *Malintzin*. Ese punto de intersección fugaz expresa las determinaciones del horizonte de traducción que se abre una vez que la modernidad capitalista se encuentra a su paso con flujos de códigos heterogéneos (lo cual sucede con cada encuentro fortuito entre formas sociales); ese encuentro supone una definición peculiar de los límites de la comunicación entre el conquistador y el conquistado, fijando una nueva dimensión de configuración de sentido. El trabajo del intérprete depende de la radicalidad de las afinidades y disparidades de los códigos en juego. Malintzin media entre dos opciones civilizatorias irreconciliables. Una, la de la historia de los varios mundos orientales, que reproduce el cuerpo comunitario a partir de la renovación (y no de la innovación), en donde predomina el habla ritualizada sobre la palabra viva, el enriquecimiento lingüístico sobre su transformación, cuya relación con lo Otro es de *continuidad*; otra, un desprendimiento heterodoxo de la historia oriental, uno de los muchos occidentes civilizatorios, de pretensiones universalizantes, cuya conservación se funda en la mitificación de la reproducción ampliada del

medio de producción, en su innovación auto-referencial y en ruptura con lo Otro –lo cual representa peligro o amenaza, negación de la propia identidad- (Echeverría, 2000: 23ss.). Malintzin no traduce objetivamente yendo y viniendo entre lenguas. Su propia palabra produce algo que antes no estaba. Su tarea es una *mediación*.

Asumiendo el malentendido como una fatalidad, el intérprete construye un tercer elemento común a dos textos, pero irreductible a cada uno de ellos, hasta el punto en que llega a sustituir a los interlocutores. La fatalidad del malentendido hace pensar que ese tercer elemento no pueda nunca mantenerse en su propia identidad. El encuentro se convierte en un palimpsesto que se renueva continuamente como resultado tanto de su propia inmanencia (continua corrección) como de los efectos que produce (Echeverría, 2000: 22). Ante la imposibilidad de entendimiento, integradores e integrados tienen que ir más allá de sí mismos, devenir otra cosa. Para ello, Malintzin acude a la *mentira*. Ella inventa una “verdad hecha de mentiras” que sólo puede ser verdad para “un tercero que estaba aún por venir” (Echeverría, 2000: 22). Este encuentro no se verifica, pues, bajo la forma de una identidad que asimila lo ajeno. Por el contrario, supone la negación y afirmación simultánea de lo propio y lo ajeno (como deseable y aborrecible), que desemboca en la afirmación de una forma tercera, diferencial. Se trata pues de un Yo que se modifica radicalmente en su relación con lo Otro, en la que ese Yo se sacrifica, “elige el modo del *potlatch* para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro” (Echeverría, 2000: 214).

Desde el análisis de las categorías marxianas es posible afirmar que el mundo no se encuentra homogéneamente sepultado bajo el capital. Este último está atravesado por una multiplicidad de corto-circuitos temporales, asincronías y anacronismos que no sólo están en continuo conflicto, sino también, preñados de posibilidades alternativas de reorientación y disrupción de las trayectorias de la modernidad. La multitemporalidad del presente resulta ser, simultáneamente, la forma necesaria de reproducción del capital, contracara dialéctica de la misma estructura de la identidad, y la vía hacia su disrupción. La coexistencia irreductiblemente conflictiva entre temporalidades, muestra que las posibilidades históricas no han sido clausuradas definitivamente por la temporalidad capitalista. En su seno se abren continuas fisuras, rutas alternativas y diferenciales que permiten leer la convergencia de los tiempos históricos como una matriz de acontecimientos “capaz de hacer explotar el presente” (Tomba, 2012: 178). En ese sentido, Marx constata que los conflictos político-sociales modernos invariablemente introducen asociaciones entre pasados que ponen en cuestión la presunta estabilidad y tranquilidad de los tiempos sociales presuntamente estables y definidos. El hecho de que el presente nunca se encuentre plenamente fijado, sino en constante transformación, supone que la relación entre el presente y el pasado, la idea de una vinculación entre ambos, no se defina en términos de la existencia de un plano en el que los dos aparecen como expresiones de una continuidad determinada y definitivamente lacrada

(en el que los acontecimientos se expresan bajo la forma origen-pasado/final-presente). El pasado tampoco puede reclamar una identidad acabada y perentoria como ser histórico en sí mismo. La idea de una historia que se construye siempre desde el presente supone la definición de una dimensión histórico-temporal de límites mutables, que fluctúan de acuerdo con azarosos movimientos de estratos que, en cada momento, son llevados a la superficie. De allí que, a pesar de su aparente quietud, en Marx no sólo el presente se mantiene abierto al cambio, sino que el pasado permanece vivo y nunca clausurado. El carácter dinámico y multidireccional de la temporalidad moderna supone una permanente actualización de estratos del pasado, su traducción en un *ahora* que lleva a cabo una transferencia de presencias que permanecían ausentes, resituando prácticas de otros contextos dentro de otros nuevos contextos, sacando a la luz pasados antes ausentes en el presente. El ahora capitalista aparece así como una urdimbre compleja, transitada y configurada por emplazamientos temporales que prefiguran una suerte de contemporaneidad disyuntiva, que no puede ser inscrita en el marco definido por un curso histórico-temporal unilineal y homogéneo. Si la modernidad se auto-afirma como una estructura temporal auto-trascendente que se opone a lo que recibe de la tradición, en la que se valoriza el presente justamente por tomar distancia del pasado, por anular aquello que no es nuevo, Marx plantea la existencia en su seno de una dimensión temporal compleja en la que el presente se encuentra permanentemente habitado por formas pretéritas, no-contemporaneidades que los individuos experimentan y transforman continuamente en su vida cotidiana. Ésta incapacidad del presente moderno de liberarse de toda “contaminación” del pasado es, en efecto, el punto que sale a la luz cuando en el prefacio al primer volumen de *El Capital* afirma que:

[...] nuestro país, como el resto del occidente de la Europa continental, no sólo padece los males que entraña el desarrollo de la producción capitalista, sino también los que supone su falta de desarrollo. Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales anacrónicas. No sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos. *¡Le mort saisit le vif!* (Marx, 2012(I): 7).

Precisamente, esta compleja y mutable relación entre pasado y presente, fue utilizada por Marx cuando, en el *XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, expresaba que, si bien los seres humanos hacían su propia historia, no lo hacían arbitrariamente, sino a partir de circunstancias legadas por el pasado con las que se encontraban directamente: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 2003: 10). En la lucha de clases, incluso en la elaboración de lo *nuevo*, nos dice, los seres humanos “conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal” (Marx, 2003: 10). Pero no es la simple repetición paródica –de la antigua *tragedia* ahora como *farsa*– la que aquí tiene lugar. La traducción no es meramente tautológica, sino que engendra lo

nuevo, como intento disruptivo frente al presente⁹¹. Es una repetición con diferencia. Ella interviene en un presente particular, reescribiendo el pasado a fines de liberar su potencial revolucionario en el contexto de la actual lucha de clases (Harootunian, 2015: 45). El pasado se convierte en herramienta de ruptura frente a un presente coercitivo que justamente permanece atado al influjo perseverante de un pasado que tiene que ser dejado definitivamente atrás, a la prehistoria, comprendida como continuidad del mito. Aquí el presente moderno aparece expresado en toda su complejidad. El punto de quiebre del pasado prehistórico (la revolución) “no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado [...] debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido” (Marx, 2003: 13). Con ello, Marx intenta *presentificar* el pasado para mostrar su incompletud (Harootunian, 2015^a: 65). Liberar al pasado de sus propias cadenas para construir un futuro realmente diferencial será la tarea del ejercicio político. No es el pasado como tal lo que debe ser liquidado, sino la superstición arraigada frente a un imaginario del pasado, a lo mítico que obtura la transitoriedad, bloqueando la acción transformadora. Aquí el acontecimiento, como sede de una real posibilidad disruptiva, no cae presa de una cadena causal histórica, sino que se expresa desde la intersección asincrónica que tiene lugar entre el imaginario de una tradición y las potencias disruptivas que encapsula. La fuerza del pasado sobre el presente puede emplearse para deshacer el presente. En ese sentido, nos dice Marx, el ser humano, al crear lo nuevo, obra como quien apenas ha aprendido un nuevo idioma, “lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lenguaje natal” (Marx, 2003: 10)⁹². El nuevo imaginario libera las posibilidades del presente encauzándolas hacia la ocurrencia de una ruptura real en un terreno gobernado por la tradición de los vencedores.

Marx ofrece un tipo de comprensión capaz de contemplar una pluralidad de tiempos históricos que, como estratos geológicos (Koselleck), se expresan en un mismo tiempo, dando lugar a una compleja urdimbre en la que se intersectan elementos diferenciales e inconsistentes, que adoptan diversas trayectorias, de acuerdo con los peculiares tipos de encuentros suscitados (Anderson, 2010). La supuesta estabilidad del presente como dimensión escindida del pasado y del futuro es socavada por un planteamiento que afirma la coexistencia en el ahora de una multiplicidad de

⁹¹ “En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro” (Marx, 2003: 12).

⁹² Para una interpretación del *XVIII Brumario* en términos de los conceptos de *repetición* y *diferencia*, Karatani, 2003. Para una interpretación en términos de la *disrupción temporal*, Tomba, 2012.

temporalidades. Esto permite pensar la co-presencia de temporalidades en una superficie y no según un vector lineal; interrupciones, interrupciones, anacronismos, discordancias y contratiempos omnipresentes en la vida cotidiana de la modernidad capitalista dan cuenta de la continua convulsión de temporalidades heterogéneas que la atraviesan. Allí, presente, pasado y futuro no son estratos plenamente delimitados, sino dimensiones que permanecen activas en el ahora, en última instancia, dimensiones siempre abiertas del pasado y del presente tendientes plurívocamente hacia el futuro. Es justamente en esa apertura del tiempo y en las posibilidades continuas de reactualizar pasado (no como repetición, sino como apropiación creativa, no como refugio unilateral frente al presente, sino como albergue del futuro), en donde Marx encontrará la puerta de emancipación frente a la estructura osificada del ahora capitalista. La clave de un futuro emancipado está en abrir el pasado de su clausura, no retornando románticamente a él, sino realizando sus potenciales junto con los ofrecidos por el presente. El hecho de que Marx plantee que la superación del capitalismo puede ser entendida como “el retorno de las sociedades modernas al tipo ‘arcaico’ de la propiedad común” (Marx, 2001)⁹³, habla contra toda intención de precluir el pasado, contra el olvido y pavor que suscita lo *arcaico*, propio de las filosofías ilustradas de la historia. Antes que definitivamente sepultado, lo *arcaico* debe ser incorporado dentro del pensamiento, a fines de liberar el futuro encapsulado en el ahora para, a partir de allí, prefigurar formas de existencia social alternativas, en las que la continuidad sacrificial de lo arcaico fetichista sea horadada. Marx no apunta a devolver “la rueda” de la historia de manera unilateral. Aquí la crítica de la economía política tiene que ser entendida como crítica específica de la modernidad capitalista, que supone una crítica frente a las formas sociales previas en cuanto que estructuradas por relaciones de dominación directa, a las que no sería deseable retornar: “‘el nuevo sistema’ al que tiende la sociedad moderna, ‘será un renacimiento (*a revival*), en una forma superior (*in a superior form*), de un tipo social arcaico” (Marx, 2001). Cuando Marx afirma que “no se debe temer mucho la palabra ‘arcaico’” (Marx, 2001) quiere decir que, en la intersección de discordancias temporales conflictivas, lo arcaico deja de ser un espectro que debe ser rechazado unilateralmente (o aceptado unilateralmente) para convertirse en catalizador de posibilidades de emancipación y reorientación de las trayectorias de la civilización moderna. Lo cualitativamente

⁹³ En el borrador de respuesta de Marx a V. Zasulich en 1881, Marx afirma la posibilidad de construir una sociedad a partir de la comuna rusa, mediante una ruta que implicara un “salto” sobre el capitalismo. Marx considera la posibilidad de que, tomando como base los elementos del pasado, se constituya un tipo de sociedad que, sin recorrer el capitalismo como *etapa necesaria*, se deshaga “gradualmente de sus caracteres primitivos” e “incorpore” sus adelantos positivos: “[...] la *existencia simultánea* de la producción occidental, dominante en el mercado mundial, le permite a Rusia incorporar a la comunidad todos los adelantos positivos logrados por el sistema capitalista sin pasar por sus Horcas Caudinas” (Marx, 2001). Para Marx, la comuna rusa se enfrenta a una crisis frente al capitalismo, “que sólo se acabará con la eliminación del mismo”. En una carta de 1877, Marx afirma “[...] si Rusia sigue por el camino que ha seguido desde 1861, perderá la mejor oportunidad que le haya ofrecido jamás la historia a una nación, y sufrirá todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista” (Marx, 1934).

nuevo no se esconde, pues, en la última novedad, sino en el cortocircuito de las temporalidades diferenciales que chocan en la modernidad: “En este choque, la novedad más reciente, que golpea al pasado, hace saltar el futuro encapsulado en él, reconfigurándolo como una alternativa a la modernidad más contemporánea de la novedad misma” (Tomba, 2012: XV).

En suma, la tarea de desontologizar la dimensión histórico-temporal moderna, desde la crítica marxiana, muestra que la supuesta unidad del tiempo proyectada por el capital resulta ser una estratagema fallida en su intento de ocultar la incesante confrontación de tiempos diferenciales. Aquí, como hará posteriormente Adorno, Marx se separa de Hegel, y niega la primacía afirmativa del concepto sobre el acontecimiento. La sincronización de los tiempos del capital es siempre malograda. Fruto de tensiones continuas, en esa sociedad se producen mixturas inéditas y abigarradas, múltiples temporalidades y direccionalidades que terminan coexistiendo conflictivamente dentro de un mismo presente. En ese sentido, las categorías marxianas le atribuyen a una teoría crítica de la historia la tarea de atravesar la fetichización del tiempo singular y normativo del capital para alcanzar sus historias olvidadas, liberarlas y dirigir las hacia la prefiguración de un futuro *otro* respecto de la iteración ciega impuesta por la prehistoria sacrificial, cuya posibilidad paradójicamente nace de allí.

4. Cierre: De una historia universal a una universalización de la historia

La teoría social de Marx expone a la sociedad capitalista como un tipo de formación contradictoria desde la cual se desata una dialéctica intrínseca que permite, como nunca antes, la emergencia de potencias emancipatorias, las cuales resultan obturadas y por ende irrealizadas por mor de su propio despliegue. El capital tendría el mérito de haber diluido la “configuración cerrada, forma y limitación dada” propia de las sociedades tradicionales (Marx, 2011^a(I): 448). Su dinámica histórica permite una universalización de lo humano mismo, en términos del “desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales” (Marx, 2011^a(I): 362). Ella abre la promesa de una vida humana cada vez más alejada de las penurias que le imponen las potencias naturales, las cuales ahora pueden ser puestas al servicio de lo humano, como posibilidad de abandonar el reino de la necesidad natural, para ingresar finalmente al reino de la libertad. Sin embargo, su propia dinámica niega los potenciales que abre. Así, por ejemplo, aunque el capital permite que la creación de riqueza (material) no dependa exclusivamente del gasto inmediato de trabajo, paradójicamente, al canalizarse sus potencias a la reproducción unilateral de riqueza bajo su forma cósmica (valor), mantiene en pie dicha dependencia (Marx, 2011^a(II): 229). Si, de un lado, y gracias a su permanente y exponencial tendencia hacia el crecimiento, el capital “*malgré lui*, es instrumental *in creating the means of social disposable time*, para reducir a un mínimo decreciente

el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así, volver libre el tiempo de todos para el propio desarrollo de los mismos” (2011^a(II): 232), de otro, este excedente temporal no resulta apropiado por los individuos, pues, su misma tendencia lo lleva a “*to convert it into surplus labour*” (2011^a(II): 232). Aunque esta superfluidad del trabajo supondría una liberación cualitativa de tiempo reapropiable para la auto-realización individual, en el capitalismo el excedente temporal liberado termina siendo reapropiado bajo la forma de *trabajo excedente*, por parte de un sujeto fetichista que subordina al mundo social. Cada desarrollo potencialmente emancipatorio es convertido en medio para incrementar la succión de trabajo ajeno, obligando a los individuos a reproducir incesantemente una forma de riqueza frente a la cual no pueden ser otra cosa que sujetos unilaterales y abstractos¹¹². Si bien, entonces, de un lado, la modernidad capitalista re-fundamenta la existencia histórica, posibilitando la vida humana libre, en el mismo movimiento vuelve irrisoria tal posibilidad, “reprimiendo toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista” (Echeverría, 2011: 110). Esta sociedad se mantiene en pie gracias a la construcción y reconstrucción social de la escasez desde las bases de la abundancia, recomponiendo artificialmente la naturaleza. Por ello, a pesar de su tendencia a la superación de todo límite, el capital resulta ser un universal limitado, que no supera definitivamente, sino sólo idealmente, los límites que se pone, persistiendo obcecadamente en su propia inmanencia mediante la reproducción continua de los mismos (Marx, 2011^a(I): 362). Encerrado en el campo de fuerza que le impone su reproducción ciega y fetichista, el universalismo capitalista queda así expuesto por Marx como un “pseudo-universalismo arcaico”, una suerte de “localismo amplificado” que reduce toda alteridad a una metamorfosis de su propia identidad (Echeverría, 2000: 26).

Es en el seno de esa paradoja que Marx plantea la posibilidad de una disrupción histórica que haga efectivo el cumplimiento de esa promesa continuamente dilatada en cuanto que irrealizable en la inmanencia capitalista. Ese movimiento disruptivo no supone afirmar una suerte de retorno idealizado a épocas pre-modernas como fórmula de emancipación (retorno que, según Marx, además de imposible, resulta indeseable). Antes que una aspiración romántica la sociedad capitalista podría disponer de un carácter *transicional* (Marx, 2011^a(II): 31), apuntando hacia un futuro mundo social efectivamente humano. No obstante el carácter fetichizado que asume la dimensión histórico-temporal moderna, ésta no sería meramente ilusoria y, por ende, unilateralmente falsa. A pesar de su aparente clausura y coactividad, a la unificación de la historia operada por la modernidad le subyacería un momento efectivamente progresivo, un momento de apertura, no aparente, sino real. La ocurrencia de un acontecimiento contingente, definido por la

¹¹² Como afirma Marx, paradójicamente, en esta sociedad los individuos se ven obligados a “trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaría el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas” (Marx, 2011^a(II): 232).

irrupción del capital, significaría pues no sólo la emergencia de un tipo de dominación cósmica y sistémica, sino simultáneamente una oportunidad histórica para pensar en la posible existencia de una humanidad realmente libre.

En los *Grundrisse*, Marx plantea una individualización de formas sociales según tres modelos de nexo constitutivo. El primer tipo, que agrupa las múltiples formaciones sociales pre-capitalistas, se funda en “relaciones de dependencia personal” (Marx, 2011^a(I): 85). Al segundo tipo corresponde la formación social capitalista como sociedad caracterizada por “[l]a independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas” (Marx, 2011^a(I): 85), es decir, por la autonomía personal enmarcada dentro de un sistema de dependencias recíprocas de carácter abstracto y universal que se opone a los individuos. Finalmente, el tercer tipo de forma social corresponde a uno caracterizado por “[l]a libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social” (Marx, 2011^a(I): 85). La relación entre el primer modelo y el segundo se da en términos de una mutación radical y contingente del nexo social, a partir de la cual el primero se disuelve paulatinamente: “Tanto las condiciones patriarcales como las antiguas (y también feudales) se disgregan con el desarrollo [...] del valor de cambio, en la misma medida en que a la par va creciendo la sociedad moderna” (Marx, 2011^a(I): 85). Mientras que el primer tipo no conduce necesariamente al segundo, este último “crea las condiciones del tercero” (Marx, 2011^a(I): 85). Acá, al igual que ocurre en el primer caso, la relación entre modalidades sociales no se da en los términos de una sucesión mecánica e inexorable, pero se presenta como *potencialidad*. A la luz del análisis categorial de Marx, en el pasaje de un tipo de formación social a otro no puede afirmarse la existencia de un nexo de necesidad teleológica que anuncie una conexión intrínseca entre ellas, que las determine y direccionen en su sucesión.

Aunque la actualización de una humanidad emancipada se encuentre obstruida en el propio seno de la modernidad bajo su forma capitalista –al ser negada por la persistencia de una dinámica fetichista que represa los potenciales por ella constituidos–, ella es la *conditio sine qua non* de tal horizonte. Es desde ese doble carácter, de esa peculiar paradoja inscrita en el corazón del fetiche moderno, que Marx articula una perspectiva proyectiva que plantea la idea de un devenir de las sociedades humanas desde el punto de vista de las posibilidades existentes de pasar de un dominio impuesto por las fuerzas de la naturaleza a las de la historia. Esta perspectiva proyectiva –intento de construcción de sentido que sólo pudo tener lugar *après coup*, gracias al advenimiento de la modernidad– plantea la posibilidad inédita de sustraerse del dominio de la naturaleza, como corolario del desarrollo técnico-científico, y la disolución de las formas preexistentes de dominación personal, impulsados por la expansión del capital. La correlativa sustitución de estas últimas por formas de dominación de carácter sistémico y abstracto, constitutivas de una suerte de

“segunda naturaleza” fetichizada, le permiten a Marx plantear la idea de un esquema histórico, orientado por una concepción de la emancipación inaugurada por la misma modernidad, y no preexistente dentro de una narrativa teleológica de carácter transhistórico. Bajo este prisma, pensar en un mundo social emancipado resulta ser, antes que una consecuencia mecánica de un supuesto despliegue meta-histórico, una exigencia actual frente a la persistencia de una lógica sacrificial que privilegia lo cósmico frente a lo humano, cuya posibilidad de disrupción se encuentra cristalizada en su mismo núcleo sistémico. Desde el ahora moderno es posible pensar que la escasez y la falta de autonomía no representan una maldición inexorable de la existencia humana; la modernidad habría abierto la posibilidad, aún no realizada, de pensar en una sociedad emancipada. Aunque la historia no disponga, *per se*, de un sentido ontológico, la mediación de todas las formas socio-históricas por parte de la modernidad abre las puertas para la creación de una significación –ella misma histórica– frente a aquélla. Dicho sentido tiene que ver con una potencial salida de la “historia de la escasez”, concreción de un giro en virtud del cual “la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra” (Echeverría, 2011: 74). En el nervio más profundo del mundo fetichizado del capital “empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base” (Marx, 2012(VIII): 1044). De ese mismo movimiento que succiona la vida para convertirla en muerte cosificada, emergen “las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires” (2011^a(II): 229). Así:

Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos puramente históricos, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad (Marx, 2011^a(I): 422).

Esto tiene un sentido temporal. Como ya se argumentó, Marx no concibe el tiempo abstracto de manera unilateral. Él desentraña su estructura fetichista para vincularlo intrínsecamente con la actividad productiva social. El tiempo abstracto es constituido y a la vez se convierte en patrón del valor. En su despliegue como temporalidad constituida a través de los procesos de socialización capitalista, a este tiempo le resulta correlativo un tipo peculiar de tiempo concreto que no es explicitado por él. De un lado, el tiempo propio del trabajo abstracto –tiempo abstracto, vacío, homogéneo y constante– produce una compulsión siempre actual que reconstituye continuamente el presente como necesidad, en cuanto que reactualiza sin cesar la necesidad del gasto inmediato de trabajo humano, generando así un efecto de rutina y continua repetición dentro de la vida cotidiana. Simultáneamente, la búsqueda de plusvalor impulsa una transformación sin tregua de la base material de la sociedad (*plusvalía relativa*), desatando un tipo de temporalidad concreta –cualitativa y heterogénea– que, direccionada por la dinámica del trabajo capitalista (por su norma

temporal abstracta), dispone de un carácter procesual y acumulativo. La continua propulsión hacia la creación de valor hace que la misma hora se haga más densa en términos concretos (crecimiento continuo de los niveles de productividad y redefinición del tiempo de trabajo socialmente necesario). Esa transformación no puede expresarse en términos del tiempo abstracto. Se trata más bien de un tiempo cualitativo, en el que se acumulan potencias emancipatorias que, al seguir atadas a las determinaciones temporales impuestas por el valor, permanece alienado para los seres humanos. Este tiempo concreto es acumulable y acelerable, tiene que ver con todos los desarrollos (técnicos, sociales, de valores, etc.) que tienen lugar a medida que se despliega la sociedad capitalista. Este no es, pues, un tiempo exterior al capitalismo, sino constituido y potenciado por él. No es un tiempo no-capitalista de carácter cualitativo que se contrapone al tiempo abstracto. Es un tiempo cuya aparición sólo puede concebirse a partir de su relación dialéctica con el tiempo abstracto.

En este contexto, la emancipación para Marx significa la abolición de la hetero-determinación impuesta por la lógica fetichista del capital, a partir de donde el tiempo concreto constituido históricamente de manera alienada en su seno pudiera ser reapropiado por los individuos. Esto tiene que ver con una disrupción que horade el principio en el que se funda un mundo social en el que los seres humanos aparecen como instrumentos de sus propias creaciones. Se trata de una apropiación del pasado objetivado, pero hasta ahora sustraído al control de los seres humanos. La idea de una ruptura frente a la ontología histórico-temporal constituida y reforzada por el trabajo como mediador social universal implicaría que el tiempo, liberado del campo de inmanencia del capital, no se encontraría ya situado en una posición fetichista y antitética respecto de las personas, sino que, por el contrario, se convertiría en una cualidad de uno y el mismo proceso de autorrealización social e individual. Concomitantemente a la abolición del trabajo productor de valor, la función dominante y mediadora del tiempo abstracto decrecería, y el ímpetu de auto-medición sería negado. Una vez el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser “la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso” (Marx, 2011^a(II): 228). El tiempo excedente convertido en plustrabajo por el capital deja de ser condición para la creación de la riqueza, y “[c]on ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo” (Marx, 2011^a(II): 228-229). Debido a que esa reducción del tiempo de trabajo no significaría la intensificación de las condiciones de trabajo, el excedente de tiempo no se destinaría al proceso social productivo de forma unilateral (como productivo “para” el capital), sino que se convertiría en universal concreto, como apropiación singularizada por parte de cada individuo. La idea de una sociedad post-capitalista supondría pues una mutación de la forma que asume la riqueza inescindible de una

transformación del tiempo. Ya la fuente de la primera no sería el trabajo inmediato de los seres humanos, sino “la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social” (Marx, 2011^a(II): 228). En este escenario, la riqueza ya no se define por su carácter abstracto y cósmico, sino por “la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos” (Marx, 2011^a(II): 232). Esta verdadera modalidad de la riqueza es determinada como *tiempo disponible*: “Wealth no es disposición de tiempo de plustrabajo (riqueza efectiva), sino *disposable time*, aparte el usado en la producción inmediata, para *cada individuo* y toda la sociedad” (Marx, 2011^a(II): 229). Este tipo de tiempo no debe ser confundido con el *tiempo libre* o disponible del capitalismo, uno de los lados de su dinámica contradictoria, el cual es sólo tiempo disponible existente en cuanto que antítesis abstracta del *tiempo de trabajo capitalista* (Marx, 2011^a(II): 236); se trata más bien de la reapropiación del tiempo superfluo que el capitalismo reconducía necesariamente a la producción.

La disrupción del campo de inmanencia impuesto por el capital implicaría, según Marx, una superación de un mundo en el que los seres humanos son coartados por estructuras temporales alienadas, hacia un mundo en el que pueda tener lugar la reapropiación del tiempo por parte de los individuos, permitiéndose así el desarrollo consciente y autónomo de la humanidad. En ese mundo, la riqueza se expresaría en el individuo mismo, y no bajo una forma general, cósmica y desencarnada. Superada la forma abstracta de la riqueza, el referente temporal deja de ser la sociedad como momento heterónimo, para serlo el propio desarrollo de lo que Marx denomina *individuo social*, comprendido como la superación de la oposición capitalista entre individuo y sociedad, un individuo que puede existir como un ser que se desarrolla multilateralmente, un individuo que puede perseguir su propia realización, sin que esto implique un antagonismo frente a una totalidad social ya abolida (Marx, 2011^a(II): 228, 232). La ruptura del momento de estasis de la sociedad capitalista (impuesto por la necesidad artificial de reproducción continua del valor) supone así una disrupción de la forma unilateral asumida por la riqueza, la cual pasa a convertirse en “la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal”, es decir, en la posibilidad del desarrollo *omnilateral* [*vollseitig*] de la libre individualidad; en la ruptura con todo tipo de organicismo, en suma, en el paso de un pseudo-universalismo abstracto a un “universalización concreta de lo humano” (Echeverría, 2000: 27).

Una mutación social de este tipo implicaría una correlativa transformación de la categoría de *riqueza* en un segundo sentido, ahora vinculado con la estructura del sistema de necesidades. El capitalismo funda un sistema de necesidades codificado según una gramática del tener, en virtud del cual aquéllas resultan circunscritas a su expresión unilateral y abstracta. La universalización de esa forma de necesidad termina por empobrecer la experiencia al condicionar el mundo en su

diversidad a un sentido mono-lógico restringido a la utilidad. Según Marx, la abolición de esa lógica unilateral permitiría avanzar hacia una multilateralidad de las necesidades. Ya no restringidas a su sentido abstracto, éstas se fundarían en la cualitatividad en cuanto que apertura de la potencialidad del ser humano para ser receptivo de múltiples maneras: “Para Marx el presupuesto de la riqueza «humana» constituye sólo la base para la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad de todo individuo” (Heller, 1986: 40). Desgarrado el sistema que sometía a los seres humanos a satisfacer las necesidades de las cosas, y no propiamente necesidades humanas, una sociedad post-capitalista tendría que fundarse en “las necesidades del *individuo social*” (Marx, 2011^a(II): 232). De allí despunta una idea de un futuro ser humano rico en cuanto que necesitado, esto es, en cuanto que capaz de ser afectado de múltiples maneras por el mundo. La emancipación del estrecho sistema de necesidades capitalista significaría pues, para Marx, una proliferación de las necesidades, permitiendo el incremento de las potencias sociales creativas (Marx, 2011^a(II): 229).

Una superación del sistema de necesidades capitalistas significaría que el tiempo no es ya una necesidad para los seres humanos. Antes que enfrentados a él, estos estarían en condiciones de reapropiárselo. Esto permitiría “la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos” (Marx, 2011^a(II): 229). El objetivo final de la humanidad podría no encontrarse en el individuo productivo (de la especie *homo faber* y *homo oeconomicus*) enaltecido por la economía política, sino que podría apuntar más allá de sí misma hacia una potencial transformación cualitativa del ser humano, tan profunda como la que marcó la separación del modo de vida comunitario tradicional del abstracto-moderno. Esa disrupción histórica abriría una posibilidad de realización socio-individual del ser humano, ahora no reproducido dentro de los estrechos marcos de la productividad, sino como alguien “que produce su plenitud total”, posibilitándose así su paso de ser *devenido* (fijado a un marco rígido de nexos) a un ser “que está en el movimiento absoluto del devenir” (Marx, 2011^a(I): 447-448). El contenido de ese movimiento del devenir no es otra cosa que “la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido” (Marx, 2011^a(I): 448)” (Marx, 2011^a(I): 447-448). La diferencia entre la forma de constitución social capitalista y un modo de vida social emancipado representa, entonces, el paso de un ser social, estructurado pseudo-ontológicamente, hacia uno efectivamente dinámico y en continua transformación en el que la vida se convierte en la sustancia de la vida, y no de la muerte.

La teoría social de Marx explica cómo la forma del proceso de producción capitalista se constituye dialécticamente con su contenido, sin ser externos entre sí. Esto supone que, en una sociedad

emancipada, el trabajo tendría que transformarse. La idea de una reapropiación del tiempo de los seres humanos, ya no sometidos a imperativos abstractos y ubicuos, supondría, entonces, una *inversión* de la relación fetichista de aquéllos respecto de la producción; inversión de un mundo en donde “la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción” (Marx, 2011^a(I): 447). Con la abolición de la forma abstracta de la riqueza, la sociedad podría integrar la tecnología en el proceso de producción de una forma no reducida a la finalidad unilateral impuesta por el valor, sirviendo directamente a los productores. Al romper con la servidumbre impuesta por la economía, reflejada fenoméricamente, por ejemplo, en el sometimiento de los seres humanos a las máquinas, éstas trabajarían para ellos y no lo contrario. Ese tiempo disponible que se abre para la realización del individuo, lo transformaría en “otro sujeto” que, como tal, se relacionaría con el proceso inmediato de la producción: “Es éste a la vez disciplina – considerado con respecto al hombre que deviene– y ejercicio, ciencia experimental, ciencia que se objetiva y es materialmente creadora –con respecto al hombre ya devenido, en cuyo intelecto está presente el saber acumulado de la sociedad” (Marx, 2011^a(II): 236). Cada vez menos dependiente la creación de riqueza efectiva del tiempo de trabajo, debido al enorme desarrollo de la gran industria, la producción “depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o de la aplicación de esta ciencia a la producción” (Marx, 2011^a(II): 228). Este nuevo sujeto se comporta frente al proceso productivo, no como su apéndice, sino como “supervisor y regulador” del mismo. Antes que del esfuerzo individual, la supervivencia dependería más del *general intellect*, constituido socialmente de manera alienada por el capital, pero ahora reapropiado para la satisfacción humana. El pilar fundamental de la producción y de la riqueza no se definiría ya pues por el tiempo de trabajo, sino por “la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de esta, gracias a su existencia como cuerpo social, en una palabra, el desarrollo del individuo social” (Marx, 2011^a(II): 228).

El progreso ahora no puede ser concebido de manera fetichista y unilateral como el mero despliegue de las fuerzas productivas, sino como la efectiva realización de la individualidad, posibilitada por dicho despliegue, ahora liberado de la carcasa impuesta por el fetiche. El despliegue de las fuerzas productivas deja de ser un fin para convertirse en medio, en una fuente desarrollada por el capitalismo, pero susceptible de ser reapropiada y canalizada hacia la realización de los potenciales socio-individuales. De esta forma, producción material y desarrollo individual se convierten en momentos simbióticos de una forma de existencia social no sometida a lo cósmico. Allí la idea de “reino de la libertad” funciona como metáfora de la libertad de auto-desarrollarse: “La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a

cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana” (Marx, 2012(VIII): 1044). En virtud de esa transformación, el proceso productivo deja de subsumir a los seres humanos, para pasar a ser subsumido por estos, puesto al servicio de la realización humana¹¹³.

De la acumulación de plustrabajo operada por el capital, uno de sus *aspectos civilizadores*, despunta la posibilidad “de la creación de los elementos para una nueva formación superior”, en la que desaparecería “la coerción y la monopolización del desarrollo social”, así como sus “ventajas materiales e intelectuales por una parte de la sociedad a expensas de la otra” (Marx, 2012(VIII): 1043). La abolición del trabajo como mediación social general no supone una desaparición del plustrabajo, el cual “tiene que seguir existiendo siempre” (Marx, 2012(VIII): 1044). En el seno de esa sociedad futura podría ligarse el plustrabajo a la reducción efectiva del gasto de tiempo de trabajo inmediato en general, “pues con arreglo al desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, el plustrabajo puede ser grande con una breve jornada laboral global, y relativamente pequeño con una extensa jornada laboral global” (Marx, 2012(VIII): 1043). A partir de lo anterior parecería emerger una tensión entre la perspectiva histórico filosófica que Marx sostiene aquí, y su crítica radical del capitalismo, la cual se opone a una crítica fundada desde el punto de vista del trabajo; parecería abrirse un dilema entre la crítica destructiva del capital, el valor, y el trabajo en sí, y una afirmación del trabajo como trans-históricamente dado. Sin embargo, la oposición es sólo aparente. La crítica del trabajo en Marx no es una crítica de la mediación metabólica frente a la naturaleza, la cual debe tener necesariamente lugar para la supervivencia de los seres humanos en toda época y en todo lugar: “Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles” (Marx, 2012(VIII): 1044). Presentado como *plustrabajo*, el trabajo parece ser un concepto ontológico, idéntico en toda época y en todo lugar. Sin embargo, la crítica de Marx no plantea la continuidad de la forma capitalista de trabajo una vez fuese abolida la forma capital. Dentro de otro tipo de formación social superadora del capitalismo, el plustrabajo no se identificaría con la producción del plusvalor, tal como ocurre en este último. Esto supone que, en esa nueva sociedad, “La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no dependen de la duración del plustrabajo, pues, sino de su productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que aquí se lleva a cabo” (Marx, 2012(VIII): 1044). Marx se refiere a la eterna

¹¹³ “El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real (2011^(II): 230)”.

imagen de una humanidad que no deja de requerir de la naturaleza para satisfacer sus necesidades, y no al trabajo capitalista. Aunque la humanidad se encuentra existencialmente atada al mundo objetivo debido al carácter material de sus necesidades, “el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha” (Marx, 2012(VIII): 1044)¹¹⁴. Esto no significa que el trabajo concreto, comprendido como la producción de riqueza real tendiente a la satisfacción de necesidades, no existiría una vez trascendido el capitalismo, sino más bien, que éste debería transformarse en su radicalidad sacrificial una vez fuera abolida su relación dinámica con el trabajo abstracto¹¹⁵. Sólo a través de esta transformación de la actividad productiva lo social general y lo individual podrían superar su escisión antagónica, condición material para la realización de la libertad, en la que lo universal superaría su forma meramente abstracta, coactiva y negadora de lo particular y cualitativamente heterogéneo, deviniendo un universal concreto.

La libertad en la producción se expresaría, según Marx, en la unidad del universal y el particular a través de la libre asociación de individuos. Esta unidad no implica una identidad en la que el universal se realiza a costa del sacrificio de las humanidades concretas, sino un ámbito en el que el individuo se realiza como ese *individuo social autónomo* al que sus relaciones sociales no se le imponen como formas exteriores y antagónicas, sostenidas a través de la mediación social de la necesidad, “se trata de que las fuerzas que rigen de modo ciego se sometan en el futuro a los individuos solidarios” (Schmidt, 1984: 60). Según esto, la existencia de la necesidad histórica sintetizada en el valor sería resuelta a partir de la organización racional y autónoma de los medios de existencia material de los productores, bajo una forma social funcional en la que dichos medios no se sitúan como determinantes de la propia sociabilidad de estos últimos:

¹¹⁴ Más que una ambivalencia frente al trabajo, lo que se reafirma, nuevamente, es la determinación que Marx le otorga a éste dentro de la sociedad capitalista. Suponer que la categoría de trabajo corresponde tan solo al trabajo concreto, implica un desconocimiento de carácter dual que caracteriza históricamente el trabajo capitalista. Esto último implica que, bajo el mandato de trabajo abstracto, el trabajo concreto no cumple con un rol independiente. Éste existe en el capitalismo como una forma de valor de uso contrapuesto trabajo abstracto, cuyo contenido es transformado por su forma.

¹¹⁵ En *Grundrisse* –específicamente en el “Cuaderno VI”–, Marx hace una crítica de A. Smith respecto de su idea de trabajo como *sacrificio*. Marx señala que, para Smith, el trabajo representa un sacrificio contrapuesto a la tranquilidad y la felicidad, y afirma que, al disponer de una concepción meta-histórica del trabajo, Smith no podría aprehender su propio carácter emancipatorio, gestado en el capitalismo. El trabajo no puede significar para Smith otra cosa que la negación de la libertad. Esta oposición entre el carácter externo y forzado del trabajo, y la libertad representada por el no-trabajo, se constituye como una antinomia inherente a la sociedad capitalista, antes que como una forma de crítica frente a ella. Para Marx, el trabajo *es* sacrificio en los términos subjetivos del trabajo heterónimo capitalista que, al igual que sucede con otros tipos de trabajos heterónomos (esclavitud), representa una privación temporal. Esto no quiere decir que la abolición del trabajo heterónimo, fundado en la forma valor suponga para Marx que el trabajo se convierta en “mera diversión, mero *amusement*” (Marx, 2011^a(II): 120), un simple *juego* (Marx, 2011^a(II): 236), sino que el trabajo se convierta en una verdadera actividad parte (y no límite último) de la auto-realización individual. La abolición del trabajo heterónimo y la actualización de la libertad no significa, entonces, la abolición de la producción misma sino su transformación, de una forma alienada de actividad, a una propiamente subjetiva y social (Marx, 2011^a(II): 610-614).

El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. Las circunstancias, empero, sólo pueden representar esas relaciones como lo que son. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva (Marx, 2012(III): 1012).

La dinámica dialéctica del capitalismo entreteje una relación peculiar entre pasado, presente y futuro, alejada de la supuesta por la metafísica histórica. El presente capitalista es el resultado de un pasado que se ha constituido de manera alienada, y cuya acumulación refuerza la supuesta cerrazón del presente. Sin embargo, desde ese mismo presente se abre la posibilidad para que las personas se libren del presente, mediante una reapropiación de lo constituido históricamente como alienado, abriendo un horizonte futuro en el que las relaciones capitalistas sean trascendidas e invertidas. Frente a una sociedad que permanece arraigada a la estasis impuesta por un presente que persiste en su relación con el pasado, su propia inmanencia se convierte en reservorio para una forma de organización social en la que la historia sea reapropiada por los individuos y la sociedad. Desde el análisis categorial marxiano es posible comprender la dinámica capitalista como un terreno signado por una continua tensión entre la inestabilidad del capital y su reproducción, en la que el presente encapsula la prefiguración de un futuro alternativo. Dicha prefiguración se expresa como una fluctuante tendencia hacia la disolución que, simultáneamente, se afirma y se pospone bajo la forma de un dilatado *aún no*. Marx describe así una situación contra-fáctica (ese “aún no” que puede llegar a ser), mediante un argumento que incorpora una compleja mixtura temporal. El presente sería el lugar de una presencia-ausente, de una potencia a la espera de su realización, una suerte de temporalidad en cuyo seno florecen expectativas de una posibilidad todavía no realizada. Reacio a ofrecer descripciones o imágenes acabadas acerca de cómo tendría que ser ese futuro, a “formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir” (Marx, 2012(I):17), el argumento marxiano expresa la tensión existente entre un ahora que obtura su propia potencia, perpetuándose, y un futuro que aún no se realiza, pero que podría romper definitivamente con el mismo presente en el que se encuentra encapsulado como posibilidad. Buscar la efectiva realización de esa posibilidad es una obligación para la humanidad que emana del estado actual del mundo. Los efectos negativos del capitalismo tendrían que terminar por empujar a los seres humanos a transformar sus formas de relacionamiento mutuo y con la naturaleza. La temporalidad de la disrupción frente al presente dispone de un elemento profano y *kairótico*. De un lado, son los seres humanos, los responsables del rumbo de su destino y no la historia como forma aparentemente secularizada de la Providencia. De otro lado, el momento activo y la oportunidad histórica propicia para la transformación del mundo social parece no ser infinito para la humanidad, teniendo en

cuenta el grado de destrucción que aceleradamente se le ocasiona cotidianamente a la base material de la existencia (Muiño en Maiso, 2016: 389-418). La disrupción del presente aparece pues como una exigencia desde una situación antagónica y liminar, que se orienta hacia un horizonte contrafáctico. Si bien, según Marx, el capitalismo tiende hacia el agravamiento de sus crisis constitutivas, no resulta claro hasta qué punto asumir el fin del capitalismo como un acontecimiento preciso, una crisis final y fechable en la historia de la humanidad que de la noche a la mañana transformara el mundo social. Más bien, antes que desde una noción cuasi-teológica de crisis final del capitalismo como un todo, podría pensárselo como un proceso de larga duración, de luchas y conflictos, afín a un concepto de revolución social y no solamente político, que implique la articulación de las diversas formas concretas en las que se expresa el antagonismo (clase, raza, género, etc.).

Ahora bien, la idea de ese futuro emancipado no debe confundirse con el arribo a un lugar prometido en el que las alegrías de los seres humanos serían la regla, y no existirían conflictos ni antagonismos. La disrupción de la segunda naturaleza capitalista marcaría tan sólo el cierre de la *prehistoria* (Marx, 1974^a:8), comprendida como el sometimiento de los seres humanos frente a las coacciones impuestas por una *primera naturaleza* “*natural*” y una *segunda naturaleza* de carácter social que extiende desde sus comienzos la historia como historia de la escasez, que limita la autonomía y obtura la realización de lo político. La idea de una sociedad emancipada no se refiere a un momento o etapa últimos del desarrollo histórico, sino a un horizonte; no se trata de un destino de la humanidad, sino de un punto de partida; no es el fin de la historia, sino el comienzo de la misma. Cruzar el umbral de superación del capitalismo no significa alcanzar un *telos*, sino un momento desde el cual puedan configurarse múltiples y plurales alternativas de existencia social, no atadas a un modelo estructural definido por ningún principio pseudo-ontológico de sociabilidad que no puede ser controlado por los individuos, en las que lo político se realice como expresión de la autonomía social e individual. Alejados de la sumisión cotidianamente renovada a una religiosidad revestida con otros mantos, los seres humanos podrían comenzar a escribir las hojas blancas de su historia: “El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” (Marx, 1980: 157). A pesar de la encrucijada histórica a la que ha conducido la propia modernidad, el pensamiento de Marx plantea la necesidad de insistir en una alternativa a la modernidad capitalista que no renuncie a la modernidad como proyecto profundo que cree en las posibilidades de la emancipación humana. Esa modernidad alternativa tendría que profundizar en la salida frente a un modo de existencia social que impone una renuncia autoimpuesta a la autonomía, proyectada desde el influjo de las cosas mismas (no sólo propio del capitalismo, sino a las formas de organización social previas). La búsqueda de esas vías supone, igualmente, pensar

en las condiciones que permitirían la emergencia de lo histórico-cualitativamente nuevo: nuevas formas de interrelación social, de producción, organización política y social. Una vez pudiera ser superada esa objetividad social que mutila lo humano para entregárselo renovadamente como tributo sacrificial a lo cósmico, “el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado” (Marx, 1853^a), para convertirse en la posibilidad de realización de la promesa de autonomía y diferencialidad cualitativa de lo humano ofrecidas por la modernidad, pero negadas por la persistencia fetichista de la gramática de la mercancía.

Conclusiones de la sección:

En esta primera sección, planteé una lectura heterodoxa de la obra madura marxiana (*El Capital* y *Grundrisse*), a fines de entablar una comprensión crítica inmanente de las formas que asumen el tiempo y la historia dentro de la sociedad capitalista. Según el análisis, la emergencia de la sociedad capitalista supuso una transformación históricamente inédita del nexo social. Si bien en esa sociedad se habrían disuelto las formas de relación social vinculadas con la dominación personal, en su seno se reconfiguraría un tipo de nexo que termina por independizarse de sus propios agentes, compeliéndolos al cumplimiento de coacciones vinculadas con la necesidad del intercambio de mercancías y el trabajo, convertido en los únicos mecanismos para sobrevivir. Sucede así que en el capitalismo se instaura una suerte de *segunda naturaleza*, una recomposición artificial (social) de la naturaleza, que supone que los seres humanos se vean sometidos a compulsiones de carácter sistémico, abstracto y anónimo, mientras gozan de una autonomía inexistentes en otras sociedades. Marx expresa esa mutación histórica del nexo social a través de la categoría de *fetichismo de la mercancía*. Este fenómeno, que implica una cosificación de las relaciones sociales, y una personificación de las cosas, pone en evidencia la ocurrencia de una *inversión* a través de la cual lo socio-históricamente creado aparece como ontológico y no como devenido. Esta categoría le sirve a Marx para definir la existencia de una suerte de continuidad (no teleológica) entre el presente capitalista y las formas de existencia social pre-modernas. Si en las sociedades previas los seres humanos no disponían de autonomía debido a que las relaciones sociales fundadas en la dominación directa se les aparecían por naturales, en cuanto que justificadas por fetiches de todo tipo, dentro del capitalismo los seres humanos son igualmente gobernados por abstracciones que parecen naturales, las cuales obturan sus posibilidades de realización socio-individual.

Pero Marx no afirma que el capitalismo sea la *continuación de la religión por otros medios*. Este tipo de fetichismo dispone de un carácter opresivo históricamente peculiar (definido por la mediación social del trabajo), al tiempo que supone posibilidades emancipatorias. El fetichismo de la mercancía dispone de un núcleo temporal característico, y que lo diferencia de los demás tipos históricos de fetichismo. En el capitalismo emerge una dialéctica entre formas abstractas y

concretas (correspondientes a la dualidad de la mercancía) que, situadas en el nivel cotidiano (dialéctica del trabajo vivo y el trabajo objetivado), temporalizan al conjunto social. Esto da lugar a una temporalidad abstracta que parece imponerse opresiva y naturalmente sobre el conjunto social, pero también produce una temporalidad de carácter concreto, que supone la continua emergencia de múltiples transformaciones verificadas en el ámbito experiencial. Dichas transformaciones se materializan en la disolución [por lo menos formalmente] de las relaciones de dominación personal, mayores niveles de decisión individual, superación de los marcos de sociabilidad tradicionales, incrementos de productividad, universalización de la experiencia, nuevos saberes, aparición de nuevos derechos, tecnologías, etc., que permiten, como nunca en la historia, el desarrollo multilateral de las capacidades humanas. La temporalidad capitalista es pues contradictoria, dinámica y direccional. Sin embargo, esa direccionalidad no resulta solamente progresiva. Al mantener intacta la dependencia a la producción de valor (medida abstracta que asume la riqueza en el capitalismo), sin importar los niveles de riqueza material alcanzados, el capitalismo orienta los potenciales de autonomía, productividad, y universalidad de los saberes hacia la reproducción de un fin cósmico y ajeno a los seres humanos, que antes que liberarlos, los mantiene dentro de su propia inmanencia coactiva. Su despliegue no se verifica en la realización de los seres humanos que se encuentran a la base del proceso productivo, sino en la negación dilatada de la misma. El tiempo concreto constituido en su seno se convierte en medio para los incesantes procesos de reproducción del ámbito de necesidad histórica erigido en esta sociedad (producción de valor). Los potenciales ofrecidos a los individuos resultan pues simultáneamente negados, por una lógica de funcionamiento social que permanece idéntica a sí misma. Eso genera que el tiempo concreto asuma también direccionalidades regresivas y destructivas. La incesante necesidad de valorización del valor, que empuja a continuos crecimientos en la productividad, implica una relación históricamente inédita con la naturaleza. Ésta es vista de manera primordialmente instrumental, como medio para la reproducción del capital, lo cual produce un creciente socavamiento de las bases materiales de la existencia en el planeta. Asimismo, sumado al sometimiento de la existencia individual al trabajo, y a la destrucción del medio ambiente, según Marx, el capitalismo dispone de un mecanismo destructivo de *limpieza* de su propio funcionamiento: la crisis. En virtud de este fenómeno de carácter temporal, tanto la riqueza material producida, como masas de seres humanos resultan “sacrificados”, a fines de superar las obstrucciones que limitan los procesos de acumulación. Así, la sociedad estructurada a través del fetichismo de la mercancía aparece como reactualización, a escala global, del sacrificio arcaico, como lógica universal de funcionamiento social. Esa, que resulta ser la expresión más patente de la negatividad capitalista, se convierte también en la mayor posibilidad de su superación

De otro lado, el análisis marxiano plantea que las relaciones sociales capitalistas producen una forma de historización peculiar, en la medida que se dinamiza intensiva y expansivamente. El capital transforma continuamente cada lugar al que llega, creando un efecto de unidad dentro del mundo social. Ese nexo objetivado y contradictorio crea una suerte de sujeto global que se mueve antagónicamente. Es justamente en virtud de esa tendencia intrínseca al cambio que el capital deviene totalidad, y adquiere la forma de historia universal. La historia, comprendida en los términos de una dinámica direccional impulsada por un principio ontológico que corre por encima de las cabezas de los seres humanos, puede así vincularse con el carácter fractal de la forma mercancía. Tal dinámica histórica heterónoma nace históricamente (de manera alienada), pero no existe transhistóricamente. Ella no sólo se expresa representacionalmente, sino dentro de la vida cotidiana (continuas transformaciones sociales a nivel global). Su despliegue desata un tipo de lógica *mistificadora* que proyecta retrospectivamente su propio presente, y su principio de funcionamiento, a toda la historia de la humanidad. Cada sociedad particular ingresa dentro de un marco común, situándose en la vanguardia o en la retaguardia de la historia universal de acuerdo con el cumplimiento de un *télos* histórico ciego, definido por el nivel de *realización* del capital. En ese contexto, la historia aparece como repetición de un mismo origen. Según eso, cada momento histórico habría tenido las mismas formas de relación social, los mismos fines y objetivos, las mismas formas de racionalidad, pero menos maduras que en el presente.

A través de su crítica a la *llamada acumulación originaria*, Marx se encarga de mostrar el carácter espurio de ese origen. Su análisis muestra que la instauración de un origen histórico soportado por las narrativas liberales, desde las cuales se asume el nacimiento espontáneo del capital, como corolario de necesidades naturales de los seres humanos (cuyo modelo no es otro que la hipóstasis del individuo liberal), fue fruto de contingencias históricas y no de una necesidad ontológica. La prehistoria del capital no es puesta por el capital, sino que es el resultado de un momento de violencia y desposesión que, a la larga, dio lugar a una forma de necesidad histórica (derivada de la separación de masas de individuos, frente a sus medios de producción, que los obligó a acudir a la relación salarial como único mecanismo de supervivencia), que se reactualiza cotidianamente dentro de esa sociedad. En *Grundrisse*, Marx concibe el origen como momento pseudo-ontológico mistificador común al capitalismo y a las sociedades pre-capitalistas. Allí expone que esas sociedades parten de un origen que resulta replicado a fines de asegurar su propia persistencia. La sociedad capitalista replica ese tipo de lógica social. En ella, el trabajo opera como fundamento, origen (aparentemente ontológico) cuya repetición por parte de los individuos asegura la permanencia del todo social, y de los propios individuos. Deshecho el mito del origen fundado en el trabajo, la historia puede dejar de ser concebida como repetición-diferencial de un momento primigenio. El capitalismo es una sociedad históricamente contingente, cuya emergencia dio lugar

a una forma histórica de necesidad. Esa historia que pone al trabajo productor de valor como el centro ontológico del mundo social es la historia del capitalismo, que no es la única historia posible. Su propia historia y temporalidad no resultan lineales ni homogéneas. En ese sentido, el acercamiento a la categoría de *subsunción formal* permite argumentar que, lejos de constituir una lógica histórico-temporal monológica, el capitalismo permite la configuración de formas complejas, antagónicas y discordantes de temporalidad, múltiples direccionalidades y rupturas, irreductibles a un patrón objetivo. Si el capital impone un corsé temporal, en su encuentro con formas sociales diferenciales se desatan procesos de traducción temporal, que desembocan en configuraciones diferenciales, irreductibles al marco del tiempo abstracto, vacío y homogéneo. La dinámica capitalista no es pues neutral, ni homogénea ni clausurada; está plagada de contradicciones y resulta abierta al futuro, y al pasado. En ella se reconfiguran continuamente formas arcaicas, imbricadas con la novedad, que dan lugar a nuevas formas experiencias del tiempo. En ese sentido, el presente capitalista aparece como una dimensión inacabadamente recompuesta, locus de no-contemporaneidades irreductibles entre sí. En medio de esa compleja urdimbre temporal tiene lugar la aparición de potencialidades emancipatorias que son negadas simultáneamente por ella, desde los cuales se abre la posibilidad de su propia superación.

En *Grundrisse*, Marx afirma que dicha posibilidad de superación podría ser realizada a través de una disrupción histórica que invirtiera la lógica temporal capitalista, permitiendo una reapropiación de la historia alienada (del tiempo concreto constituido en el capitalismo). Esto tendría que ver con una transformación radical del nexo social que rompa definitivamente con la lógica sacrificial impuesta por el capital. Ese paso no se define en términos de su carácter necesario, sino que aparece como una posibilidad emanada del presente. Es dentro de la misma heteronomía temporal capitalista, y no por fuera de ella, desde donde se abren las posibilidades de su propia disrupción. Las mismas tienen que ver con el carácter cada vez más superfluo que alcanza el trabajo dentro de esa sociedad, lo cual genera una contradicción temporal irresoluble entre valor y riqueza. Cada vez menos dependiente del gasto de trabajo inmediato, la base de la socialidad podría ser transformada radicalmente. Esa creciente obsolescencia del trabajo abriría las puertas para la existencia de formas de socialidad no vinculadas con el cumplimiento de un principio pseudo-ontológico, convertido en necesidad para los seres humanos. Superada la forma abstracta asumida por la riqueza en el capitalismo, y la compulsión que ejerce frente a los seres humanos, la riqueza se definiría por la existencia del *individuo social*, un individuo que, ya no contrapuesto a ninguna lógica social heterónoma, podría realizarse individualmente y organizarse políticamente a partir del ejercicio de su autonomía. Según Marx, la ocurrencia de tal disrupción no significa la llegada a una meta en la historia, sino el comienzo de la misma bajo condiciones que le permitirían a los seres humanos la posibilidad de alcanzar formas de configuración social contingentes (no

sometidas a patrones pseudo-ontológicos ni fetichistas), plurales y democráticas, desde las cuales podrían realizarse como individuos sociales y multilaterales. El análisis marxiano apunta pues a la posibilidad de una modernidad situada más allá del capital, de un mundo social que, sin renunciar a las potencias emancipatorias gestadas en el capitalismo, rompa con sus amarras fetichistas: un mundo en donde las constricciones inherentes a un proceso social sometido a la realización de una realidad cósmica y alienada, desentendido de la realización de los seres humanos, hayan sido suprimidas, y las personas gocen de renovadas capacidades para la autonomía, en un contexto de ampliación del potencial para la multilateralidad socio-individual.

SEGUNDA SECCIÓN

T.W. ADORNO: ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA HISTÓRICA

Introducción:

[...] he exagerado los aspectos sombríos siguiendo la máxima de que hoy tan sólo la exageración puede ser ya, en términos absolutos, el medio de la verdad. No malentiendan mis observaciones fragmentarias y en buena medida rapsódicas en clave spengleriana, una clave que hace causa común con el mal. Mi intención es más bien la de caracterizar una tendencia oculta por la fachada plana de la cotidianidad, antes de que alcance y desborde los diques institucionales que de momento la detienen.

T.W. Adorno, "Educación para la emancipación".

En la presente sección me ocuparé del análisis de algunos momentos de la obra de T.W. Adorno, en términos de su acercamiento al problema de la historia. Plantearé que su comprensión de la historia puede abordarse a partir de un doble movimiento. En primer lugar, Adorno asume la necesidad de reconstruir la unidad de la historia, a partir de un criterio no ontológico o dogmático, que no implique una mirada relativista. Luego de esa reconstrucción de la unidad histórica, Adorno acomete un segundo momento de negación de la misma. Su tarea de reconstrucción y negación de la historia no dispone de un carácter meramente especulativo. El mismo supondrá importantes consecuencias en términos de la comprensión de una teoría crítica de la sociedad y de la historia. A partir de ese doble movimiento de construcción y negación, Adorno comprenderá el presente moderno como un momento histórico peculiar desde el cual se prefiguran posibilidades tanto destructivas como emancipatorias. A contrapelo de lecturas que afirman el socavamiento del carácter intra-histórico de la teoría adorniana, plantearé que en su obra es posible encontrar una clara justificación a la necesidad de aprehender críticamente otras formas de dominación histórica, sin que esto signifique una pérdida de la determinación histórica del análisis. El problema adorniano aquí será interpretado como una crítica frente a las formas que asume la opresión social, no sólo en el capitalismo, sino en toda forma de sociedad estructurada a través de modalidades de praxis fundadas en la renuncia impuesta a la autonomía. Su teoría permite hacer una crítica inmanente del presente capitalista (a través de categorías como mercancía, valor, etc.) y, a partir de allí, sin perder su carácter históricamente determinado, dirigirse contra toda forma de dominación social no capitalista. La teoría adorniana permite complementar el esfuerzo marxiano, anteriormente expuesto, como crítica de toda forma

ontológica y fetichista de organización social (no sólo la capitalista), en virtud de la cual se justifiquen como necesarios la dominación social y el sufrimiento ésta que acarea.

- **Adorno y la crítica de lo dado**

Desde sus primeros años, la filosofía adorniana rechazó enfáticamente toda *prima philosophia* que reduzca la existencia social a un principio originario. Ya en *La actualidad de la filosofía* (1931) Adorno anunciaba un punto de partida metodológico para el pensamiento filosófico, vinculado con la “imposibilidad de aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno, 1991: 73). Los acontecimientos históricos de comienzos del siglo XX cuestionaban y hacían imposible la recuperación de una identidad entre mundo y razón. El resquebrajamiento del mundo había significado una fractura del pensamiento y su imposibilidad de recomposición. En ese contexto, su tarea filosófica se da en el marco de una disputa contra toda postura filosófica que asuma la existencia de una realidad fija, exterior al devenir histórico, que sustraiga la existencia al cambio, la cual pueda ser plenamente abarcada por el pensamiento. En esas filosofías (encarnadas en los proyectos ontológicos, los sistemas idealistas y el positivismo) Adorno ve a los mensajeros de una situación insostenible, cuya pretensión de completud no era otra cosa que una encubierta complicidad con el desastre. En ese sentido, su proyecto puede ser comprendido como una filosofía de la desintegración que, mediante una renuncia a toda sistematicidad, busca socavar toda detención del sentido, toda idea de completud que cierre el mundo en sus conceptos. Partiendo de la idea según la cual no es posible asumir la existencia de una totalidad sin fisuras ni en el mundo ni en el pensamiento, Adorno sostendrá que todo pensamiento que intente derivar el mundo desde sus categorías señala su propio fracaso, pues renuncia a la realidad misma. Contra toda pretensión que asuma la totalidad de lo real, y pensamiento que clausure la existencia a una idea meta-histórica y fije su sentido, Adorno intenta entablar un acercamiento que se ocupe de incorporar los fragmentos del mundo dentro del fluir y la transitoriedad. Esto implica, primero, que el mundo no está dado, lo cual supone, correlativamente, que no es posible desentrañar un sentido último en él; segundo, eso implica que el sujeto no existe como sustancia ahistórica que entra en contacto directo con el mundo, sino que depende de las configuraciones históricas. Ambos polos, que son supuestamente anti-téticos e irreductibles dentro del marco de la filosofía idealista, deben ser aclarados histórico-filosóficamente, incluso hasta llegar al punto de deshacer su antítesis y mostrar sus correspondencias.

La forma de acercamiento frente a los objetos de estudio propuesto por Adorno no tiene que ver con una tarea fijadora de significados. Cada fragmento del mundo aparece como un signo por descifrar, cuyo sentido nunca puede ser desentrañado plenamente (Adorno, 1991: 87). Mientras que las ciencias naturales *investigan* con la intención de hallar certezas que resuelvan los enigmas, alcanzando puertos estables de sentido que descubran una verdad, para Adorno la filosofía tiene por tarea *interpretar* “figuras enigmáticas de lo existente”, sin poseer una clave cierta para su tarea, a

fines de encontrar “fugaces indicaciones que se esfuman”, innúmeros entrelazamientos que no alcanzan un punto definitivo (Adorno, 1991: 87). La filosofía se encuentra ante un mundo incompleto, fragmentario y contradictorio, habitado por *ciegos demonios que deben ser conocidos a fines de ser desterrados*, sin que esto implique alcanzar trasmundos a los que finalmente llevaría el análisis, o alguna suerte de mundo en-sí presto a la espera de su descubrimiento a través del pensamiento (Adorno, 1991: 87). La función de la interpretación es la de iluminar como “un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger”, y de ninguna manera, como hacen las ciencias naturales, empeñarse en “escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla” (Adorno, 1991: 89). En un movimiento que reactiva la constelación benjaminiana y la *interpretación (Deutung)* freudiana, la pregunta debe ser iluminada repentina e instantáneamente, con una mirada “carente de intenciones”, que no busca hallar un sentido implícito, sino, más bien, hacer encajar los elementos en ordenaciones tentativas o constelaciones cambiantes que hagan legible una figura antes de que se esfume la pregunta. La interpretación debe dirigir la mirada hacia la “escoria del mundo de los fenómenos” para encontrar en ella interrelaciones constitutivas de una verdad inintencional, alejada de todo sentido dado de antemano por la historia (Adorno, 1991: 91). La idea de verdad inintencionada, que intenta apartar del análisis toda imposición meramente abstracta frente al material, tiene un carácter intra-histórico: “La historia penetra en las constelaciones de la verdad: a quien quiera participar de ella ahistóricamente las estrellas lo fulminan con la confusión mediante el aspecto muerto de su eternidad muda” (Adorno, 2008^a: 152). Todo aquél que pretenda imponer una idea eterna o el acceso a una idea prístina y fija, quien busque “apartarse de las constelaciones históricas” (2008: 149), no hace otra cosa que paralizarse ante el semblante inanimado del mundo de la convención, el suplicio sin sentido enarbolado en el mundo cosificado.

El modelo de interpretación planteado por Adorno supone tres implicaciones centrales. En primer término, supone que la filosofía tiene una tarea práctica aniquilando la pregunta y yendo más allá de lo simplemente dado, desintegrándolo. En segundo lugar, supone el desgarramiento de toda totalidad que se diga auto-suficiente y fundante, exponiéndola en su carácter devenido y apertura, en su excedente. Finalmente, implica situar las preguntas filosóficas sobre complejos específicamente intrahistóricos de los cuales depende (esto no implica un relativismo, un ejercicio arbitrario que saca de la nada contenidos vacíos y casuales, sino una determinación histórica de la pregunta, de quien pregunta, del objeto sobre el que se pregunta y de las constelaciones posibles, en otras palabras, supone una *crítica inmanente*).

La idea de interpretación planteada en *La actualidad de la filosofía* puede tomarse como punto de partida para una comprensión crítica de la filosofía de la historia. Más de tres décadas después de haber hecho los planteamientos anteriores, Adorno insistirá en que la tarea de la filosofía pasa por corroer toda identificación positiva de lo real con lo racional, en última instancia, por trabajar como una *dialéctica negativa*. Contra toda pretensión de agotamiento de lo real en el pensamiento, Adorno

insistirá en la incapacidad que tiene el concepto de dar cuenta plena de la realidad. Contra la correspondencia entre sujeto y objeto, Adorno trata de articular el momento de irreconciliabilidad que persiste entre ellos, ese hiato que señala su desgarramiento. Esta es la base sobre la que se apuntala la idea de dialéctica negativa: la necesidad de deshacer la fijeza del fundamento, su autarquía. Ella se dirige a disolver todo aquello que se ha petrificado bajo el sedimento de la historia, y que se muestra como definitivo y clausurado, *por fuera del tiempo*. La dialéctica negativa no alcanza un punto final en el que el conocimiento por fin descansaría ante una imagen definitiva de verdad. Esta forma de pensamiento opera como un materialismo sin imágenes, que no intenta reconstruir dialécticamente un nuevo momento identitario superior y positivo, sino que busca exponer esa dislocación insalvable entre sujeto y objeto, la imposibilidad de suturar su escisión bajo la forma de reconciliación. Contra la idea de una realidad que subordine los hechos particulares a una idea metafísica que los sustente, la labor crítica consistirá precisamente en interpretar los fenómenos como “cifras” de una verdad no intencional, situada en el interior del mundo cosificado.

Consciente de su incapacidad de asir la realidad en su plenitud, la dialéctica negativa piensa en modelos, ella misma es un “conjunto de análisis de modelos” (Adorno, 2005: 38). A pesar de la apariencia de homogeneidad con la que la realidad se nos presenta, “el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario” (Adorno, 1994: 88). La interpretación filosófica estribará precisamente en iluminar los escombros que son los fenómenos particulares, a fines de reconducir los conceptos, en todas sus dimensiones, a su transitoriedad. En esa construcción de modelos, el trabajo filosófico será doble. Primero, se trata de poner en evidencia la espuria autarquía del concepto, y su irreductible negatividad. El concepto mutila en la realidad lo que excluye. Allí radica su momento de falsedad, su incapacidad de incorporar el mundo a su forma haciendo justicia a sus objetos. En segundo término, implica sacar a la luz su momento de verdad. Esto supone, a su vez, una tarea doble. Primero, descifrar el concepto bajo el prisma de su situación histórica, afirmación de su intra-historicidad. El concepto sólo es en cuanto que inmerso en una trama relacional de carácter histórico. La verdad tiene un núcleo temporal que no puede oponerse como algo inmutable al movimiento de la historia (Adorno, 2007: 9). Segundo, se trata de iluminar aquello que de verdad hay en el concepto en cuanto que promesa. Él expresa efectivamente una pretensión: “Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de éstos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos” (2005: 59).

A partir de esas consideraciones introductorias al pensamiento adorniano será posible comenzar a perfilar una interpretación frente a su acercamiento a la historia.

- **La tarea de construir y negar la historia universal:**

La filosofía adorniana rechaza enfáticamente toda *prima philosophia* que reduzca la existencia social a un principio originario y englobante. Esta misma idea opera dentro de su comprensión de la

dinámica histórica: “[e]s tan poco lícito ontologizar el progreso, atribuirlo irreflexivamente al ser, como –lo que sin duda agrada más a la filosofía moderna– hacerlo respecto de la decadencia” (Adorno, 1993: 32). En sus lecciones sobre *Historia y Libertad*, Adorno señala “la ingenuidad académica con la que la historia es juzgada en bloque, o construida en bloque” (Adorno, 2006: 83), en virtud de la cual, como sucede en Hegel, los acontecimientos particulares son tratados de forma displicente, desconocidos en su irreductibilidad para ser acomodados a un marco eminentemente abstracto “en nombre de la brillante simetría del argumento” (Adorno, 2006: 83). No obstante, Adorno no descarta la importancia de reflexionar frente a la idea de *unidad histórica* (Adorno, 2006: 12, 23). Si la historia es ella misma histórica, no es posible, según él, aprehenderla a partir de un marco abstracto que la defina, sea como una ontológica unidad, sea como pura dispersión: “[e]sto significa que no debemos pensar en alternativas: no debemos decir la historia *es* continuidad o la historia *es* discontinuidad” (Adorno, 2006: 92). Esto implica disociarse, tanto de una *teoría total y afirmativa* que, *desde arriba* y abstractamente –esto es, desligada de las configuraciones específicas de los procesos históricos–, asuma la existencia de un sentido esencial en la historia (sea progresivo o regresivo), así como del puro culto de los hechos que, de plano, rechace toda posibilidad de atribuirle un sentido determinado (Adorno, 2006: 12, 23). Aunque cuestiona la unificación de la historia –tal como aparece, por ejemplo, en la filosofía hegeliana de la historia–, para Adorno, reducir la historia a una desarticulada serie de hechos, no hace otra cosa que ocultar la existencia de un tipo de un elemento que la unifica. La negación unilateral de la historia universal –en igual medida que su afirmación unilateral–, su consideración como *residuo de superstición metafísica*, según él, “consolidaría espiritualmente la mera facticidad como lo único que hay que conocer” (Adorno, 2005: 294). Más bien, nos dice, es necesario asumir que “la discontinuidad y la historia universal se han de pensar juntas” (Adorno, 2005: 294).

En ese contexto, la filosofía adorniana se dirige a aprehender las determinaciones de una relación que vincula la dispersión fáctica de la historia y la determinación de un criterio no ontológico que permita pensar su unidad, sin que esto, sin embargo, signifique caer en el relativismo. Su acercamiento crítico a la idea de historia universal se apunala así sobre un doble movimiento de *construcción* y *negación*. En efecto, sostiene Adorno, “la historia universal ha de construirse y negarse” (Adorno, 2005: 294)¹. Si la historia “es la unidad de la continuidad y la discontinuidad” (Adorno, 2005: 295), la comprensión de la historia exige la articulación y configuración de la relación entre ambas, no como formas antitéticas y meramente abstractas, sino mutuamente mediadas. Estas son, según Adorno, las condiciones de posibilidad y el estatuto que tiene una filosofía de la historia despojada de todo idealismo que le atribuya un sentido garantizado, fijo e inmanente a la historia

¹De manera semejante, en sus lecciones de 1964-1965, Adorno expresa: “la historia universal debe ser respetada y también despreciada” (Adorno, 2006^a: 93).

(Adorno, 2006: 4,9)². A partir de aquí, la pregunta que surge tiene que ver con las posibilidades de determinación filosófico-materialista de aquello que, según Adorno, permite soldar los momentos discontinuos de la historia, y el sentido que podría tener dicha unificación. Si Adorno critica toda verdad ontológica, ¿qué criterio permite pensar en la existencia de una unidad histórica sin que esto suponga, de un lado, caer en la afirmación de un *fundamento* meta-histórico, y del otro, en una afirmación relativista?

Adorno no renuncia a la idea de unidad histórica. Su crítica de la unidad metafísica planteada por Hegel no significa afirmar la pura discontinuidad de la historia. Como señala S. Jarvis, Adorno “no está satisfecho con la presentación de la historia como pura discontinuidad, como si no existiera ninguna conexión entre diferentes ‘épocas’” (Jarvis, 1998: 37). La idea de la continuidad de la historia, tal como la expresa la historia universal, no puede sustentarse por violentar los hechos históricos, convirtiéndose así en una metafísica desligada de la realidad material. Lo que Adorno propone es modificar la tesis de la continuidad histórica colocándola en tensión dialéctica con la noción de la discontinuidad. La discontinuidad se postula como una característica de la historia, no como la teoría alternativa de la historia. La noción de “discontinuidad” intenta captar la idea de que los acontecimientos no pueden simplemente ser aprehendidos como puntos de transición entre pasado y futuro. Para Adorno, los eventos poseen un significado que no se hace inteligible al leerlos como la explicación o el desarrollo de eventos anteriores, o como versiones embrionarias de otros posteriores: “La historia no es una ecuación, no es un juicio analítico. La concepción que afirma que lo es excluye ya en el punto de partida la posibilidad de lo diverso” (Adorno, 1962: 37). Adorno insiste en que, a diferencia de lo que plantean todas las narrativas universales, existen irreductibles diferencias cualitativas a lo largo de la historia. Así, en la *Idea de Historia Natural*, marco general de su comprensión de la historia, expresa que “[...] la historia, tal como la encontramos, se da como algo *discontinuo* de extremo a extremo en la medida en que contiene no sólo estados de cosas y hechos de los más dispares, sino también disparidades de tipo estructural” (Adorno, 2010: 330). En ese mismo sentido, en *Historia y libertad*, afirma que:

La verdad es que, si bien la visión tradicional inserta hechos en el flujo del tiempo, realmente poseen un núcleo de tiempo en sí mismos, cristalizan el tiempo en sí mismos. Lo que legítimamente podemos llamar ideas es el núcleo del tiempo dentro de los fenómenos individuales cristalizados, algo que solo puede decodificarse mediante la interpretación. De acuerdo con esto podríamos decir que la historia es discontinua en el sentido de que representa la vida perennemente interrumpida (Adorno, 2006: 91).

El problema de definir un elemento –no ontológico– unificador de la historia no se resuelve afirmando que aquello que unifica la historia es justamente el hecho de no tener una unidad. Ese

²En sus lecciones de 1964-1965, Adorno afirma que cualquier “historiografía [...] que niegue esto no es consciente de sí misma ni de sus propias exigencias” (Adorno, 2006^a: 10). De allí que afirme que “[l]a historia solamente es posible como filosofía de la historia” (Adorno, 2006^a: 10).

elemento es expresado en múltiples momentos de la obra adorniana. Así, por ejemplo, en *Dialéctica Negativa*, afirma que no es posible “negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior” (Adorno, 2005: 295). El elemento que vincula la discontinuidad histórica es, según esto, la dominación. Adorno parece caer aquí en una contradicción. Si su filosofía afirma la continuidad histórica de la dominación, esto parece oponerse a su idea de la discontinuidad de la misma³. Esas cristalizaciones de tiempo, como Adorno se refiere a cada momento cualitativo de la historia, parecen ser conmensurables en cuanto que articuladas por un principio meta-histórico. La interpretación filosófica de Adorno parece encontrar un punto sin salida. La discontinuidad que primero afirma parece difuminarse en una narrativa de la unidad que ontologiza la dominación. El compromiso de Adorno con la crítica de todo fundamento intemporal parece diluirse en un flujo homogéneo de tiempo, que termina por configurar una narrativa metafísica y regresiva⁴.

La interpretación del problema de la continuidad y la discontinuidad de la historia se oscurece más cuando se atiende a los cuestionamientos que se le hacen a Adorno frente al uso que hace de sus categorías críticas⁵. Aunque el acercamiento adorniano intenta hacer una reconstrucción de la dominación que se pretende inmanente a la sociedad capitalista, usualmente se le critica caer en generalizaciones conceptuales que disuelven la especificidad de su perspectiva. Algunas de las críticas más incisivas frente al pensamiento adorniano lo acusan de una falta de especificidad histórica, patente especialmente en su tratamiento del concepto de canje [*Tausch*]. Este tipo de críticas parte usualmente de la idea según la cual Adorno dispone de una concepción meta-histórica del canje, borrando de un tajo la fuerza crítica de categorías como el trabajo abstracto, la mercancía y su peculiar fetichismo, centrales para una teoría crítica del capitalismo que se diga históricamente inmanente. Adorno oscila desde consideraciones que parecen históricamente auto-reflexivas frente a la dominación que emerge desde el *principio de intercambio* (propio de la socialidad capitalista), a otras que parecen disiparla como constante meta-histórica (como canje sin más, común a toda sociedad)

³ En ese mismo sentido, en uno de los pasajes más citados de *Dialéctica Negativa*, Adorno afirma que: “No hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la megabomba. Acaba en la amenaza total de la humanidad organizada a los nombres organizados, en la quintaesencia de la discontinuidad. Hegel es así verificado hasta el horror y puesto boca abajo. Si él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad del absoluto que se realiza, el uno y todo que hasta el día de hoy, con pausas para tomar aliento, no deja de avanzar sería teleológicamente el sufrimiento absoluto” (Adorno, 2005: 295).

⁴ Adorno parece caer en lo que justamente critica de O. Spengler, en cuanto a la idea de una “necesidad histórica”, planteada en términos de la opresión. De las categorías de este último, Adorno dice que “se trazan teniendo en cuenta el dominio”. La suya es una filosofía del declive, en la que “la total imagen de la historia se juzga según el metro del ideal de dominio” (Adorno, 1962: 33). Enseguida, Adorno critica a Spengler, quien, como Hegel, entroniza “como fetiches los grandes conceptos generales” para “sacrificarles entonces en la teoría la existencia humana individual” (Adorno, 1962: 33).

⁵ Los rasgos centrales a estas críticas fueron planteados en la Introducción de esta investigación.

(Habermas, 2002: 466). La misma idea de canje termina convertida en un término aplicable a toda forma de intercambio entre seres humanos y entre estos y la naturaleza, esto es, equiparada a la noción de relación social, sin más. Al perder esa especificidad, las categorías con las que define la dominación capitalista (totalidad, pensamiento identificante y sujeto), serían categorías ya no determinadas desde la especificidad intra-histórica, sino que atravesarían la historia de la humanidad ahora convertida en una continuidad antagónica inexpugnable. Si en términos marxianos la dominación capitalista está especificada por la determinación histórica del tipo de nexo social que le da origen, y ese nexo social está fundado en una forma igualmente peculiar de intercambio (intercambio de mercancías, orientado a la obtención de plusvalor), asumir el canje como criterio meta-histórico de la dominación, equivaldría a afirmar que la dominación resulta ontológica. Despojada de su carácter inmanente, perdida su especificidad histórica, la teoría crítica adorniana terminaría convertida en una metafísica histórica, una variedad pesimista de filosofía de la historia que asume la *historia como dominación*.

La idea adorniana de construir y negar la historia universal será un intento de mostrar cómo y por qué la historia se ha configurado hasta ahora como negación de la libertad humana. Esto parece implicar un criterio ontológico no vinculado con el presente capitalista, que atravesaría la historia a la manera de una estructura insuperable. Si la fuente de la dominación no es especificada históricamente, pues Adorno parece no resolver definitivamente dicha especificidad al usar ambiguamente los conceptos de la crítica inmanente, la dominación aparece como una relación natural, emanada del intercambio que en todo momento tiene que darse entre los seres humanos y la naturaleza. La necesidad de establecer intercambios bajo múltiples formas (la necesidad de establecer relaciones sociales) para sobrevivir precluiría toda posibilidad emancipatoria. Sin embargo, esto, que parecería ser un criterio ontológico tendrá que ser expuesto en su falsedad (su no necesidad). Disolver ese estrato no podrá hacerse simplemente con la afirmación de una idea de proyección fetichista que desde el presente se hace de las estructuras capitalistas, exponiendo el ahora como lo que siempre ha sido (como dominación) (Jameson, 2010: 160). Esto es insuficiente para explicar materialistamente la idea que Adorno asume frente a una crítica de la historia. Entonces, si como dicen sus más agudos críticos, efectivamente Adorno diluye continuamente el sentido específico que asume el intercambio dentro del capitalismo como base de la dominación, ¿desde dónde es posible pensar que pueda concebir una continuidad no propiamente ontológica ni teleológica (por ende, no clausurada) de la historia? Si Adorno convierte la categoría de intercambio o canje [*Tausch*] una categoría históricamente indeterminada, alejada de la propia especificidad capitalista, ¿cómo pretende hacer una crítica de la dominación que se diga inmanente al presente?

Sostengo que una posible interpretación frente a ese problema puede rastrearse a lo largo de su obra. Para comenzar, me acercaré al primer trabajo en el que Adorno se refiere a las tensiones entre

continuidad y discontinuidad históricas: *La idea de historia natural*.

1. La idea de historia natural

En esta subsección plantearé un primer acercamiento al problema de la historia en la obra adorniana. Específicamente me ocuparé de su escrito juvenil *Idea de Historia Natural*. A partir de aquí, se perfilará una idea de comprensión de la historia que busca disolver la rigidez histórica en un momento en el que las relaciones entre los seres humanos se han convertido en entidades ajenas a los mismos seres humanos. Adorno criticará la idea de una estructura ontológica subyacente a la historia que permita afirmarla como una totalidad plena de sentido, exponiendo el carácter devenido de la unidad histórica, y afirmando su carácter radicalmente discontinuo y transitorio.

1.1 La “historia natural” como modelo crítico

El conjunto de la filosofía adorniana puede ser pensado en el marco de su discusión con el idealismo, como impulso filosófico de sistematización y de totalidad, que se basa en la idea del sujeto como fundamento de lo objetivo. El papel hegemónico que allí se le atribuye al sujeto, correlativo al carácter abstracto del objeto, sustrato residual y pasivo, sitúa la producción de toda verdad y realidad en el ámbito de la conciencia. En ese contexto, dos problemas específicos resultan relevantes. En primer lugar, el problema de la identidad entre concepto y cosa, eje del pensamiento idealista; en segundo lugar, la cuestión de la hipóstasis del espíritu en la teoría del conocimiento como lo primero inmediato (Adorno, 2008b: 16,37). La concepción del mundo como producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas, instaurando con ello la primacía de la subjetividad, impulsará a Adorno a criticar las categorías propias de la tradición filosófica vinculadas con aspiraciones de totalidad y sentido. Esa tarea lo llevará al interior mismo del sistema idealista, sumergiéndolo dentro de su estructura lógica, de sus propias categorías, con el fin de identificar en ellas las contradicciones que conducirían a su propia revocación. Se trata, como expresará haciendo referencia a Marx, de tocarle al idealismo su propia melodía con el objetivo de consumir su liquidación (Adorno, 2005: 173).

Desde esa base, la idea adorniana de *historia natural* [*Naturgeschichte*]⁶ pretende articular una nueva perspectiva de comprensión de la historia, a través de la cual pueda superarse el dualismo conceptual, propio del idealismo subjetivista, entre *naturaleza e historia*: “[...] la escisión del mundo en Ser natural y espiritual o en Ser natural e histórico [...] tiene que ser superada, y que en su lugar

⁶ La idea de *historia natural* fue desarrollada desde uno de sus primeros escritos, precisamente titulado *Idea de Historia Natural* (Adorno, 2010: 315-34) —dirigido contra las, para la época dominantes, corrientes neo-ontológicas y fenomenológicas. Esta idea será retomada posteriormente en su excursu dedicado a Hegel en *Dialéctica Negativa* (Adorno, 2005: 325-8) —como crítica frente al *hechizo* de la ley natural intrínseca al concepto hegeliano de historia. Asimismo, en el artículo *Historia natural del teatro* (Adorno, 2006: 315-28), Adorno pone en práctica el método de la historia natural para analizar la conversión de la música en mercancía a través del juego y la contraposición de los elementos de lo *arcaico* y lo *moderno*. Finalmente, en *Teoría estética* dicha idea es trabajada a partir del concepto de “Belleza natural” (*Naturschöne*). Para algunos análisis relevantes acerca de la idea de historia natural: Sotelo, 2009; Buck-Morss (1981); Pinsky (2004); Hulloth-Kentor, (2006: 252-270).

hay que dar entrada a un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia” (Adorno, 1991: 116). El idealismo mantiene ambos conceptos como polos extrínsecos y antitéticos, sin ninguna clase de mediación recíproca. Concibe la *naturaleza* como lo ahistórico y ontológico; aquello que permanece estático e inmodificable, ámbito clausurado definido por la lógica de la repetición cíclica del origen, arraigada a una estructura conceptual inmodificable, análoga al *mito*, a aquello que “está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente” (Adorno, 1991: 104). De otro lado, identifica la *historia* con el cambio, con la ocurrencia y emergencia de lo cualitativamente nuevo, producto creativo de la agencia humana que rompe la repetición, yendo más allá de la simple identidad y la reproducción, cuya fuerza se despliega activamente dentro del escenario estático de la naturaleza⁷.

Dos son los objetivos de Adorno. Primero, deshacer la idea según la cual la naturaleza es el reino de la invariabilidad y repetición mítica. Segundo, socavar la idea según la cual la historia es el ámbito de donde exclusivamente aflora lo cualitativamente nuevo. En el primer momento, Adorno afirmará el carácter transitorio y pasajero de la naturaleza. Ella es el ámbito de la eterna finitud que no permanece, de lo finito que se renueva. La naturaleza es eternamente caduca, por lo tanto, siempre diferente. Oponer lo histórico, concebido como cambio, a lo natural, concebido como estático, no hace otra cosa que encorsetar abstractamente lo transitorio, petrificar lo pasajero. En el segundo momento, la idea de historia natural muestra que un acercamiento al mundo humano desde la perspectiva de la historia –es decir, desde el continuo cambio en el ámbito humano que se contraponen frente a lo natural, lo mítico e invariable–, antes que esclarecerla, la *falsifica*. La superación del dualismo conceptual de historia y naturaleza implica aprehender en la historia, en el mundo humano, la presencia de la naturaleza, del mito, precisamente en los momentos en que aquélla se presenta a sí misma como cambiante y en desarrollo, como dando origen a la novedad. Adorno mostrará que la historia llega a asumir la forma de la repetición mítica, terreno de la invariabilidad que se cosifica en la repetición ciega. Considerar la historia puramente desde su aspecto dinámico, es decir, verla puramente como cambio, significa velar su momento de *estasis*, de aquello que no cambia en el mundo humano: “La separación de la estática natural de la dinámica histórica conduce a absolutizaciones falsas, separar en algún sentido la dinámica histórica de lo natural asentado insuperablemente en ella conduce a un espiritualismo del malo” (Adorno, 1991: 117).

⁷ Así, por ejemplo, en su *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel había contrastado los reinos del Espíritu y la Naturaleza como categorías dialécticas mutuamente constituidas; mientras que la Naturaleza es concebida como reino de lo “siempre igual”, el Espíritu lo es como reino del “cambio” como auto-alumbramiento de lo nuevo. Ambas dimensiones aparecen en una relación dialéctica en la que el Espíritu opera como propiedad trascendental a la Naturaleza, principio activo por el que ésta resulta transformada dando lugar a la novedad. A los ojos de Adorno, Hegel termina por hacer una hipóstasis de un dualismo en el que la *Naturaleza* permanece como irremediabilmente situada en una posición pasiva y repetitiva respecto del *Espíritu* (agente creativo y productor de la experiencia), el cual se instaura como señor que la domina para cumplir sus propios propósitos. Para Hegel, en virtud de este proceso de sometimiento de la naturaleza, esencialmente positivo, el espíritu logra afirmarse allí en donde antes no lo hacía, y los propósitos humanos comienzan a predominar en una esfera en la que antes eran dominados.

Al situar bajo el concepto de *historia* las transformaciones del mundo humano, la filosofía moderna otorga preeminencia al momento conceptual frente al objeto que designa, esto es, hace primar la abstracción sobre el movimiento de lo real. Una vez que la perspectiva histórica, la del cambio y la emergencia de lo cualitativamente nuevo, es aplicada al mundo humano, el carácter de lo humano resulta esencialmente determinado con antelación, esto es, de manera abstracta; es esta perspectiva, esta imposición de una estructura conceptual ajena a los acontecimientos, y no propiamente la facticidad histórica, la que determina el carácter del mundo humano como ámbito de lo continuamente cambiante⁸. Adorno se opone pues a la idea abstracta de una estructura ontológica que soporte la historia como continuidad:

Pero al creer posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad siquiera en una estructura, la posibilidad de semejante resumen de toda realidad dada en una estructura alberga la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma. Desde el momento en que no se plantee esta pretensión, ya no es posible hablar de una totalidad estructural (Adorno, 1991: 114).

La separación tradicional entre naturaleza e historia expresa un momento de verdad pues da cuenta de la degradación efectiva que se da en ambas cuando los procesos sociales, históricamente producidos, se presentan como pseudo-naturales, inevitables e ineludibles. Es necesario mostrar la falsa apariencia de lo que se presenta como pseudo-natural, descifrar su parálisis, y poner al descubierto la imbricación dialéctica que tiene lugar en los fragmentos de lo real entre naturaleza e historia. Para disolver la hipóstasis de ambos elementos es pues necesario aprehender el momento natural (o *mítico*) en la historia y viceversa, la naturaleza como histórica:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza (Adorno, 1991: 118).

La idea adorniana de historia natural no constituye un modelo conceptual meta-histórico de comprensión de la historia, un esquema vacío que dé cuenta de una estructura general de la misma, y que como tal pueda ser aplicado abstractamente sobre los acontecimientos históricos para darles forma y comprensibilidad. Se trata, más bien, de una forma *concreta* de comprender la historia, constituye “una propuesta metodológica más que un conjunto de tesis sobre el tema” (Jameson, 2010: 151). Adorno no afirma que la historia *en su conjunto* pueda ser comprendida, *ex-ante*, a través de la idea de historia natural: “[l]os planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta” (Adorno, 1991: 122). La relación entre naturaleza e historia es el producto del devenir histórico, es ella misma, histórica. Interpretar la

⁸ Este será el punto sobre el que se erige la distinción adorniana entre historia (*Geschichte*) e historicidad (*Geschichtlichkeit*), ésta última comprendida como mera trasposición de cualidades ontológicas al ámbito de la historia, y que, como tal, no hace justicia a la facticidad de la historia, disolviendo la dimensión histórica misma.

idea de historia natural como modelo conceptual extrínseco a los acontecimientos empíricos precipita una recaída en el mismo tipo de abstracción –propio del idealismo– en el que cada objeto o suceso debe adaptarse a la forma impuesta por estructuras predeterminadas –significa caer en el tipo de encorsetamiento del que precisamente Adorno pretende escapar. Esto significa afirmar como *naturales* las relaciones socio-históricas constitutivas del mundo social, afirmar como esencial el proceso histórico real u ontologizarlo como esencial en sí mismo y, en última instancia, justificar el mundo tal como es (Buck-Morss, 1981: 123).

La de *historia natural* es una categoría *crítica* (no afirmativa) de la forma que asume la historia (Adorno, 2006: 116), la cual, en cuanto que reflexiva, tiene necesariamente que anclarse en la propia inmanencia del presente. En ese sentido, S. Buck-Morss señala, en referencia al concepto de *historia natural* que, para Adorno: “la historia no tenía significado en sí misma, sino sólo en referencia al presente, y por tanto sólo como concepto crítico que desmitificaba el presente” (Buck-Morss, 1981: 168). Adorno emplea categorías como las de historia y naturaleza únicamente como “conceptos cognitivos” o “herramientas teóricas” para interpretar fenómenos sociales en su *Einmaligkeit* [irrepetibilidad o unicidad histórica] (Buck-Morss, 1981: 121)⁹. La intención de Adorno, entonces, es ya no “concebir *toto coelo* el hecho de la historia en general, sometido a la categoría de historicidad, como un hecho natural, sino de retransformar, en sentido inverso, la disponibilidad de los acontecimientos intrahistóricos en disposición de acontecimientos naturales” (Adorno, 1991: 118). Adorno enfatiza que la *historia natural* “no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos, sino un cambio de perspectiva” (Adorno, 1991: 120). Él no trata de plantear una “ontología historicista”, un sistema de relaciones hipostasiadas ontológicamente, que conviertan un momento histórico (el presente) en una “totalidad” (Adorno, 1991: 128). En este sentido, “de lo que se trata no es de construir modelos históricos por épocas, sino de entender la facticidad histórica en su misma historicidad como facticidad histórico natural” (Adorno, 1991: 128)¹⁰. La historia natural se plantea como una problemática que surge desde el interior mismo de un momento histórico en el que la

⁹ La idea de inmanencia se plantea como crítica de la ontología que no cae en el relativismo. Susan Buck-Morss expresa cómo para Adorno, tanto como para Benjamin, era necesario establecer una crítica de “un relativismo radical que desechara la ontología y todo primer principio filosófico a favor un método “inmanente” que enfocara el presente como mediación de toda afirmación sobre “la verdad” y el “significado” (Buck-Morss, 1981: 119-120).

¹⁰ No se puede perder de vista que Adorno pretende entablar una crítica frente al historicismo, frente a la ontologización misma de la historia, es decir, frente a toda idea que afirme la existencia de una estructura histórica de carácter esencial. En esa medida, plantear que la historia *siempre* es historia natural, equivale a afirmar lo que Adorno precisamente critica: que la historia tiene una estructura ontológica. Adorno señala que ya en Benjamin se encuentra la idea según la cual la relación entre historia y naturaleza no es meramente casual, dada de antemano, sino, ella misma, determinada históricamente. En Benjamin, esta forma de comprensión se da en los términos de la relación *alegoría-contenido*: “Benjamin parte de que la alegoría no es una relación meramente casual, secundaria; lo alegórico no es un *signo casual* para el contenido comprendido en ella, sino que entre la alegoría y lo captado alegóricamente existe una *relación objetiva*, «alegoría es expresión». Alegoría suele significar representación sensible de un concepto, por eso se la califica de abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece alegóricamente y lo significado *no es una relación signica casual*, sino que *en ella entra en escena algo particular*, la alegoría es expresión, y lo que se escenifica en su espacio, lo que se expresa, *no es otra cosa que una relación histórica*” (Adorno, 1991: 128; la itálica es mía).

historia se ha paralizado hasta constituir una *segunda naturaleza*. Esa segunda naturaleza es el mundo “de la mercancía”, el mundo de la convención lukácsiano (Adorno, 1991: 119). Ese es el punto partida de la problemática de la historia natural: “Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea para empezar como la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese *mundo enajenado, cosificado, muerto*” (Adorno, 1991: 119; la itálica es mía). Adorno apunta a un tipo de relación (bajo la forma *historia-naturaleza*) imbricada en el seno mismo de la sociedad moderna, en la que esta última, aunque devenida históricamente, aparece como dada, como natural. El problema de la historia natural tiene como punto de partida, entonces, la comprensión “del carácter natural de la historia” (Adorno, 1991: 128), pero no como un dato ontológico definitivo, como una estructura eterna e inalterable, sino como lo sido.

A fines de continuar la exposición, resulta importante acercarse a las dos fuentes de las que explícitamente abreva el concepto adorniano de historia natural: Lukács y Benjamin. Allí se expresan los dos momentos centrales al enfoque histórico-natural: un primer momento referido a la intención de señalar la petrificación del tiempo y la historia acaecida en el mundo cosificado (Lukács); un segundo momento orientado a exponer la transitoriedad de ese mundo (así como de toda proto-historia), su carácter finito (Benjamin).

1.2 El concepto lukácsiano de *segunda naturaleza*

Adorno reconoce el tributo que su perspectiva histórico-natural le debe a la categoría lukácsiana de *segunda naturaleza*. A pesar de la perspectiva estética de Lukács, Adorno resalta la importancia de esta categoría –aparecida por primera vez en su *Teoría de la novela* (Lukács, 2010)– para una filosofía de la historia que trate de aprehender el fenómeno de la cosificación del proceso socio-cultural. Lukács acude a la idea hegeliana de *totalidad* a fines de exponer las diferencias existentes entre epopeya y novela, formas de la gran literatura épica. Ambas representan dos estadios distintos del proceso civilizador. La primera, muestra un todo acabado y cerrado, y, la segunda, un estado problemático de ruptura. Mientras que en la estructura de la epopeya Lukács ve un ejemplo de la totalidad armónica y compacta que se da en el mundo homérico entre la exterioridad y la interioridad humana, en la forma de la novela ve la representación de la desintegración de la totalidad que tiene lugar en el mundo moderno, un mundo en el que todo sentido objetivo ha sido disuelto por una racionalidad cada vez más instrumental. Al señalar la diferencia entre el mundo orgánico y lleno de sentido en el que se produjo la literatura épica y un presente carente del mismo, Lukács afirma que la constitución social del mundo moderno da forma a un *mundo de la convención*, cuyas *strictas leyes*:

[...] son necesariamente evidentes para el sujeto cognoscente, pero a pesar de su regularidad, es un mundo que no se ofrece como sentido para el sujeto que busca fines ni como sustancia, en inmediatez sensible, para el sujeto activo. Se trata de una segunda naturaleza y, como la primera, es determinable únicamente en tanto encarnación de necesidades reconocidas pero extrañas al sentido y, por lo tanto, resulta incomprensible e inaprehensible en su verdadera sustancia. (Lukács, 2010: 58-9).

Según Lukács, la incoherencia estructural del mundo expresada en la novela es el correlato de un mundo de ruinas (*Trümmerwelt*), que ha sepultado en el olvido su carácter constituido. Esta forma de expresión artística es indicio de la imposibilidad por parte de un sujeto atomizado de aprehender la estructura social moderna como emanada de su propia voluntad autoconsciente. En la modernidad, nos dice Lukács, a diferencia de la Grecia homérica, no existe una contradicción entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la existencia social, las cuales permanecen articuladas de manera consistente y tupida, acopladas a un sentido trascendental y comunitario. Esto, nos dice, se ha perdido con el advenimiento de la modernidad, una sociedad en la que se verifica una ruptura entre sujeto y objeto, potenciada por la productividad y la organización racional instrumental que la gobierna. En virtud de esa pérdida de la totalidad, en el seno de esa sociedad, los individuos están abandonados a su suerte; se encuentran extraviados, incapacitados para hallar referentes objetivos de sentido, o posibilidades de reconocerse como parte de un mundo objetivo inmanentemente significativo.

Aunque a diferencia de la primera, la *segunda naturaleza* constituida en la modernidad es producto de la acción humana, ella se instaura como continuación de aquella, manteniendo sus rasgos represivos. Si bien resulta familiar a los individuos, en cuanto que ámbito de su cotidianidad, la misma constituye una forma alienante y opresiva que los gobierna “ciegamente, sin excepción ni elección” (Lukács, 2010: 61). Experimentada como un complejo objetivo de necesidades *rígido y extraño*, que pesa como una forma de legalidad impuesta sobre y contra las personas, ella resulta simultáneamente desconocida e inmodificable para los individuos. La *segunda naturaleza* indica la petrificación de la historia en naturaleza, la autonomización de la sociedad como producto del desarrollo histórico, en la cual no se reconoce a los sujetos que la han producido. La diferencia entre la primera y la segunda naturaleza radica pues en que, en esta última, los seres humanos no se encuentran tan sólo sujetos por un orden exterior a ellos y ajeno a su control, sino que han llegado a someterse a sí mismos, a través de la creación de esta objetividad, erigida contra ellos, y que ha crecido hasta convertirse en un poder independiente, un *mundo no humano* y dotado de una existencia propia, cuyo sentido se ha perdido (Lukács, 2010: 62). En el contexto de la segunda naturaleza, como ocurre con las leyes naturales, los seres humanos se ven obligados simplemente a aceptarla como dada y adaptarse a ella: “[a]sí los hombres llaman ley al reconocimiento del poder que los esclaviza; definen como ley a su desesperación frente a su omnipotencia y universalidad: lo conceptualizan en una lógica sublime, exultante, una necesidad eterna, inmutable, fuera del alcance del hombre” (Lukács, 2010: 61). Antes que como un mundo vivo, la segunda naturaleza se verifica como su opuesto, como la muerte que gobierna a la vida: “[e]sta segunda naturaleza no es muda, sensible y carente de sentido como la primera: es un complejo de sentidos –significados– que se ha vuelto rívido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un cementerio de interioridades en descomposición” (Lukács, 2010: 60).

Desde la perspectiva lukacsiana, la falta de sentido que experimenta el individuo dentro del mundo moderno se funda en el abismo insalvable que se ha abierto entre el sujeto y un mundo objetivo que

parece escindido de la actividad humana, el cual no puede ser experimentado como propio por aquél, sumiéndolo en un abandono trascendental. La segunda naturaleza, a diferencia de la primera, no está pues definida simplemente por la huida de un sentido humano; más bien, representa un intento fallido en la constitución de un orden verdaderamente humano, que se encuentre dotado de un sentido objetivo aprehensible por el sujeto. En la medida que el orden de la *convención* no puede subsistir mediante la aceptación voluntaria de los sujetos, sino a través de la coacción, resulta asimilado a un poder *mítico* que, como un tipo de fuerza irrevocable, controla la vida de los seres humanos. Esto hace que la historia pierda su capacidad para dar lugar a lo nuevo, sumiéndola en una ciega repetición, que aparece como dada y natural para los individuos¹¹. La reificación de la historia la deshistoriza, la convierte en invariable repetición del origen, de lo arcaico. Hace que los objetos históricos sean transmutados en signos petrificados e inapelables. En ese sentido, Adorno encontrará en Benjamin el elemento que permitirá llevar a cabo la tarea de deshacer esa segunda naturaleza, apropiándose específicamente de la idea de transitoriedad contenida en *El origen del Trauerspiel alemán*, y complementando así su propia idea de historia natural.

1.3 Walter Benjamin: historia y transitoriedad

El origen del Trauerspiel alemán marcó toda la obra de Adorno. De ella hace referencia desde sus primeros hasta sus últimos escritos. En ese libro concebido y escrito durante la segunda y tercera década del siglo XX, se encuentra una completamente original concepción frente a la historia. El vehículo para de dicha concepción es el análisis de un peculiar género literario: el drama barroco alemán. A diferencia de los críticos que plantean que el *Trauerspiel* es una variante caricaturesca y defectuosa de la tragedia antigua, Benjamin sostiene que se trata de una forma artística con derecho propio, con su propia verdad, índice de una configuración socio-histórica dada (Benjamin, 2006: 248). Si bien, superficialmente, los temas del *Trauerspiel* y la tragedia no parecen diferir –reyes, asesinatos, desesperaciones, infanticidios y parricidios, incestos, guerras y lamentos (Benjamin, 2006: 265)–, esa apariencia es engañosa. Aunque en la tragedia antigua se representan múltiples conflictos y situaciones en las que se ven involucrados diversos personajes, esa aparente multiplicidad de acontecimientos es parte de un intento de poner en evidencia el carácter inexorable del destino. El universo de la tragedia constituye un orden cósmico, una “cerrada finitud” en la que la regla del destino debe confirmarse de manera planificada y sorprendente (Benjamin, 2006: 288). En ella no

¹¹ En sus posteriores escritos, Lukács retoma el problema de la relación del sujeto con la segunda naturaleza. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács se refiere a este mundo natural como el producto de las estructuras fetichizadas de la sociedad capitalista. Así afirma, si bien es posible calcular cómo usar dichas leyes de manera ventajosa (de eso depende la vida del individuo dentro del capitalismo), ellas permanecen por fuera del control humano, como si se tratase de eternas e incuestionables leyes de la naturaleza: “se transforma el sujeto en órgano que apunta a la comprensión de los resultados posibles de sistemas de leyes conocidos y más se limita su «actividad» a colocarse en el punto de vista a partir del cual esos resultados (por ellos mismos y sin su intervención) se despliegan para él, de conformidad con sus intereses” (Lukács, 1970: 155).

sólo se pretende mostrar que lo humano nada puede contra lo divino, sino “probar también que así debe ser”, “idea trágica fundamental” (Benjamin, 2006: 294). Esto contrasta con lo que ocurre con el *Trauerspiel*, en donde no se representa ninguna verdad última y profunda sobre el mundo, tal como una tragedia puede representar la caída de un gobernante o algún otro conflicto para representar la inexorabilidad del destino o los orígenes míticos de un pueblo; su contenido, su verdadero objeto: “es la vida histórica tal como se la representaba aquella época. En eso se diferencia de la tragedia” (Benjamin, 2006: 265). La diferencia entre ambas formas artísticas, entonces, tiene que ver con la relación que guardan frente a la historia y el tiempo. Mientras que el objeto de la tragedia es el mito (la época de su prehistoria –el pasado heroico– es lo que les confiere el estatuto trágico a los personajes dramáticos), el del *Trauerspiel* es la historia (Benjamin, 2006: 265). Portadora de una perspectiva mítica del mundo, la tragedia prefigura una experiencia fundamentalmente ahistórica, utilizando como escenarios acontecimientos ostensiblemente históricos. El *Trauerspiel* saca a la luz la naturaleza de lo histórico mismo como sucesión interminable de ascensos y caídas, violencias, padecimientos y sufrimientos que no llevan a ningún fin más allá de sí. En la medida que sus acontecimientos no logran configurar un cosmos perdurable, el *Trauerspiel* se opone a la representación del mundo histórico como un todo, en sí mismo, significativo, o como preludio de un sentido trascendente. En su seno se asume la desaparición de toda escatología: “Mientras que la Edad Media exhibe la precariedad de la historia universal y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena” (Benjamin, 2006: 285). En el *Trauerspiel* se intenta encontrar consuelo a la renuncia a todo estado de gracia “en la consumada regresión al mero estado creatural” (Benjamin, 2006: 285). Suprimida toda idea trascendente que signifique el cumplimiento de un plan providencial, el drama barroco señala hacia una redención que “se encuentra más en lo profundo de dicha fatalidad que en la idea de consumación de un plan divino de la salvación” (Benjamin, 2006: 285).

Como resultado de la experiencia particular de la historia que condensa, en el *Trauerspiel* se expresa un contenido diferente, a saber, el de la *naturaleza*, como dialécticamente entrelazado con la historia: “en los dramas barrocos la historia se transformaba justamente en historia natural” (Benjamin, 2006: 285)¹². Esto se expresa en la forma que son representadas los gobernantes y sus acciones en los dramas. La contradicción entre aquello que se espera de los gobernantes, y su fracaso final en satisfacer estas expectativas, son una de las formas características en las que está representada la interacción dialéctica entre naturaleza e historia. En un tiempo de inestabilidad y guerra constante, la función del soberano es evitar el “estado de excepción”, “cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen” (Benjamin, 2006: 268). Esta comprensión de la soberanía sirve,

¹² Como apenas se enunció en la sección anterior, Adorno señala la teoría alegórica de Benjamin como una de las fuentes de la idea de la *historia natural*.

inevitablemente, para reforzar el horrendo estado del mundo humano, pues, el soberano, como simple ser humano, no es capaz de estar a la altura del poder supremo con el cual está investido, es incapaz de decidir (Benjamin, 2006: 274). En el soberano representado por el *Trauerspiel* confluye “la contradicción en que para la mentalidad de la época se encuentran la impotencia y la depravación de su persona con la convicción del sacrosanto poder de su papel” (Benjamin, 2006: 274). Se espera que el soberano domine los acontecimientos de la historia manteniendo o restaurando el orden en el medio del caos. No obstante, en el momento de la crisis, tal como se representa en el *Trauerspiel*, el gobernante, sumido en una irresoluble paradoja, no da muestras de la sabiduría y el autocontrol que le permitirían dominar los acontecimientos. Antes que la fría soberanía, aquello que allí se termina expresando son las pasiones desenfrenadas del gobernante, “la brusca arbitrariedad que es fruto de una violenta tempestad afectiva y siempre cambiante, en la que las figuras [...] se agitan como banderas desgarradas” (Benjamin, 2006: 274). A medida que se desarrolla el drama, la voluntad del tirano “cede cada vez más al sentimiento; así, al final aparece la locura” (Benjamin, 2006: 306). Incapaz de superar la debilidad inherente a su humanidad, perdido en la embriaguez del poder, cae “como víctima de una desproporción entre la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste y la situación de su pobre esencia humana” (Benjamin, 2006: 274).

Es la representación del mundo histórico como una fuerza que se encuentra por fuera de todo control humano, a la que, más bien, estos se encuentran sometidos, lo que hace del mundo histórico una unidad dialéctica con el mundo de la naturaleza. Desarrollándose en el mundo humano, los acontecimientos del *Trauerspiel* no son el resultado del poder humano o de su determinación y decisión reflexivas, sino que están más estrechamente relacionados con las ocurrencias del mundo natural. Por lo tanto, se encuentran autores que hacen uso “del recurso de mellar el filo de la incipiente reflexión ética a través de una metafórica que hace análogos lo histórico y el acontecer natural” (Benjamin, 2006: 295). Mediante el empleo de símiles, se presentan los principios morales mediante “ejemplos naturales que lo que hacen sin embargo es socavarlos” (Benjamin, 2006: 295). Esta situación se acentúa una vez se hace referencia a la transgresión moral acudiendo a analogías con acontecimientos naturales. Abundan recursos para la resolución de problemas histórico-morales mediante demostraciones de la historia natural; “Uno evita los árboles que están a punto de caer”, le dice un personaje a otro cuyo fin se aproxima, como una suerte de máxima “de un comportamiento natural adecuado a los acontecimientos de la alta política” (Benjamin, 2006: 295). Estas imágenes del mundo natural no son meras metáforas, sino que apuntan hacia una verdad más profunda sobre el mundo histórico, a saber, que no es otra cosa que naturaleza. Expresando, en los términos del ensayo de Adorno sobre la historia natural, aquellos puntos en los que lo que parece ser más histórico todavía tiene la estructura de la naturaleza.

La expresión que en los dramas barrocos se hace del mundo humano en términos histórico-naturales no responde meramente al capricho de los autores, impuesto arbitrariamente sobre el material del mundo por mor del antojo. Aquí no sólo se trata de que la historia sea experimentada por los sujetos como historia natural; el mundo mismo es natural-histórico. En ese contexto, la criatura aparece como marco y espejo (cóncavo y algo distorsionado) del mundo moral. La virtud es separada de la interioridad de los personajes del drama, y vinculada con el dolor físico del martirio. Así ocurre con la historia, cuyos acontecimientos pueden expresarse en imágenes del mundo natural, porque la historia y la naturaleza, en sus significados interiores aparecen como convergentes. A pesar de lo anterior, en el *Trauerspiel* no se consuma una unificación entre el mundo humano y el natural; en él se pone en juego “un anhelo antitético de la naturaleza por oposición a la unión armónica con ella” (Benjamin, 2006: 297). Pero “la contravivencia era otra”; el *Trauerspiel* expone el enfrentamiento contra “la vivencia del tiempo homicida, de la caducidad inevitable y de la caída en el abismo” (Benjamin, 2006: 297). La naturaleza se convierte en una vía “para huir del tiempo”, a cuyo curso desesperanzado no se contrapone la eternidad, “sino antes bien la restauración de una intemporalidad paradisíaca” de un tiempo en el que no había historia (Benjamin, 2006: 297). De allí la espacialización del tiempo que tiene lugar en su seno, mediante la teatralización; la imagen teatral de la corte resulta clave para la comprensión histórica, pues, representa “el decorado eterno y natural del curso de la historia” (Benjamin, 2006: 298). En suma, es la “total secularización de lo histórico en lo que es el estado de Creación”, y no la antítesis de historia y naturaleza la que define la huida barroca del mundo (Benjamin, 2006: 297). El momento en el que naturaleza e historia se hacen mutuamente conmensurables es la *caducidad*: “la naturaleza se aparece a estos poetas como una eterna caducidad, sólo en la cual la mirada saturnina que es propia de aquellas generaciones reconocía como tal la historia” (Benjamin, 2006: 298). En esta secularización de la metafísica a través de la caída, tanto la historia como la naturaleza, en su núcleo, tienen el carácter de transitoriedad; ambos son procesos de un llegar a ser y desaparecer, que no están guiados por ningún significado superior, o son parte de un todo significativo. El uso de la alegoría permite plantear la fatalidad de todos los elementos que se introducen en la historia universal; en esta fatalidad se hallan los elementos que parecían escapar al yugo del tiempo, tales como la monarquía (y su soberanía):

[...] si con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, esto lo hace en tanto que escritura. La naturaleza lleva la historia escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la historia-naturaleza que escenifica el *Trauerspiel* está presente en tanto que ruina (Benjamin, 2006: 398).

Desde el *Trauerspiel*, la *historia natural* puede comprenderse como la prefiguración de una temporalidad específica, esencialmente transitoria y, al mismo tiempo, como la deshistorización de la historia, a su espacialización. Esto se hace patente en la escenificación misma del drama barroco. Si, de un lado, la historia natural implica la existencia de una naturaleza atemporal, repetición de lo

idéntico como mito, plasmado como escenificación de la historia en el drama, en un segundo momento, se refiere a la caducidad como punto arquimédico en el que confluyen naturaleza e historia. La catástrofe natural marca la caducidad de la criatura, representada en las desdichas que les ocurren a los personajes dramáticos, especialmente las del soberano barroco, quien, por más alto que sea su rango político, siempre será una criatura cuya temporalidad siempre es perecedera. La idea de caducidad significa un tránsito en términos de dejar de concebir el tiempo como totalidad, para comenzar a pensar en términos de fraccionamientos cuya unidad no puede ser restituida. La alegoría como forma del *Trauerspiel* expresa la caducidad, tanto de los seres humanos como de la naturaleza misma, pues sólo la alegoría manifiesta los hechos históricos sumergidos en su propia fatalidad. Así, el mundo histórico como finitud y fatalidad se expresa en una de las imágenes alegóricas características de la época:

[...] en la alegoría la *facies hipocrática* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera. Y, si es cierto que ésta carece de toda libertad ‘simbólica’ de expresión, de toda armonía clásica de la forma, de todo lo humano en esta figura suya, la más sujeta a la naturaleza, se expresa significativamente como enigma no solo la naturaleza de la existencia humana como tal, sino la historicidad biográfica propia del individuo. Éste es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y mundana de la historia en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo; y ésta sólo tiene significado en las estaciones de su decaer (Benjamin, 2006: 383).

La calavera, motivo común dentro de los dramas de la época, funciona como alegoría mediante la cual la naturaleza ingresa dentro de la caducidad. En esas escenas, los esqueletos velan por los vivos, mezclándose entre ellos como recordatorio a los espectadores de su propio destino, de su propia transitoriedad. Tales imágenes representan la convergencia de la naturaleza y la historia; en ellas se expresa que todo lo humano está destinado a desaparecer, a descomponerse con el tiempo, revelando finalmente la verdadera faz del mundo humano. Sin embargo, y a pesar de su afirmación de la eterna caducidad, esta visión del mundo no es simplemente el resultado de una actitud pesimista, sino que está, de nuevo, enraizada en el estado del mundo objetivo mismo. En la medida que “la expresión alegórica viene al mundo con un entrecruzamiento peculiar de naturaleza e historia” (Benjamin, 2006: 384), aquello que parece ser una técnica artística puramente arbitraria y subjetiva, en la que “cada personaje, cada cosa y cada situación puede significar cualquier otra” (Benjamin, 2006: 393), tiene realmente su base no en el sujeto, sino en la naturaleza de un mundo objetivo que, por sí mismo, está desprovisto de un significado inherente. La alegoría, nos dice Benjamín, presupone un mundo objetivo desvalorizado, cuyos elementos discretos desde los que no es posible formar una totalidad coherente: “lo que es afectado por la intención alegórica queda separado de los contextos de la vida: resulta a la vez destruido y conservado. La alegoría se aferra a las ruinas” (Benjamin, 2005: 337) del mundo, “ve que la existencia está bajo el signo de la ruptura y de la ruina, como el arte” (Benjamin, 2005: 338). El mérito de la alegoría barroca, su verdad como forma artística, radica en que es la forma

de expresión más apropiada para ese período histórico; ella capta de manera privilegiada la verdad de la historia y de la actividad humana. Es este modo alegórico de experiencia y expresión el que, bajo diferentes nombres, es crucial no sólo para Benjamin, sino también para Adorno y Kracauer. El modo alegórico de expresión, percepción y experiencia del mundo revela que éste se erige a partir de ruinas y fragmentos, de fracasos y estancamientos, más que de cambios, que está hecho de naturaleza más que de historia. En esa medida, en la perspectiva alegórica confluye una cuádruple crítica: la del sujeto que afirma su identidad coherente, ahora vacilante y arruinada; la de los objetos como referentes de estabilidad, ahora fisurados y convertidos en jirones cuya trama no puede ser reconstruida; la del sentido fijo, pues éste pasa a ser concebido como emanado del establecimiento de lazos concretos entre seres, objetos y personas, no dados de forma objetiva, previa y estable; y, por último, una crítica de la historia como totalidad continua y homogénea, ahora convertida en multiplicidad de fragmentos, interrupciones y rupturas. En el *Trauerspiel*, la historia aparece como texto incompleto, en cuyas ruinas se afirma una escritura que habla de aquello que tiene la historia de intempestivo, atormentado y malogrado. Este es su significado para el presente: el mundo debe ser visto desde una perspectiva que lo fragmenta, que lo ve como ruinas, más que desde una mirada que busque significados completos en él, o proyecte significados sobre él:

Lo que ahí yace reducido a escombros, el fragmento altamente significativo, el mero trozo, es la materia más noble de la creación barroca. Pues es común a aquella poesía la acumulación incesante de fragmentos sin idea rigurosa de un propósito, junto a la adopción de estereotipos para su realce, a la espera permanente de un milagro (Benjamin, 2006: 393).

Al aludir a algo distinto, la alegoría hace que los objetos “cobren una potencia que los hace parecer inconmensurables con las cosas profanas y las eleva a un plano superior” (Benjamin, 2006: 393). En última instancia, es este tipo de enfoque que ve al mundo “alegóricamente”, bajo la forma de fragmentos, el que hace posible el rescate de los significados y las posibilidades que existen dentro de estos fragmentos. La orientación alegórica del sujeto encontrará su cumplimiento en el intento de “despertar” a este mundo muerto y fragmentado a través de la interpretación de estos fragmentos.

- **Síntesis**

La conceptualización adorniana acerca de la *historia natural* intenta situar los puntos nodales en los que, en el *presente*, y a pesar de los cambios que se constatan, el mundo humano se mantiene atado al *mito*, en un sentido amplio, esto es, en donde resulta radicalmente invariable, persistentemente idéntico, gobernado por un orden diferente al control humano (*natural*), al que los seres humanos deben someterse como si se tratase de fuerzas eternas y superiores a ellos. Ese cambio de perspectiva que supone la idea de historia natural obliga a confrontar aquellos aspectos que no cambian dentro del mundo humano, que son simplemente continuaciones o repeticiones de aquello que se mantiene. La idea de *historia natural* cumple una función disruptiva frente a la experiencia

del mundo humano y sus acontecimientos, en un contexto en el que el mundo parece como lo inmediatamente dado, unitario y continuo. En esa medida, más allá de expresar una forma de experiencia del mundo, esta idea “tiene la función opuesta de desintegrar o desorganizar lo que es dado (o lo que quiere ser dado) en la experiencia” (Pensky, 2004: 227). La perspectiva de la historia natural pretende desintegrar esta experiencia exponiendo al objeto, el presente del mundo humano y sus productos, a través de una imagen de la estasis y la repetición, antes que de la ocurrencia de un verdadero cambio. Apunta a la interpretación de aquello que en apariencia se presenta como permanente y eterno para revocar su carácter mítico, inexorable y repetitivo, y mostrarlo como históricamente devenido y en devenir: como lo transitorio. La idea de historia natural ayuda a indagar las causas que han determinado la comprensión de la historia como proceso férreo e irreversible, haciéndola pasar por *segunda naturaleza* que somete a los sujetos a un orden que les resulta ajeno y hostil. Esa petrificación de la historia expresa todo lo que ella tiene de doloroso y falta de sentido.

De un lado, Adorno ve en la idea lukacsiana de *segunda naturaleza* un intento de desvelar la inversión de lo histórico, como sedimento, en naturaleza, desde un punto de vista que, no necesariamente (como ocurre en Lukács -1970-), implica una recaída en una nueva metafísica de lo histórico, que apunte hacia una reconstitución de una plenitud de sentido, en los términos de un movimiento tendiente hacia la recuperación de una *totalidad perdida*, en cuyo seno se terminen identificando realidad y racionalidad, objeto y sujeto. Según Adorno, pretender recuperar alguna totalidad no haría más que replicar la estructura y pretensiones del mundo alienado, traducido como un definitivo allanamiento del sujeto, plenamente avasallado por la objetividad. Adorno rescata del planteamiento lukácsiano, más bien, el giro interpretativo tendiente a exponer el carácter devenido de aquello que se afirma como eterno, y la posibilidad de atravesar la apariencia de la *segunda naturaleza* por medio de un despertar de lo histórico mismo. Justamente, la distinción lukácsiana entre *mundo pleno de sentido* y *mundo de la convención* apunta a la necesidad de disolver la aparente clausura de la realidad, su conversión en ahistórica y objetiva. La historia, tal como se ofrece en el presente, no sería más que la recreación de un *mundo natural* que entra en contradicción con el individuo, negándole todo estatuto particular a la singularidad y a la contingencia. El significado que cobra esta perspectiva tiene que ver con que –si bien en el contexto de la conceptualización juvenil adorniana no es aún expresado en estos términos, y sólo se encontrará así definido treinta años después en *Dialéctica Negativa*– esta segunda naturaleza cumple una función semejante a la *primera naturaleza* dentro de la filosofía hegeliana de la historia. Ella se constituye a la manera de un tipo de objetividad que debe ser superada con el fin de que la historia, en un sentido enfático, comience.

En ese sentido, dentro del análisis adorniano, el concepto de *transitoriedad* cumple un rol complementario al lukácsiano de “mundo de la convención”. Si este último permite acercarse a la comprensión de la historia que se ha hecho naturaleza petrificada, Benjamin permite comprender la

naturaleza como transitoria, como historia. Benjamin “concibe la naturaleza, en tanto creación, marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero, así, lleva en sí misma el elemento historia. Cuando hace su aparición lo histórico, lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma” (Adorno, 1991: 125). La idea de transitoriedad de la naturaleza remite a la presencia en su seno de las marcas indelebles de lo histórico, mostrando que en ella se hace patente la emergencia de lo nuevo y no escapa de la caducidad de todo lo finito. Que la historia se haya petrificado, identificándose con una “segunda naturaleza”, se vincula con la iluminación de la “primera naturaleza” como historia: “Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza”, en Benjamin “[...] la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (Adorno, 1991: 122). El punto más profundo en el que convergen historia y naturaleza es pues en lo transitorio. Observado bajo el prisma del concepto de transitoriedad, el elemento natural pasa a ser definido desde su eterna caducidad, como una finitud más entre finitudes que, en su carácter pasajero, se sustrae de todo campo de inmanencia impuesto o derivado de cualquier idea de invariabilidad. Lejos de ser una instancia inapelable, en la naturaleza se transluce ahora la historia, como lugar del acontecimiento, ámbito de la emergencia de lo cualitativamente nuevo. Comprendido como transición, el devenir histórico deja de ser concebido como repetición del origen. Todo origen aparece como devenido, no ontológico; aparece, no como instancia primera unificadora, sino como coágulo en el que se entrecruzan múltiples y diferenciales materiales, continuamente cambiantes. Todo origen de lo histórico es ya histórico. No existe un sentido trascendente de la historia. El origen tiene una historia. Todo origen está expuesto a la caducidad, a su propia desaparición. Por ende, la historia no es repetición fractal de ningún principio ontológico que la preexista. La facticidad histórica es plenamente *irrepetible*, abierta a la multiplicidad y a la transformación.

La idea de historia natural permite comprender los puntos en los que el presente es continuidad frente al pasado, pero también comprender la historia en su irreductible discontinuidad “de extremo a extremo” (Adorno, 1991: 130). Esa discontinuidad hacia la que señala la idea de historia natural no sólo se refiere a la fragmentariedad de la realidad fáctica, sino que se dirige contra toda totalización del mundo social y de la historia. Ella da cuenta de la existencia de una discontinuidad estructural entre el elemento natural de la historia, lo mítico en ella que la hace aparecer como lo que siempre ha sido, y la posibilidad de aparición de lo cualitativamente nuevo desde su propio seno. En ese contexto, la tarea de la filosofía pasa por “elaborar esos dos elementos, especificarlos y confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá una oportunidad de que se pueda lograr la desconstrucción propia de la historia natural” (1991: 130). Mediante una tarea que se centra en el hiato entre realidad y pensamiento, será necesario iluminar tanto lo arcaico como lo nuevo a fines de exponer su contradicción. De esta forma, lo mítico, a pesar de su aparente cariz estática e

inmodificable, se vislumbrará como dialécticamente aglutinado al elemento transitorio de la historia. Por su parte lo nuevo que emerge de la historia, se vislumbrará como lo insistentemente arcaico, más mítico en donde más histórico se afirma (Adorno, 1991: 132). Ese mundo de la convención, con sus sentidos petrificados, queda así expuesto como un mundo de la apariencia producida intrahistóricamente (Adorno, 1991: 132). Desde aquí ya se afirmarán tres de los motivos que recorrerán la totalidad de la obra adorniana, base de su crítica de toda forma de dominación social. Aquello que, en primer lugar, se encuentra dentro de los resquicios de lo que aparece como nuevo, de la “apariencia intrahistórica enajenada”, será “el fenómeno mítico primordial”, la angustia: “Sobreviene una angustia arcaica en cualquier lugar donde nos salga al encuentro ese mundo aparente de la convención” (Adorno, 1991: 133). Ya Adorno relaciona la idea de repetición del origen, de lo mítico impuesto como insuperable, con el sufrimiento que se les ocasiona a los seres humanos, y se justifica socialmente como necesario y natural. La mortificación y el sufrimiento aparecen desde ya como correctivos frente a toda filosofía que paralice el sentido, contra toda impuesta desde lo social que pretenda imponer un origen. De allí el segundo motivo, la dominación, “el elemento de lo amenazante”, la apariencia que atrae “todo hacia sí como una tolva” (Adorno, 1991: 133), inherente a toda forma de identificación que no tolera nada por fuera de sí misma, reductora y negadora de lo cualitativamente diferencial. Finalmente, Adorno señala la posibilidad que se trasluce desde el mito, desde la apariencia, que lo rompería permitiendo la reconciliación, una reconciliación que no quiere decir identidad (ella misma mutiladora) entre sujeto y objeto. Esa posibilidad se entrevé desde el momento en el que el mundo parece más fuertemente clausurado (Adorno, 1991: 133). Esta es la hoja de ruta que permitirá interpretar en adelante la crítica afirmación acerca de la continuidad y discontinuidad de la historia, de la necesidad de construir y negar la historia universal, como tarea fundamental del pensamiento crítico.

Que ninguno de los dos conceptos (historia-naturaleza) alcance el estatuto de primer principio ontológico implica que, desde su interrelación dialéctica que expresa su no-identidad, “naturaleza” e “historia” se constituyen como herramientas desmitificadoras del presente. Ellas permiten corroer el poder mítico que ambos conceptos ejercen socialmente, poder que conduce al fatalismo y a la aceptación de la inmodificabilidad del orden dado. La dialéctica sujeto-objeto, nos dirá Adorno, es el lugar en el que llega a madurar la apariencia de ahistoricidad de lo proto-histórico, no revelándose como “algo producido históricamente” (Adorno, 1991: 133-134). En el mismo terreno en el que el idealismo hace idénticos razón y la realidad, postulando un orden racional en la realidad o un despliegue racional de la historia, y elimina todo resquicio desde el cual pueda pensarse en el cambio, la idea de historia natural permite evidenciar los resquicios desde los que se trasluce la posibilidad del cambio que libere lo reprimido hacia una transitoriedad desde la que pueda tener lugar la emergencia de lo cualitativamente nuevo. Como se verá más adelante, será desde ese hiato que se

instaura una tensión crítica entre la realidad y el pensamiento, en oposición a toda identidad que pase por natural, desde donde la historia podrá concebirse como resultado de la dialéctica de la praxis humana, de la interrelación entre los seres humanos y la realidad material, y no como repetición de un supuesto origen pseudo-ontológico.

Para Adorno, no solamente es necesario poner en evidencia la mutua mediación constitutiva de los polos antitéticos, sino apuntar a la *superación* misma del dualismo, mostrar que no existe un concepto *originario* o *primero* ni de naturaleza ni de historia, a modo de una estructura de la existencia, una *qualitas occulta* recíprocamente mediada. Ambos conceptos deben ser mediados, pero no de una manera que esclerotice la oposición misma. A partir de allí, podrá comprenderse que la relación mediada entre naturaleza e historia es ella misma *puesta, devenida, histórica*, no ontológica, no *natural*. La inmediatez bajo la que se presenta la relación historia-naturaleza debe ser *disuelta*, lo cual significa “demoler la afirmación según la cual los fenómenos que se han desarrollado en el [tiempo] tan sólo son lo que son [en el presente]” (Adorno, 2006: 136). Esta tarea no será plenamente aclarada en el escrito adorniano de juventud acerca de la historia natural, sino que será redimensionada cuando retome el tema en su *Dialéctica Negativa*. Sin embargo, desde ya es posible comenzar a perfilar el enfoque histórico-natural aparece como modelo crítico que buscará, por un lado, combatir toda concepción de la historia “idealista”, es decir, que entienda la historia como una suerte de totalidad que afirme la identidad entre sujeto y objeto, cuya clausura, tal como se presenta en el presente, como se verá, es la clausura del sujeto (un devenido socio-histórico). De otro lado, al señalar la cerrazón temporal impuesta por el sujeto frente a la historia, exponiéndola como continuación del mito, este enfoque permite deshacer idea de direccionalidad y progresividad histórica auto-afirmada por la modernidad. Finalmente, este enfoque permitirá una orientación hacia la idea de un despertar de la transitoriedad inmanente que se presenta en los diversos fenómenos del mundo cosificado. Desde allí se prefigurará la posibilidad de que la historia sea otra cosa, negación del sufrimiento, como un momento que se promete desde la inmanencia del presente mismo, y no acudiendo a una positividad puesta de manera trascendente: “la promesa de reconciliación viene dada de la forma más perfecta allí donde el mundo, al mismo tiempo, está más fuertemente amurallado frente a todo «sentido»” (Adorno, 1991: 133).

Enseguida de la exposición de este marco inicial de la comprensión adorniana frente a la historia, abordaré uno de sus principales planteamientos críticos respecto de la totalización histórica: su acercamiento a Hegel. Allí su análisis se dirige hacia la inversión de lo histórico en natural acaecido a partir de procesos históricamente específicos. Las categorías de la filosofía hegeliana serán expuestas a la luz de categorías intra-históricas, procedentes de la crítica marxiana, tales como intercambio de mercancías (y su fetichismo), valor y trabajo abstracto. Las mismas le servirán a Adorno para prefigurar categorías como totalidad antagonica, pensamiento identificante y principio

de intercambio, como complementos objetivos y epistemológicos frente a las categorías críticas marxianas. Adorno mostrará que, en virtud del tipo de nexo social estructurante del capitalismo, dentro de la modernidad la historia toma una direccionalidad peculiar. La totalidad social fundada en el intercambio de mercancías (en el “valor de cambio” como cosa en sí) integra al individuo dentro de ella, e incluye todas las características de la vida social bajo sus determinaciones. Debido a que este implacable proceso de integración es antagonista frente a los individuos y a la base material de la existencia, además de negar su cualitatividad diferencial, amenaza con llevar el mundo social a la catástrofe. Al mismo tiempo, sin embargo, esa misma totalidad desgarrada abre posibilidades emancipatorias históricamente inéditas que permiten pensar en la posibilidad de superación de toda forma de totalidad.

2. El proyecto de “poner a Hegel sobre sus pies”

El lugar de la obra adorniana en donde resulta más patente la crítica reflexiva frente a la peculiar forma que asume la historia dentro del capitalismo es en las páginas que le dedica a Hegel¹³. En sus *Tres estudios sobre Hegel* y en su excurso de *Dialéctica Negativa* titulado “Espíritu del mundo e historia de la naturaleza”, Adorno plantea una crítica desintegradora de la lógica dialéctica de la integración, desde la cual se intenta minar el influjo de toda lógica totalizante que opere tanto en el pensamiento como en la realidad. Desde aquí es posible anclar la teoría crítica adorniana a la propia inmanencia de las relaciones sociales capitalistas, permitiendo plantear una comprensión dialéctica de la dimensión histórico-temporal particular a esa sociedad. Movidada por una dialéctica que busca corroer toda forma clausurada, la inmersión adorniana en la filosofía hegeliana supone una imbricación inescindible entre la crítica filosófica –del *sujeto*–, la crítica de la modernidad capitalista –de la *totalidad social*– y la crítica de la metafísica de la historia –de la *historia universal*. De aquí me interesa desarrollar dos momentos imbricados. De un lado la crítica del presente como lo dado y necesario, y, del otro, la crítica de la lógica histórica de la modernidad capitalista, como lógica fetichista fundada en el sacrificio. De aquí despunta una crítica frente al argumento teleológico que sitúa al presente moderno como cumbre de un curso histórico totalizado y continuo, así como de la atribución de un sentido meta-histórico y definitivo frente al mismo. Desde un cuestionamiento radical frente a la idea de objetividad histórica devenida, la interpretación adorniana se erige como una crítica anamnésica respecto de la indiferencia de la teodicea hegeliana frente a quienes se convierten en víctimas sacrificiales de su realización, cuyo sentido no puede ser aprehendido por

¹³ Mi interés aquí no radica propiamente en ocuparme de si Adorno hace o no una lectura *correcta* de Hegel. Más bien, apunta a poner en evidencia cómo en su interpretación de la filosofía hegeliana se expresa la comprensión de su propia teoría crítica de la dominación en la sociedad moderna, y de su correlativa crítica de la metafísica de la historia. Ya Lukács había realizado un intento teórico que pretendía articular la teoría hegeliana y la teoría marxiana (además de la weberiana), en una obra considerada como hito fundacional del marxismo occidental: *Historia y conciencia de clase*. A pesar de las diferencias que mantiene Adorno con la concepción afirmativa que Lukács le atribuye a la totalidad, ella resultó de gran importancia en el pensamiento adorniano.

fuera del marco de su crítica de la modernidad capitalista. La reconstrucción de la crítica adorniana al idealismo hegeliano permitirá comprender la vinculación que hace Adorno entre *Espíritu* y capitalismo, como formas totalizantes que niegan la ocurrencia de toda radical diferencialidad, sometiendo todo particular a su forma identitaria. Bajo esa luz, la historia como movida por el *Espíritu*, podrá ser comprendida como el despliegue de una forma de organización social que, independizada de sus agentes, universaliza un tipo de nexo específico que libera mientras oprime a sus individuos. Retomar la idea de *historia natural* desde su planteamiento en *Dialéctica Negativa*, permitirá definir los alcances de su crítica radical de la totalidad, como expresión social y filosófica inseparable de una sociedad desgarrada en contradicciones. Desde allí se verá que, para Adorno, ni capitalismo ni *Espíritu* estarían suturadas en su completud. La totalidad se encuentra irremediamente fracturada por el dolor de sus individuos, y justo desde esas grietas se anunciaría la posibilidad de su superación.

2.1. Las bases de la crítica adorniana a la filosofía hegeliana

A través de una teoría sistemática y dialéctica de la constitución social, Hegel buscaba plantear una salida al dualismo metafísico fundado sobre la antinomia de sujeto y objeto, insuperable dentro de los propios marcos del idealismo que lo antecedió. En el núcleo de su pensamiento, sujeto y objeto se conciben como unidades sintéticas irreductibles a ámbitos independientes y autosuficientes. Ambos disponen de una génesis común, se encuentran recíprocamente determinados: no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto; solamente su mediación los constituye como polos aparentemente antitéticos. Sin caer en un monismo unidimensional, Hegel dinamiza los momentos estáticos que Kant había considerado irresolublemente antinómicos. Su argumento se mueve entre los seres individuales y la constitución objetiva del mundo social, a través de los momentos de la mediación de categorías como *forma* y *contenido*, *teoría* y *praxis*, *libertad* y *necesidad*, *cosa en sí* y *fenómeno*, *esencia* y *apariencia*, *abstracción* y *concreción*, expuestas como interdependientes en su existencia. Ninguna es fundamento ontológico de sí misma, sino que cada una de ellas requiere de su opuesto, no formal, sino sustancialmente. Así, y a diferencia de la teoría kantiana según la cual el sujeto constitutivo *impone* una forma identitaria al objeto, conservándose entre ambos un dualismo fundamental, para Hegel, la identidad de sujeto y objeto significa esencialmente que lo subjetivo y lo objetivo, lo intelectual y lo empírico, lo ideal y lo real, no son sustancias distintas sino simplemente aspectos diferentes, propiedades o atributos de una y la misma sustancia.

En su intento de aprehender la mutua constitución de forma y contenido de la realidad, Hegel asume que la organización social es el resultado de una relación dialéctica y en continuo devenir entre universal y particular, en la cual los individuos, en su interrelación práctica, constituyen un sujeto supraindividual. La realización de esta dialéctica se define a través de la categoría de *Espíritu* (*Geist*). Éste no es lo contrapuesto a algo no espiritual, a algo material. Más bien, es la *totalidad*, síntesis universal de sujeto y objeto, quintaesencia de la multiplicidad en la que se constituyen la forma y el

contenido del proceso histórico de la humanidad; es lo inconfinado. Las categorías que en un principio aparecían como polos estáticos y anti-téticos, serán expresiones de una dinámica (*Espíritu*), de un continuo movimiento que opera a través de la superación dialéctica de sus propias negaciones [*Aufgehobensein des Gegensätze*]. En este proceso de mutua determinación entre sujeto y objeto que demarca el ámbito de existencia de lo social, se constituye un *continuum* ontológico (y no meramente un *reflejo*) entre las formas del entendimiento y el mundo social. La realidad es *conceptual* por cuanto la conciencia no puede aprehenderla inmediatamente de acuerdo con sus propias reglas. En la medida que el *Espíritu* es tanto principio del ser como del pensar (el *Espíritu* es *logos*), la razón, como lo ideal, no es puesta sobre las cosas por el sujeto sino, más bien, se encuentra *en* las cosas mismas (Hegel, 2005: 130-31). Esta mutua determinación define el sentido de una filosofía en la que se afirma la realidad de lo racional y la racionalidad de lo real (Hegel, 1968: 34).

Para Hegel, toda la realidad, subjetiva y objetiva se encuentra, entonces, constituida por el proceso dialéctico de objetivación del *Espíritu*, una sustancia que como *causa sui* pone los supuestos de su propia existencia y desarrollo. En su proceso de externalización auto-mediada, el Espíritu se despliega de manera reflexiva a través de las contingencias que él mismo constituye. Su movimiento se determina como proceso de auto-alienación que tiene por finalidad la reapropiación de aquello que ha sido separado en el curso de su desdoblamiento. Se trata pues de un proceso en el que la identidad, a fines de desarrollarse, pone como momento suyo lo no-idéntico, incorporándolo para sí, sin dejar, finalmente, nada por fuera de su despliegue¹⁴. Cada contradicción, sin importar su violencia o radicalidad, resulta desviada necesariamente hacia el afianzamiento de la totalidad racional, convirtiéndose mágicamente en su opuesto, reincorporándola en el ser, y dando lugar a una nueva y más alta positividad. Según Hegel, el ser de la historia se constituye a través de esta necesaria división de sí (*Entzweiung*) del *Espíritu*. Encarnado en una gran individualidad histórica, alma del mundo, este movimiento dispone de un sentido; el decurso histórico, el avance del *Espíritu*, se concibe como un *todo* identitario teleológicamente direccionado, una teodicea de niveles colosales que agrupa en un mismo curso progresivo al conjunto de la humanidad. A lo largo de esa teodicea, cada ser individual cobra importancia, no propiamente en cuanto que individuo (ni en sus felicidades ni en sus miserias), sino en cuanto que instrumento de la marcha progresiva del *Espíritu* universal. La historia es aquí el martirio convertido en reconquista del Espíritu, la efervescencia fecundada por su propia infinitud. La continua superación del Espíritu a través de los momentos particulares supone, una vez que aquél cobra autoconsciencia de su propio movimiento, alcanzando una reconciliación dialéctica de las estructuras objetivas y subjetivas, cuyo punto culmen se habría logrado dentro de la modernidad. En esta sociedad se daría una relación de mutua determinación entre libertad y

¹⁴ “Su *todo es*, en definitiva, solamente el *dechado* y quintaesencia de los momentos parciales, que en cada instante remiten fuera de sí mismos y brotan, disociándose unos de otros; no es nada que estuviese más allá de ellos” (Adorno, 1974: 18-19).

racionalidad, fundada en la idea según la cual la estructura de la racionalidad (del *Concepto*) corresponde a la estructura de la libertad como autodeterminación. La racionalidad subyacente a la sociedad moderna (cumbre del devenir histórico) haría posible y maximizaría la realización de la libertad, tanto de los individuos –en cuanto tales y en cuanto miembros de la comunidad–, como de la comunidad misma. Horizonte de realización de la libertad humana, la dialéctica entre universal y particular –entre el curso de la historia y los individuos particulares– asume en Hegel un carácter claramente afirmativo. Una vez que Hegel define el *télos* del auto-despliegue del *Espíritu* como el *progreso en la conciencia de la libertad* (Hegel, 1992: 46), en la teleología que orienta el curso de la historia terminan por confluír, reconciliados, la necesidad del despliegue del Espíritu, la libertad humana y la racionalidad.

Para Adorno, rompiendo con una filosofía abstracta que *desde arriba* orientara el pensamiento, Hegel había sentado las bases de una comprensión dinámica de la sociedad y de la experiencia humana. Asumir que la conceptualidad se constituía sólo a través de la mediación con el objeto –y no desde la pura subjetividad– se traducía en la negativa de partir, en el proceso del pensamiento, de la existencia de un axioma fundamental, de un principio fijo e inmutable exterior a la dialéctica (Adorno, 1974: 28). Al desatar de su emplazamiento estático a sujeto y objeto, y afirmar que el conocimiento no es simplemente una duplicación del sujeto –lo cual lo haría tautológico–, sino un movimiento que reflexivamente altera a ambos polos de la relación, hasta el punto de constituirlos en el proceso, Hegel provee a Adorno de un modelo que le permite comprender cómo la conciencia está determinada a través de la trama relacional que se entreteje con los objetos (O'Connor, 2004: 29)¹⁵. Sin embargo, allí en donde Hegel sostiene la reconciliación entre el sujeto y el orden objetivo, y la actualización de la libertad, Adorno, por el contrario, encontrará la continua negación del sujeto por parte de este último. La afirmación hegeliana que asume la reconciliación y la armonía entre los ámbitos de la constitución social, sostiene Adorno, no sólo no tiene lugar, sino que, aún más, resulta imposible de alcanzar *dentro* del movimiento de la dialéctica entre universal y particular. La idea de la existencia de un ámbito universal dialéctico que permite la realización de la libertad de los individuos que cobija no resulta ser para Adorno más que una fachada bajo la que se esconde la más despiadada negación del particular, su sometimiento irrestricto. La dialéctica así aparece como un reino signado por la necesidad en cuyo seno el universal se realiza siempre y de manera despótica a costa de los particulares, estos últimos negados en su irreductibilidad.

Si bien en algunos momentos Adorno afirma que la filosofía hegeliana de la historia resulta insostenible tras las experiencias de la *Shoah*, su crítica no se funda en una evaluación ética o una condena moral contrapuesta a una creencia frente a la racionalidad de la historia. Más allá de esto,

¹⁵ De allí que Adorno considere que en Hegel “las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma cosa con ellas” (Adorno, 1974: 21), en la medida que, “según él muestra, lo que la filosofía tradicional espera hacer cristalizar en unas entidades ontológicas fundamentales no son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí” (Adorno, 1974: 24).

aquella se dirige contra el núcleo más profundo del sistema hegeliano, el cual, debido a su incapacidad de expresar un elemento clave de la historia –particularmente, el elemento somático a partir del cual esta última emerge–, será acusado de unilateralidad. Adorno no rechaza abstractamente el sistema hegeliano. Más bien, cuestiona su implacable clausura afirmando que es susceptible de desarrollo dialéctico, sin que esto conduzca a un momento “superior” inmanente al propio movimiento dialéctico, sino más bien a la demostración de que el sistema hegeliano es un *todo* que depende de algo externo a –y simultáneamente reprimido por– él, que lo pone críticamente en cuestión, fracturando su pretensión de autarquía. Si bien Hegel, nos dice Adorno, acierta al describir el *Espíritu* como una fuerza estructurante, responsable de forjar el mundo moderno como un todo unificado, se equivoca al elevarlo a la condición de un principio metafísico, en lugar de verlo como un principio material e histórico. El sistema hegeliano en su completud desconoce la propia mediación constitutiva del *Espíritu* por lo no-conceptual, esto es, que “la evolución del espíritu como racionalidad [...] es el producto de las necesidades materiales de los seres humanos” (Adorno, 2006: 16). Como corolario de esta negación, y a pesar de que este espíritu del mundo es en su origen atribuible a los seres humanos, Adorno afirmará que en Hegel se convierte en una suerte de principio que los domina como si se tratase de una *segunda naturaleza* que, como la primera, subsiste por encima de sus cabezas. A partir de allí, la dialéctica negativa denunciará al espíritu hegeliano como ontología del falso estado de cosas, desde el cual se justifica todo martirio y sufrimiento como necesario. Esa tarea crítica supondrá una inmersión que pretende minar las pretensiones de toda forma de totalización (filosófica, social e histórica), de toda lógica integral, un rechazo a la violencia que ejerce pensamiento identificante contra lo no-idéntico, un pensamiento (cuyas raíces no son intelectuales sino prácticas) que exige el sometimiento a los límites de su propia unidad de todo aquello que le resulta diferencial, y que no tolera nada que lo exceda, reaccionando agresivamente contra él.

2.2. Anamnesis de la mundanidad del *Espíritu* y crítica del sujeto

En sus *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno realiza una crítica inmanente de la filosofía hegeliana a fines de aprehender y exponer no-sistemáticamente su núcleo práctico constitutivo. Interviniendo en el centro de sus categorías –y no desde un punto de vista extrínseco emplazado abstractamente por encima del sistema–, Adorno intenta situar las mediaciones socio-históricas determinantes del *Espíritu* (Adorno, 1974: 34)¹⁶. *Dialectizando* la dialéctica hegeliana, Adorno afirma que ésta *olvida* su base material, su afincamiento en los seres humanos reales y en sus condiciones reales de vida.

¹⁶ En un curso dictado en 1965, Adorno sostiene que tomar seriamente la dialéctica de Hegel exige moverse *más allá* de Hegel (Adorno, 2008: 28). El vínculo de Adorno con Hegel se funda en aquello que él considera dialéctico en la filosofía hegeliana, particularmente, el núcleo de una teoría dinámica de la experiencia social. En este sentido, procura mantenerse dentro de los límites de una crítica inmanente, no situada por fuera de las determinaciones del sistema mismo. Una crítica que se situara en una posición extrínseca a la de su objeto desembocaría en una crítica unilateral, ella misma irreflexiva y abstracta. En lugar de “¿qué significa para el presente Hegel?”, la pregunta que se plantea Adorno es “¿qué significa el presente ante Hegel?”.

Con ello, el sistema termina por hacer una hipóstasis en virtud de la cual el *Espíritu*, creado por los seres humanos, aparece como *principio activo* escindido de la naturaleza. A esa crítica del espíritu le será correlativa la crítica del sujeto como agente productor del mundo. Allí, la tarea de Adorno consistirá en llevar a cabo aquello que, con Sohn-Rethel, se denomina *anamnesis de la génesis* [*Anamnese der Genese*] material del *Espíritu*; un ejercicio de recuerdo de aquello que se encuentra a la base del elemento subjetivo y que, no obstante, resulta reprimido en su constitución y desarrollo mediante un violento acto de olvido. Llevando a la dialéctica hegeliana más allá de sus propios límites, ésta es situada dentro de una dimensión intra-histórica, definida por su circunscripción a la inmanencia de las relaciones sociales estructurantes del capitalismo. Esta inmersión históricamente acotada permitirá derivar de allí una crítica de la metafísica de la historia.

Para Adorno, en virtud de la consecuencia absoluta de su propio sistema dialéctico, Hegel habría terminado por caer en una contradicción irresoluble. Aunque pudo explicar con suficiencia la recíproca determinación entre sujeto y objeto, comprender su mediación constitutiva y con ello resolver su aparente antinomia —justo en el punto en el que la filosofía kantiana se había encontrado con sus propios límites, sin lograr superarlos¹⁷—, su filosofía, que exigía ella misma la auto-reflexividad de toda categoría y que, en esa medida, rechazaba la existencia de todo *a priori* abstracto y estático, no pudo dar cuenta reflexivamente de las condiciones sobre las que se sostiene la totalidad del edificio dialéctico, y que posibilitan la existencia de una relación bajo la forma sujeto-objeto. Al constituir el presupuesto *necesario* e inamovible, principio *a priori* de la existencia del *Espíritu*, la relación sujeto-objeto, quintaesencia de lo condicionado, resulta ser lo incondicionado mismo, lo puramente inmediato (Adorno, 1974: 29). Esta unilateralización de la relación sujeto-objeto, continúa Adorno, acarrea consecuencias determinantes en el seno mismo del sistema hegeliano. A pesar de los esfuerzos de su filosofía por no reducir el mundo a un polo unilateral, la relación sujeto-objeto constituye en Hegel un proceso *total* que es *Espíritu*, el cual, en toda su dimensión, es *Sujeto*: “[e]n la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se encierra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre la propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 1974: 29). Afirmar que en su proceso de auto-alienación el *Espíritu* se constituye como sujeto infinito, *sustancia* que no solamente abarca, sino que produce todo cuanto existe, por fuera de la cual nada alcanza entidad, supone que Hegel se mantenga dentro de los límites del idealismo, haciendo una hipóstasis de uno de los polos de la relación sujeto-objeto, precisamente el *subjetivo*, que con tanto ahínco rechazaba su filosofía especulativa. La identidad de sujeto-objeto, la totalidad,

¹⁷ “[...] la reflexión atraviesa de tal manera todos los polos que Kant había contrapuesto entre sí (la forma y el contenido, la naturaleza y el espíritu, la teoría y la praxis, la libertad y la necesidad, la cosa en sí y el fenómeno) que ninguna de estas determinaciones queda parada, a modo de algo último; y cada una de ellas requiere por sí misma exactamente aquel otro momento que en Kant se le contraponía” (Adorno, 1974: 23-4).

desemboca, por su pura forma, en la preeminencia del sujeto, “por más que en cada nivel tanto el sujeto se determine en cuanto objeto como, viceversa, éste se determine en cuanto sujeto” (Adorno, 1974: 28). La crítica adorniana al concepto de *Espíritu* partirá pues de la falta de auto-reflexividad que Hegel –cuya filosofía se fundaba, ella misma, en la necesaria autorreflexión de todo concepto– terminó por sostener frente al *fundamento* de su propio sistema. Si bien Hegel desconfiaba de toda abstracción, al tomar como dada de antemano la relación sujeto-objeto, su filosofía misma –incluso comprendiendo la falacia que esto encierra– terminó por hipostasiar el *Espíritu*, como algo ontológicamente último que “desde el principio había sido puesto como algo total y absoluto” (Adorno, 2005: 280). En la medida que el *Espíritu*, sujeto-objeto idéntico, alberga la totalidad del ser y el pensamiento, se erige como condición *a priori* de todo lo existente (Adorno, 1974: 28). Al no concebirse como mediado en su núcleo constitutivo más profundo, asumirlo afirmativamente termina por justificar “lo condicionado como si fuese incondicionado, lo derivado como primario” (Adorno, 1993: 146), *deificando lo que es* (Adorno, 2005: 280).

Ahora bien, aunque Adorno afirma que la filosofía hegeliana es *falsa* dentro de las exigencias de su propio concepto –al absolutizar, contra sí misma, la existencia de un *a priori* incuestionable–, sostiene que ella es, al mismo tiempo, *verdadera*. Para hallar ese momento de verdad Adorno se retrotrae a la base material relegada por el concepto de *Espíritu*, remitiéndose a la imposibilidad que tienen las doctrinas filosóficas del sujeto absoluto para romper los nexos entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico (Adorno, 1974: 29-34). En el idealismo hegeliano, el yo absoluto, en cuanto que abstracción de la persona empírica, si bien no reducible a ésta, no puede abolir de manera tajante y definitiva la experiencia de la cual se desprende¹⁸. Para Hegel, nos dice Adorno, no “cabe ningún *constituens*, no caben ningunas condiciones generadoras del espíritu que no hayan sido abstraídas de sujetos fácticos y, por lo tanto, en último término, a su vez, de algo no meramente subjetivo, del ‘mundo’” (Adorno, 1974: 24). El análisis del sujeto absoluto se enfrenta aquí a la irresolubilidad de un momento empírico. El carácter esencialmente activo y productivo del *Espíritu* se encuentra determinado por un proceso de auto-alienación en el que éste, como agente, *pone* los mismos momentos que se le oponen (Adorno, 1974: 34). Este desarrollo del sujeto-objeto idéntico depende de la incorporación continua para sí de lo no-idéntico. Con ello, Hegel deja de concebir el acto productivo como meramente subjetivo, vinculándolo con los objetos concretos, con la realidad objetiva; esto supone que el movimiento auto-mediado del espíritu no corresponde al desarrollo, abstractamente hablando, de un agente puramente racional y autosuficiente. El *Espíritu*, afirma

¹⁸ [...] un yo que ya no fuese en ningún sentido [yo, esto es, que se pasase sin hacer referencia alguna a la conciencia individualizada y, por ello, necesariamente, a la persona espaciotemporal, sería un sinsentido, que no sólo flotaría libremente de acá para allá y sería tan indeterminable como Hegel se lo reprochaba al concepto opuesto, al ser, sino que ya no habría manera de aprehenderlo como yo, o sea, como en mediación con respecto a la conciencia (Adorno, 1974: 33).

Adorno, no es un ente que flote *por encima* de los seres humanos reales sino, más bien, es el producto de la acción humana transformadora, a la que aquél le impone reflexivamente su principio activo (Adorno, 2006: 15). Al encontrarse genéticamente atado al mundo empírico, la existencia del Espíritu resulta intrínseca al mundo de la interrelación humana, es decir, su constitución es inescindible de la *praxis* social.

Con la articulación entre Espíritu y praxis, afirma Adorno, Hegel “se traslada a lo más espeso del secreto que se oculta tras la apercepción sintética”, permitiendo ir más allá de su mera hipóstasis arbitraria (Adorno, 1974: 34). Comprender las mediaciones constitutivas del espíritu implicará, entonces, remitirse a las modalidades de praxis que le dan nacimiento, situarse en el plano de sus peculiares determinaciones socio-históricas. Esto no significa caer en un sociologismo que confunde la génesis de la filosofía hegeliana con su contenido. Más allá de una interpretación en la que se considere al espíritu como *constituens*, y el mundo social, en cuanto que complejidad funcional del individuo como empiricidad, sea comprendido como un *constitutum*, para Adorno, la relación entre espíritu y sociedad no es, de ninguna forma, derivativa¹⁹. La sociedad no es un mero ser ahí, un hecho dado de antemano (Adorno, 1974: 37). En su intento de capturar de forma inmanente el momento de verdad de la filosofía hegeliana en la sociedad, Adorno encontrará la fuente de esta conceptualidad dinámica que Hegel llama *espíritu* –como principio productor– en el *trabajo social* (Adorno, 1974: 34-35): “en la dilatación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social, el que está separado del corporal” (Adorno, 1974: 41)²⁰.

Adorno sostiene que “[e]l Hegel de la *Fenomenología* [...] reconoció el espíritu espontáneo como trabajo”, y no de modo figurado (Adorno, 1974: 39). La universalidad propia del sujeto respecto de la particularidad de la persona empírica sería la expresión de la esencia social del trabajo. El trabajo sólo se convierte en universalidad una vez que éste pasa a ser algo para otro, conmensurable con otros, como salida de la contingencia del individuo singular. Soportado sobre la teoría social de Marx, Adorno afirma que, en un momento histórico específico de su existencia social, los seres humanos, en procura de su propia subsistencia, entraron en una mutua dependencia en la que el trabajo de cada individuo comenzó a realizarse exclusivamente como trabajo para *otro*, y nunca para sí mismo. Con

¹⁹ “[...] sólo para un pensamiento rabiosamente antitético, abstracto –en el sentido hegeliano de la palabra–, sería la relación entre espíritu y sociedad la lógico-trascendental que hay entre el *constituens* y el *constitutum*: a la sociedad le incumbe hasta lo que Hegel reserva al espíritu frente a todos los momentos singulares, aislados, de la *empirie*” (Adorno, 1974: 37).

²⁰ Según Adorno, la sociedad es concepto en la misma medida en que lo es el espíritu; en ella: “[...] en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de todas las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad –en el sentido burgués moderno– en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto” (Adorno, 1974: 37).

la consolidación y universalización del intercambio de mercancías como núcleo sintético de la reproducción social, el fruto del trabajo de cada individuo pasó a ser considerado necesaria, exclusiva e inconscientemente en relación con el trabajo de los demás. A partir de esta socialización del trabajo, tuvo lugar la aparición de un tipo de nexo abstracto entre los seres humanos que terminó por unirlos. De allí en adelante, cada trabajo particular comienza a trascender el ámbito de lo meramente privado para hacerse determinantemente social, esto es, deja de ser considerado de acuerdo con la particularidad individual, para serlo primordialmente en su universalidad. Este proceso generó que el trabajo se convirtiera en una forma de abstracción escindida de las formas peculiares, pero que las determina; el mismo devino una universalidad constituida a partir de la acción de cada individuo que pasó a regir, como determinación última –y a la manera de un sujeto–, el conjunto de los trabajos particulares. Las bases del *Espíritu*, como universal, son así retrotraídas por Adorno a la socialización del trabajo, como momento en la historia de la satisfacción de las necesidades materiales humanas expresado en la emergencia del capitalismo:

El momento de universalidad del activo sujeto trascendental frente al meramente empírico, aislado y contingente, no es una simple quimera, como tampoco lo es la validez de las proposiciones lógicas frente al decurso fáctico de los actos mentales individuales singulares; por el contrario, tal universalidad es la expresión al mismo tiempo exacta y –teniendo en cuenta la tesis general idealista– oculta a sus propios ojos de la esencia social del trabajo; universalidad que se convierte en trabajo, en general, sólo en cuanto éste es algo para otro, algo conmensurable con otros, en cuanto salida de lo fortuito del sujeto singular (Adorno, 1974: 35).

La relación intrínseca entre *Espíritu* y *trabajo social* supone que los seres humanos, objetivándose a través del trabajo, erigen un ámbito aparentemente objetivo y autónomo que va más allá de su mera superposición, y que los trasciende. Esta forma de objetividad produce una cohesión simultáneamente abstracta y real entre los seres particulares que la conforman. En virtud de esa cohesión, los seres humanos resultan abstraídos en cuanto que individuos particulares, deviniendo sujetos frente a una objetividad que se les aparece como una forma de exterioridad. Esta determinación exterior se materializa en el hecho de que, en adelante, los seres humanos, para lograr su propia supervivencia, necesariamente deben pasar por la mediación del trabajo social, del intercambio de mercancías. Devenida forma de mediación social generalizada²¹, la relación entre los individuos sintetizada en el trabajo da lugar a una dialéctica entre *universal* y *particular*. Una vez que los seres humanos comenzaron a ser subsumidos por la producción, por el trabajo social²², se desató un proceso definido por la preeminencia del universal sobre los individuos, que les impide sustraerse de su

²¹ “[...] con la remisión del momento generativo “del espíritu a un sujeto absoluto, en lugar de a la persona singular individual que en cada caso trabaje, se define el trabajo como organizado, social: su propia «racionalidad», la ordenación de las funciones, es una relación social” (Adorno, 1974: 35).

²² “El mundo que está trabado en un todo mediante la «producción», mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cambio, depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y hace realidad así, de hecho, la preeminencia del todo sobre las partes” (Adorno, 1974: 47).

funcionamiento. En su devenir, este nexo constituido por el trabajo social termina por disponer de un carácter *totalizante*, muestra de la primacía adquirida por el acto productivo dentro del mundo social:

[...] la confianza del espíritu de que él mismo sería el mundo «en sí» no es sólo una aldeana ilusión de omnipotencia: se alimenta de la experiencia de que, en definitiva, no existe nada fuera de lo producido por hombres, nada definitivamente independiente del trabajo social (pues la naturaleza aparentemente intacta por él se define como tal merced al trabajo, y está, de este modo, mediada por él; conexiones que son patentes, por ejemplo, en el problema de los llamados espacios no capitalistas, ya que éstos los necesitan para hacer valer el capital) (Adorno, 1974: 95).

A partir de este proceso de abstracción objetivo-subjetivo, el proceso social mismo entra en una relación de tipo antagónico, en virtud de la cual los individuos resultan inmersos en un sistema de coacciones que, si bien no es ejercido de forma directa y manifiesta (pues las relaciones de dominación directa se disuelven), no por ello deja de ser menos real. En el seno de dicho sistema desaparece el individuo empírico, cualitativamente irreductible, y sólo cuenta su pura abstracción, bajo la forma de *sujeto*. En este sentido, Adorno encuentra en las categorías epistemológicas del idealismo –expresión de la incapacidad del sujeto para alcanzar de forma inmediata su correlato objetivo, frente al cual está ontogénica e irrevocablemente escindido– un reflejo fiel del “hechizo” que se extiende sobre individuos y cosas en el capitalismo. Dentro del idealismo, la dimensión interior es concebida como el ámbito que le permite al individuo empírico sustraerse a la objetividad como forma de heteronomía, una suerte de resguardo inexpugnable frente al mundo exterior. Ella expresa la resistencia del sujeto a convertirse en un ser-para-otro, subsumido en la objetividad, y, al mismo tiempo, la exigencia de autenticidad, como forma de identidad consigo mismo, en el seno de una sociedad estructurada, precisamente, desde la exigencia frente a todo individuo de ser, antes que nada, un ser-para-otro. No obstante, este refugio prueba la condena de su propia imposibilidad. La génesis del sujeto mismo remite inexorablemente a una objetividad que lo aprisiona. Si bien con la socialización del trabajo se constata una primacía del acto productivo que incorpora a sí mismo la naturaleza, que la domina y la somete a los fines de los seres humanos, esto no se traduce en una verdadera autonomía del individuo empírico respecto de ésta sino, más bien, representa su recaída en la dominación por parte de una segunda naturaleza que como una forma de objetividad lo encadena. Si la sociedad fundada en el intercambio de mercancías sólo se realiza a través de la individuación y espontaneidad de los seres humanos, dicha individuación se paga al precio de su conversión en ejecutores de una lógica universal (Adorno, 2005: 315). La autonomía del sujeto, antes que ser real, termina operando como una ilusión socialmente necesaria [*gesellschaftlich notwendiger Schein*] creada dentro de un proceso social en el que antes que aparecer por tal, la coacción impuesta por el trabajo es tomada por libertad:

La experiencia (inconsciente de sí misma) del trabajo social abstracto se transfigura para el sujeto que reflexiona sobre ella: el trabajo se convierte para él en su forma de reflexión, en un puro acto del espíritu, en su productiva unidad, ya que no puede haber nada fuera de él; pero el *factum brutum*, que se desvanece en el concepto total de espíritu, regresa a él como coacción lógica, a la cual no puede sustraerse lo

particular, como tampoco puede hacerlo el individuo particular a la *contrainte sociale*. Sólo que tal brutalidad de la coacción da lugar a una apariencia de reconciliación en la doctrina de la identidad restaurada. (Adorno, 1974: 38).

Bajo este prisma, el *sujeto trascendental* representa, para Adorno, la síntesis filosófica de la indiferencia respecto de la particularidad específica de cada individuo frente al universal, situada a la base de las relaciones sociales constitutivas de la modernidad capitalista. En contravía del idealismo, Adorno sostiene que la existencia de una relación patente bajo la forma sujeto-objeto (en su forma moderna) no dispone de un carácter ontológico ni fundante. Se trata, más bien, de una relación devenida, no originaria²³, producto de un proceso de carácter socio-histórico cuya constitución material –su base somática– resulta escamoteada por la diferenciación antinómica y *reificada* entre ambos polos. Sin embargo, antes que rechazar esta antinomia, Adorno considera que la separación sujeto-objeto es simultáneamente *verdadera* y *falsa*. *Verdadera*, “porque en el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido”; *falsa*, “porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante” (Adorno, 1993: 144)²⁴. Al tratarse de una categoría mediada, no ontológica, el sujeto sólo resulta concebible en relación con la objetividad social de la que emerge. En este sentido, el sujeto trascendental es *verdadero*, pues, como universal abstraído de los individuos empíricos, efectivamente da cuenta de las circunstancias bajo las que se desarrolla un tipo particular de proceso social, “expresa fielmente la precedencia de las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus lazos concretos, relaciones que tienen su modelo en el cambio” (Adorno, 1993: 147). En el seno de esa objetividad social coactiva, fundada en el intercambio de mercancías como síntesis de la sociabilidad, que se impone indiferenciadamente sobre los individuos empíricos que la constituyen, nos dice Adorno, el sujeto trascendental oculta su carácter constituido y aparece por *constitutivo*:

Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de esta constituye a los hombres; lo que estos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es secundario. El mecanismo, filosóficamente transfigurado en trascendental, los deforma de antemano (Adorno, 1993: 147).

Esta inversión socialmente fundada da lugar a que el *sujeto trascendental* aparezca como “[p]resunto origen de todos los objetos, se objetifica en su fija intemporalidad, perfectamente de acuerdo con la doctrina kantiana de las formas fijas e inmutables de la conciencia trascendental” (Adorno, 1993: 147). Tal inversión tiene como corolario que el sujeto trascendental sea, dice Adorno, más *real* que el individuo empírico, el cual, a pesar de ser lo más inmediato, es menos *existente* dentro

²³ “[...] la idea [...] de que un sujeto (sea cual fuere su naturaleza), lo cognoscente, se halla enfrente de un objeto (sea cual fuere también su naturaleza), lo conocido, es ella misma *mediata*” (Adorno, 1993: 144).

²⁴ No obstante, esto no quiere decir, de ninguna manera, que Adorno conciba la existencia de una unidad primigenia y armónica entre sujeto y objeto (Adorno, 1993: 144).

de esta sociedad: “[t]al como está forzado a actuar, tal como interiormente está modelado, el hombre particular y viviente en cuanto encarnación del *homo œconomicus*, tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente, por quien, sin embargo, debe pasar inmediatamente” (Adorno, 1993: 146). En la sociedad estructurada bajo el modelo del intercambio de mercancías, el sujeto abstracto se convierte en modelo del individuo empírico, es decir, en el modelo de su propio modelo (Adorno, 1993: 147). La idea según la cual existe ontológicamente este ente abstracto, inmutable y universal, hace pasar por fundante aquello que realmente se encuentra fundado; supone de antemano “lo que pretende fundar: la individualidad real y viviente” (Adorno, 1993: 146); pretende ser *prius* en donde realmente es *posterius*; constitutivo originario, en donde realmente es devenido, ontológico en donde realmente es socio-histórico: “[s]u fijeza e invariancia, que según la filosofía trascendental produce los objetos (o al menos prescribe sus reglas), es la forma refleja de la cosificación de los hombres consumada objetivamente en las relaciones sociales” (Adorno, 1993: 147).

Como representación de la hipóstasis conceptual de un proceso situado históricamente, que aparece por meta-histórico, nos dice Adorno, el *sujeto trascendental* es simultáneamente falso. La crítica de la *subjetividad constitutiva*, supone que el sujeto trascendental, antes que *a priori* de toda experiencia, es la expresión de un proceso social coactivo en el que los individuos empíricos son abstraídos y convertidos en meros apéndices de una objetividad devenida, ejemplares abstractos e intercambiables (Adorno, 1993: 146). Esa escisión entre sujeto y objeto se verifica primero en el ámbito del proceso social y luego se comunica al ámbito del conocimiento²⁵. La plena socialización del trabajo produce un ámbito dominado por la identidad, clausurado sobre sí mismo, en el que lo no idéntico pierde su estatuto²⁶. Socialmente, esto se manifiesta en la primacía del valor de cambio frente al valor de uso, de la producción frente a lo no productivo, del sujeto frente a la naturaleza, lo cual se traduce epistemológicamente en el hecho de que razón y mundo se contrapongan como formas que resultan exteriores entre sí, prefigurando un tipo de relación en la que el acto de pensamiento pretende imponerse irrestrictamente sobre los objetos del mundo. Al escindir la razón de todo momento material, la naturaleza aparece como una dimensión extrínseca y pasivamente dispuesta sólo para ser manipulada y asimilada por el principio identitario: “La estática del concepto de naturaleza es función

²⁵ En Adorno “[...] el sujeto epistemológico está objetivamente constituido por la sociedad a la que pertenece y sin la cual no podría existir el sujeto” (Zuidervart, 2015). Por eso, para Adorno, “[c]rítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1993: 149).

²⁶ En efecto, de la clausura impuesta por el trabajo social proviene la pretensión de identidad entre sujeto y objeto, desplegada hasta encerrar todo en sí, propia del concepto de sistema. Allí radica el momento de verdad de la filosofía hegeliana: “Sin embargo, incluso esta mendaz identificación del trabajo con lo absoluto tiene sus razones atinadas: el mundo, en tanto forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical; y, de igual modo que lo era entre el hombre y la naturaleza, lo será dentro del espíritu para sí, que no tolera nada fuera y respeta la memoria de lo que hubiese fuera. Así, pues, no habrá nada en el mundo que no se le aparezca al hombre exclusivamente a través del trabajo social: incluso la pura naturaleza, en la medida en que el trabajo carezca de poderío alguno sobre ella queda determinada precisamente por él, siquiera sea merced a su negativa relación con el trabajo” (Adorno, 1974: 44).

del concepto de razón dinámico. Cuanto más se apodera éste de lo no idéntico, tanto más se convierte la naturaleza en *caput mortuum* residual” (Adorno, 1993: 34). Es a partir de allí que se explica la antinomia historia-naturaleza que intentaba ser disuelta por Adorno en su texto juvenil sobre la historia natural. La hipóstasis de la razón, que la enaltece como principio humano generador de lo cualitativamente nuevo, agente de lo histórico, estigmatiza a la naturaleza como ámbito mudo y clausurado, presa de la repetición de lo idéntico que nunca cambia: “Con el distanciamiento de la historia de la humanidad con respecto a la naturaleza esa apariencia se refuerza: la naturaleza se convierte en símil irresistible de la cautividad” (Adorno, 2005: 328).

Esa ilusión socialmente creada hace que lo corporal-sensorial aparezca como lo dado, y el espíritu como la intervención activa –no un mero recibir– que moldea mediante el trabajo a la naturaleza, devenida su materia prima. Adorno insiste en que la instauración del trabajo como principio metafísico depende de la eliminación –siempre fallida– del momento material al que todo trabajo se siente ligado, el cual relativiza su soberanía. Esta situación se traslada a la teoría del conocimiento, en donde lo dado produce la ilusión de haber sido engendrado por el espíritu mismo, desvaneciéndose así el hecho de que también el espíritu se encuentra bajo la coacción del trabajo, e incluso, él mismo, es trabajo (Adorno, 1974: 45). Una vez trabajo y espíritu son genéticamente vinculados, la racionalidad deviene meramente instrumento de dominación de la naturaleza, ese no-idéntico devenido al que, sin embargo, inconscientemente, permanece atado: “el espíritu no puede desenlazarse jamás enteramente de sus relaciones para con la naturaleza que ha de dominar; pues para dominarla, las obedece, e incluso su orgullosa soberanía se compra con grandes fatigas” (Adorno, 1974: 44). Retrotraerse a la génesis material del espíritu significa, entonces, exponer este momento natural que le resulta intrínseco, poner en evidencia que el espíritu no es auto-consciente de su propia emanación de la naturaleza, que la escisión espíritu-naturaleza resulta frustrada; significa sacar a la luz que naturaleza y trabajo se encuentran mutuamente mediados, que: “el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente a lo que él mismo no es, a la naturaleza, sin cuyo concepto es tan imposible formar una noción del trabajo (y, en último término, de su forma reflexiva, el espíritu) como lo es formarlo de ella sin éste” (Adorno, 1974: 41).

Dentro de su crítica a Hegel, el sujeto es pues para Adorno la expresión en la conciencia del fetichismo de la mercancía, la forma que asume la subjetividad encorsetada dentro de un proceso socio-histórico particular, que adquiere un carácter abstracto para el individuo empírico que le da lugar, y al cual se le impone como coacción. El sujeto expresa el dominio de lo universal, que emana de un proceso histórico devenido, frente a lo particular y concreto. La primacía del sujeto es la primacía de dicho universal constituido socialmente. El sujeto reproduce sobre la naturaleza la misma dominación que la objetividad social impone sobre el individuo empírico, y que el valor de cambio impone sobre el valor de uso.

2.3. Espíritu, pensamiento identificante y razón instrumental

Adorno busca comprender la modernidad no sólo a través del análisis crítico de su funcionamiento social-objetivo, sino de sus formas de conciencia, de las formas mismas que estructuran el pensamiento. En este sentido, la crítica materialista a la filosofía idealista no persigue una resolución meta-crítica de las antinomias legadas al pensamiento moderno por Kant –que Hegel, infructuosamente habría tratado de resolver–, sino que busca discernir el contenido de verdad de estas antinomias, situándolas en lo que para él constituye su pre-condición socio-histórica: “Una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí” (Adorno, 2005: 179). En *Dialéctica Negativa*, Adorno rehabilita la potencia crítica de la filosofía de Marx, y acude a su crítica a la abstracción del intercambio de mercancías como fundamento para su propia teoría social²⁷. El intercambio capitalista, según Adorno, produce consecuencias vinculadas con la abstracción y la equivalencia bajo las que se presentan las relaciones sociales. La universalización de dichas relaciones se expresa en lo que Adorno denomina el *principio del canje* (*Tauschprinzip*) (Adorno, 2005: 142; 1966: 148). El principio de canje dentro del capitalismo resulta ser una exigencia heterónoma para la auto-conservación, medida por el tiempo de trabajo socialmente necesario (Adorno, 2005: 142; 271). La perspectiva adorniana discierne aquí la socio-génesis común que existe entre la lógica de la identidad propia de la subjetividad idealista y la lógica de equivalencia intrínseca al proceso de intercambio de mercancías (como conexión intrínseca y no meramente contingente entre ambas dimensiones), para expresar que éste último se vincula con formas peculiares de conciencia y subjetividad:

en la medida en que la unidad de la consciencia está modelada según la objetividad, es decir, tiene su medida en la posibilidad de la constitución de objetos, es el reflejo conceptual de la conjunción total, sin fisuras, de los actos de producción en la sociedad, que es lo único en general por lo que se constituye la objetividad de las mercancías, su «objetualidad» (Adorno, 2005: 172).

Adorno complementa la falta de una epistemología dentro de la teoría de Marx, con conceptos hegelianos. El acercamiento a la filosofía hegeliana llena el vacío de las formas de conciencia que se gestan en el proceso de intercambio en el que lo no equivalente se hace equivalente mediante el concepto (como forma de constitución de lo social nivelado por el valor de cambio). El análisis adorniano se centra aquí en la constitución social de un tipo de pensamiento, propio de esta sociedad, determinado por lo que denomina *principio identificante* [*Identifikationsprinzip*] (Adorno, 2005: 143; 1966: 147): un tipo de pensamiento en el que lo conceptual se impone irrestrictamente frente a toda materialidad y diferencialidad. Este tipo de pensamiento no depende de una espontánea emanación

²⁷ “la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del canje y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina” (Adorno, 2005: 170).

subjetiva²⁸. El proceso de intercambio capitalista, nos dice Adorno, corresponde a una estructura conceptual objetiva, cuya articulación en la conciencia permite la emergencia de ese tipo de pensamiento: “[e]l principio del canje, *la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo*, está originariamente emparentado con el principio de identificación” (Adorno, 2005: 142 [la itálica es mía])²⁹. El principio identificante no resulta meramente “comparable”, ni simplemente “derivado” del proceso de intercambio de mercancías: “[s]u *modelo social* lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una *totalidad*” (Adorno, 2005: 143; la itálica es mía). El principio de canje es el principio identificador del pensamiento (Adorno, 2005: 143). Hablar de una relación homología o derivación entre el proceso social y el pensamiento identificante desembocaría de nuevo en el dualismo kantiano de un objeto a-conceptual y una atribución puramente subjetivo-mental de inteligibilidad conceptual. El pensamiento identificante que caracteriza a la modernidad está articulado a una sociedad constituida, ella misma, como forma de objetividad conceptual; aquél resulta independiente “tanto de la conciencia de los hombres individualmente sometidos a ella como de la de los investigadores” (Adorno, 1973^a: 93), emana de las propias modalidades de praxis social (a las que cada individuo se debe plegar para sobrevivir), en virtud de cuya expansión el mundo se convierte en un sistema aparentemente cerrado y abarcado por el pensamiento. Bajo esta forma de conceptualidad articulada con lo real, el mundo queda inserto en una retícula ordenada bajo la forma de un sistema de leyes y principios de carácter universal, aplicables irrestrictamente a cada singularidad: “La experiencia de

²⁸ Cuando Adorno afirma la no transhistoricidad de los esquemas del entendimiento no pretende decir que podamos comprender el mundo de cualquier forma indeterminada. El acto de pensar, comprendido como proceso de identificación, y pensamiento identificante [*Identitätsdenken*] no son conceptos intercambiables en su filosofía. Para Adorno, al pensamiento le es inherente la identificación, el uso de conceptos: “Pensar significa identificar” (Adorno, 2005: 17). Dentro del capitalismo, el pensamiento identificante hace más bien referencia a un proceso social en virtud del cual tiene lugar: “una forma de pensamiento que se relaciona con las cosas y con los otros seres humanos de una manera puramente instrumental” (Wellmer, 2007: 136). En la sociedad moderna todo se convierte en un ejemplar abstracto, el cual pretende, mediante conceptos, definir plenamente a sus objetos, esto es, lograr una identidad plena entre conceptos y objetos, una subsunción en la que el objeto queda completamente definido a lo expresado por el concepto. En términos del sistema conceptual, se asume que éste, como un todo, alberga dentro de sí todos los posibles objetos, de tal manera que nada queda por fuera de él. De la misma forma que el concepto pretende abarcar completamente al objeto, el sistema conceptual afirma abarcar en su seno el mundo objetivo en su totalidad. Así, y en la medida que el pensamiento identificante se encuentra vinculado con un proceso social fundado en la reducción a la unidad [primacía del concepto], y no al proceso de pensamiento que funciona necesariamente a través de la identificación, la teoría adorniana puede comprenderse como “[l]a crítica del canje como el principio identificador del pensamiento” (Adorno, 2005: 143). Como se verá más adelante, el problema del pensamiento identificante no resulta exclusivo a la sociedad capitalista, sino a toda forma de sociedad constituida heterónomamente, que impone sus patrones identitarios a sus miembros, como condición de la auto-conservación.

²⁹ Como A. Sohn-Rethel lo expresa (Sohn-Rethel, 2001: 9), Adorno comparte con él la idea de una socio-génesis del pensamiento, no sólo en términos de los contenidos, sino de las estructuras del mismo: “Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones-pensamiento, el concepto económico de valor es una abstracción real. Sólo existe en el pensamiento humano, pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas. No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones. ‘No lo saben, pero lo hacen’” (Sohn-Rethel, 2001: 28)

esa objetividad preordenada al sujeto y a la consciencia de ésta es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica consiste en que no tolera nada exterior a ella misma” (Adorno, 2008: 290).

Teorizada desde el punto de vista de las estructuras sociales, la violencia del concepto frente a su contenido no tiene que ver aquí tan sólo con una emanación subjetiva que activamente se impone sobre un objeto pasivo: “La universalidad trascendental no es una mera auto-exaltación narcisista del yo, la *hybris* de su autonomía, sino que tiene su realidad en el dominio que se impone y eterniza a través del principio de equivalencia” (Adorno, 2005: 170-171). Aquella es la expresión del “dominio universal del valor de canje sobre los hombres, que niega *a priori* a los sujetos que sean sujetos” (Adorno, 2005: 170). Si las estructuras del concepto proveen un acceso filosófico a las contradicciones del propio proceso social del que emanan –“El proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje” (Adorno, 2005: 170-171)–, la crítica del primero no correspondería, entonces, a un análisis de las formas violentas de la síntesis mental sino, más bien, a la articulación objetiva del *antagonismo social*: “Concepto y realidad son de la misma esencia contradictoria. Lo que desgarran antagónicamente a la sociedad, el principio del dominio, es lo mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo sometido a éste” (Adorno, 2005: 55).

Para Adorno, la conciencia se forma mediante su vínculo práctico con el mundo social. No existe una preexistencia de una subjetividad constituida frente a la objetividad social. Ambas se constituyen en su interrelación. Es esa interrelación lo que subjetiva al individuo. El ser humano sólo alcanza el nivel de sujeto una vez habita la intersubjetividad, la interioriza. Justamente, el pensamiento, que define la subjetividad e individualidad de cada persona, es parte de esa relación con la objetividad social. Como en el caso de la modernidad capitalista la objetividad social se exterioriza frente a los individuos, oponiéndoseles como un poder extraño, ellos terminan por subjetivarse en contraposición con el mundo y consigo mismos. El individuo es lanzado a la mera supervivencia, la cual sólo logra mediatizando el mundo, poniéndolo a su servicio a través de una forma de racionalidad restringida al cálculo tendiente a alcanzar un fin que resulta ser nuevamente un medio. La subjetividad es un cuerpo atravesado por la dimensión de la significación social, que se hace interioridad. La sociedad totalizante se expresa como razón totalizadora. El principio productivista universal *domina* los impulsos meramente particulares; mediante una *astucia de la razón*, *adiestra* las subjetividades para que se orienten a sí mismas hacia el cumplimiento de objetivos universales, sin importar su angustia, su sufrimiento, ira y frustración frente a un mundo frente al cual se sienten ajenos. Cuanto más se enfrenta el sujeto a la naturaleza, más patentemente se confirma su sometimiento a la sociedad cosificada. En él se niega todo rastro de diferencialidad que debe ser sometida a la identidad. El pensamiento del individuo replica así el antagonismo del que es parte, interioriza la espiritualidad

coactiva, que lo integra mientras que lo atomiza. La identidad opresiva se convierte en principio de la racionalidad dominante, en enfrentamiento señorial del sujeto contra la naturaleza. Con ello, el sujeto termina violentando su propia naturaleza. La particularidad del propio individuo, su base somática y sensorial, su cualitatividad, termina elevada al espíritu universal que se le contrapone, con la complicidad del propio individuo. Éste tiene que reducir todo rastro diferencial a la unidad, y él mismo es una diferencialidad.

El hecho de que la sistematicidad social haga virar el trabajo abstracto hacia el interior supone una transformación cualitativa de la racionalidad, en virtud de la cual ésta no tolera nada que se encuentre por fuera del acto productivo del sujeto, nada situado más allá de sus posibilidades de dominio, de su espectro identitario (Adorno, 1974: 38). La primacía del *espíritu* sobre el mundo material (expresada, entre otros, en la escisión entre teoría y praxis, o en la superioridad del trabajo intelectual sobre el manual), se traduce en el ejercicio de una opresión continua e ilimitada sobre el mismo. Aquello que no es *espíritu* resulta degradado a un nivel inferior o simplemente postergado. Así como la naturaleza externa, el cuerpo, las pasiones y los afectos resultan proscritos del ámbito de la racionalidad mediante un proceso de represión que depura y condena al olvido todo rastro somático en ella³⁰:

Ambos, cuerpo y espíritu, son abstracciones de su experiencia, su radical diferencia algo puesto. Ésta refleja la «autoconsciencia» del espíritu históricamente adquirida y la emancipación de éste con respecto a lo que por mor de su propia identidad niega. Todo lo espiritual es impulso corporal modificado, y tal modificación la conversión cualitativa en lo que no meramente es. El impulso, en la acepción de Schelling, es la protoforma del espíritu (Adorno, 2005: 190).

Al socavar la idea del espíritu como principio absoluto –reconstruido materialmente, y expuesto como ciego dominio frente a lo no-idéntico–, Adorno le atribuye las mismas determinaciones de la racionalidad instrumental inconsciente de sí; mina su pretendida universalidad y expone su parcialidad. El espíritu no constituiría, entonces, un primer principio absoluto –postularlo como primero es una ilusión necesariamente creada dentro del mundo social–, ni la racionalidad que lo soporta abarca a plenitud la racionalidad. Si bien Adorno sostiene que la racionalidad instrumental es parte inseparable del ser humano, en cuanto que necesaria para su supervivencia, para él, es en virtud de la modalidad asumida por las relaciones sociales en el capitalismo –en cuyo seno el trabajo social

³⁰ La supresión de todo elemento somático del pensamiento (que no es otra cosa que el correlato en la conciencia de la dominación de la abstracción sobre lo concreto dentro del mundo social) es la base sobre la cual Adorno abordará el problema de los límites de la Ilustración (esto será profundizado al analizar *Dialéctica de la Ilustración*). Al devenir “exterior” al mundo social, mediante la represión de los impulsos corporales que le dan origen, el pensamiento se hace independiente de los sujetos en un doble sentido: tanto desde el punto de vista de los aspectos subjetivos peculiares de quien adquiere el conocimiento, como de los usos a los que dicho conocimiento se dirige; es decir, se instrumentaliza. Expurgado de todo aquello que lo mantiene atado a los seres vivos y particulares, por ejemplo, el conocimiento científico olvida los propósitos humanos tras el deseo de comprender la naturaleza. Las esperanzas y miedos que dirigen la búsqueda del conocimiento son erradicados del sistema de pensamiento, lo cual implica que toda afirmación o teoría debe ser *verdadera* tan sólo en el sentido de su correspondencia frente a la *objetividad* del mundo. Con ello, el conocimiento pierde su verdad en un sentido enfático, específicamente, toda verdad que haga justicia a los impulsos subjetivos, instintos y deseos que le dan origen al pensamiento mismo. Todo concepto que contenga algún tipo de referencia a estos últimos deviene irracional, una mera adición subjetiva que debe ser erradicada pues ofusca toda la verdad.

habría devenido principio estructurante de la racionalidad— que ésta asume una forma crecientemente totalizante. Este tipo de racionalidad sería la expresión del “antagonismo existente entre el sujeto supuestamente libre —que realmente no lo es— y aquello que se encuentra a la base de su libertad” (Adorno, 2006: 17). Irreflexiva frente a su propio condicionamiento, unilateral frente a lo no-idéntico a ella y determinada por una necesidad obcecada e ilimitada de dominación que la lleva a imponerse sobre sus denominados “materiales” a través de la subsunción, clasificación y subordinación, la racionalidad instrumental contiene un conflicto interno del que no puede sustraerse. Una vez que la racionalidad falla en hacerse transparente a sí misma, falla en recordar su dependencia de aquello que es diferente de ella, inevitablemente se transforma en el mismo destino del que se considera la antítesis, deviniendo, ella misma, naturaleza coactiva. Se instaura así una paradoja que consiste en que la racionalidad, de la que necesariamente depende la supervivencia de los seres humanos (y de la que necesariamente seguirá dependiendo en el futuro), se desliga de los intereses de sus sujetos, y termina por oponérseles ciegamente³¹.

La vinculación intrínseca entre el concepto de espíritu y la forma totalizante que asume la racionalidad instrumental dentro de la modernidad tiene serias implicaciones en términos de la comprensión adorniana frente a la filosofía hegeliana de la historia. Allí donde Hegel afirma que la historia es racional, sostiene Adorno, no debe hacerse una hipóstasis del concepto de racionalidad, esto es, no debe hablarse de racionalidad en sí: “[l]a racionalidad siempre tiene un *terminus ad quem*, [...] tiene un *cui bono*. Esto significa que la historia puede ser llamada racional sólo si sabemos *para quién* resulta racional” (Adorno, 2006: 41). Una vez que la racionalidad deja de tener a los seres humanos como objetivo —y éste será el núcleo temático de la *Dialéctica de la Ilustración*—, deviene irracionalidad. Cuando la racionalidad instrumental se convierte en un universal unilateral (que en sí es un particular hipostasiado que no reconoce el estatuto de otros particulares), escindido de los intereses de los seres humanos y de sus padecimientos, estos como particulares resultan continuamente amenazados, terminan siendo aplanados por el universal. Despojada de su propia sustancialidad, la conciencia de la no-identidad que caracteriza al particular sobrevive sólo como sufrimiento, como mortificación y conciencia del dolor.

En la medida en que la racionalidad no le reconozca ningún estatuto propio a lo no-idéntico, mientras persista este olvido del mundo material, afirma Adorno, el progreso resultará particular y unilateral, esto es, desentendido de la suerte de los seres humanos, y no será otra cosa más que el progreso de la racionalidad instrumental, del dominio ciego de la naturaleza, persistencia del mito.

³¹ Sin embargo, para Adorno, esta preeminencia universal y abstracta dispone de un momento positivo, al garantizarle al individuo la supervivencia: “la sociedad, en cuanto precedente, mantiene su propia vida y la de sus miembros” (Adorno, 1993: 147). Estos dependen del universal para subsistir. El peso de esta paradoja (progresión-destrucción) tendrá repercusiones al abordar, más adelante, el concepto de *progreso*.

Es pues en este contexto de desarrollo unilateral de la racionalidad potenciada por acontecimientos históricos específicos, y no como una pesimista teleología meta-histórica, que puede comprenderse críticamente la afirmación de Adorno que une en una línea de desarrollo a la honda con la megabomba. El espíritu hegeliano sería el desarrollo de esa instrumentalidad, de esa racionalidad dominante que no tolera nada afuera de sí misma, y que se perpetúa a costa del sufrimiento de los seres humanos particulares. La idea adorniana acerca de la necesidad de afirmar y negar simultáneamente la historia universal no puede ser separada de estas consideraciones. Si bien no puede afirmarse que exista una historia universal como tal, no puede decirse, bajo el estado actual del mundo, que no exista. Más bien, sostiene Adorno, resulta mejor decir que la historia universal existe precisamente en la misma medida que un principio de particularidad, cuyas pretensiones son universalizantes (Adorno, 2006: 14). En otros términos, la historia universal corresponde al despliegue de este modelo parcial de racionalidad –como forma de antagonismo que persiste y se perpetúa–, cuya expansión a lo largo y ancho del mundo confirma la tendencia hacia la constitución del *one world* que le es teleológicamente inherente (Adorno, 2005: 279). En contravía de la correlativa fe teodiseica en la progresión universal de la historia, “la prevalencia de la universalidad no puede ser más equiparada con el sentido de la historia o, ciertamente, con cualquier valor positivo” (Adorno, 2006: 17). El *Espíritu del Mundo* parecería ser el fetiche narcisista de poder de la sociedad para dominar todo aquello que encuentra a su paso: “[e]n nombre del espíritu del mundo [...] la sociedad se adora a sí misma, su coacción como omnipotencia” (Adorno, 2005: 291). He allí la tesis medular de la teoría crítica frankfurtiana: la Ilustración liberal, con su principio de la progresiva mejoría social a través de la historia, engendra una lógica totalitaria vinculada con una caída en la *tiranía de lo integral*, expresada por el principio de la subjetividad moderna, “sin el que Auschwitz no habría sido posible” (Adorno, 2005: 332).

2.4. Espíritu e historia natural

Hegel afirma que la sociedad moderna, cumbre de un despliegue histórico unitario, corresponde a la más racional de las estructuras sociales. La reconciliación entre el sujeto y el orden objetivo verificada en su seno, dice, maximiza la realización de la libertad, tanto de los individuos en cuanto que individuos y constituyentes de la comunidad, como de la comunidad en cuanto que organismo social autónomo y auto-determinado (Hegel, 1968: 229ss; 1968: §44-46). Para Adorno, antes que la ocurrencia de tal reconciliación, que permitiría a los seres humanos y al mundo social alcanzar un estado de autodeterminación, en la sociedad capitalista tiene lugar un irreconciliable antagonismo, expresado en una continua dominación de los seres humanos por parte del orden objetivo. Convertido en un ámbito represivo que reduce la libertad que ella misma afirma, antes que la realización de los propios individuos, de sus anhelos y deseos, aquello que se acrecienta en su seno es la fuerza

desmedida del aparato social. Los intereses de los individuos, nos dice Adorno, parecen pasar a un segundo plano ante el avance ciego del proceso civilizador moderno. A fines de argumentar esta fallida reconciliación entre los ámbitos objetivos y subjetivos, Adorno conjuga la idea hegeliana de la historia como proceso alienado, que se sustrae de los individuos que la soportan, y la idea un proceso social que marcha a espaldas de los individuos. En la sociedad capitalista la historia parece gestarse como un proceso ajeno a las voluntades individuales. Allí la fuerza productiva social, pese a ser resultado de la actividad de los seres humanos, acaba por individualizarse y por convertirse en el sujeto último de la actividad, cimentando la existencia de un “mundo del producir desencadenado, olvidado de su destino humano” (Adorno, 1974: 47). Se convierte así a la totalidad del trabajo en algo existente por sí, sublimándose su principio, haciendo de él un ente metafísico, “un *actus purus* del espíritu”, y transfigurando así lo humanamente producido –algo perecedero y condicionado–, en algo eterno y fundante (Adorno, 1974: 41). Esa sociedad se convierte en una forma de totalidad fetichista que integra en su seno las acciones aparentemente inconexas de las personas. Cada acto individual contribuye a la consolidación de un todo social cosificado separado de sus agentes, indiferente y hostil a ellos. En la sociedad capitalista existe un principio sintético que determina inmanentemente la conexión de todo hecho social (Adorno, 2002: 158; 2005: 307). Tal principio se encuentra determinado por el carácter social del trabajo, y se materializa en el *intercambio de mercancías* (Adorno, 2004: 89). Cerrazón sistémica, esta suerte de necesidad ineludible niega la autonomía individual, condicionando de forma determinante la supervivencia de cada miembro de la sociedad. Dotado de atributos naturales, este ámbito social impersonal y heterónimo se distancia de toda forma consciente de disposición de los individuos sin los cuales precisamente no existiría, hasta el punto de afirmarse a sí mismo “sobre sus cabezas como un ciego y casi inevitable destino” (Adorno, 2006: 27).

El sometimiento del mundo social al principio de intercambio configura un ámbito de carácter heterónimo que se impone sobre los intereses de los mismos seres humanos que le dan origen, sometiéndolo todo a su rasero. Como universal que intenta reducir violentamente toda diferencia a su principio de unidad, a fines de afirmar su autarquía, esta sociedad es intrínsecamente antagónica. Adorno retoma su problemática de juventud, e intenta encontrar la mediación entre la idea hegeliana de la historia como proceso objetivo y la teoría marxiana, para plantear que una sociedad sistemáticamente dominada por el intercambio de mercancías como *a priori objetivo* de funcionamiento se impone como una forma de prosecución de un *proceso histórico-natural* (Adorno, 2006), continuación del mito: el intercambio “es la configuración racional de la invariabilidad mítica [...] en la medida en que el intercambio domina, en esa misma medida domina también el mito” (Adorno, 1993: 45-6). Marx, nos dice Adorno, ya se había percatado de la forma de *legalidad natural* que asumían las relaciones sociales capitalistas. Concibiéndolo como un *proceso histórico-natural*

en el que el individuo es socialmente *creatura* de fuerzas que lo superan objetivamente (Marx, 2012(I): 8), Marx caracteriza al capitalismo como una suerte de objetividad regida por categorías económicas que se imponen con una *férrea necesidad* —concreción cotidiana de su aparente naturalidad— frente a los individuos, quienes se convierten en *personificaciones* hetero-determinadas [*Charaktermasken*] (Adorno, 2005: 325). La expansión del intercambio de mercancías como principio sintético de sociabilidad produce una forma de inmediatez engañosa que hace aparecer al capitalismo como una totalidad social compacta y sin fisuras. Allí se instaura un ámbito de *necesidad* de carácter histórico, una suerte de *naturalidad* referida a “su carácter de inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción” (Adorno, 2005: 325). Ante ese mundo natural, reino de la necesidad históricamente creado —en el que la creación de valor opera como una compulsión social totalizante, que *aparece* como una *ley inmutable, objetiva y eterna*—, la realización subjetiva pasa a un segundo plano respecto de la realización de la dimensión social económica. Los seres humanos son así convertidos funciones, objetos engranados en un mecanismo ciego:

La relación de trueque confiere al sistema un carácter decididamente mecánico: está objetivamente encasquetado en sus elementos y en absoluto al modo de un organismo, afín al modelo de una teología divina, donde no hay órgano al que no le corresponda una función en el todo; todo del que, por otra parte, recibe su sentido. La interdependencia que perpetúa la vida, la desgarrará al mismo tiempo; de ahí que contenga ese elemento fúnebre hacia el que tiende su propia dinámica (Adorno, 1973: 49).

Adorno comprende la sociedad capitalista como un ser social enajenado, o “poder extraño” integrador, que transforma el mundo social en un organismo cuasi-natural. La supremacía del intercambio capitalista como abstracción socialmente creada, da lugar a una tendencia encapsulada en una dialéctica entre apariencia o semblanza (*Schein*) y esencia (*Wesen*). Su base es el fetichismo de la mercancía: “[h]asta el día de hoy esto implica necesariamente la apariencia social dentro del proceso real de la vida. Su núcleo es el valor como cosa en sí, como ‘naturaleza’. La naturalidad de la sociedad capitalista es real y, al mismo tiempo, es apariencia” (Adorno, 2005: 326). Para Adorno, como en Marx, el fetichismo dispone de una naturaleza dialéctica. Esa sociedad es *apariencia* “en la medida que es hipostasiada como dato natural inalterable”, obviando su propia sedimentación histórica (Adorno, 2005: 327). Es *real*, pues no es meramente un producto ideológico o discursivo; ella es el producto de una modalidad históricamente específica de relación social, opera efectivamente —no ilusoriamente— frente a quienes están inmersos en ella —“la legalidad natural es real en cuanto ley del movimiento de la sociedad inconsciente”—, y se funda “en la abstracción, la cual contribuye esencialmente al proceso de canje” (Adorno, 2005: 326). En su excursión de *Dialéctica Negativa*, la idea adorniana de historia natural expresa pues ese devenir naturaleza del proceso objetivo de reproducción social capitalista, su carácter fetichista:

[...] por más que ahora el todo de este movimiento aparece como proceso social y por más que los momentos singulares de este movimiento proceden de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, la totalidad del proceso se presenta como una conexión objetiva, que surge naturalmente;

ciertamente se origina en la acción recíproca de los individuos conscientes, pero no reside en su consciencia, ni, en cuanto todo, se somete a ellos. Tal concepto social de la naturaleza tiene su propia dialéctica (Adorno, 2005: 326).

Totalidad desgarrada, la pretensión de inclusión total del capitalismo resulta fallida. La identidad absoluta es la contradicción absoluta, que no tolera nada que no la replique (ninguna otra forma de organización social, ninguna subjetividad que no la asimile de una u otra forma). Ese mundo pseudo-natural creado por los seres humanos media las formas de constitución subjetiva, una vez que su heteronomía compele a los individuos a adaptarse a sus demandas por el bien de su auto-conservación. Para ellos, la identificación con lo universal –con aquello que, justamente, se les opone– se hace necesario a falta de cualquier otra opción de supervivencia. Encadenado al imperio de la identidad total, que lo clausura en la repetición, la auto-conservación del individuo se convierte en “tautología de la ley natural” (Adorno, 2005: 316). La reconciliación hegeliana resulta expuesta como ejercicio subrepticio de violencia, en la medida que el orden objetivo *somete* a los individuos al cumplimiento de imperativos ineludibles, condenándolos a una agresiva auto-conservación natural: “[ú]nicamente porque para sobrevivir han de hacer cosa propia de lo a ellos extraño nace la apariencia de esa reconciliación que la filosofía hegeliana, que incorruptible reconoció la Hegemonía de lo universal, transfiguró corrupta en idea” (Adorno, 2005: 287). La sociedad capitalista, según Adorno, no aplasta a los individuos, sino que pasa a través de ellos, como el *Espíritu* a través de las espontaneidades individuales que lo constituyen. La ubicuidad del aparato social capitalista termina por permear cada rincón de la existencia individual, hasta el punto que se convierte en sentido para ellos (Adorno, 2005: 291; 2006^a: 6). En ese contexto, los individuos:

[...] no meramente son máscaras teatrales, agentes del valor, en una presunta esfera especial de la economía. Incluso allí donde se imaginan haber escapado a la primacía de la economía, hasta bien hondo en su psicología, la *maison tolérée* de lo inaprehensiblemente individual, reaccionan bajo la coacción de lo universal; cuanto más idénticos son a éste, tanto más no-idénticos son a su vez a él en cuanto obedientes sin defensa. (Adorno, 2005: 287)³².

Contra Hegel, Adorno sostiene pues que la modernidad capitalista resulta radicalmente heterónoma. Aunque el ámbito social de intercambio dispone, de hecho, de una dimensión que individualiza a todas las personas, disuelve las formas de relación social fundadas en la dominación directa, permitiendo niveles inéditos de autonomía y espontaneidad, la misma no se da de una manera

³² Es necesario aclarar que Adorno no plantea ni un abstracto determinismo económico, ni una comprensión causal y mecanicista en términos de estructura y superestructura. El punto central de su comprensión se encuentra dado por la categoría de *mediación*. Así como la estructura del espíritu es el producto de un proceso de auto-diferenciación, según Adorno, la sociedad capitalista corresponde esencialmente una serie de expresiones mediadas por el trabajo social, devenido *sujeto*. De aquí se desprende que la vida económica y la cultura no deben ser tratados como un edificio (como sugiere la metáfora de base y superestructura) si no como polos de una totalidad social en continua reproducción. Para Adorno, el proceso social se constituye a través de una totalidad de mediaciones, no susceptibles de explicación causal. Esto es aclarado en sus lecciones de 1964-1965: “[e]l punto acerca de la dialéctica no es negar el concepto de hecho a favor de la mediación, o exagerar el de mediación; es simplemente decir que la inmediatez es mediada, pero el que el concepto de inmediatez debe ser retenido” (Adorno, 2006^a: 6).

que promueva la constitución efectiva de una individualidad sustancial, como lo es para Hegel, sino más bien de una manera que le impide desarrollar a los individuos una plena particularidad, los convierte en mercancías intercambiables, en pugna por la supervivencia: “la particularización del individuo es marcada a fuego en él” (Adorno, 2005: 294). La salvaguarda de la propia individualidad, el egoísmo y exclusión frente a los demás, el obrar como agente libre del intercambio, reproduce esa misma totalidad, no se contrapone al primado del antagonismo universal, sino que lo complementa, otorgándole más poder. En ese movimiento, el individuo debe reprimir su particularidad, entregar sus impulsos somáticos a la espiritualidad coactiva. Su pensamiento termina por repetir lo que se le opone. Empecinado en la auto-conservación, el individuo se convierte en portavoz del universal antagonico: afirma su atomización y perenniza su hostilidad frente a lo otro. El hecho de que el interés particular del individuo –que para sí mismo aparece como inmediato, como su *πρώτη οὐσία*– resulte ser el fruto de exigencias impuestas por un tipo históricamente determinado de *necesidad*, supone que aunque los sujetos *aparezcan* persiguiendo de manera puramente espontánea sus propios fines, realmente actúan, de una u otra forma, de acuerdo con las demandas del sistema universal, replicando internamente la violencia de la identidad espiritual³³. La libertad ofrecida por la sociedad capitalista se convierte así en la base de su propia negación:

La ley del valor se impone por encima de la cabeza de los individuos formalmente libres. Según Marx, éstos son no-libres en cuanto sus ejecutores involuntarios, y tanto más a fondo cuanto más aumentan los antagonismos sociales sobre los que por primera vez se formó la idea de libertad. El proceso de emancipación del individuo, función de la sociedad de canje, termina en su abolición mediante la integración. Lo que produjo la libertad se invierte en no-libertad. El individuo fue libre como sujeto burgués económicamente activo en la medida en que el sistema económico requería autonomía para funcionar. Con ello su autonomía está va potencialmente negada en origen. La libertad de la que alardeaba era también, como Hegel fue el primero en calar, algo verdadero, escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia del destino social de cada individuo (Adorno, 2005: 243).

La apropiación adorniana del concepto hegeliano de *espíritu* incorpora pues los dos aspectos medulares de una interpretación heterodoxa de *El Capital*, puntales de la lectura ofrecida en la primera sección de esta investigación. Primero, se refiere al carácter *defectuoso* de la sociedad capitalista, esto es, a la idea según la cual un sujeto colectivo domina a los mismos individuos que lo constituyen, reproduciéndose ciegamente a costa de ellos. Luego, se refiere al carácter *engañoso* (fetichizado) de un proceso social cuya ontología es impulsada por la forma en la que se expresa la primacía del universal sobre el particular, la cual *aparece* como el resultado de la creatividad innata y espontánea del sujeto colectivo, cuando realmente no es otra cosa que el resultado de la forma que asume el

³³ Para Adorno, así como ya lo afirmara Marx, el hecho de que, en el capitalismo, las personas persigan sus propios intereses individuales los hace, al mismo tiempo, exponentes y ejecutores de esa misma objetividad: “mientras más completamente son abarcados y determinados por el sistema, más el sistema sobrevive, no simplemente aplicando una compulsión sobre los sujetos, sino a través de los propios sujetos” (Adorno, 2000: 152). “El espíritu, la consciencia de los individuos, no debe estar más que en los individuos y no así lo supraindividual que en ellos se sintetiza y lo único por lo que piensan” (Adorno, 2005: 288).

trabajo social en el capitalismo. A partir de esta crítica filosófica a Hegel, convertida en crítica social de la sociedad capitalista, será posible comprender las implicancias del pensamiento adorniano respecto de la dinámica histórica, es decir, será posible aprehender su crítica de la metafísica histórica de la modernidad en todo su sentido.

2.5 El Espíritu y la “historia como opresión y sufrimiento”

Para Adorno, la filosofía hegeliana de la historia hace una hipóstasis de la razón, que la divorcia de las experiencias diferenciales de los individuos, convirtiéndolas en residuos carentes de un sentido singular y de un significado concreto. Dicha comprensión de la historia supone que las experiencias de los individuos son subsumidas en una retícula metafísica, una forma trascendente realizada “a espaldas” de las conciencias de aquéllos, desde la cual se cimienta y legitima su significado. En ella, la respuesta a cada sombra de reivindicación emanada de todo lamento individual resulta integrado al espectro de una fría fantasmagoría. Dispuesto dentro de un gran curso que se dirige al cumplimiento de un plan final, cada singularidad histórica, cada vida humana destinada al éxito, al infortunio o a la más terrible desdicha, sólo adquiere justificación a la luz de la unidad totalizante impuesta por el Absoluto: “[a]l igual que la inmanencia de éste, el espíritu del mundo está impregnado de sufrimiento y falibilidad. Su negatividad es bagatelizada como accidente por la elevación de la inmanencia total a lo esencial” (Adorno, 2005: 282). Todo padecimiento es un paso que permite avanzar en la realización del *Espíritu*: “los fines particulares se combaten uno al otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Éste no perece” (Hegel, 1992: 75). El desarrollo progresivo del *Espíritu* significa la constante superación de múltiples sacrificios y sufrimientos individuales, los cuales operan como instrumentos para su realización. La positividad de este movimiento, según Hegel, sólo puede ser aprehendida una vez se considera, desde una perspectiva panorámica, el despliegue total de la historia³⁴. Toda contingencia, todo rastro de diferencialidad pierde su estatuto de singular ante el avance de la historia universal, plan maestro que orienta al mundo. Presentando la situación del individuo respecto del Espíritu como un “abandono al destino” del que no tiene que esperar nada para sí, la filosofía hegeliana aparece así como totalmente anti-eudemónica: “la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías” (Hegel, 1992: 66)³⁵.

Adorno remite ese tipo de proceso a sus bases sociales. Él sostiene que el mundo del intercambio

³⁴ “[...] la razón rige el mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal [...] Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella” (Hegel, 1992: 63).

³⁵ El texto continúa así: “En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices” (Hegel, 1992: 66).

de mercancías produce un *hechizo* que afecta tanto la experiencia como la conciencia frente a la historia, constituyendo una *Weltanschauung* plenamente naturalizada, de la que la filosofía hegeliana sería una fiel exponente. Al disponer de los mismos atributos del proceso social del cual es la hipóstasis filosófica, el *espíritu* expresa una trasposición que hace de lo *devenido* algo *natural*, de lo mediado algo inmediato (Adorno, 2005: 282). Al intentar separarse de la naturaleza, mediante un ejercicio irreflexivo de dominación, el espíritu termina por instaurarse como prolongación muda de la naturaleza. En este sentido, para Adorno, el concepto hegeliano de *espíritu del mundo* es “la ideología de la historia natural” (Adorno, 2005: 327), ámbito real-representacional cerrado sobre sí mismo que deviene fuente de la dominación frente a los individuos que lo constituyen. La irracionalidad del concepto de un espíritu del mundo, nos dice Adorno, procede de la irracionalidad misma bajo la que está constituida el mundo. Para él, la historia no posee un sujeto global que la arrastre “se construya como se construya” (Adorno, 2005: 281). En la realidad social en la que se despliega este principio unificador, el plan del mundo, ahora secularizado, desprovisto de su traje providencial, se constituye como la “inexorabilidad de lo que sucede”, una *ciega fuerza objetiva*, ante la cual los individuos aparecen como si estuviesen abandonados al destino (Adorno, 2005: 282). Adorno establece así una conexión intrínseca entre la historia constituida como objetividad y la sociedad instaurada como *segunda naturaleza*: “en la historia heterónoma se perpetúa el ciego crecimiento natural” (Adorno, 2005: 138). Al elevar la objetividad histórica a la trascendencia, la filosofía hegeliana desembocó en una absolutización del antagonismo, hizo de la violencia ejercida contra el particular una sustancia ontológica³⁶ en cuyo despliegue “[l]a dominación se hace absoluta, se proyecta sobre el ser mismo, que ahí es espíritu” (Adorno, 2005: 327).

Para Adorno, la imposible resignación del individuo empírico frente a un sufrimiento agudizado por la relación antagónica que mantiene con el todo social, condena al fracaso todo intento de reconstrucción histórica progresiva y afirmativa. El individuo sufriente es la llave de acceso a la comprensión de la insuficiencia de la objetividad del mundo en su estado actual. Él contiene en sí mismo un núcleo de objetividad, un rastro de la universalidad y, por ende, un testimonio negativo acerca de lo que constituiría, o no, una objetividad racional. La naturalización del mundo social en el que se encuentran inmersos hace que los individuos terminen atribuyéndose a sí mismos su propia desrealización, como respuesta a la experiencia frente al estado irracional del mundo objetivo. El sufrimiento es reducido y circunscrito a la intimidad de los sujetos, quienes, en realidad, no llegan a

³⁶ Adorno cuestiona el carácter necesario de la forma de socialización capitalista, señalando hacia su carácter contingente: “No son ociosas las especulaciones sobre si el antagonismo en el origen de la sociedad humana, un pedazo de la historia natural prolongaba, fue heredado como el principio *homo homini lupus*, o bien devino *θέσει*; y sobre si, en caso de haber surgido, derivó de las necesidades de la supervivencia de la especie y no, por así decir contingentemente, de arcaicos actos arbitrarios de toma del poder. Con lo cual, por supuesto, la construcción del espíritu se vendría abajo. Lo históricamente universal, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia global, se basaría en algo fortuito, algo externo a ella; su existencia no habría sido necesaria” (Adorno, 2005: 295).

realizar sus potenciales debido a que se encuentran *sometidos* a un proceso, antes que ser agentes autónomos del mismo. Al confrontar la objetividad que los domina, los sujetos experimentan una deformación de su experiencia del mundo, originada en una inadecuación del mundo objetivo, pues éste no dispone de las estructuras que permitan una forma de organización social en la que cada persona pueda tener una existencia en la cual efectivamente se realice como individuo. De acuerdo con esto, la idea de sufrimiento puede pensarse como una expresión de una forma histórica de objetividad social que priva a sus individuos de la posibilidad de ser aquello que *podrían llegar a ser*. Criticar esta objetividad no es otra cosa, pues, que criticar la *negación* de los sujetos y hallar el núcleo del tiempo en los gritos de las víctimas.

La interpretación de la historia del mundo desde el punto de vista de la naturaleza interna da voz a una narrativa del sufrimiento. Esto implica que, por ejemplo, la catástrofe del siglo XX no pueda ser aprehendida desde la consideración de su fortuita excepcionalidad dentro de una *historia del mundo* definida en su esencia por la racionalidad y la libertad, ni la historia en general pueda entenderse en términos de una progresión teleológica orientada hacia la racionalidad y la reconciliación. Más bien, bajo este prisma, la progresión de la historia aparece como una serie de catástrofes³⁷. Lo esencial de la yuxtaposición de esta visión de la historia, narrada desde el punto de vista del momento de sufrimiento “natural” dentro del sujeto, frente a la perspectiva hegeliana, no tiene que ver con que el punto de vista *natural* sea *verdadero* y la narrativa hegeliana *falsa*. Más bien, se trata de mostrar que ambos relatos resultan contradictorios y unilaterales. Como ya se explicó, los mismos acontecimientos históricos que Hegel interpreta como una progresión en la racionalidad, la auto-conciencia y la libertad, pueden también ser legítimamente reconstruidos como una historia de sufrimiento, irracionalidad y falta de libertad. Si la historia poseyera un principio ontológico movilizador definido por la razón, esta sería lo negativo mismo. En algunos lugares, Adorno llega incluso a expresar que la única manera en la que actualmente puede afirmarse que la realidad es significativa es en el sentido de que puede ser explicada por una narrativa de la creciente dominación y violencia, esto es, como la *historia de la dominación progresiva sobre la naturaleza* (Adorno, 2008b: 19). Mientras la naturaleza sea concebida tan sólo como precondition logicizada para la autonomía del espíritu, y la historia tan sólo como la historia del espíritu, “[l]a humana, la dominación progresiva de la naturaleza, prosigue la historia inconsciente de la naturaleza, devorar y ser devorado” (Adorno, 2005: 326). La visión del progreso como crecimiento de la racionalidad instrumental, e incremento del antagonismo, la dominación y el sufrimiento resulta pues trastocada por Adorno como *regresión*:

El espíritu del mundo, digno objeto de definición, habría que definirlo como catástrofe permanente.

³⁷ Aquí, frente a la imagen hegeliana de la historia como progresión unidireccional hacia una cada vez mayor racionalidad y la libertad, podría yuxtaponerse la imagen del *Angelus Novus* benjaminiano (Benjamin, 1989: 183).

Bajo el principio de identidad que todo lo subyuga, lo que no entra en la identidad y se sustrae a la racionalidad planificadora en el reino de los medios se convierte en algo angustioso, represalia por aqueja desgracia que la identidad inflige a lo no-idéntico. Apenas cabría interpretar filosóficamente la historia de otra manera sin transformarla por encantamiento en idea. (Adorno, 2005: 295).

Al criticar el optimismo oficial y a toda negación abstracta de la totalidad, Adorno afirma que “experimentar el espíritu del mundo como un todo significa experimentar su negatividad” (Adorno, 2005: 282). Esto no significa que la filosofía deba abdicar y caer en un pesimismo obcecado, o cerrar simplemente los ojos ante la negatividad real de la existencia³⁸. Tampoco supone, de ninguna manera, negar que la historia pueda ser contada en términos de progreso; más bien, significa afirmar que una concepción del progreso como algo ya realizado o en camino de realización resulta ciegamente unilateral, pues la historia también puede ser interpretada desde una narrativa de la regresión. En efecto, cualquier interpretación que no hace hincapié unilateralmente en el momento idéntico-racional en el individuo, sino que también aprehende el momento no-idéntico, debe considerar esta narrativa de la regresión. Toda sociedad, y eso se verá en el análisis de *Dialéctica de la Ilustración*, fundada en la continua auto-afirmación de una identidad opresiva y negadora de lo no-idéntico termina por mutilar a sus individuos, sacrificándolos a la reproducción de la mismidad social. Esa es, según Adorno, hasta ahora, la historia de la existencia social humana.

Al hacer una hipóstasis del presente como lo que siempre ha sido y, sobre todo, como lo que siempre será, nos dice Adorno, en Hegel la historia –concebida *naturalmente* como historia de la dominación– se absolutiza, y pierde su propio sustrato cambiante, hasta el punto que: “la historia, la explicación de algo que de siempre debe haber existido, adquiere la cualidad de lo ahistórico” (Adorno, 2005: 328). En su acercamiento a la historia Hegel, nos dice Adorno, toma partido por lo que en ella hay hasta ahora de inmutable, la negación de la autonomía, la violencia y el sometimiento, disfrazados de necesidad. Naturaleza y violencia natural se convierten en modelos de la historia (Adorno, 2005: 328). La segunda naturaleza social y el curso de la historia se legitiman como mortificación, y negación de lo no-idéntico. En este punto, Adorno cita a Marx, para quien la historia de la naturaleza y la historia de los seres humanos se imbrican inseparablemente, para expresar el carácter devenido de la antítesis entre naturaleza e historia. Dicha antítesis es verdadera porque da cuenta de lo que ocurre en el presente capitalista, y falsa porque pasa por ontológica (Adorno, 2005: 329). En la medida que se observa desde el presente totalizado y totalizante, la historia se convierte en la teleología de la dominación que pasa por reconciliación:

En el seno de la historia, Hegel toma partido por lo que en ella hay de inmutable, por la perennidad, la identidad del proceso, cuya totalidad es sana. Sin metáforas, pues, cabe acusarlo de mitología histórica. El asfixiante mito lo reviste con las palabras espíritu y reconciliación (Adorno, 2005: 328).

³⁸ Para G. Rose, la filosofía de Adorno no puede ser reducida a una valoración dicotómica de tipo pesimista-optimista (Rose, 1978: IX). De ahí que se refiera a ella como *melancólica*, que no quiere decir ni resignada ni pesimista.

La distinción entre naturaleza e historia, determinada históricamente, insiste Adorno, convierte a la historia en una estructura ontológica, “*qualitas occulta*” del ser mismo, es “alteración como algo inalterable”, imitación de la religión natural sin escapatoria” (Adorno, 2005: 329). En este punto, es necesario retornar al planteamiento hegeliano. Si bien su filosofía plantea la reconciliación entre universal y particular, ésta nunca es definitiva. La identidad hegeliana no es estática, pues requiere de la existencia de lo no-idéntico a efectos de desplegarse. El que la realización del universal tenga lugar en virtud de la continua contradicción habla de una dialéctica *dinámica*, es decir, *temporal*. La realización del *Espíritu* implica un *proceso* en virtud del cual éste *produce* su propia contingencia, manifestada como finitud temporal. Esto implica que el *Espíritu* mantenga una doble relación con el tiempo: de *creación* y de *superación*. Conforme a su naturaleza dinámica el *Espíritu* engendra constantemente el tiempo del cual requiere para realizarse. En ese proceso, aquél transforma la negatividad de la finitud temporal, limitada a la repetición indefinida del ahora (*Jetzt*), en desarrollo progresivo, en el cual el futuro viene a reunirse en el pasado para formar la unidad del presente (*Gegenwart*). El paso del tiempo no se integra al devenir del *Espíritu* sino a condición de ser superado por éste. Dicha superación corresponde a la reconciliación del *Espíritu* con la negatividad del tiempo, cuya finitud requiere para su propia realización. En la medida que el carácter productivo del *Espíritu* es *necesario* y *eterno*, mientras que su producto es contingente, *temporal*, en el seno de la filosofía hegeliana se constituye una dicotomía entre lo *temporal* y lo *eterno* (Adorno, 2005: 304). Pero esta dicotomía se da en términos desiguales. Ella implica la primacía (tanto ontológica como epistemológica) de un momento intemporal, *eterno*, frente a uno temporal definido por el carácter pasajero de toda finitud. El hecho de equiparar “la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito” desemboca en una hipóstasis del tiempo como eternidad, “como algo que no tolera nada exterior a sí mismo” (Adorno, 2005: 304). Con ello, “[q]uien había aspirado al paso de la lógica al tiempo se resigna a una lógica intemporal” (Adorno, 2005: 304). La escisión entre temporalidad y eternidad, corolario de la dialéctica de Hegel, resulta ser, entonces, la expresión afirmativa de la hegemonía del universal sobre el particular, como totalidad que toma como medio de realización la caducidad de todo lo finito: “Lo mismo que el concepto universal, el fruto de la abstracción, se las da de estar por encima del tiempo y asienta como ganancia y pagará sobre la eternidad la pérdida que lo subsumido sufre a través del proceso de abstracción, los momentos supuestamente supra-temporales de la historia se convierten en *positiva*” (Adorno, 2005: 304). A pesar de incorporar la temporalidad y la historia como elemento medular, paradójicamente, al pensamiento hegeliano le subyace una radical *destemporalización del tiempo* (Adorno, 2005: 304). Con este viraje a la intemporalidad, la dialéctica hegeliana se *petrifica*, convirtiéndose en una ontología histórica esencial, “en una estructura del ser, ella misma algo eterno” (Adorno, 2005: 304).

En términos de la conciencia histórica, Adorno traduce la idea de *destemporalización* del tiempo

en la inversión que tiene lugar dentro de la sociedad socializada según la cual el presente se tiene por lo natural (*physei*) e inmutable, y por tanto como el resultado natural de un devenir histórico unificado, y no como lo que ha sido constituido (*thesei*): “Lo que verdaderamente es *ῥέσει*, algo sólo producido si ya no por individuos sí por su complejo funcional, usurpa las insignias de lo que para la consciencia burguesa pasa por naturaleza y natural” (Adorno, 2005: 328). La sociedad capitalista aparece, no como lo devenido históricamente, sino como resultado necesario de aquello que siempre ha sido (todo lo que la antecede aparece bajo la forma de su propia protohistoria) y siempre será (*fatum* inexorable), como *-falsa-* totalidad compacta y cerrada sobre sí misma, carente de afuera (Adorno, 2006: 4): “Nada de lo que estaría fuera se manifiesta ya a esa consciencia; en cierto sentido, de hecho, tampoco hay ya nada fuera, nada no tocado por la mediación total. Por eso lo atrapado se convierte en su propia alteridad: protofenómeno del idealismo” (Adorno, 2005: 328). Ese retorno iterativo e irrestricto a lo idéntico, a la realización del universal, ese movimiento intemporal, hace que la sociedad permanezca inmóvil, “que siga siempre siendo así” (Adorno, 2005: 304); que en ella las relaciones históricas, como antes queridas por Dios, se presenten como naturales (Adorno, 2005: 329). La dialéctica hegeliana –inseparable de una concepción silogística de la historia (Adorno, 2004: 349)– se convierte así en el movimiento de un proceso de autoafirmación identitaria que hace una hipóstasis de un sufrimiento que es uno y el mismo con la totalidad, presentándolo como intrínseco al desarrollo de la historia en su conjunto. En ese punto, Adorno pone en evidencia, como Marx, que en la modernidad se da una continuidad frente al pasado. En ella se asegura a la “la preeminencia social su nimbo irracional, el carácter de tabú perdurable, de hechizo arcaico” (Adorno, 2005: 327). Esa unidad de la historia, en cuyo seno se glorifica “el tiempo como intemporal, la historia como eterna, por miedo a que ésta comience” (Adorno, 2005: 304), y que pretende darle sentido a los padecimientos individuales justificando la realización de una totalidad, o los degrada a lo azaroso, no es pues más que la ontologización filosófica de una historia que, hasta ahora, es la de la opresión social y el sufrimiento: “del laberinto al que los hombres se han enfrentado hasta hoy, la sustancia del padecimiento” (Adorno, 2004: 349).

2.6 Adorno con Marx y Benjamin: el todo es lo no verdadero

En su obra madura, la idea adorniana de *historia natural* permite plantear la existencia de una inversión operada dentro de la sociedad capitalista frente a la antítesis entre naturaleza e historia. Ella da cuenta de la *fetichización* intrínseca a las estructuras de este tipo de sociedad, que hacen aparecer como eterno aquello que es constituido socio-históricamente. Esta modalidad devenida de legalidad se concibe como marco primario de interacción social y de existencia histórica, en cuyo cumplimiento las acciones humanas aparecen también como lo absolutamente primario, aunque en su realización contengan una totalidad que en sí misma es completamente mediada; allí, “[l]a superioridad de los

social es tan fuerte que la sociedad aparece como si fuera realmente una primera naturaleza” (Adorno, 1997: XX). La idea de *historia natural* apunta a disolver dicha inmediatez fáctica, la apariencia natural (*Ansichsein*) de lo sedimentado históricamente, a través de un proceso crítico que se traduce en la demolición de la idea según la cual los fenómenos que son sedimento del tiempo no son más que aquello que son en el presente. Este proceso crítico no tiene por meta una comprensión total que permita sacar a la luz una *primera naturaleza* no mediada constitutiva de una nueva inmediatez³⁹. Más bien, su tarea pasa por reconocer críticamente la sociedad moderna como totalidad opresiva, planteando el carácter pseudo-mítico que se gesta en su seno a partir del principio del intercambio – un mecanismo de dominio social que tiende a la integración o subsunción de los mismos individuos que lo erigen.

La crítica de Adorno frente al carácter totalizante de la narrativa teodiseica ilustra su sospecha frente a cualquier filosofía o forma de relación social que remita afirmativamente a la totalidad (que naturalmente favorece la universalidad sobre la particularidad) desemboca automáticamente en el pensamiento totalitario, en un sentido político. La totalidad, tanto filosófica como políticamente, es para Adorno, la arrogancia de un particular que se presenta como lo universal, que sólo conserva su potencia al reprimir y dominar los demás particulares⁴⁰. Hegel, a sus ojos, mantiene ese prejuicio lógico que lo lleva a “liquidar soberanamente la experiencia individual de lo universal que se impone como algo irreconciliadamente malo”, lo hace “erigirse en apologeta del poder desde su puesto presuntamente superior” (Adorno, 2005: 284). Adorno incorpora a la idea de historia universal el concepto de *totalidad negativa*, como una categoría crítica que apunta a revertir la lógica positiva hegeliana mediante una *lógica de la desintegración* (Adorno, 2005: 141). Si existe una totalidad que abarca a todos los seres humanos, ella no es natural y completa, es espuria y desgarrada en contradicciones:

La prelación de la totalidad sobre el fenómeno se ha de captar en el fenómeno, sobre el cual domina lo que para la tradición pasa por espíritu del mundo; no asumirlo de esta tradición, la platónica en el más amplio sentido, como divino. El espíritu del mundo existe, pero no existe uno, 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 con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y

³⁹ Según Adorno, a diferencia de lo que sucede con Marx, cuando Hegel habla de segunda naturaleza, termina por aceptar que “algo que se ha desarrollado termina por desaparecer en una realidad desarrollada” (Adorno, 2006^a: 136). En otros términos, en Hegel, la inmediatez disuelta desemboca en otra inmediatez que termina por situarse al nivel de la primera: “Con la demostración de la mediación, la inmediatez termina en cada etapa como no más que un pedazo de subjetividad, como una instancia de la mente, como algo postulado por la mente” (Adorno, 2006^a: 137). Por el contrario, sostiene Adorno, en el caso de Marx, la segunda, tercera o cuarta inmediatez conservan su carácter mediado. En este último, “la tendencia es que la negatividad contenida en la misma naturalidad de la inmediatez, de una posterior, mediada, y desarrollada inmediatez, de salir a la superficie; él le asigna a la mente reflexiva la tarea de disipar esta ilusión de naturalidad y, por el contrario, de descubrir la verdadera realidad de las leyes ocultas del movimiento, en lo que yace oculto, lo que no se encuentran en la superficie, mientras que la fachada se congela en una mera ilusión” (Adorno, 2006^a: 137).

⁴⁰ Adorno se refiere esto a modo de analogía: “Un espíritu que deba ser una totalidad es un sinsentido, análogamente a los partidos únicos surgidos en el siglo XX, que no toleran a ningún otro junto a ellos y cuyos nombres son alegorías burlonas del poder inmediato de lo particular en los Estados totalitarios” (Adorno, 2005: 188).

malo (Adorno, 2005: 280).

Cuando Adorno acude vía Marx a la idea de *historia natural* pretende aprehender, a un mismo tiempo, la perseverancia efectiva del dominio, como rasgo que unifica el pasado y el presente, y la posibilidad de su superación, en un movimiento que disuelve la pseudo-naturalidad del mundo en su osificado estado actual. Contrario a la afirmación de una plena racionalidad y autonomía social alcanzada en la modernidad, sostiene Adorno –tributario nuevamente de Marx–, en su seno el proceso social se mantiene encallado en la persistencia de un ciclo de irracionalidad, esto es, en la *prehistoria* (*Vorgeschichte*). En uno y en otro, la prehistoria aparece como categoría que define lo que la historia ha sido hasta el presente, falta de autonomía de los seres humanos, en términos de sus formas de organización social. Entrega de aquellos frente a formas de sociabilidad que los niegan en su no-identidad, justificando toda opresión y sufrimiento como necesarios para el funcionamiento social: “Lo que en Marx se denomina en su momento, con melancólica esperanza, prehistoria, no es nada menos que la sustancia de toda la historia conocida hasta el momento, el imperio de la falta de libertad”, en última instancia, que los “sujetos socializados no son dueños aún ni de sí mismos ni de la sociedad” (2006^a: 217)⁴¹. La idea de *mors immortalis* con la que Marx nombra la inmutabilidad de la abstracción del movimiento totalizante que tiene lugar en la modernidad, es el indicio de esa prehistoria como eterno transcurrir de las diversas formas y configuraciones de la opresión social, ámbito de la ciega repetición (Marx, 1987: 68; Adorno, 2004: 216).

El impulso marxiano contra la totalidad, esto es, contra el intento de explicar lo real a partir del espíritu, es concebido por Adorno como una inversión que no pretende desmarcarse del idealismo meramente sustituyendo la *prioridad del espíritu* por una *prioridad de lo material*. “Poner sobre sus pies” a Hegel querrá decir, en su sentido más profundo, determinar el *Espíritu* por su estricto carácter *negativo*, como forma de ontología negativa de la sociedad en progreso antagónica, cuyo elemento dinámico, el antagonismo, se convierte en su elemento estático, replicador del pasado mítico: “eso que no ha cambiado nada hasta hoy y que arrastra a la perdición toda relación social de producción” (Adorno, 2004: 216)⁴². Expuesto como movimiento que eterniza la opresión y el martirio, obturando las posibilidades de una transformación radical –del comienzo efectivo de la historia (Adorno, 2004: 349)–, el *espíritu del mundo* es, nos dice Adorno, lo *opuesto* de lo que parece: “la negación del espíritu” (Adorno, 2005: 327); *antiespíritu del mundo* (Adorno, 2005: 327) cuya identidad no es más

⁴¹ “El sistema de la historia, la elevación de lo temporal a la totalidad del sentido, sintetiza el tiempo como sistema superándolo y se reduce a lo abstracto negativo. El marxismo confirma el idealismo hegeliano como el saber de la prehistoria de la propia identidad. Pero lo pone de pie en la medida en que desenmascara la identidad como algo prehistórico. Lo idéntico se convierte para él verdaderamente en indigencia, en la indigencia de los hombres que el concepto se limita a expresar [...] impide, al igual que la libertad, la historia misma” (Adorno, 2004: 349).

⁴² “Hasta el momento resultó estáticamente invariante el afán por expandirse, por engullir cada vez más sectores nuevos, por dejar escapar cada vez menos. Con ello se reproduce de forma ampliada la fatalidad” (Adorno, 2004: 216).

que la expresión de lo negativo mismo, del mito perpetuado que se convierte en “una misma cosa con la opresión universal” (Adorno, 2005: 287)⁴³.

La llamada por Marx *ley natural* no es “más que una ley de la sociedad capitalista” (Adorno, 2005: 325). Mistificación socialmente constituida a través de modalidades peculiares de relación humana, se trata de una legalidad cuyo carácter no es ontológico, sino socio-histórico –definido por la determinación que impone el intercambio de mercancías⁴⁴. Las leyes del capitalismo no son leyes naturales que gobiernan la sociedad de la misma manera que las férreas leyes de la física. Ellas se imponen como naturales sólo en el presente moderno. La exposición de Marx acerca del desarrollo orgánico de la sociedad capitalista no representa la afirmación o apología de su naturalidad. La idea de *ley natural* es crítica y, de ningún modo, afirmativa (Adorno, 2005: 326). Al permitir aprehender el carácter no sustancial de las *leyes naturales* capitalistas, la idea de historia natural supone la *posibilidad* de que sean abolidas: “[s]ólo sardónicamente el crecimiento natural de la sociedad del canje es ley natural: la hegemonía de la economía no es una invariante” (Adorno, 2005: 180). La superioridad de la totalidad social sobre los individuos no aparece como algo absoluto, positivo y definitivo, sino particularmente negativo, finito y, por ende, superable. La ley del desarrollo social se determina como natural a causa de su aparente carácter de inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción, pero, a la vez, ella contiene en sí misma el momento de su liberación. Si bien existe una tendencia hacia la escisión del todo social frente a los individuos que lo constituyen, desestimados por una instancia que se auto-afirma avasallando todo rastro de diferencia, cuya lógica identitaria convierte lo diferencial en homogéneo y fungible, simultáneamente, nos dice Adorno, esta se trata de una estructura irremediabilmente antagonica, incapaz de superar definitivamente sus contradicciones, que no logra reducir plenamente el momento de lo no-idéntico a una pura y clausurada identidad. Esta sociedad persiste en la negatividad, su dinámica “no se lleva a cabo más allá de los conflictos y antagonismos o a pesar de ellos. Sus medios son los antagonismos mismos que simultáneamente desgarran la sociedad” (Adorno, 2004: 14). Por ende, antes que resolverse como reconciliación, el antagonismo se acrecienta, impidiendo que la totalidad devenga plenamente unidimensional: “La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede suavizarlos” (Adorno, 1974: 47).

⁴³ “La creencia de que todas las cosas son apropiadas y están ordenadas en un tablero, que los acontecimientos pueden entenderse paso a paso, que incluso el peor y más insensato sufrimiento puede ser comprendido como el producto de las circunstancias generales; esto y esto sólo es lo que debemos entender como el espíritu del mundo del que hablaba Hegel. Y puedo añadir de inmediato que debemos poner un gran signo de interrogación sobre si este espíritu del mundo es realmente un espíritu del mundo, o más bien su exacto opuesto” (Adorno, 2006^a: 27).

⁴⁴ En este aspecto, la interpretación de Adorno acerca del planteamiento marxiano de las leyes capitalistas difiere irreconciliablemente de la interpretación del materialismo dialéctico. Para Adorno, a diferencia de lo que ocurre para este último, la teoría marxiana de las leyes capitalistas no constituye una *doctrina científica de las invariantes* (Adorno, 2005: 326). Por el contrario, para él, la idea de leyes naturales del capitalismo permite poner en evidencia su carácter históricamente constituido.

En *El Capital*, afirma Adorno, Marx expone la realidad de esta legalidad natural e inconsciente del movimiento de la sociedad capitalista al tiempo que señala su carácter histórico y finito, su análisis se mueve “desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del desmoronamiento en una fenomenología del antiespíritu” (Adorno, 2005: 327). El concepto marxiano de historia natural supone no sólo un correctivo crítico del sentido hegeliano, sino también un lugar en donde situar la idea de emancipación. Tras el concepto de prehistoria se esconde también una *utopía*, señal de la posibilidad concreta de existencia de otro tipo de sociedad, a partir de la superación de una totalidad que abre las vías hacia su propia disrupción. Precisamente, al señalar el doble faz de la constitución social capitalista, como realidad y como apariencia (o, en otros términos, como eternidad ontológica autoafirmada y como finitud socio-histórica), es posible, cuando menos, considerar las posibilidades de su abolición: “Irónicamente, Marx fue un darwinista social: lo que los darwinistas sociales elogiaban y aquello según lo cual les apetecía obrar es para él la negatividad en que despierta la posibilidad de su superación”⁴⁵ (Adorno, 2005: 326). Justamente allí en donde comprende que la legalidad económica que se impone sobre los seres humanos no es eterna⁴⁶, Adorno concibe la crítica social de Marx como *teoría de la libertad humana*:

A favor de que la aceptación de las leyes naturales no se ha de tomar *à la lettre*, ontologizarse al menos en el sentido de un proyecto de hombre de cualquier clase que sea, habla el motivo más fuerte de la teoría marxista en general, el de la derogabilidad de esas leyes (Adorno, 2005: 326).

Si bien la reflexión filosófica no puede superar en la realidad la distinción entre *physei* y *thesei* emanada de las formas de praxis capitalistas, puede diluirla: “al pensamiento le incumbiría ver toda naturaleza y cualquier cosa que como tal se instale como historia y toda historia como naturaleza” (Adorno, 2005: 330). En ese punto Adorno, vuelve a Benjamin, como hiciera en su escrito de juventud: la caducidad es el vértice en el que confluyen historia y naturaleza. Exponer al presente como ruina seculariza la metafísica mediante la más secular de las categorías, la de *caída* (Adorno, 2005: 330). Aquello que se pone como fundante y absoluto que hace de la historia una tautología, tiene que ser examinado desde abajo, a partir del fenómeno, para desmentir su verdad, para exponer la injusticia que comete contra el particular; para exponer su verdad: su decadencia y radical negatividad. Es desde ese acercamiento que se pliega sobre el fragmento mortificado, para ver en él las marcas indelebles del suplicio universalmente justificado, de lo que ocasiona ese sacrificio de los

⁴⁵ Engels explicaba el significado de la idea marxiana de historia natural, en una carta de 1865 dirigida a A. Lange: “Es un deshonor para el desarrollo burgués moderno que no haya progresado todavía más allá de las formas económicas del reino animal. Las sedicentes ‘leyes económicas’ no son las leyes eternas de la naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen, y los códigos de la economía política moderna, en la medida en que los economistas las hayan trazado correcta y objetivamente, para nosotros es esencialmente un resumen de las leyes y de las condiciones en las que puede existir la sociedad burguesa moderna, a saber: sus condiciones de producción y de cambio expresadas y resumidas abstractamente. Por tanto, para nosotros, ninguna de estas leyes, por cuanto sea una expresión de relaciones puramente burguesas, no es más antigua que la sociedad burguesa moderna” (Engels, 1865).

⁴⁶ “La economía es un caso especial de la economía, de la carencia preparada para el dominio” (Adorno, 2004: 354).

sujetos vivos antes esa entidad cósmica desinteresada de todo lo que no pueda subsumir, que será posible desmentir la autarquía del *Espíritu*, transmutando la metafísica en historia y, con ello, vislumbrando las fisuras que desmienten su eternidad:

Ningún recuerdo de la trascendencia es ya posible sino en virtud de la caducidad; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más efímero. Allí donde la metafísica hegeliana equipara transfigurativamente la vida de lo absoluto con la caducidad de todo lo finito, mira al mismo tiempo un poco más allá del hechizo mítico que ella absorbe y refuerza (Adorno, 2005: 330).

A lo largo de esta subsección se han reconstruido los puntos nodales del acercamiento materialista que hace Adorno a la filosofía hegeliana. Se vio que su crítica filosófica del sistema hegeliano se encuentra inseparablemente imbricada, tanto a la crítica de las formas de socialidad capitalista, como de la metafísica histórica. A través de las categorías críticas marxianas y hegelianas, Adorno especifica intra-históricamente las formas de dominación que tienen lugar dentro de la modernidad capitalista. El análisis crítico adorniano apunta a aprehender la dominación compulsiva del universal sobre el particular, que según él se encuentra a la base de la metafísica hegeliana, como expresión de las formas mismas que asume la praxis capitalista. La filosofía del espíritu “llega hasta la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa” (Adorno, 1974: 17). El curso del mundo afirmado por la filosofía hegeliana a través de la categoría de *Espíritu* corresponde, según Adorno, al despliegue de esa forma de organización social y no a un movimiento meta-histórico. El Espíritu no es origen ontológico, sino un devenido socio-histórico. No es afirmativo, sino lo negativo. La sociedad totalizada es una sola cosa con el espíritu opresivo de lo heterogéneo. Ella se sustrae de los intereses de sus individuos. Autonomizado de lo diverso regresa, como ciega identidad, a lo más violento y brutal del acaecer natural. La identidad impuesta por el espíritu o el principio productivo supone que cada diferencialidad tiene que ser reducida a una forma preexistente, sacrificada a su movimiento. El espíritu hegeliano expresa pues la persistencia dinámica de esa forma de organización social indiferente respecto de la realización de sus individuos, y que los instrumentaliza para alcanzar la suya. La persistencia de la totalidad condiciona el acaecer histórico a un movimiento de repetición que obtura la novedad, reduciéndolo todo a su forma. Esa enajenación de la historia, en la que lo particular se entrega al movimiento universal, perdiendo todo estatuto termina convertida en pseudo-naturaleza. El devenir pseudo-natural de ese universal corresponde al devenir pseudo-natural de las relaciones constitutivas del mundo social. La ley del valor se impone como esa naturaleza que replica el mito como inmovilidad-dinámica. La sociedad capitalista se convierte en segunda naturaleza que busca repetir continuamente su propia estructura, obturando otros tipos de cruces diferenciales desde los que emerja lo irreductiblemente nuevo.

En el seno de esa historia alienada no sólo se verifica una repetición ciega de la naturaleza. También se replica continuamente la mortificación del cuerpo. Ella patentiza una relación instrumental frente a la base somática de la existencia que implica su irrestricta dominación por parte

de una razón mutilada, base de una *sociedad dañada*. La totalidad es lo antagónico en su pura expresión. Su unidad es inseparable de su propia escisión. Es la contradicción total que, al pretender su completud, somete lo particular y se desgarr a sí misma. La diferencia oprimida se convierte en contradicción radical, en sacrificio perpetuado que desgarr la pretensión del universal. La naturaleza, al igual que la historia, resulta alienada dentro del devenir histórico-natural. Ésta se convierte en identidad clausurada bajo el imperio del espíritu, que no tiene un “en sí” preexistente. Cosificada y circunscrita al ámbito de lo mítico, ella constituye el reflejo del espíritu que la oprime, de la historia convertida en repetición continua de lo arcaico: “la segunda naturaleza es lo negativo de la primera” (Adorno, 2005: 325). Como ya se había anunciado en su juvenil idea acerca de la idea de historia natural la naturaleza no es por sí misma repetición ciega. Esa imagen es el resultado de la petrificación de la razón moderna. La naturaleza es caducidad de todo lo finito, que permite pensar más allá del hechizo de la identidad absoluta. Expuesta como naturaleza, esa sociedad que se reproduce sólo a costa de su desgarramiento sería también una forma finita condenada a la caducidad de todo lo finito. Lo inconfinado y eterno realmente es lo finito y transitorio. La segunda naturaleza, esa historia petrificada y mortificada, al igual que ocurre con la primera, es presa de lo transitorio: “El elemento en que historia y naturaleza llegan a coincidir es el de la caducidad” (Adorno, 2005: 327). Al invertir dialécticamente la dialéctica, Adorno plantea una crítica la idea de una continuidad histórica cohesionada por un principio ontológico: “el acento más intenso recayó sobre la comprensión de la discontinuidad de lo que ninguna unidad del espíritu y el concepto mantiene consoladoramente cohesionado” (Adorno, 2005: 294). Adorno observa que la idea de la historia universal requiere el fundamento de un cierto comienzo, un cierto punto en el pasado, del cual se derivan progresivamente todos los sucesos subsiguientes. El presente es justificado porque es supuestamente inevitable, y su inevitabilidad se explica a través de la existencia de un origen absoluto. Sin embargo, el Espíritu, quintaesencia de la historia, tiene una historia que le resulta anterior. No es primer principio. Si hay una continuidad histórica de carácter ontológico, esta es espuria en cuanto que devenida, y puede ser superada.

Adorno se opone a todo tipo de pensamiento que asuma afirmativa y unilateralmente la identidad entre mundo y pensamiento. A partir de allí emprende un intento especulativo de racionalizar el contenido histórico o material a través de una crítica dialéctica que rescate la no-identidad, la no-conceptualidad frente a la inagotable voracidad de la subsunción identitaria. En ese sentido, la crítica adorniana de la racionalidad moderna puede extenderse hacia el planteamiento de una crítica de la teodicea de la historia y, en general, de la metafísica histórica moderna. A partir del contraste entre concepto y realidad histórica, Adorno podrá invertir la narrativa del progreso, mediante el planteamiento de una teodicea negativa. Pero limitarse a invertir la idea de progreso, convirtiéndola en regresión no constituye el punto límite de la tarea crítica. Eso sólo sería permutar un fundamento

por otro, plantear una filosofía de la identidad, bajo la forma de un reverso que, aunque negativo, no sale de su campo de inmanencia. Las categorías adornianas permiten indagar por las bases históricas de la dominación social, abonando el terreno para dirigir una crítica frente a toda narrativa histórica totalizante y teleológica, contra toda idea que postule la existencia de un fundamento meta-histórico de la sociedad o la historia, sea éste positivo o negativo. El despliegue de dichas categorías conlleva a que la metafísica histórica moderna pierda su potencial explicativo, para convertirse en aquello que justamente debe ser explicado.

Su acercamiento a Hegel es uno de los lugares en los que, a lo largo de su obra, Adorno se ocupará de situar históricamente las determinaciones específicas a las formas de dominación capitalista (esa especificidad se ve también, por ejemplo, en su *Metacrítica de la teoría del conocimiento* y en sus *Escritos sociológicos*). Allí, mediante el uso de las categorías marxianas, Adorno es capaz de adelantar un análisis de la dominación social apuntalado en las determinaciones históricas inherentes a las relaciones sociales capitalistas. Categorías como mercancía, valor, trabajo abstracto le sirven para hacer una crítica intra-histórica de la dominación social capitalista, desde el punto de vista de su especificidad, su núcleo sistémico, sus contradicciones irresolubles, la falta de reconciliación, sus potenciales emancipatorios y su sometimiento a la fuerza de la finitud. Sin embargo, esto no corresponde a una constante dentro de la obra adorniana. En muchas partes de la obra adorniana, la teoría intra-histórica del fetichismo de la mercancía, fundada en los procesos de intercambio exclusivamente capitalistas, abre paso a una teoría meta-histórica del “canje” [*Tausch*], como marca ontológica que atraviesa toda forma de experiencia humana. Desarticulado de todo contexto preciso, ya no acotado al capitalismo, el problema del intercambio termina extendiendo las bases de la dominación hacia la historia de la humanidad en su conjunto. Con ello, la filosofía adorniana terminaría por minar su potencial crítico, recayendo en metafísica pesimista.

Una interpretación de este problema será planteada a continuación.

3. Dialéctica de la Ilustración: la construcción negativa de la historia

Como se desarrolló anteriormente, en su acercamiento a la filosofía hegeliana, Adorno pretende reconstruir las bases prácticas del Espíritu para hacer una crítica de las formas de dominación que operan dentro del presente capitalista, en términos de sus formas de objetividad y de conciencia. La reconstrucción del Espíritu como expresión filosófica de una forma de praxis social alienada y fetichista que se impone sobre los seres humanos a partir del proceso social fundado en el intercambio de mercancías, permite sustraer los problemas de la totalidad, el pensamiento identificante y el sujeto del ámbito meramente metafísico. Estos no son comprendidos como problemas puramente emanados de la subjetividad o de la objetividad históricas, sino como emanaciones de determinaciones práctico-sociales históricamente localizables. La crítica adorniana a la sociedad moderna puede así extenderse

hacia el planteamiento de una crítica históricamente situada frente a la teodicea de la historia y, en general, de la metafísica histórica moderna. Sin embargo, el argumento adorniano parece encontrarse con un limitante que socavaría sus propias bases. Si bien allí su acercamiento resulta intra-histórico, acotado a una crítica de la dominación específicamente capitalista, en otros lugares de su obra, sus consideraciones extienden el problema de la dominación hacia momentos históricos previos al capitalismo. Esto lo hace peculiarmente a través de un uso no acotado del concepto de canje [*Tausch*]. Lejos de especificarlo dentro de sus determinaciones capitalistas, en muchas ocasiones Adorno diluye su sentido, convirtiéndolo en una categoría referida a las relaciones sociales sin más. Si la dominación fundada en el intercambio no está acotada a las determinaciones emanadas de la sociedad capitalista, su crítica termina convirtiéndose en una crítica del proceso civilizatorio *per se* (Habermas 1989; 2002). Esta indeterminación histórica de la categoría de intercambio ocurre de manera peculiar en *Dialéctica de la Ilustración*. Como sostiene D. Braunstein:

Dialéctica de la Ilustración es el primer texto en el que Adorno no critica el intercambio [*Tausch*] solamente en sentido marxista, como categoría económica que fundamenta la sociedad capitalista como principio estructurante, sino que quiere determinar el intercambio también como principio meta-económico, cuya protohistoria coincide con la abstracción, la identidad y la conceptualidad, esto es, con la protohistoria de la razón misma (Braunstein en Martín, 2016: 202).

Al situar el problema de la dominación en el intercambio sin más, la perspectiva adorniana parece ontologizar la dominación, cayendo en el planteamiento de una metafísica histórica de tintes opresivos y teleológicamente regresivos, frente a la cual no existe posible salida.

Dentro de esta sección, me ocuparé de realizar un análisis articulado de dos momentos de *Dialéctica de la Ilustración*, peculiarmente los capítulos “Concepto de Ilustración” y “Odiseo, o mito e Ilustración”. El análisis de ambos ensayos permitirá situar las bases materialistas sobre las que descansa la idea adorniana de reconstruir la unidad histórica, sin que esto signifique caer, de un lado, en la postulación de un principio ontológico que la unificaría, ni, del otro, en una postura meramente relativista.

El argumento adorniano será expuesto como una teoría crítica que se ocupa de la *historia de la dominación* (de sus formas socio-históricas objetivas y subjetivas), que lo alejan de una concepción de la *historia como dominación*.

3.1 Mito e identidad

En *Dialéctica de la Ilustración*⁴⁷, Adorno y Horkheimer buscan comprender los acontecimientos históricos marcados por la catástrofe de la guerra y el totalitarismo, no como fruto de una irrupción puramente contingente y extraña a la modernidad, sino como inseparables del despliegue históricamente contradictorio del proyecto Ilustrado. Indagando en diversas dimensiones de la

⁴⁷ Esta obra, publicada por primera vez en 1947, fue escrita en California de manera conjunta por Adorno y Max Horkheimer entre 1941 y 1944. La segunda edición apenas vio la luz meses después de la muerte de Adorno, en 1969.

Ilustración, Horkheimer y Adorno intentan aprehender teóricamente cómo el proyecto moderno de emancipación y de libertad había terminado por devenir su contrario⁴⁸. En ese sentido, la pregunta que orienta la obra tiene que ver con cómo y por qué “el progreso se convierte en regresión” (A&H, 2007:15). Lejos de una perspectiva unidimensional y reactiva frente a la razón, los autores plantean una posición, explícita ya desde el primer prólogo de la obra, según la cual, el principal objetivo de ésta es: “preparar un concepto positivo de la misma [la Ilustración] que la libere de su cautiverio en el ciego dominio” (A&H, 2007:15).

El ensayo “Concepto de Ilustración”, primer momento de la obra, parte de la necesidad ontológica que tienen los seres humanos de entablar intercambios, de configurar relaciones sociales entre sí y con la naturaleza, a fines de sobrevivir. En esa sempiterna necesidad auto-preservación, los seres humanos, a lo largo de la historia, han tenido que organizarse socialmente de múltiples maneras para asegurarse la supervivencia en medio de un mundo que les resulta hostil. En virtud de ese propósito, nos dicen los autores, tiene lugar la necesaria ocurrencia de un “acto de violencia que sufren por igual los hombres y la naturaleza” (A&H, 2007: 65)⁴⁹. La irrupción de la humanidad supone, según Adorno y Horkheimer, no una simple continuidad de la naturaleza, sino un salto, marcado por el terror: “el salto desesperado del animal desobediente, que con “un grito de terror”, se experimenta condenado a sucumbir (dada su “anomalía”) bajo la “ley natural” de la supremacía del más fuerte” (Echeverría, 2011: 780). Aquí aparece el primer y más amplio sentido que Adorno y Horkheimer le atribuyen a la Ilustración, referido al objetivo de “quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores” frente a las hostiles fuerzas de la naturaleza (A&H, 2007:19). A fines de auto-afirmar su cosmos, los seres humanos aprenden de la naturaleza para “servirse de ella para dominarla por completo; y también a los hombres” (A&H, 2007: 20). Para la civilización, “el peligro absoluto” tiene que ver con caer nuevamente en la naturaleza (A&H, 2007:45). El principio de identidad se encuentra pues en el nacimiento mismo de la civilización. Evitar la disolución del yo y, en última instancia, la muerte, los seres humanos, crearon patrones identitarios que separaban cosmos y caos, lo idéntico de lo no idéntico. La naturaleza aparece así como alteridad frente a la identidad impuesta por lo social. Esa alteridad tiene que ser continuamente dominada, canalizada hacia el cumplimiento de fines humanos, para asegurar la permanencia del orden humano. Aquello que resulta externo a ese orden instaurado aparece forzosamente como un elemento hostil, un desorden que debe ser apaciguado para no poner en peligro la supervivencia. Es en ese caos creado a partir de la propia identidad social, desde ese no-

⁴⁸ Sobre cuatro sentidos que asume el concepto de Ilustración dentro del libro de Adorno y Horkheimer (Echeverría, 2011: 777-787).

⁴⁹ Como afirma B. Echeverría, se trata aquí del “acto de autoafirmación (*selbstbehauptung*)” que llevan a cabo los seres humanos “como realización de la “libertad” -entendida ésta, [...], como la capacidad de circunscribir y ordenar un cosmos concreto o identificado” (Echeverría, 2011: 779). Se trata, continúa Echeverría: “de un acto de violencia (*bias*) elemental que consiste en “cambiar de su lugar o modo de estar propio” o simplemente en “refuncionalizar” aquellos elementos de eso “otro” que entran en la constitución del cosmos” (Echeverría, 2011: 780).

idéntico devenido, desde donde se genera una diferencia entre lo humano y lo no humano (entre el sí-mismo y lo otro), cuya línea demarcatoria debe mantenerse:

Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es más que su realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste. Él fija la transcendencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado (A&H, 2007: 30).

Ese acto de “separación” de lo humano frente a la naturaleza no resulta definitivo. Las fuerzas naturales amenazan continuamente con “disolver” el sí-mismo socio-individual. El ser humano no renuncia a esa separación, no pretende fundirse nuevamente con la naturaleza, y el acto de sometimiento tiene que replicarse. La supervivencia exige reactualizar en cada presente la violencia “originaria”. Tendiente a apaciguar el terror natural, el mito se constituye en la primera forma de acercarse a ese orden inescrutable e invencible; el mito “relata, nombra y señala el origen”, lo “representa, fija y explica” (A&H, 2007: 24). El mito demarca los ámbitos de lo sagrado y lo profano, establece las reglas y ritos que periódicamente hay que seguir para lograr la supervivencia del sí-mismo comunitario. Ya ahí hay un ejercicio de dominación social. Incluso las primeras fases nómadas, según Adorno y Horkheimer, en las que los miembros de la tribu están habituados a un orden completamente sencillo (mientras que los varones rastrean los animales, las mujeres trabajan sin órdenes rigurosas), están marcadas por un ejercicio de violencia imposible de determinar (A&H, 2007: 36). Desde esos tiempos, nos dicen, los seres humanos se reparten entre quienes tienen poder y quienes están sometidos a él. Allí ya el mundo está separado entre un ámbito de poder y uno profano, enmarcados en un orden fijo que exige la sumisión de cada miembro de la comunidad a normas que son vistas como naturales. Las reglas del mito tienen que ser seguidas por cada miembro, pues la desviación puede poner en riesgo el orden social. La lógica de funcionamiento de estas sociedades es la permanencia de la opresión, mistificada como natural. Esa lógica de la opresión se encarna en fetiches que simbolizan la “repetición de la naturaleza”, como permanencia de la coacción social: “el estremecimiento objetivado en una imagen fija se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados” (A&H, 2007: 36). La tribu organizada se impone sobre el individuo, lo somete a identificarse con la opresión y la obediencia: “El derecho de la imagen se salva en el fiel cumplimiento de su prohibición” (A&H, 2007: 39). El todo social integra a sus individuos para mantenerse en pie, estructurándose a partir del intercambio de inequivalentes, que pasa por necesario y trascendente, el cual es expresado, entre otros, por la división social del trabajo y rígidas jerarquías sociales a las que deben permanecer atados sus miembros como una “necesidad” objetiva: “el dominio se enfrenta al individuo como lo universal, como la razón en la realidad” (A&H, 2007: 37). Cada acto de cada miembro de la comunidad se convierte en fuerza de la comunidad que se le opone como una

naturaleza más: “la opresión que sufre la sociedad tiene siempre los rasgos de la opresión llevada a cabo por un colectivo” (A&H, 2007: 37).

La fuerza del fetiche se funda en el principio de igualdad, instrumento “que regula el castigo y el mérito en la civilización” (A&H, 2007: 32); cada acto individual tiene que pasar por su rasero. Lo no idéntico a él tiene que ser castigado o excluido a fines de reestablecer el principio de igualdad que rige la comunidad. Cada acto por fuera de la “ley natural”, esto es, por fuera del ámbito de autoafirmación identitaria del conjunto social, significa romper el equilibrio, el principio de igualdad que mantiene al cosmos en pie. Dentro de este mundo mítico, las acciones de los individuos están circunscritas dentro de un marco estrecho, del que no pueden salir. El miembro de la comunidad se auto-preserva cumpliendo con el mandato a partir del cual se preserva la comunidad misma. Ser parte de la comunidad es para cada quien “perseverar” en la identidad que le fue impuesta heterónomamente, es repetirse como idéntico al sí-mismo social, convertir la identidad “justa” emanada de la heteronomía social, en su propio sí-mismo. La repetición parte de un acontecimiento originario que se sedimenta en la conciencia: “Con la fijación de aquél pasado único, el ciclo adquiere el carácter de inevitable, y el horror irradia desde lo antiguo sobre todo el acontecer como su repetición pura y simple como único en el pasado” (A&H, 2007:42). Lo nuevo se convierte en repetición de ese origen, de esa identidad que garantiza la supervivencia individual y social. La repetición coactiva del “origen” fetichista desde el que se definen las relaciones sociales opresivas, se le convierte en necesidad interna al miembro de la comunidad, no sólo para sobrevivir, sino para mantener en pie aquello mismo que lo coacciona (la segunda naturaleza social). Esa interiorización de la identidad impuesta heterónomamente marca “el paso del caos a la civilización, en el que las relaciones naturales no ejercen ya su poder directamente, sino a través de la conciencia de los hombres” (A&H, 2007: 32). Todo aquello que amenaza la perseverancia en el ser social (interiorizado subjetivamente), debe ser conjurado. Todo excedente y contingencia, todo acto de espontaneidad no idéntica al marco heterónimo, deben ser reprimidos. Toda calamidad es responsabilidad de lo otro hostil (de lo no-idéntico), que ha sido provocado por una falta humana, que debe ser compensada mediante sacrificio. La violación de la identidad del símbolo sagrado y trascendente, de la identidad del fetiche, es castigada por parte de las manos terrenales “cuyos representantes son aquellos órganos autorizados de la sociedad” (A&H, 2007: 35). La transgresión de la norma, el contacto con las fuerzas disolventes (con lo no-idéntico) sólo puede llevarse a cabo de manera ritual, no espontáneamente. Aquí ya se pone de presente, como veremos le sucede a Odiseo, la idea de someter la naturaleza externa e interna, esta última como auto-represión (renuncia) y sacrificio social, actualizado a través de un ejercicio mimético frente a la heteronomía⁵⁰.

⁵⁰ “El comportamiento mágico imprime en lo otro la necesidad que corresponde a su propio cosmos identificado; le otorga una figura terrorífica con la que el ser humano puede mimetizarse para exigirse a sí mismo, en bien de la reproducción de

Perseverando en su propia identidad, y en la de sus miembros, la inmanencia mítica pesa pues sobre los seres humanos a la manera de un círculo coactivo, una segunda naturaleza, forma *a priori* de la socialidad, que se encuentra determinada por la presencia de procesos objetivos que organizan sistemáticamente lo existente, los cuales retornan y se presentan a la manera de un *fatum* inevitable: “ciclo, destino y dominio del mundo” son su verdad (A&H, 2007: 42). El mundo se convierte en un gigantesco juicio analítico que vincula fetichistamente los cambios naturales a la repetición social del origen -como ocurre con Perséfone, el otoño y la primavera- (A&H, 2007:42). Pensamiento y mundo se expresan como una unidad que debe ser respetada.

Según Adorno y Horkheimer, dentro de la sociedad mítica se constituye un tipo peculiar de relación de la subjetividad frente al mundo, que expresa el carácter opresivo de sus relaciones sociales. El carácter social de las formas de pensamiento, nos dicen, “no es, como enseña Durkheim, expresión de solidaridad social, sino testimonio de la unidad impenetrable de sociedad y dominio” (A&H, 2007: 37). La opresión se sedimenta en las formas de pensamiento, se endurece en la conciencia, replicando el mundo coactivo en el que se desenvuelve (A&H, 2007: 37; 42): “Los procesos naturales que retornan eternamente iguales son inculcados a los sometidos”, asegurando la continuación de la opresión (A&H, 2007: 36). Adorno y Horkheimer no nos ponen delante de una conciencia “originaria” y espontánea que, enfrentada al mundo individualmente, le diera un orden a partir de estructuras psíquicas preexistentes. Su argumento nos pone, más bien, delante de seres humanos que se organizan en sociedad y, a partir de sus interrelaciones, comienzan a relacionarse con el mundo, dando lugar a formas peculiares de conciencia. El pensamiento (bajo su forma mágica, mítica o metafísica) expresa las relaciones de dominación directa en las que se funda el todo social, cuya justificación aparece mistificada a partir de un fundamento pseudo-ontológico. Así, por ejemplo, nos dicen Adorno y Horkheimer, ya en Platón y Aristóteles se expresaban con la misma pureza “las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de mujeres, niños y esclavos” (A&H, 2007: 37).

El principio social identitario introyectado define los marcos de la acción subjetiva de acuerdo con los límites impuestos por el todo social. Existe una “verdad” que se dice trascendente al mundo social, que debe ser respetada como vía que asegura la salvación individual y colectiva (A&H, 2007: 39). La subjetividad mítica se comporta frente al mundo mediante una astucia que le permite auto-conservarse, entregándose a las mismas fuerzas que la oprimen. El campo de inmanencia configurado por lo social como su identidad, además de las formas de conciencia en términos de relacionamiento frente a la naturaleza que se domina externamente, da lugar igualmente a formas de represión moral frente a la naturaleza interna. El todo social se convierte en tribunal íntimo. Nada debe existir en la

su identidad, un sacrificio al que de otro modo no se sometería” (Echeverría, 2011: 785).

conciencia por fuera de los marcos impuestos por ese tribunal. Lo no-idéntico es la amenaza de disolución subjetiva, de perdición. A pesar de todo el sufrimiento que pueda experimentar a partir de la contradicción entre su diferencialidad y el mundo que habita, la conciencia subjetiva debe afirmarse en la identidad social: “la garantía de la salvación consiste en apartarse de toda creencia que trate de suplantarla, y el conocimiento, en la denuncia del error” (A&H, 2007: 38). No se trata aquí de que Adorno y Horkheimer afirmen que las coacciones morales y corporales no deban existir. El fondo de la cuestión tiene que ver con la fuente plenamente heterónoma de la que emanan dichas represiones. Tras la culpa, por ejemplo, nos dice, se esconden relaciones sociales fundadas en la opresión, en la dominación de unos frente a otros. No se trata simplemente de una conciencia autónoma que se encuentra frente a la necesidad de controlar los impulsos. La represión moral se convierte en índice de la represión social (A&H, 2007:32)⁵¹. Por más íntima que parezca, la culpa es introyección de la opresión práctico-social: “la mala conciencia es su segunda naturaleza” (A&H, 2007: 35). Lo que en el mundo religioso separa el cielo y la tierra, bien y mal, pecado y virtud, es pues, desde esta perspectiva, dominación social mistificada, naturalizada, no un simple producto de una razón espontánea y desencarnada. Son expresiones de la dominación que estructura el mundo social, cotidiano, es decir, de las formas peculiares que históricamente asumen las relaciones que tienen los seres humanos entre sí. El mundo mítico, según Adorno y Horkheimer, se convierte en un mundo sin salida, en el que toda perturbación, todo contacto con lo prohibido debe ser redireccionado (por expiación, castigo, martirio, venganza, etc.) hacia la verdad identitaria, estado reconciliado del mundo. Todo tormento, suplicio y sufrimiento ocasionado por la coacción social está justificado en cuanto cumplimiento de una reconciliación basada en una norma trascendente que legitima la opresión.

3.2 La Ilustración recae en el mito

Adorno y Horkheimer sostienen que la modernidad capitalista reconfigura históricamente el sentido de la Ilustración (al tiempo que crea su concepto). Sumada a la pretensión de ruptura frente a la naturaleza, la Ilustración busca romper con la tradición y el mito. En la comprensión mítica de las potencias naturales, ella ve una respuesta meramente subjetiva frente a la objetividad del mundo. Para la Ilustración, el mito no es más que “antropomorfismo, la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza” (A&H, 2007:22). Esto implica una crítica frente a la mimesis como forma de aprehensión racional y de acción frente a la naturaleza. Sin embargo, a pesar de esa pretensión de separación radical frente a la naturaleza y el mito, Adorno y Horkheimer afirman que la Ilustración no alcanza a separarse plenamente del mismo, reactualizando su núcleo de funcionamiento.

En ese sentido, *Dialéctica de la Ilustración* plantea que el *cosmos* social moderno se funda, al

⁵¹ La represión moral será el tema central del “Excurso II: Juliette o Ilustración moral”, de *Dialéctica de la Ilustración*.

igual que las sociedades que la precedieron, en la instauración de una matriz identitaria que ordena el mundo, separándolo de la naturaleza. Su estructura parte de una distinción entre su sí-mismo, lo que permite mantener la identidad del orden social, y su no-idéntico, que amenaza su disolución. Ese principio identitario supone un marco de inmanencia, en cuyo seno se definen los parámetros necesarios para la auto-afirmación de la sociedad, como instancia inapelable para la auto-conservación de los individuos. Esa auto-conservación parte de la necesidad de entablar intercambios sociales que aparecen por equivalentes, pero cuya razón de ser es la inequivalencia. Intercambios en los que lo desigual aparece como igualdad: “El trabajo social está mediado en la economía burguesa por el principio del sí-mismo; él debe restituir a unos el capital aumentado, y a otros la fuerza para trabajar más” (A&H, 2007: 44). Es a esa forma históricamente particular de intercambio, en virtud del cual la igualdad “se convierte en fetiche” (Adorno, 2007: 32), al que cada ser humano debe someterse para sobrevivir dentro de esa sociedad.

Adorno y Horkheimer afirman que, en el capitalismo, la auto-conservación sigue siendo pues la norma de funcionamiento social, y la auto-afirmación identitaria mediada por un fundamento social, la vía para alcanzarla. Al igual que sucede en el mito, la condición de la supervivencia para los individuos pasa por un ejercicio mimético frente a las coacciones sociales. En el capitalismo, los individuos se mantienen dentro de un campo de inmanencia que los compele a la supervivencia a partir del cumplimiento de una legalidad que los trasciende, la cual ya no remite a una figura precisa. Ya el señor que ordenaba trabajar, que dominaba directamente a sus vasallos o esclavos, ha sido reemplazado por un principio abstracto: el trabajo. Si bien en la vida cotidiana esa obligación se encuentra encarnada en individuos particulares (trabajadores y capitalistas), ninguno de ellos se encuentra sustraído de la coactividad de ese marco de legalidad (A&H, 2007: 50-53). Liberado de ataduras materiales, el individuo no puede sustraerse del principio identitario que rige la sociedad. Quedar exceptuado del trabajo significa “no sólo para los desempleados, sino también para el polo social opuesto, mutilación” (A&H, 2007: 49). La modernidad capitalista instaura pues un cosmos que exige, como el mito lo hacía, la adaptación a una forma de naturalidad social que se dice separada de la naturaleza:

[...] cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que presenta todo acontecer como repetición, y que la Ilustración defiende frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo (A&H, 2007:28).

Según Adorno y Horkheimer, el capitalismo supone la construcción de una matriz identitaria que define de antemano las posibilidades de comportamiento de sus individuos (A&H, 2007: 39); pretende la conformidad de toda acción y pensamiento con su propia constitución: se impone como una forma *a priori* de la socialidad. El individuo, para sobrevivir, debe tomar de antemano el

intercambio de mercancías como su propia identidad: “El favor de que el mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto del intercambio permitiendo que sus posibilidades adquiridas por nacimiento, sean modeladas por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado” (A&H, 2007: 28). Libres de ataduras sociales directas que les impongan su identidad, apropiados de su individualidad, ella misma les es negada a los individuos por un proceso que les exige igualdad (todos, sin excepción, para permanecer en sociedad, deben ser partícipes del intercambio de mercancías). Si bien, entonces, en esa sociedad se disuelve la dominación inmediata, ella “la eterniza en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo” (A&H, 2007: 28). Paradójicamente, el precio de la libertad para que cada quien pueda afirmar su sí-mismo como diferente de los demás, significa que necesariamente tenga que convertirse en igual: “Lo que podría ser distinto es igualado” (A&H, 2007: 28). La sociedad que podría hacer de cada uno “realmente un individuo” (pues abre ámbitos inéditos para la espontaneidad y la autonomía), niega a cada individuo (compeliéndolo a adoptar un nexo social específico para poder sobrevivir)⁵².

Según el análisis de Adorno y Horkheimer, el capitalismo, a pesar de la libertad que ofrece, impone pues un código de existencia preciso, vinculado con el fetichismo de la mercancía. El mismo ya no se identifica con lo económico, sino que pasa por lo natural, y termina extendiéndose como un “entumecimiento sobre la vida social en todos sus aspectos” (A&H, 2007: 43). La exigencia de adaptación significa una reactualización del sacrificio y la renuncia: “similar al del comportamiento mágico-mítico, que hace el sujeto ilustrado en la época pre-capitalista de la modernidad a cambio de la benevolencia de lo otro hacia su identidad con lo propietario del “mundo de las mercancías”, como tesorizador o acumulador de valor económico abstracto” (Echeverría, 2011: 786). Ese código social identitario se expresa en formas normativas de conducta, concebidas como las “únicas naturales, decentes y razonables” (A&H, 2007: 43). La norma de auto-conservación obliga a los seres humanos a obedecer los mandatos que imponen las mercancías (A&H, 2007: 43). El campo de inmanencia demarcado por la mercancía, significa que las mercancías “decidan sobre el comportamiento de los hombres” (A&H, 2007: 43)⁵³. Para sobrevivir, el individuo debe adaptarse al proceso de intercambio como si se tratara de un destino; debe identificarse con el todo social. El intercambio de mercancías no es una opción. No se trata aquí de un proceso mental, sino de uno práctico-social; “los hombres son forzados a la conformidad real” (A&H, 2007: 28). El proceso social elimina aquello que se opone a la mediación universal que la funda, mutila todo excedente no-idéntico. La Ilustración moderna sustituye el “fuego y la tortura” por un estigma que marca lo que no se le asemeja como irracionalidad

⁵²“El precio de la identidad de todo con todo es que nada puede ser idéntico consigo mismo” (A&H, 2007: 28).

⁵³“Para sobrevivir con la identidad de propietario, de “amo y señor de la naturaleza”, el sujeto debe ahora sacrificar no sólo su función administradora del cosmos, sino, radicalmente, su misma función de sujeto, su subjetividad; debe cosificarse radicalmente, pasar a existir como “sujeto enajenado” bajo la forma del valor auto-valorizándose que habita en la mercancía-capital” (Echeverría, 2011: 786).

que conduce a la ruina (A&H, 2007: 46). Ella tiene su “mala conciencia” que ve sólo en la laboriosidad y las instituciones que la soportan, “en la mediación independizada, el aparato, la organización, lo sistemático”, lo realmente racional (A&H, 2007: 103-104). El individuo queda determinado como “*success or failure*”, según su ajustamiento “logrado o fracasado” al cumplimiento del nomos social, esto es, al éxito o no en su determinación cósmica (A&H, 2007: 43).

Así, afirman Adorno y Horkheimer, si “el animismo había vivificado la cosa; el industrialismo tardío cosifica las almas” (A&H, 2007: 43). Quien confía en sobrevivir directamente, sin consideración a la relación que su racionalidad debe tener frente al principio identitario en el que se funda la auto-conservación capitalista, vuelve “a la prehistoria” (A&H, 2007: 44). Aquellos que se distancian de “lo existente” (del principio identitario que define los marcos del cosmos social, y del cosmos subjetivo que tiene que replicarlo) se convierten en “vagabundos, en nómadas supervivientes que no encuentran ninguna patria entre los que se han asentado” (A&H, 2007: 34). Esto supone la existencia de un tipo de conciencia moral peculiar, un *ethos* productivista que debe orientar la vida del individuo. Pleno placer y plena renuncia son enemigas de la mismidad socio-individual (estas son las Escila y Caribdis entre las que tiene que pasar el individuo dentro de esta sociedad). De un lado, entonces, el capitalismo exige de sus miembros espontaneidad, voluntad individual, liberándolos de cada interferencia personal. Del otro lado, exige un sometimiento del cuerpo: “Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrecuperable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no pueda oírla” (A&H, 2007: 48). El individuo debe mirar hacia adelante, no hacia atrás, debe conservar el presente para entregárselo al futuro (A&H, 2007: 49). Cualquier amenaza de desviación debe ser sublimada en esfuerzo adicional (A&H, 2007: 48). Adorno y Horkheimer desarrollan así la afirmación marxiana acerca del capitalismo como extensión diferencial de la religión⁵⁴. El impulso que mueve al individuo resulta tan mítico “como la superstición” (A&H, 2007: 44). Obedecer a un imperativo (a un Dios) que resulte exterior al sí-mismo social, que se encuentre por fuera de la inmanencia capitalista, “resulta absurdo como la embriaguez” (A&H, 2007: 44). Progresar significa sumergirse en la coacción de esa segunda naturaleza, en su ser inmediatamente natural (A&H, 2007: 44).

⁵⁴ Aquí resuena el W. Benjamin de “Capitalismo como religión”, en donde afirma que la universalización de la culpa es la condición *sine qua non* de existencia y persistencia de la religión capitalista. En ella, el clérigo externo a la conciencia termina remplazado por un tribunal íntimo, muestra de la interiorización de las normas de funcionamiento del proceso social. La dilación continua de la exigencia de realización del acto económico, comprendido como deuda que nunca logra saldarse, es la expresión de un mandamiento mítico siempre actual. Su no realización se castiga internamente por parte de una conciencia culpabilizada, y externamente como marginación social de los miembros no productivos, cuya amenaza refuerza los mecanismos auto-incriminatorios. Debido a que recibir o no la gracia del dios depende del propio comportamiento, de la propia entrega al culto, cada individuo, abandonado a su suerte, se convierte en el responsable de su propio destino. Siguiendo la idea weberiana acerca del éxito económico como índice en la tierra de la salvación del alma, Benjamin afirma que, dentro del capitalismo, el individuo no productivo es literalmente un *incapaz*, igual que las comunidades religiosas consideran a los individuos irreligiosos.

El capitalismo, nos dicen Adorno y Horkheimer, se instaura así como una forma de sociedad *totalizante*, más totalizante que las sociedades que la precedieron (A&H, 2007: 43). Esa sociedad domina a sus individuos compeliéndolos a la auto-conservación como norma de vida, asegurándose con ello la reproducción de su mismidad alienada. El principio estructurante de esa sociedad es pues, como en el mito, pero de manera reconfigurada, la dominación fetichista (que se justifica como natural y ontológica): “Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su sitio, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres como el valor la de los objetos de consumo” (A&H, 2007: 43). Si la modernidad capitalista pretende haber disuelto el encantamiento del mundo, deshaciendo todo ámbito sagrado, Adorno y Horkheimer afirman que lo que realmente ocurre es un reencantamiento del mismo. Una demarcación secular de lo sagrado y lo profano, que reactualiza el mito, y niega a sus individuos a fines de auto-afirmar la mismidad social. Los comportamientos miméticos, míticos y metafísicos no han sido realmente superados en esa sociedad (A&H, 2007: 45). Ese mundo social, en su intento de dominar la naturaleza, de separarse de ella definitivamente, termina configurando una naturaleza mucho más coactiva. El individuo ve negada su peculiaridad, su posibilidad de definir su sí-mismo como resultado de su propia autonomía: “Se cumple el temor más antiguo, el de perder el propio nombre”, momento que ya había sido anunciado por Odiseo quien, para no perder su vida, tiene que decirle a Polifemo que se llama *Nadie* (A&H, 2007: 45). Si la existencia natural, el sometimiento puro a sus fuerzas coactivas eran el temor radical de toda forma de organización social, en la modernidad capitalista, la Ilustración es “el temor mítico hecho radical” (A&H, 2007: 31). De ahí la gran tesis de la dialéctica de la Ilustración: el mito, erigido por la Ilustración como su otro, es ya Ilustración, y la Ilustración, auto-afirmada como separada de la naturaleza, convertida en ese mismo movimiento en naturaleza coactiva, es mito (A&H, 2007:15).

Adorno y Horkheimer afirman que la coactividad social se verifica en el ámbito de la conciencia. Como en el caso del pensamiento mítico, que expresa las formas de opresión social de las que emana, la dominación verificada en el pensamiento científico (modelo del pensamiento ilustrado en su sentido moderno) de lo abstracto frente a lo concreto, remite, y tiene su fuente, nos dicen, en la dominación que opera en el mundo social moderno⁵⁵.

En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la constitución de la vida organizada a través del mando, de la vida determinada por los hombres libres. El sí-mismo, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, pronto identificó la verdad general con el pensamiento disponedor, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir (A&H, 2007: 29-30).

El pensamiento abstraído del mundo es la expresión sedimentada en la conciencia de una forma de opresión social abstracta. Antes que como desarrollo espontáneo de la conciencia después de un

⁵⁵ “La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad” (A&H, 2007: 29).

proceso meramente ideal de la existencia humana, la racionalidad moderna emana, según Adorno y Horkheimer, de una forma de praxis social alienada y opresiva:

Igual que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo, todo el orden lógico –dependencia, encadenamiento, extensión y comprensión de los conceptos– está fundado en las relaciones correspondientes de la realidad social, en la división del trabajo (A&H, 2007: 36)⁵⁶.

La exigencia de mimesis práctica de los individuos frente al nomos productivista implica una forma de relación de la subjetividad con el mundo, que no se define, como ocurre en el mito, a partir de un intento de asimilación con la naturaleza: “La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo” (A&H, 2007: 34). En el ejercicio mimético, se pretende conocer la naturaleza, no como un objeto abstractamente opuesto a la conciencia, sino a través de la observancia de similitudes y correspondencias en el mundo natural. No obstante, a pesar de las diferencias existentes entre las relaciones miméticas y racionales frente a la naturaleza, Adorno y Horkheimer encuentran tendencias dentro de la primera que prefiguran la relación racional. Aquí emerge el concepto de *sacrificio*, rasgo característico del pensamiento mítico, que no es abandonado por el científico, en el que “[l]a sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal” (A&H, 2007:26)⁵⁷. Si bien retiene aspectos antitéticos al pensamiento científico abstracto –en la magia no tiene lugar una separación radical entre ella y el objeto de la cual pueda derivarse una omnipotencia del pensamiento (A&H, 2007:26)–, la relación mágico-mimética contiene elementos que ya resultan inherentes a aquél (Rabinbach, 1997:177). El sujeto moderno trata a la naturaleza no en términos de sus cualidades específicas o concretas, sino como abstracciones objetivas, como instancias ejemplares de una clase: “[l]a naturaleza descalificada se convierte en materia caótica de pura división, y el sí mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta” (A&H, 2007:26). Toda peculiaridad resulta subsumida en la identidad impuesta por el universal, como ocurre en el proceso social frente a sus individuos: “La exclusividad de las leyes lógicas procede de esta univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación” (A&H, 2007: 45). En esa relación, la multiplicidad de la existencia es reprimida por la imposición de un sujeto dador de sentido y un objeto mudo. En el seno de un sistema cerrado en el que todo es considerado como un ejemplar de una clase general, y en el que los sujetos sólo pueden intervenir a través de la manipulación de sus leyes y regularidades, la razón se convierte en razón meramente instrumental que trata a la naturaleza como un mero objeto de sacrificio y mortificación (A&H, 2007:29)⁵⁸. La racionalidad meramente

⁵⁶ En un mundo en el que los seres humanos necesitan participar del intercambio de mercancías como única forma de sobrevivir, las formas de conciencia se transforman. En virtud del principio identitario del capitalismo, el mundo social exige incorporar dentro del circuito mercantil lo diferencial y cualitativo: “hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a magnitudes abstractas” (A&H, 2007: 23; 28).

⁵⁷ Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia” (A&H, 2007:26)

⁵⁸ Como escribe Bernstein, el *principio de la inmanencia* –uno de los nombres con los que Adorno denomina el *principio identificante* o *pensamiento identificador* (Adorno, 2007:28)–, que comparten a la base el pensamiento mítico e ilustrado

instrumental supone una toma de distancia entre sujeto y objeto de igual tipo que la que se entabla entre dominador y dominado (A&H, 2007:29).

Según Adorno y Horkheimer, aunque el modelo de racionalidad moderna aparece como instancia neutral de acercamiento frente al mundo, que puede penetrar todo objeto, ya Kant se había percatado de las limitaciones de la razón pura. Ella pone lo suyo en el objeto, y no puede captar más que lo que ella pone. Esa racionalidad “no conoce nada nuevo, pues sólo repite lo que la razón ya ha puesto en el objeto” (A&H, 2007: 41). En la modernidad, la racionalidad termina por separarse del mundo concreto, funcionando a partir de sus propias reglas. Sujeto y objeto terminan anulados, reduciéndose el mundo a un “yo pienso” que niega toda inmediatez, en favor de la sistematización abstracta. La naturaleza no puede ser ahora conocida mediante la experiencia. Ella sólo puede ser “realmente conocida” en cuanto que idealizada bajo las fórmulas matemáticas (A&H, 2007: 40). Como en el proceso social del que emana, en esa racionalidad “en ella todo está decidido de antemano” (A&H, 2007: 40). El sujeto deviene naturaleza que niega la concreción, en procura de su propia autoafirmación. Construye un mundo a su propia medida, por fuera del cual todo resulta irracional. Asume que razón y mundo son idénticos. Aquello que no se amolda a su propia forma tiene que ser reducido a toda costa, dominado y mutilado. El proceso de pensamiento aparta de sí todo aquello que no disponga de un sentido práctico, de todo aquello que no le permita transformar el mundo materialmente⁵⁹. Rechazándose a sí misma como un cuerpo inscrito en la naturaleza, amordazando violentamente su base somática, a fines de consumir su autarquía, la racionalidad perpetúa el sacrificio de la naturaleza como sacrificio internalizado de sí mismo. La naturaleza aparece así reproducida, primero como correlato lógico-abstracto de la soberanía del sujeto, y luego como sufrimiento físico y evanescencia de una naturaleza que resulta inaprehensible para la razón discursiva⁶⁰.

La creciente racionalización de la mimesis (evidenciada en la praxis social y en las formas de conciencias constituidas mediante esas formas de praxis), operada por la Ilustración moderna, presagia pues la reversión de ésta al mito. La modernidad capitalista, como la tribu primitiva, se funda

“es la bisagra que conecta la racionalidad y la instrumentalidad [...] una vez reconocido un elemento empírico, y sólo es conocido cuando se clasifica de alguna manera, cuando se demuestra, a través de una subsunción, que comparte características o rasgos con otros elementos. Análogamente, y por extensión, un evento es explicado si se puede demostrar que cae dentro del ámbito de un patrón conocido de ocurrencia” (Bernstein, 2001:87).

⁵⁹ “El alejamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo fáctico, el salir del círculo mágico de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción”, al igual que sucedía con el primitivo que violaba el tabú (A&H, 2007: 40).

⁶⁰ Ya en Kant, nos dice Adorno, la cosa en sí, irreductible al concepto, expresaba la necesidad de lo no-idéntico para la existencia de la identidad misma y que, sin embargo, escapa de ésta: “En el supuesto error de la apología kantiana de la cosa en sí, que la lógica de la consecuencia podía demostrar tan triunfalmente desde Maimónides, sobrevive en Kant el recuerdo del momento rebelde contra la lógica de la consecuencia, la no-identidad [...] La construcción de la cosa en sí y del carácter inteligible es la de algo no-idéntico como la condición de posibilidad de la identificación, pero también la de lo que escapa a la identificación categorial”. (Adorno, 2005:267).

en su auto-afirmación identitaria, en la repetición de su propio fundamento, tomado por ontológico y eterno. La inmanencia objetiva del orden natural acaba sustituida por la de la sociedad del intercambio de mercancías como sí-mismo cuya defensa se traduce en la conciencia de una identidad (la forma del sujeto) contraria al cambio y englobadora de lo otro distinto. Así, el paso de la cosmovisión mítica a la ilustrada desemboca en la sustitución de un orden objetivo, un mundo de invariable repetición, por otro: “[e]l mito se cambia en Ilustración, y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen” (A&H, 2007:25). El distanciamiento respecto de lo natural, necesario para su control, acaba por reproducirse en el interior del sujeto mismo, una vez que éste repite la pretensión de orden y de identidad de la naturaleza social (de la segunda naturaleza). La sublimación del impulso mimético –definida por su transformación en comportamientos racionales– no ocurre realmente, y como consecuencia de esto, los seres humanos recaen en él de forma regresiva y deformada, identificándose con las fuerzas represivas, y reforzando cada vez más las coacciones que los subyugan (A&H, 2007: 32). La modernidad capitalista aparece, pues, como *naturaleza no reconciliada*, como reflejo y perpetuación de aquello que pretendía disolver: “el terror proveniente del pasado preanimista, pasa de la naturaleza al concepto de sujeto absoluto que, en cuanto su creador y señor, mantiene enteramente sometida a la naturaleza” (A&H, 2007:191). La negación abstracta que lleva a cabo la Ilustración frente a la mimesis no significa la superación de ésta sino, más bien, su exacerbación. En tanto que la razón ilustrada no tolera la alteridad, deviene forma de proyección patológica de sí misma. Éste es el significado de la autodestrucción de la Ilustración: “[t]odo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción natural” (A&H, 2007:11). Comprender “por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano se hunde en una nueva forma de barbarie” (A&H, 2007:11) implica, en definitiva, abordar la Ilustración en términos de su propia regresión a mitología, es decir, significa exponer que ésta contiene, en su propio concepto, potencias autodestructivas, gérmenes regresivos cuya reflexión es escamoteada por ella misma (A&H, 2007:13). La Ilustración incumple su propio concepto al convertir subrepticamente la contingencia de la emergencia de la historia desde la naturaleza en la necesidad racional de la historia, soportando la continua dominación del espíritu sobre la naturaleza. Esto desemboca en el hecho de que, lejos de alcanzar su soberanía, sociedad y subjetividad se convierten en una coraza instaurada contra la propia naturaleza interna y externa, expresión del devenir neurótico de la Ilustración.

En suma, el análisis de Adorno y Horkheimer muestra que la Ilustración moderna transforma el mundo social como nunca antes, incrementándose el dominio técnico frente a la naturaleza y la autonomía frente a ataduras de tipo personal. Sin embargo, paradójicamente, al mantenerse dentro del irrestricto ámbito de la auto-afirmación, niega su propia base somática, y desconocerle al particular todo estatuto por fuera de él, en su seno se reproduce el dominio frente a la naturaleza

externa e interna. En un mundo en el que los seres humanos se convierten en medios de la objetividad social (convertida en naturaleza), la racionalidad se desvía hacia su pura instrumentalización perdiendo reflexividad, y deviniendo, ella misma, naturaleza coactiva. La idea de un sí-mismo fundado en la renuncia frente a la heteronomía social será ampliamente desarrollada dentro del excursu “Odiseo, o mito e Ilustración”, que será analizado a continuación.

3.3 Odiseo, intercambio y sacrificio

El excursu titulado “Odiseo, o mito e Ilustración” significa una crítica de la historia natural, en la que se discierne la presencia de lo *nuevo* en lo *arcaico*, acudiendo a la presentación de Odiseo como *prototipo del individuo burgués* (A&H, 2007: 57). A través de la figura del personaje homérico, Adorno y Horkheimer plantean la existencia de un vínculo de continuidad entre el ahora moderno y el pasado pre-moderno. Las raíces en las que se asienta la modernidad capitalista, nos dicen, se prolongarían mucho antes de lo que usualmente se supone (A&H, 2007:59). La base de esa idea tiene que ver con que ya en el mito es posible encontrar elementos de lo nuevo: el mito es ya Ilustración (A&H, 2007:59). El argumento parte de que lo nuevo se reconoce, aunque no de forma abierta y explícita, en el mito. Aquello que el moderno condena en el poema épico (sus formas de mediación y circulación) es justamente lo mismo que admira de él: “la nuda violencia” (A&H, 2007:59). Mito y modernidad, nos dicen Adorno y Horkheimer, tienen en común el “dominio” y la “explotación” (A&H, 2007:59).

El héroe homérico proporciona un modelo primitivo (alegórico) de la autoafirmación unitaria que caracteriza al sujeto moderno. En el poema antiguo se impone la unidad racional frente a las dispersas leyendas, como expresión de la huida del sí-mismo frente a las potencias míticas, a fines de autoafirmarse. Su recorrido corresponde a la formación de la auto-conciencia que habita un cuerpo débil, enfrentado a potencias naturales que lo superan, dentro de un mundo mítico que se seculariza a medida que ese sujeto avanza en el trayecto. Odiseo adopta como arma de combate contra lo objetivo mítico, la exigencia de una contención extrema ante la llamada de lo extraño y la conservación de su integridad. La falsedad de los mitos son obstáculos y extravíos frente a sus únicos fines: la auto-conservación, el retorno a la patria y la recuperación de su propiedad (A&H, 2007: 60). Odiseo supera todas las tentaciones que desvían al sí-mismo de la senda de su propia lógica unitaria abandonándose a ellas (para superarlas), a tientas, como quien aprende a representar un papel por imitación. Su identidad se forma a partir de la experiencia de lo múltiple, de aquello que, justamente, amenaza su integridad. La rigidez del yo sólo se forma desde esa oposición. “Unidad sólo en la multiplicidad de lo que niega esa unidad” (A&H, 2007: 61), el héroe se pierde para encontrarse nuevamente, consumando una cada vez más radical separación y un dominio renovados respecto de la naturaleza. La identidad es revelada, así, como función de lo no-idéntico, como sí-mismo que todavía no logra afianzarse plenamente, y acrecienta su unidad incorporando lo diferente, al tiempo que lo niega en su

propio provecho. El órgano del sí-mismo del que dispone Odiseo para cumplir su curso de formación como sujeto es la *astucia*. Con ella *engaña* a las potencias naturales. En ese punto, Adorno y Horkheimer perfilan el vínculo entre *intercambio* y *sacrificio* (A&H, 2007: 62). El intercambio constituye la *secularización del sacrificio*, y este último es el “modelo mágico del intercambio racional”, que busca *dominar* a los dioses y subrepticamente *destronarlos* (A&H, 2007: 63). El sacrificio incorpora pues un momento de engaño, que no es otro que el modelo de la astucia. La *astucia* opera como “medio de un intercambio donde todo se hace como es debido, donde se cumple el contrato y, sin embargo, la parte contraria es *engañada*” (A&H, 2007: 73). El intercambio sacrificial se funda sobre la *desigualdad* que ocurre en el proceso de intercambio. El sacrificio representa un intento por engañar a los poderes míticos ante los que se realiza: “Todas las ceremonias sacrificiales de los hombres, [...], engañan al dios al que van dirigidos: lo subordinan al primado de los fines humanos y disuelven su poder” (A&H, 2007: 63-64). Aquello que comienza como una forma de honrar y respetar a los dioses deviene medio para taimarlos, controlarlos y someterlos a los propósitos humanos.

La astucia tiene aquí dos sentidos. El primero, de tipo *subjetivo*, esto es, la empleada por Odiseo con el fin de *engañar* a la naturaleza y triunfar sobre ella. Otro, de carácter *objetivo* que, al tiempo que le ayuda a Odiseo a triunfar sobre dichas fuerzas, también lo engaña a él mismo. En cuanto al primer tipo de astucia, aquello que define la relación de Odiseo con el mundo objetivo en el curso de sus viajes, se vincula con su incapacidad para superar las fuerzas objetivas que enfrenta, simplemente mediante la imposición de su fuerza o voluntad sobre ellas (debido a su inferioridad física). Él debe hacer frente a estos poderes desde la inmanencia de sus sistemas de leyes, esto es, mediante la adaptación a sus reglas, mimetizándose con ellas, convirtiéndolas en “presupuesto de su propia decisión racional” (A&H, 2007: 69). La necesidad del rito sacrificial le es dada desde afuera, y él tiene que aceptarla, reconocer la propia derrota (A&H, 2007: 69). Mediante la separación de fuerza e intelecto, Odiseo se inclina ante el poder arcaico, se asemeja a aquello que lo domina, y, engañándolo, logra sobrevivir (A&H, 2007: 70). Razón y mimesis ya no aparecen como contrapuestas. La *ratio* es mimesis, “mimesis de lo muerto” (A&H, 2007: 70). Odiseo se tiene que asemejar mediante un cálculo a ese mundo de necesidad, da a éste lo suyo y de ese modo lo engaña (A&H, 2007: 71). Esto se hace patente, por ejemplo, en el episodio de las sirenas, cuando Odiseo cumple sus condiciones, decide navegar a través de ellas en lugar de intentar evitarlas, escucha su canción, y gracias a la astuta estratagema (cumple el mandato, escucha, pero atado al mástil de su embarcación), logra conservar su vida. Sin embargo, aquí, según Adorno y Horkheimer, ya se prefigura *in nuce* el esquema de la interiorización del sacrificio capitalista: la renuncia (A&H, 2007: 70). Odiseo, el proto-burgués, en procura de la construcción de su sí-mismo, renuncia a la felicidad natural que le ofrecen Circe, Calypso o los lotófagos. Con ello rompe el ciclo del destino y sacrifica la gratificación presente por

la recompensa futura, presagiando el ascetismo protestante. La dignidad de héroe sólo se adquiere mediante la mortificación del impulso a la felicidad total (A&H, 2007: 70). La economía de este movimiento de renuncia-gratificación es dinámica e implica un retorno diferencial de lo idéntico. Sin embargo, este retorno tiene un carácter restringido, pues, en virtud de la astucia sacrificial (Odiseo) o la astucia de la razón (*espíritu* hegeliano), la posibilidad de la pérdida absoluta es racionalmente dominada.

La objetividad social impone exigencias que los seres humanos deben cumplir para preservar sus vidas; es mediante el cumplimiento de estas exigencias, esto es, abandonando la idea de una verdadera realización individual, que dicho orden objetivo es capaz de perpetuarse y fortalecerse. La expansión y esclerotización de este tipo de lógica social da lugar a la existencia de una fuerza que resulta externa respecto de los seres humanos, dirigida a la perpetuación de un orden que, en lugar de buscar la realización de la vida humana como su fin, resulta hostil a ella. Como señala Bernstein, “la renuncia es una continuación de la lógica del sacrificio en la que el modelo de sacrificar la felicidad presente a una felicidad futura e ideal se transforma en el sacrificio de lo particular a lo universal” (Bernstein, 2001: 199-200). Adorno y Horkheimer pretenden interrogar sobre el tipo de sujeto que se preserva en una dialéctica en virtud de la cual se le promete engañosamente al sujeto la gratificación (como racional y trascendental) al precio de sacrificar el presente ante un futuro incierto. La idea de arriesgar la pérdida a fines de ganar —expresada en la *fábula de las abejas* de Mandeville, y vindicada filosóficamente en la *historia cosmopolita* de Kant y en la *astucia de la razón* hegeliana—, se verifica en el capitalismo desde una lógica económica discernida alegóricamente como racionalización actualizada del mecanismo de la formación del sí-mismo que ya operaba en la *Odisea*. Este mecanismo es el sacrificio del presente ofrecido al futuro, en virtud del cual los *públicos beneficios*, el *espíritu absoluto* o *paz perpetua* son perennemente diferidos, lanzados hacia adelante; ellos significan una racionalización de la renuncia frente a la gratificación inmediata, que mantiene la dominación del sí-mismo sobre la naturaleza. En la impotencia de Odiseo frente a las fuerzas naturales resuena ya la idea liberal de los riesgos que conforman el camino del éxito, la opción por la soledad que debe tomar el individuo atomizado dentro de la sociedad capitalista, contrapuesto al mundo social que habita, separado de los demás seres humanos, los cuales se presentan ante él de forma alienada: “como enemigos o como apoyos, siempre como instrumentos, es decir, como cosas” (A&H, 2007: 70). El sujeto moderno tiene que vencer su naturaleza interna, suprimir sus deseos, el aspecto natural que procura su felicidad y realización, en aras de convertirse en un ego que pueda sortear con éxito y adaptarse a las exigencias de las fuerzas objetivas: “El astuto solitario es ya el *homo œconomicus* a quien todos los individuos razonables se asemejan: por eso es la *Odisea* ya una *robinsonada*” (A&H, 2007: 74).

Aquí sale a la luz un nuevo tipo de astucia, esta vez de carácter objetivo. Al retomar la idea según la cual la *astucia* puede ser comprendida como intercambio en el que cada parte cumple su prestación, y, sin embargo, una de ellas resulta engañada, puede verse cómo Odiseo no sólo es quien emplea la astucia como una táctica, sino que, a su vez, es víctima de ella: “[c]uando se derrota a la naturaleza obedeciendo estrictamente sus leyes, sigue siendo ambiguo quién es realmente el vencedor y en qué consiste realmente la victoria” (Vogel, 1996: 55). En el esfuerzo por dominar la naturaleza, él mismo termina dominado y reducido a una fuerza universal. Al respecto, Hullo-Kentor sostiene que “[d]espojado de su revestimiento de teodicea, la teoría hegeliana de la astucia de la historia se convirtió en la idea fundamental de Adorno dentro la dialéctica de la ilustración: la unidad del sí-mismo es el trabajo de una astucia sacrificial” (Hullo-Kentor, 2006: 36). Dicha astucia sacrificial es perpetrada contra del sujeto. Permite a la identidad que rige el mundo social afirmarse por encima de la cabeza del individuo, como una fuerza exterior al él, que se impulsa a costa de él. Como ya se explicó, la acusación de metafísica que Adorno dirige contra el concepto de *Espíritu* no obsta para que reconozca un momento de verdad en él; la astucia viene a ser *utilizada* por el mundo social con el fin de obligar a sus miembros al cumplimiento de las exigencias de una objetividad que ha llegado al punto de erigirse sobre los seres humanos que la constituyen, adquiriendo una vida “independiente” de ellos. Síntesis del “nexo entre mito y trabajo racional” (A&H, 2007: 57), la figura de Odiseo funciona, entonces, como alegoría de la historia universal: “Odiseo es un modelo a escala reducida del desarrollo total del espíritu del mundo” (Hullo-Kentor, 2006: 38). Que Adorno y Horkheimer expongan la historia natural del *Espíritu del mundo* a través del concepto de sacrificio, que la historia universal sea, en una imitación del *Espíritu del mundo* abstractamente concebido, nada más que la siempre ramificada consecuencia del sacrificio mítico, supone en su construcción de la historia universal una ironía implícita. La continuidad de la historia es construida como la continuidad justificada del engaño y de la violencia, del dominio y el sufrimiento.

Esto les permite a Adorno y a Horkheimer hallar una continuidad histórica (de ninguna manera teleológica) entre pasado arcaico y presente capitalista, que tiene que ver con la persistencia en la actualidad de la dominación como núcleo estructurante la existencia social. La base de esa continuidad es la persistencia del intercambio desigual que se justifica socialmente, ocultando mistificadamente su base desigual. En otras palabras, se trata de la persistencia en el presente del sacrificio, la dominación y el sufrimiento. Una vez que la autoconservación se convierte en fin último, que requiere del sacrificio de la posibilidad de la felicidad, el propósito mismo de la preservación deviene cuestionable. Que Odiseo reprima su naturaleza interna a fines de lograr su supervivencia no difiere del individuo de hoy que sacrifica la felicidad en aras de la preservación, de la mera continuación de la existencia; del individuo que, a diario, tiene que perder su vida precisamente para conservarla. La totalidad capitalista configura una reproducción del ámbito natural, en la medida que

se impone a los seres humanos como una fuerza irresistible, que los obliga a dar más que lo que reciben. Quien intenta escapar del intercambio universal “desigual e injusto”, que se negara a la renuncia para obtener inmediatamente todo lo que desea, “perdería todo”, incluso la supervivencia (A&H, 2007: 68). Si bien la Ilustración, radicalmente desmitificadora, denuncia la irracionalidad, inutilidad y superfluidad de los sacrificios, en ella ha sobrevivido su necesidad racional, justificada por una astucia de la misma razón que no hace otra cosa que acrecentar el aparato social. La astucia “se ha transformado, pero no ha desaparecido” (A&H, 2007: 67). En la sociedad capitalista se universaliza el sacrificio, “cada uno está de más y es engañado” (A&H, 2007: 68). Debido a que sume a los seres humanos en la auto-conservación, la modernidad capitalista no logra separarse del mundo de Odiseo: “La eliminación del sacrificio mediante la racionalidad al servicio de la auto-conservación no es menos intercambio que lo era el sacrificio” (A&H, 2007: 67). El sí mismo constituido dentro de un orden natural que se le contrapone “es un rígido ritual sacrificial”, un auto-sacrificio (A&H, 2007: 67).

Si la modernidad supuestamente marcaba un giro en términos de la sustracción del mundo social frente a la escasez natural (frente al sometimiento de los seres humanos respecto de las potencias naturales, y del influjo del mito que negaba la autonomía humana), ella reconfigura artificialmente la necesidad imponiendo una suerte de pseudo-naturaleza que obtura la realización de la autonomía. A pesar del impulso del proceso de ilustración moderna, los seres humanos se habrían mantenido bajo el imperio de fuerzas que asumen como trascendentes a su voluntad. Recomponiendo la sujeción al mito, la modernidad se mantiene atada al pasado, lo replica diferencialmente, con otros ropajes, como dominación y sufrimiento. En su seno, el sometimiento a fuerzas heterónomas no se ha disuelto definitivamente, sino que ha mutado históricamente, situándose en el corazón mismo del proceso desmitologizador, disfrazándose con otras ropas que legitiman la opresión, que hacen pasar por equivalente lo inequivalente. Esa ha sido hasta el presente la historia del intercambio, hacer pasar por equivalente lo inequivalente: “nada ha cambiado del principio de igualdad” (A&H, 2007: 32). La historia de la humanidad, por tanto, *sigue siendo la historia de la dominación*.

La interpretación alegórica de *La Odisea* plantea pues un tipo de subjetividad que, al oponer conciencia y naturaleza, revela su propia debilidad, pues arrastra consigo la mutilación infringida sobre la realidad. En virtud de esta radical pretensión de conmensurabilidad, todos los intentos de oponerse al ser-objetivo ejerciendo la máxima individualización y procurando la separación de la esfera social, terminan por generar una violencia aún mayor. La historia del sí-mismo, nos dicen Adorno y Horkheimer, es por eso la historia de la renuncia y el sacrificio; y cualquier intento de alcanzar su afirmación como unidad sobre la base del distanciamiento y la opresión de la naturaleza externa, acaba por mostrarse como empresa frustrada, pues comparte un idéntico mecanismo de violencia orientado al dominio, ahora interiorizado. Al intentar liberarse del dominio natural, el sujeto

acaba convertido en naturaleza ciega, incapaz de reconocerse a sí mismo, y la *segunda naturaleza* se revela como una primera, mortificada en su interior. Al suponer una reproducción paralizada de lo existente, y su fijación en la racionalidad social a través de las relaciones de dominio, nos dicen Adorno y Horkheimer, la Ilustración permanece en el mito.

3.4 La historia como “historia de la dominación y el sufrimiento”

Desde sus primeros escritos, Adorno plantea una crítica de la ontología, de toda verdad ulterior e intemporal. En términos de su comprensión de la historia, busca, manteniendo esa intención, encontrar un elemento que permita unificarla en su pura discontinuidad, sin caer en una postura relativista. A partir de *Dialéctica de la Ilustración* es posible determinar dicho elemento de manera negativa. Según Adorno, hasta el presente, las relaciones sociales que han fundado las diferentes formas de sociedad se han apuntalado sobre una contraposición entre la auto-afirmación social y el sí-mismo individual, en virtud de la cual, la primera se ha impuesto irrestrictamente sobre el primero. Toda no-identidad respecto del conjunto social ha sido históricamente negada y mutilada. Los seres humanos, para sobrevivir, han tenido que someterse a los imperativos impuestos por la auto-afirmación de la heteronomía social. A diferencia de la ontología iluminista, el elemento que encuentra Adorno para unificar la dispersión histórica no es pues afirmativo, sino negativo. Él lleva a cabo un procedimiento crítico en virtud del cual muestra que, a pesar de las diferencias y particularidades que ha asumido históricamente la socialidad humana, existe un elemento común, vinculado con el sufrimiento provocado por toda forma de organización social heterónoma. Fundadas en diversos tipos de criterios pseudo-ontológicos (dioses, tradiciones, trabajo, etc.), en esas sociedades se somete forzosamente a la individualidad a formas identitarias que replican la auto-afirmación social, y la opresión.

La crítica adorniana se dirige en contra de toda intención de subsumir al individuo dentro de formas sociales identitarias. Como sostiene S. Buck-Morss, “En lugar de juzgar la corrección de la conciencia por su identidad con los intereses del proletariado (conciencia de clase "imputada" en Lukács), Adorno encontraba su criterio en la no identidad del sujeto individual y el mundo, objeto de su reflexión, en su forma "dada" presente” (B. Morss, 1981: 181). Él denuncia que la mutilación de la conciencia de sí mismo como naturaleza, la negación que la heteronomía identitaria hace de la naturaleza en el ser humano, constituye, hasta ahora, el puntal del proceso civilizatorio y el núcleo de irracionalidad que pervive en éste. Antes que un criterio normativo abstracto, la crítica adorniana recurre a un momento somático que sirve de base para la crítica. El sufrimiento, como elemento común a la estructuración social hasta el presente, es el criterio negativo que permite entablar la crítica de la historia y de la sociedad. Ese elemento somático desmiente no sólo la dominación que tiene lugar en el capitalismo, sino en todo tipo de sociedad fundada en absolutos incuestionables que

obligan a los seres humanos a plegarse a la identidad social como si se tratase de una segunda naturaleza.

No se trata de discutir si Adorno utiliza o no dentro de *Dialéctica de la Ilustración* (así como ocurre en otros lugares) un concepto de intercambio acotado exclusivamente a sus determinaciones capitalistas. Claramente no lo hace. El intercambio aparece como forma de relación meta-histórica entre seres humanos, y entre estos y la naturaleza. No obstante, es posible afirmar que su idea de intercambio alcanza un tipo peculiar de determinación. Este concepto puede ser comprendido, en un sentido amplio y sin embargo preciso, como el concepto de *nexo social*. Su crítica apunta a toda forma de relación social fundada en el sacrificio, esto es, a toda forma de dominación en la que una de las partes tiene que ser sacrificada frente a una heteronomía, y esto aparece por reconciliación ante un supuesto principio que trasciende la relación. El intercambio desigual no es exclusivo al capitalismo. La relación del señor feudal y el siervo, así como toda forma social previa de dominación, se basa en el intercambio sacrificial, “pues el canje de equivalentes de antiguo consiste precisamente en el canje de lo desigual en su nombre” (Adorno, 2005:143). El intercambio injusto tiene lugar en toda sociedad en la que reina la hetero-determinación fetichista⁶¹. Lo que aquí se critica no es pues el intercambio (núcleo de toda forma de existencia social), sino la persistencia de ese fetichismo en el intercambio, esto es, de las relaciones sociales en las que una de las partes resulta engañada y, por una astucia, se disfraza la injusticia como equilibrio, justificándose socialmente la relación de dominio, la reducción de la autonomía y el sufrimiento del engañado.

Para Adorno, el capitalismo no es la única sociedad que impone patrones identitarios, que convierte a sus individuos en apéndices de la reproducción social, sin importar su propia realización (aquí hay que recordar el acercamiento de Marx a las formaciones sociales pre-capitalistas). Según Adorno, mientras exista contraposición de fuerzas externas y seres humanos, sacrificio de individuos a la sociedad (bajo su forma mágica o secular), la dominación y el sufrimiento como núcleos sociales se mantiene. “El sacrificio es la marca de una catástrofe histórica, un acto de violencia que sufren por igual los hombres y la naturaleza” (A&H, 2007: 65). Todo dominio requiere de sacrificio, el cual está ligado correlativamente a la carencia y al privilegio (Adorno, 2007: 65). El sacrificio es la lógica de toda sociedad (como toda sociedad hasta el día de hoy) que funciona como un orden natural, como una segunda naturaleza que se impone contra los individuos, “*un viviente que quiere afirmarse contra lo viviente*” (A&H, 2007: 67). La crítica se dirige pues contra todo fundamento de lo social, que se diga ontológico y afirmativo, de toda heteronomía impuesta (directa o abstractamente) contra los individuos, que justamente mutila su individualidad, justificando la opresión y el sufrimiento como

⁶¹“Desde siempre, y no sólo desde que empezó la apropiación capitalista de la plusvalía en el cambio de la mercancía fuerza de trabajo por sus costos de reproducción, uno de los contratantes, el más poderoso socialmente, recibe más que el otro” (Adorno, 1993: 45).

necesarios para la auto-afirmación del conjunto social. Puede, entonces, decirse que su crítica es una *crítica de toda sociedad fetichista*.

Como se vio en la primera sección de esta investigación, las bases de esta crítica ya se encontraban en Marx. En su análisis, categorías como el *fetichismo de la mercancía* constituyen formas de comprensión crítica inmanentes al presente, que apuntan al núcleo práctico sobre el que se soporta una realidad social que mistifica el dominio, ya no ejercido directamente entre seres humanos, sino a través de relaciones sociales cosificadas y abstractas que se imponen frente a quienes les dan lugar, pero que sin embargo, aparecen ante estos como si se tratase de relaciones objetivas y naturales entre iguales que intercambian autónomamente. En el capitalismo, como entre los primitivos, nos dice Marx, los seres humanos se mantienen atados a relaciones de dominación que aparecen por naturales (se han entregado a sus propias creaciones, que no son otra cosa que la forma que en cada caso asumen sus relaciones sociales). Con ello, Marx apunta a socavar la supuesta autonomía sobre la que se funda la modernidad capitalista. Sin embargo, manteniéndose en su inmanencia histórica, la crítica marxiana no sólo pretende exponer en su excepcionalidad la suerte de fetichismo que se gesta en el capitalismo. Ella señala hacia una continuidad (de ninguna manera teleológica ni ontológica) entre el presente y el pasado: aunque diferencialmente, tanto la modernidad capitalista como el pasado pre-moderno se constituyen como sociedades dominadas por fetiches, esto es, como sociedades basadas en la falta de autonomía. Según esto, ni ahora ni antes se ha realizado la autonomía humana, sea por la dominación directamente ejercida de unas personas contra otras (pre-modernidad), sea por las compulsiones sociales abstractas y alienadas entre los mismos seres humanos (modernidad capitalista). Reflexivamente, la crítica marxiana denuncia las relaciones de intercambio -comprendido en un sentido amplio como relaciones sociales- que se fundan en la desigualdad forzada (directa o abstractamente), cuya existencia se justifique a través de criterios que van más allá de lo humano mismo (principios pseudo-ontológicos y trascendentes). Plenamente auto-reflexiva de su lugar dentro de la inmanencia del presente moderno capitalista, la crítica de Marx apunta no sólo contra la dominación sistémica verificada en el presente, sino que supone una crítica de toda forma de dominación previa: de toda sociedad fetichista. Esta crítica supone pensar que la historia *hasta ahora* no ha sido sino la historia de los múltiples ropajes fetichistas que ha asumido la opresión social. Esto no quiere decir que su crítica explique los resortes de funcionamiento de cualquier tipo de fetichismo; ella sólo explica los resortes de funcionamiento del fetichismo capitalista. Sin embargo, simultáneamente, ella critica todo tipo de organización social (capitalista o no) estructurada a partir del sacrificio “necesario” (pseudo-natural) de los seres humanos, frente a modalidades de heteronomía social que se les imponen “objetivamente”. La crítica marxiana sienta pues las bases no sólo de la crítica de la dominación capitalista, sino de *toda forma de organización social fundada en la opresión fetichista* (Kurz, 2003; Scholz, 2010).

En este sentido, *Dialéctica de la Ilustración* opera como una recodificación crítica inmanente de las relaciones históricas de dominación social fetichista (no circunscritas a su cariz capitalista). Adorno concibe que hasta ahora la historia se ha desarrollado como un enorme proceso de intercambio en el que lo inequivalente pasa por equivalente. No sólo se trata para él de exponer que el trabajo fundado en el intercambio de mercancías (*trabajo abstracto*) corresponde a la cosa en sí, que somete a los seres humanos al trabajo, que los domina (Adorno, 2014: 19). Que la necesidad haya llevado a los seres humanos en toda época a mediar la naturaleza (trabajar en un sentido concreto) no ha implicado que ese trabajo “necesariamente reproduce con seguridad la vida de aquellos que trabajan, sino la vida *de aquellos que los hacen trabajar*” (Adorno, 2014: 19). Para Adorno es necesario hacer una proto-historia especulativa de la dominación en términos del intercambio injusto, es decir, de toda forma de nexo social que imponga y naturalice la obligación de unos a someterse a la voluntad de otros, “de tal modo que vaya más allá de Marx” (Adorno, 2014: 19) —como se vio, ese ir “más allá de Marx” debe leerse con matices, pues ya en éste se encontraban las semillas para realizar ese tipo de crítica. Si la historia tiene que ser abordada simultáneamente como continuidad y discontinuidad es porque, aunque radicalmente dispersa (como las islas que recorre Odiseo antes de que sean unidas por su recorrido), dentro de ella persiste hasta ahora un elemento común que la unifica, los nexos sociales *deformados*: los intercambios injustos, la falta de autonomía, que desemboca en el sometimiento naturalizado (justificado como necesidad) de lo humano y lo no humano, el sacrificio y el sufrimiento. La crítica adorniana permite comprender cómo esas relaciones se han dado, aunque bajo muchos ropajes, en términos de luchas y tormentos. Eso no obedece a una ley ontológica que oriente la historia en su conjunto. Se trata de una unidad especulativa que se hace desde el ahora moderno. En eso consiste la tarea de construcción-negación de la historia universal, de la afirmación simultánea de continuidad-discontinuidad de la historia. Lo común en la historia hasta este momento es, según esto, que se ha presentado *como* catástrofe en la que la mortificación ocasionada de la sociedad frente a sus individuos se hace pasar por necesidad; en la que la particularidad, para sobrevivir, tiene justamente que reducirse ante aquello que la niega y la mutila.

Afirmar que, hasta el día de hoy, las múltiples organizaciones sociales se han configurado a partir de formas de dominación, fetichizadas bajo múltiples ropajes, significa oponerse a toda forma de reducción de la particularidad frente a la identidad (sea esta capitalista o no), esto es, a la reducción de los individuos sensibles frente a la forma opresiva que asumen sus relaciones sociales. Adorno critica toda forma de organización social fundada en la repetición de un “origen” “natural” cuyo cumplimiento se hace forzoso para mantener el “orden” del mundo. Se opone a toda sociedad que imponga su auto-afirmación identitaria como exigencia para la supervivencia de sus individuos; a toda sociedad que imponga la constitución del sí-mismo como momento necesario de un sí-mismo heterónimo. El origen, que en todo caso no es más que un producto histórico de las relaciones

sociales, disfraza la dominación de ontología, ontologizando el sufrimiento. Aunque las distintas formaciones sociales implican diferentes modos de vivir, la segunda naturaleza, el ámbito de lo social, contiene un núcleo que debe ser expuesto por la teoría, vinculado con las formas fetichistas que asumen las relaciones, configurándose como mecanismos de ocultamiento de la opresión. Ampliar la teoría crítica hacia todo tipo de relaciones fundadas en la auto-afirmación identitaria de la sociedad contra sus individuos, implica pensar que hasta el presente, las sociedades se han estructurado de dos maneras peculiares⁶². En primer término, han existido sociedades heterónomas en las que las coacciones impuestas a cada miembro se definen por un sistema de normas sociales de carácter mágico, mítico, moral, religioso, etc., que definen los límites identitarios del conjunto social. Obligado a interiorizar la opresión para sobrevivir, el miembro de esas sociedades debe sacrificarse, soportar todo sufrimiento inferido, y constituir su propio sí-mismo desde el sí-mismo social. Allí, cada falta contra los parámetros identitarios de la sociedad, es castigada a través del ejercicio de una violencia personal y directa. Son sociedades fundadas en la dominación personal que disfrazan la opresión con mantos de necesidad y trascendencia. El tipo de subjetividad que se constituye resulta igualmente opresivo. De otro lado, ha existido un segundo tipo de sociedades, en donde los marcos de dominación personal han retrocedido, dando lugar a formas de relacionamiento que se han autonomizado de los propios individuos. Esta es la sociedad capitalista. En ella, los individuos, liberados de ataduras directas, para sobrevivir deben socializar a partir de un tipo de nexo peculiar: el intercambio de mercancías. Su propia supervivencia depende de adoptar los condicionamientos que le son exigidos por el todo social. La constitución de su sí-mismo debe, aunque con posibilidades de autonomía inéditos históricamente, someterse a los marcos identitarios impuestos por el fundamento de esta sociedad: el trabajo. Aquello que se dirija realmente contra dicho fundamento pone en riesgo la propia supervivencia del individuo. Las relaciones fetichistas se convierten en componentes de la socialización de cada individuo desde el nacimiento, pre-forma las conciencias y, justamente por eso, imponen una forma identitaria que niega todo excedente. Mientras que el desencuentro entre individuo y sociedad en una formación social dirigida por el mito se da a través de una vida heterónoma orientada por el corpus de creencias, rituales e interdicciones, producidas por los seres humanos, pero autonomizadas en el desarrollo del proceso social, en el capitalismo, la identidad forzada a la que necesariamente hay que amoldarse, es la del individuo productor de valor, el *homo oeconomicus*. La forma que asume la subjetividad dentro de ese tipo de sociedad

⁶² Ya esta operación la había llevado a cabo Marx en los *Grundrisse* cuando presentaba su esquema de las sociedades de acuerdo con el tipo de nexo que las estructuraba, desde donde podía leerse su relación con la dominación y la libertad (ver sección 1.4). En Marx, según se vio, la unidad de la historia sólo puede ser pensada desde la emergencia de las condiciones para superar la pura hetero-determinación social, y no como condición dada de antemano (desde la emergencia de la modernidad capitalista). Con esta operación, las formas de sociedad pueden ser comprendidas en su conjunto, pero como producto de una crítica plenamente immanente, o bien como sociedades bajo el dominio de fetiches, o bien como sociedades emancipadas y autónomas.

corresponde, según Adorno, al sujeto: un tipo de individualidad abstracta propia del sistema fundado en el trabajo abstracto y la producción de mercancías. Adorno recalca que esa forma de subjetividad se mueve a partir de una tensión entre el individuo concreto y sociedad. El individuo concreto excede esa forma abstracta que se le impone, entrando en una tensión irresoluble con ella. En esta sociedad, entonces, el fetiche sigue, como en las sociedades previas, mutilando toda diferencialidad respecto del sí-mismo social, ocasionando sufrimiento y justificándolo como necesario.

El movimiento emprendido por Adorno supone la instauración y afianzamiento de un elemento normativo para la teoría crítica, que permite extender su alcance a otras formas de dominación. Si la teoría crítica debe comprender las formas que asume la dominación en el presente (capitalismo), situando su simultáneo carácter opresivo y emancipatorio, ella tiene que mostrar que la dominación actual encarna diferencialmente una de las tantas formas históricas que ha asumido la dominación entre los seres humanos (Adorno, 2005: 281). Si piensa en términos de emancipación, la teoría crítica tiene que reconocer que las formas de dominación no son exclusivas a la modernidad capitalista. Esto tiene que llevar a una crítica históricamente inmanente a convertirse en una crítica de toda forma de dominación social, incluso previa a la modernidad. Que Adorno diga que “[l]a teoría no sabe de otra «fuerza constructiva» que la de iluminar con la desgracia más reciente los perfiles de la prehistoria agotada, para percibir dentro de ella su correspondencia” (Adorno, 2004: 349), puede ser pues interpretado en este sentido: la teoría crítica no sólo se debe ocupar de denunciar la dominación (y el sufrimiento) presente, ella se tiene que proyectar al pasado para convertirse en crítica radical de toda forma social histórica fundada en la opresión. De allí que Adorno y Horkheimer afirmen que la “relación justa con los muertos” es la de “la unidad con ellos, pues nosotros somos, como ellos, víctimas de las mismas condiciones y de la misma esperanza frustrada” (A&H, 2007: 230). Desde *Dialéctica de la Ilustración* se propende, entonces, por la idea según la cual, a una teoría crítica inmanente le corresponde, además de un *concepto históricamente específico* de la forma que asume la dominación en el presente, un *concepto de toda forma histórica de dominación*. Es el momento en el que la teoría crítica intrahistórica, sin perderse en ese movimiento, pasa de ser una teoría crítica encerrada en la modernidad a convertirse en una *crítica de toda forma social opresiva*, y como tal una crítica del sufrimiento que se justifica como necesario para el funcionamiento social. No se trata de una transhistorización unilateral. Sin perder su plena determinación histórica, la crítica se convierte en una crítica que asume la historia en su conjunto. Las bases normativas de la crítica (como se verá más adelante) nacen necesariamente de esa misma inmanencia social desde la que se posibilitan, a un mismo tiempo, la emancipación y la destrucción, y no como presupuesto dado de antemano. Si la historia no posee por sí misma un sentido, la teoría crítica debe dárselo (porque el presente mismo se lo permite), si pretende pensar en la posibilidad de la emancipación. Apuntando hacia el futuro,

criticando todo lo que la precede, necesita pensar la historia dada hasta ahora como historia de la dominación.

Contra toda forma de verdad meta-histórica, la teoría crítica adorniana plantea pues una verdad que engloba toda la historia, pero la misma es negativa, devenida intra-históricamente, no positiva ni ontológica. Esa verdad negativa apunta contra el sufrimiento humano que emane de la dominación social, contra la idea de su necesidad, contra toda idea de reconciliación que realmente implique una opresión (como la del *Espíritu* frente a sus individuos). Adorno hace una crítica de la dominación social en un momento histórico en el que, a pesar de que podría salirse de ella (pues el ropaje asumido por la dominación en el capitalismo permite como nunca menguar las inclemencias naturales, y pueden disolverse las relaciones de dominación directa, pensar en la posibilidad de la autonomía, y en la innecesidad de la opresión), la dominación se refuerza. Ese es el sentido que tiene la “construcción” de la historia universal como momento que permite unificar especulativamente la historia como historia de la dominación, no para ontologizarla, sino para “negarla”, y pensar en la posibilidad de su superación. Esa *unidad histórica negativa* constituye la base para afirmar una posible existencia social que, si bien no signifique *per se* la realización plena de sus individuos, permita su efectiva existencia como verdaderos agentes de su propia historia, como sujetos emancipados de la objetividad represiva del proceso histórico-natural, no sometidos a formas identitarias que se les impongan como una necesidad incuestionable. Sin ese movimiento reflexivo hacia el pasado, que ya anunciara Marx y que Adorno profundiza, la teoría crítica termina por caer en el relativismo histórico, obligada a guardar silencio frente a otras formas de dominación no moderno-capitalistas, encerrada en los propios límites del presente (posibilitada sólo para denunciar una sola forma de dominación, la capitalista). Ese movimiento reflexivo es particularmente relevante en un momento histórico en el que, desde el presente, se buscan salidas a la situación actual del mundo a partir de “retornos” al pasado o “saltos al vacío”, presentadas como propuestas aparentemente emancipatorias, o se fijan imágenes de futuros reconciliados que mantienen intactas las bases de la dominación. La crítica reflexiva de las formas que asume la dominación en el presente es pues inseparable de la crítica reflexiva de toda forma de dominación pasada, como momento necesario hacia la prefiguración de futuros otros en los que las relaciones entre los seres humanos no supongan sumisión forzada (y justificada) de unos frente a otros o frente a sus propias creaciones, esto es, no remitan a ningún origen o principio pseudo-ontológico de socialidad. Esto es un requisito normativo de una crítica de la modernidad reflexiva, inmanente y no relativista.

Para Adorno y Horkheimer, la Ilustración no corresponde a un proceso meramente mental, definido por una conciencia individual enfrentada de manera solitaria a la naturaleza. Es un proceso de mediación social (práctico-racional) entre seres humanos, y entre ellos y la naturaleza, en procura de la supervivencia, que ha adquirido múltiples formas históricas. En su sentido moderno, la

Ilustración corresponde a la “expresión del movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad” (A&H, 2007:14). Si bien, como universo de adaptación a la auto-afirmación identitaria de lo social que coacciona a sus individuos, la “Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos” (A&H, 2007: 55), Adorno no renuncia a su concepto. En el presente, nos dice, el devenir irracional de la Ilustración es “culpa” de “un contexto social de ofuscación”, en el que se eleva “para todo porvenir la necesidad a fundamento”, y el respeto por lo dado se convierte en mito (A&H, 2007: 55). En el mismo concepto de la Ilustración se encuentra la posibilidad de la emancipación. Aquí reaparece el primero y más amplio de sus sentidos: perseguir “desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores” (A&H, 2007:19). Intransigente contra todo mito, la Ilustración puede “abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio”, “aplicarse a la disolución de ese dominio” (A&H, 2007:56). Como dialéctica temporal petrificada, aunque expuesta a, y condicionada por, el curso del desarrollo histórico, en la Ilustración se cristalizan, simultáneamente, potenciales regresivos y progresivos, estos últimos perfilados hacia el retorno a una naturaleza que *aún no* existe, hacia una temporalidad que está por venir. En ese horizonte, se prefigura la posibilidad de una Ilustración que cumpla con su tarea desmitologizadora, esto es, que condene el irrestricto sacrificio de individuos frente al colectivo como inútil y superfluo para que, a partir de allí, pueda instaurarse una sociedad que no necesite ya para funcionar de la renuncia ni del sojuzgamiento. En última instancia, Adorno aboga por una sociedad que rompa con la catástrofe histórica, que abandone la auto-afirmación identitaria que perenniza el sacrificio, para que se “adueñe de sí misma, para no hacerse violencia a sí misma y a los otros, sino para lograr la reconciliación” (A&H, 2007: 69), como reconocimiento efectivo del estatuto de lo no-idéntico y diferencial dentro del mundo social. De lo que se trata, para Adorno, es de romper con ese continuo de la historia como sufrimiento y dominación (o, como dice Benjamin, “hacer saltar el *continuum* de la historia” -Benjamin, 1989: 189-). Se trata de un impulso que aboga por la posibilidad de vivir otra historia, fundada en nexos que no pasen por la opresión explícita ni subrepticia, encubierta como ontología. Como sostiene B. Echeverría, en *Dialéctica de la Ilustración*, a pesar de los tonos pesimistas:

no dejan de aparecer esporádicamente aseveraciones según las cuales una Ilustración “buena”, de perseverancia por metamorfosis de la identidad, resulta posible. Para Horkheimer y Adorno, sólo la Ilustración readueñada de sí misma, es decir, retomándose en la práctica real como la auto-afirmación contingente del sujeto humano, “podría romper los límites de la Ilustración” (Echeverría, 2011: 783).

Según argumenté, la teoría social adorniana permite hacer una crítica de la dominación social no circunscrita a su cariz capitalista. Su perspectiva se orienta hacia una crítica de toda forma de organización social estructurada a través de relaciones (intercambios) desiguales, disfrazados de igualdad por supuestos principios incuestionables. Las sociedades fundadas en la dominación parten de formas de intercambio en las que una de las partes resulta sometida a una fuerza exterior, y esto es justificado y naturalizado mediante criterios pseudo-ontológicos. Justificar la dominación social

como natural y necesaria es, según el análisis adorniano, justificar el sacrificio y el sufrimiento de quien la padece. No sólo se trata de una crítica de las formas objetivas que ha asumido históricamente la dominación social, sino de las formas de subjetividad (de la conciencia y la racionalidad) igualmente opresivas que les han correspondido, gestadas a partir de sus formas peculiares de praxis social. A partir de esa recodificación de la historia de la opresión social, Adorno encontrará el sufrimiento como una verdad negativa que le permite definir la existencia de una continuidad no metafísica de la historia, la cual, como se profundizará, sólo puede ser llevada a cabo desde el presente. *Dialéctica de la Ilustración* apuesta por una posibilidad efectiva de comprensión de la historia que, si bien no garantiza nada respecto del fin de la represión ejercida por la historia heterónoma, permite establecer la diferencia entre *historia de la dominación* e *historia como dominación*, sacando a la luz el carácter contingente y transitorio de la dominación (y de la historia naturalizada). Pretender que la *historia de la dominación* corresponde a la *historia como dominación* no es más que sostener una variante de la narrativa judeo-cristiana de la historia, en la que ésta aparece como el producto de un *pecado original* que eterniza el mundo caído con la esperanza de una redención que solamente se encuentra en una alteridad trascendente (Adorno, 1993: 38). Antes que una renuncia unilateral a la modernidad, que signifique aferrarse a la idea de una salida situada en la trascendencia, la teoría crítica adorniana apostará por la posibilidad efectiva de una emancipación inmanente a la misma, pero superadora de su estado actual. Desde este punto de vista, la caída en la barbarie no resultará ya concebida como una condición abstractamente impuesta de manera meta-histórica que la haría *necesaria*⁶³; ella es evitable —aunque su marcha no se detenga si la historia continúa desarrollándose como repetición del mito.

4. Los potenciales emancipatorios de la modernidad

Una vez reconstruida materialistamente la afirmación adorniana acerca de la posibilidad de concebir la historia como *historia de la dominación* (distinta de una idea de *historia como dominación*, que ontologiza la dominación), es posible afirmar que su proyecto, que desde *La actualidad de la filosofía* se había planteado la necesidad de definir un criterio intra-histórico no-ontológico y que no cayera en el relativismo, tiene uno, de carácter negativo: el sufrimiento humano ocasionado por la forma que históricamente han asumido sus relaciones sociales. Su perspectiva se orienta hacia una crítica de toda organización social estructurada a partir de relaciones sociales (intercambios) desiguales, disfrazadas de igualdad. Las sociedades fundadas en la dominación parten de formas de intercambio en las que una de las partes resulta sometida a una fuerza exterior, y esto

⁶³Para Adorno, las cosas pudieron haber sido diferentes en el pasado, y podrían ser también diferentes en el futuro. En este sentido, autores como J.M. Bernstein (2001) sostienen que el pensamiento adorniano no implica el planteamiento de una filosofía negativa de la historia, en la medida que “él no piensa que el pasado era ideal, ni que el presente es un resultado necesario o inevitable desde sus más crudos comienzos; las cosas podrían haber sucedido de otra manera” (J.M. Bernstein, 2001: 237).

es justificado y naturalizado. Justificar la dominación como natural, es justificar socialmente el sacrificio y el sufrimiento de quien la padece. Este criterio le permite a Adorno definir la existencia de una continuidad no metafísica de la historia, que sólo puede ser llevada a cabo desde el presente. En lo que sigue, me ocuparé de definir algunos de los elementos sobre los que se soporta Adorno para, desde el ahora moderno, reconstruir esa unidad de la historia. Considerar que la historia “hasta ahora” ha sido la “historia de la dominación” sólo puede realizarse, según él, gracias a que justamente en la modernidad se abren posibilidades inéditas de emancipación frente a toda forma de dominación emanada de formas de relación social sacrificiales, desde las cuales se prefigura una posible existencia social fundada en la autonomía. Adorno asume que la modernidad abre el camino hacia la posibilidad de la disolución de las formas de intercambio injusto, que hasta el día de hoy han marcado la historia de la humanidad como historia de la dominación y el sufrimiento. Su idea de superar esta historia de la dominación parte pues de los elementos existentes dentro del ahora, que simultáneamente obturan dicha posibilidad “La libertad únicamente cabe comprenderla en la negación determinada, conforme a la figura concreta de la no-libertad” (Adorno, 2005: 216). La crítica inmanente tendrá que pensar la negación determinada del presente a partir del presente (esto significa tener la mira puesta en una no recaída en el pasado), sin que esto remita a un sentido teleológico, sino a una *posibilidad*.

4.1 Contra el progreso y con el progreso

Adorno afirma que, en su acercamiento a la historia, la conciencia tiene que sumergirse en los fenómenos, hasta el punto de alterar cualitativamente la dialéctica, en un movimiento que desembocaría en el desmoronamiento de la unanimidad sistemática (Adorno, 2005: 36). Dicho desmoronamiento de la unidad no significa su rechazo unilateral. La historia universal hay que construirla y negarla. La historia es continuidad y discontinuidad. Si afirmar la unidad ontológica de la historia no hace justicia al curso tomado por ésta, en términos de la mortificación producida y justificada en los seres humanos, Adorno expresa la necesidad de pensar la historia como un tipo de unidad, que no implique entablar una conexión de tipo propiamente causal entre pasado y presente. Eliminar la idea de la unidad de la historia es un error equiparable al de suponer la existencia de una falsa unidad en ella. La idea de una unidad histórica no tiene aquí un sentido meta-histórico apuntalado sobre un presupuesto dogmático. Si la historia de la humanidad ha sido hasta ahora la historia de la dominación y el sufrimiento, del intercambio sacrificial (injusto) travestido bajo múltiples ropajes que lo justifican (fetichista), esto no quiere decir que la historia *sea* en esencia dominación y sufrimiento. Afirmar una unidad histórica sólo puede hacerse, según Adorno, desde un presente que posibilita la superación del sacrificio, de toda entrega a fetiches, de toda negación de la autonomía (pero que simultáneamente los replica por su propia lógica). Dicha posibilidad emerge gracias al curso tomado por la sociabilidad, humana a partir de acontecimientos histórico-prácticos precisos, desde los que se prefigura simultáneamente la posible ocurrencia de la catástrofe, y la

existencia de un *mejor futuro* en el que pueda llenarse de *contenido* la racionalidad⁶⁴.

La negación de la historia universal dispone pues de un momento de apertura hacia la transformación. Encontrar ese momento supone indagar en las formas de socialización presentes, no para sacar a la luz su momento puramente opresivo, sino para situar los puntos imbricados a la dominación desde los que se hace posible pensar en la emancipación. La teoría crítica adorniana se centra en las determinaciones de la praxis capitalista para expresar que ese mismo principio (devenido históricamente) que ha sido expuesto en su crítica a Hegel como garante actual de la continuidad de la dominación y el mito (instaurando una segunda naturaleza, al tiempo que permite mitigar los efectos de la primera), debe ser simultáneamente comprendido como posibilitador de su disrupción. Él refuerza las formas de dominación de la naturaleza interna y externa, al tiempo que abre elementos que permiten pensar que las cosas podrían ser diferentes. El mito puede dirigirse contra él mismo. El presente puede dar paso, con su disrupción, a una alteridad no *puesta o imaginada*, sino ella misma gestada en su *inmanencia*, al tiempo que es *reprimida por* ella. Ahora la modernidad no es expuesta como continuidad frente al pasado, sino como latente discontinuidad frente al mismo, pues le permite como nunca antes a los seres humanos la posibilidad de sustraerse del ámbito de la necesidad “natural”, y alcanzar formas de organización no estructuradas por la dominación. El estado actual del mundo *exige* darle un sentido a la historia, pues allí mismo se encierra la posibilidad de una transformación cualitativa orientada hacia lo mejor, que permita “liberar a la historia de todo lo que la historia ha sido hasta ahora” (Adorno, 2006: 93), conduce la existencia social hacia la destrucción (renovadas formas de pérdida de autonomía, destrucción de la base material de la existencia, unilateralización de la racionalidad). Frente a una perpetuación del estado actual del mundo, que justifica el sufrimiento como necesario, Adorno aboga por una organización social del mundo que no omita el sufrimiento humano, cuyo verdadero fin sea la satisfacción de las necesidades de los seres humanos y la obtención de su felicidad, y no la réplica universal del sacrificio y la opresión. Esto tiene un contenido temporal. El presente es un momento histórico dentro de la historia de la dominación en el que ha surgido, como posibilidad efectiva a realizarse dentro de “este mundo” (y no en una pura trascendencia), la posibilidad del *progreso*.

El ensayo *Progreso* constituye uno de los textos en donde más claramente Adorno desarrolla la dialéctica de la Ilustración, no desde el punto de vista negativo y destructivo alcanzado por la sociedad y la racionalidad en el presente, sino desde su momento positivo y liberador. Adorno no se pliega al concepto ilustrado de progreso que, al haber pretendido exorcizar la pauperización por él mismo

⁶⁴ Como señala Hullot-Kentor en su crítica a la lectura habermasiana de Adorno: “[e]n cualquier caso, la “crítica radical de la razón” citada por Habermas no es de ninguna forma la posición de Adorno. Él nunca consideró la auto-destructividad de la ilustración como una necesidad. Por el contrario, esta necesidad es, en un sentido enfático, una ilusión, lo cual no quiere decir que esta ilusión no acarree consecuencias. Cómo romper con esta ilusión es el problema clave de toda la filosofía adorniana” (Hullot-Kentor, 2006: 28).

engendrada, había terminado por destruir su propio concepto justificativo, esto es, al ser humano en su singularidad concreta, como portador de la razón, (Adorno, 2007: 218). Aunque el progreso es inseparable del proceso de Ilustración –que aleja del miedo y saca a la luz el concepto de humanidad–, este último, en su dialéctica, puede igualmente dirigirse en contra de la misma *sociedad que le da origen*: “La maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (A&H, 2007: 50). La Ilustración niega lo que promete cuando por su propia dinámica antagónica desata procesos de carácter regresivo, “en cuanto termina en reconciliación con la naturaleza, al acallar el sobresalto que esta provoca, se hermana con el momento del dominio de la misma”. Sin embargo, aunque termina confluyendo con su contrario, convirtiéndose en una locura desafortunadamente aniquiladora, esto no significa que el ideal de progreso deba ser eliminado del pensamiento, pues “ningún bien, ni asomo de él, existe sin el progreso” (Adorno, 1993: 32).

Alejado de su imagen acabada y positivista, todo intento por definir el progreso supone dificultades inherentes, tanto en términos de su contenido, como de su efectiva ocurrencia: “[n]o se puede decir con exactitud qué hemos de entender por progreso porque la calamidad de la situación es que todos la percibimos, pero no tenemos la palabra con que afrontarla” (Adorno, 2009^a: 547). Esto empuja a renunciar a su apariencia obvia (tanto en un sentido positivo como negativo –Adorno, 1993: 27). Como categoría dialéctica, su definición viola su propio concepto, su especificación lo desvanece. La precisión frente a qué progresa y qué no, “fácilmente destruirá aquello a que apunta”. La respuesta no se puede dar como si fuera un dato, una respuesta positivista que resuelva las dudas y reviva las esperanzas de quien escucha: “En su uso, la pedantería defrauda en lo que promete: una respuesta a la duda y la esperanza de que al fin vaya a irnos mejor, de que un buen día puedan los hombres tomar aliento” (Adorno, 1993: 27). Adorno se cuida de paralizar el sentido del progreso, de caer en la trampa de prestar una imagen que lo petrifique, que lo lleve a recaer en una filosofía de la identidad que “seculariza la trascendencia en la imagen de una totalidad de la inmanencia colmada” (Adorno, 2005: 366). Más bien, Adorno plantea la necesidad de sumergirse en el concepto de progreso a partir de una exigencia surgida del estado actual del mundo. Sólo eso le da sentido. La pregunta por el progreso –de si existe o no–, se hace imperativa en una época en la que se avizoran “posibilidades tan utópicas cuanto absolutamente destructivas” (Adorno, 1993: 27), o como dice Benjamin, en un momento en el que coexisten la utopía y el infierno (Benjamin, 2005: 928). Bajo ese prisma, un primer sentido del progreso significará “la posibilidad de alejar la catástrofe extrema, total” (Adorno, 1993: 28); impedir activamente la catástrofe, la desdicha y el sufrimiento extremos, que se advierten en el horizonte prefigurado por el despliegue unilateral de la racionalidad moderna y de su núcleo sistémico (Adorno, 2009^a: 548; 1993: 28).

Abordar dialécticamente la categoría de progreso, para plantear su dimensión afirmativa, supondrá una doble labor. Primero, nos dice Adorno, es necesario liberarse del mito –unilateral y positivista–,

de acuerdo con el cual el progreso no podría realizarse, pues le estaría ontológicamente negado a los seres humanos. Que hasta ahora no se haya verificado el progreso no implica que no deba haberlo (Adorno, 1993: 38). Sostener el sofisma de la imposibilidad del progreso no hace más que “convertir la desesperación histórica en norma” que debe ser escuchada y respetada, en cuyo eco resuenan “los odiosos aprestos del dogma teológico del pecado original, según el cual la perversidad de la naturaleza humana legitima el despotismo, y el mal radical, el mal” (Adorno, 1993: 38)⁶⁵. En segundo término, implica la necesidad de liberarse del mito del progreso, comprendido como lo que ahora mismo tiene lugar –esto es, de toda concepción *chata* y *positivista* del progreso que atribuya abstractamente su ocurrencia como inherente al curso histórico. En este punto, Adorno coincide con Benjamin, quien, en las *Tesis de filosofía de la historia*, se refiere al fracaso de la socialdemocracia alemana al hacer suyo este mito y suponer que, en adelante, las cosas serán indefectiblemente mejores, sin constatar lo mal que han estado y siguen estándolo. Benjamin, sostiene Adorno, de un lado le reprocha a aquélla que confundan “el progreso de las habilidades y los conocimientos con el progreso de la humanidad”, al tiempo que no pretende “eliminar a éste de la reflexión filosófica”⁶⁶. Adorno reconoce que la modernidad (y no una teleología meta-histórica) abrió material y conceptualmente la posibilidad de pensar en una mejoría objetiva del mundo: “Durante siglos el problema del progreso careció de sentido. Se plantea por primera vez después de liberada dinámica de la que fuera posible extrapolar la idea de libertad” (Adorno, 1993: 35). Sin embargo, mientras en el siglo XVIII el concepto de progreso se instauraba como oposición de una burguesía políticamente oprimida frente a un estado de cosas estacionario, una vez esta última alcanzó las posiciones de poder político, el progreso se convirtió en instrumento ideológico que legitimaba el estado alcanzado. En ese instante el concepto se expresó como contradictorio frente al mismo orden que le daba origen, asumiéndose falsamente su contradicción frente a la realidad como realización. Con ello, el progreso quedaba atrapado dentro de la propia inmanencia mítica de la modernidad, y devenía momento estacionario, él mismo, mito⁶⁷.

Paradójicamente, la petrificación del progreso se producía por el mismo principio que lo posibilitaba, esto es, por el tipo específico de relaciones sociales que se entretienen en el seno de la modernidad capitalista: “La convergencia de un progreso total, en la sociedad burguesa que creó este concepto, con la negación del progreso, se origina en el principio de esa sociedad: el intercambio” (Adorno, 1993: 45). La desigualdad del intercambio capitalista aparece como el núcleo que dinamiza

⁶⁵ Quienes absolutizan el dogma obscurantista de la imposibilidad del progreso “pregonan el irremisible retorno de lo igual, como mensaje del ser que debe ser escuchado y acatado, mientras que el ser mismo, en cuya boca es puesto el mensaje, no es más que un criptograma del mito, liberarse del cual equivaldría a una cuota de libertad” (Adorno, 1993: 38).

⁶⁶ En Benjamin, antes que una renuncia, “el progreso de la humanidad se hace valer en la teoría de que la idea de felicidad de las generaciones no nacidas [...] implica la idea de redención” (Adorno, 2009^a: 549).

⁶⁷ “El diecinueve choca con los límites de la sociedad burguesa; ésta no podía realizar su propia razón, sus ideales de libertad, justicia y fraternidad, a menos de cancelar y superar su propio ordenamiento. Esto la obligó a computar falsamente lo fallido como logro” (Adorno, 1993: 39).

esa sociedad. Si en el intercambio un acto compensara al otro –al igual que sucede respecto de la equivalencia matemática–, éste no dejaría residuo temporal. En virtud de la injusticia del intercambio, “sobreviene en el cambio algo nuevo: el proceso, que proclama su propia estática, se vuelve dinámico” (Adorno, 1993: 45). La afirmación del progreso resulta verdadera en la medida en que la doctrina del intercambio de igual por igual es falsa: “[l]a verdad del acrecimiento se nutre de la mentira de la igualdad” (Adorno, 1993: 45). Es en virtud de la infracción de su propia ley de equivalencia que la sociedad capitalista “perpetúa, con la desigualdad, la injusticia sobre la que debe alzarse el progreso” (Adorno, 1993: 45). Desde la universalización del sacrificio ocurrida en el capitalismo, que impone el trabajo como principio afirmativo de funcionamiento social, se produce la posibilidad de mejorar la existencia humana. En el fetichismo de la mercancía se encuentra la posibilidad de emancipación frente a todo fetichismo. Pero la persistencia del fetichismo capitalista obtura dicha posibilidad. Este continuo auto-engaño termina por tejer la coraza de ese mundo petrificado en el que paradójicamente se engendra de forma continua lo otro que siempre resulta ser lo invariable.

Del argumento adorniano se desprende la prefiguración de una dimensión temporal por fuera de la cual no puede ser pensado el progreso. Vincularlo a sus determinaciones socio-históricas implica, además de su disociación respecto de la existencia de un supuesto Ser histórico dado, que la mirada no deba paralizarse en el puro presente –como si el progreso simplemente fuera lo que *es*–, y que su realización no pueda ser pensada en el seno de una pura y radical trascendencia. Atribuido el progreso ontológicamente al ser de la historia, termina justificando la permanencia de la heteronomía histórica y, tanto en la reflexión como en la realidad, termina por asumirse como progreso aquello que justamente lo inhibe: “la barbarie persiste mientras perduren en lo esencial las condiciones que hicieron madurar esa recaída” (Adorno, 1993: 80); equiparado con la trascendencia, el progreso pierde su temporalidad y termina difuminado en una teología ahistórica (Adorno, 2009^a: 31)⁶⁸. Situado en el seno de esta paradoja temporal –el progreso no ocurre *ahora* mismo, pero no puede ser concebido por fuera del presente a la manera de un *telos* puramente trascendente–, el progreso adquiere el carácter de un *aún no* cuyo desciframiento remite a la *potencialidad* de su realización. No asumido el progreso como necesidad, ni como imposibilidad, el *aún no* adorniano busca en el presente los destellos iridiscentes que señalan hacia la contingencia no garantizada de su ocurrencia –inseparables de una también posible deriva en su catastrófico reverso.

Para Adorno, el estado *deformado* del mundo se manifiesta incluso en aquellos aspectos de la

⁶⁸ “A quien captura la trascendencia se le puede reprochar con razón, como hizo Karl Kraus, ausencia de fantasía, hostilidad al espíritu y, en ésta, traición a la trascendencia. Si, por el contrario, es totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de redención en el ente, en definitiva el espíritu se convertiría en ilusión; el sujeto finito, condicionado, que meramente es, sería divinizado como portador del espíritu” (Adorno, 2005: 366).

existencia cotidiana que parecen *buenos*. Inversamente sostiene que incluso en aquellas áreas que parecen irremediabilmente sepultadas bajo la dominación, en la deformación y la sujeción del mundo humano, es posible encontrar las luces indicadoras de un mundo mejor (sin que no haya nada que implique una idea teleológica del desarrollo histórico que garantice la necesaria ocurrencia de tal transformación). Vinculada *inmanentemente* al ahora, la posible ocurrencia del progreso no es pensada a partir de aspectos ajenos a las tendencias históricas dominantes en el presente, en supuestas *excepciones* frente al curso de la historia. Los destellos de su realización deben ser buscados, objetiva y subjetivamente, en el seno de dichas tendencias, en aquellos elementos *dañados* por este movimiento⁶⁹. Antes que afirmar su ocurrencia mecánica, asegurada por alguna suerte de movimiento objetivo de la historia, Adorno asume el progreso como una *tarea*.

4.2 El progreso como *tarea*

Si bien Adorno no paraliza el sentido del progreso a través de una imagen, su idea frente al mismo no se reduce a una pura difuminación metafísica. La teoría crítica inmanente debe hacer una crítica de la dominación que implique encontrar dentro de la misma momentos emancipatorios. La dominación no es pura opresión. Adorno no piensa en la emancipación como una suerte de salto al vacío que dejara atrás la modernidad, que rompiera con ella sin más. Eso, como se veía en el análisis del excursus sobre Odiseo, significaría recaer en el mito, perpetuarlo. Más bien, él piensa en la posibilidad de realizar en el futuro aquello que se ha gestado en la modernidad capitalista como promesa para la libertad humana. Para Adorno, que el progreso no haya ocurrido en realidad no mina su sentido. Aunque no realizado en el presente, aquél permanece como lo que está siempre *latente*: “[e]l progreso generado por lo siempre idéntico consiste en que, al fin, aquél puede comenzar en cualquier momento” (Adorno, 1993: 34). Despojado de su carácter ontológico, y afirmada su latencia, Adorno propone concebir al progreso no como un *hecho* adscrito al ser social, sino como *tarea*. Lo que constituiría el progreso, nos dice, sería el establecimiento efectivo –la *realización*– de aquello cuya posibilidad de existencia había sido hasta ahora presupuesto y, no obstante, aún no materializado. En el seno de un mundo que se olvida de quienes se encuentran a su base –en el cual “la existencia que la sociedad impone a los hombres no se identifica con lo que los hombres son o podrían ser en sí mismos” (Adorno, 1993: 54)–, tal tarea pasa por hacer del mundo social un mundo en el que se realice lo humanamente cualitativo, sin que resulte negado por ninguna lógica fetichista

⁶⁹ Este intento por desarrollar un acercamiento al mundo dañado, no simplemente para rechazarlo de manera unilateral planteando una salida a través de la trascendencia, sino de la propia inmanencia que apunte a la superación del mismo, determina el sentido de la dialéctica negativa: “[l]a dialéctica es la autoconsciencia del contexto objetivo de obcecación, al cual todavía no ha escapado. Evadirse de él desde dentro es objetivamente su meta. La fuerza para la evasión le viene del contexto de inmanencia; a ella cabría aplicar una vez más el *dictum* de Hegel según el cual la dialéctica absorbe la fuerza del adversario, la vuelve contra éste; no sólo en lo dialécticamente singular, sino al final en el todo. Con los medios de la lógica agarra el carácter coactivo de ésta esperando que ceda. Pues esa coacción es ella misma la apariencia mítica, la identidad forzada” (Adorno, 2005: 371).

e identitaria. Si la humanidad está atada a un proceso que la niega, nos dice Adorno, la humanidad (como humanidad que se reconoce en sus relaciones sociales como humanidad) no existe todavía. Según Adorno, la “humanidad” no constituye un todo unitario y armónico, forma *a priori* de la historia –no es posible concebir su existencia como una especie de agente universal de la historia (incluso inconsciente), pues la *participación* en la “humanidad” no es algo que pueda ser adscrito indiscriminadamente a los seres humanos en cualquier época. En lugar de “aceptar ningún progreso como si la humanidad ya existiese como tal y, por lo tanto, pudiese progresar”, resulta pues necesario pensar que “el progreso sería la generación de la humanidad” (Adorno, 1993: 29). La existencia de la humanidad, antes que presupuesta, debe ser *puesta* como *meta* posible a partir de las condiciones sociales actuales.

Para Adorno, la constitución de la humanidad tiene que ver directamente con la idea de alcanzar una auto-reflexividad de la razón. Para él, “[s]i la historia tiene sentido, depende de si la humanidad es capaz de constituirse a sí misma como humanidad; si la humanidad logra esto o no, depende de si la razón –como fuerza de la dominación de la naturaleza– es capaz de lograr el control de sí misma, de reflexionar sobre sí misma” (Adorno en Hullot-Kentor, 2006: 31)⁷⁰. ¿Qué quiere decir Adorno con que la razón alcance un momento de auto-reflexividad que permita pensar en la ocurrencia efectiva del progreso? Acercarse a la idea adorniana de libertad permitirá enmarcar este problema.

4.3 Kant y el problema de la libertad

Como se ha explicado, la teoría crítica adorniana es históricamente inmanente. Desde esa inmanencia, se convierte en crítica de *toda* forma de dominación social (capitalista o no). Ella busca encontrar en la opresión momentos liberadores. Al abordar las formas de opresión específicamente capitalistas, Adorno no sólo encontrará en ellas los resortes que sujetan a los individuos a formas históricamente inéditas de dominación, sino que también buscará hallar en ellas potenciales emancipatorios igualmente inéditos. Es en la forma de dominación característica de la sociedad capitalista en donde se encuentra la posibilidad para los seres humanos de alcanzar un estado de autonomía nunca antes posibilitado. En ese sentido, las categorías críticas dirigidas contra la dominación específicamente capitalista (mercancía, trabajo abstracto, valor, etc.), tendrán que dar cuenta, tanto de sus formas peculiares de opresión, como de los potenciales que en su seno se gestan para la libertad. Esos potenciales no son, según Adorno (como ya ocurría en Marx), sólo potenciales liberadores respecto de las formas de opresión capitalistas, sino potenciales emancipatorios frente a

⁷⁰ Justamente, la *petitio principii* de *Dialéctica de la Ilustración* es que: “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (A&H, 2007:13). Su finalidad consiste en exponer la necesidad que tiene la misma Ilustración de reflexionar sobre su momento regresivo para no firmar su propia condena (A&H, 2007:13). Este ejercicio de autorreflexión de la razón –en el que la razón sirve de medio de crítica de la razón– permite constatar que “[m]ediante el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio” (A&H, 2007:54).

todo tipo de relación social fundada en la dominación, capitalista o no. Es en ese marco históricamente específico que podrá comprenderse el sentido de la libertad dentro del pensamiento adorniano.

La idea de libertad en Adorno puede abordarse a través de su crítica a la filosofía moral kantiana, en especial la dirigida frente a la tercera antinomia de la razón pura, o antinomia de la libertad (Adorno, 2005: 191-275; 2001c;)⁷¹. En la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta acerca de la posibilidad de concebir la existencia de una causalidad que no sea solamente natural (Kant, 2005: 299). Como *tesis*, Kant postula la existencia de otro tipo de causalidad, de la libertad, necesaria para explicar los fenómenos (Kant, 2005: 299). En la demostración de la tesis, argumenta que debe haber una “causa suficientemente determinada *a priori*” que determine la sucesión de los fenómenos, pues justamente “la ley de la naturaleza” consiste en que nada sucede sin aquélla (Kant, 2005: 299). Si sólo hay causalidad de acuerdo con las leyes de la naturaleza, no habría un comienzo absoluto, sino una infinita regresión de causalidades hacia el pasado. Kant plantea la existencia de una “absoluta espontaneidad causal” capaz de iniciar “por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza”, denominada “libertad trascendental” (Kant, 2005: 300). La prueba de esto afirma que la libertad es un concepto necesario para comprender cómo se originó el mundo. Kant no se refiere a un comienzo temporal, sino causal. Un acto de libertad (levantarse de una silla) puede desatar una nueva serie causal que procede según leyes de la naturaleza. La libertad aparece así como causa espontánea que origina causalidades naturales. En la antítesis, Kant sostiene que “no hay libertad”, y afirma que “todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 2005: 299). La libertad trascendental que la tesis postula como necesaria se opone a las leyes de la causa y el efecto y, por lo tanto, a las leyes naturales. Con ello, la introducción de la libertad entra en conflicto con la “unidad de la experiencia” que se articula en virtud de la ley de la causalidad. La antítesis sostiene la posibilidad de que exista tal libertad, en contradicción con las leyes establecidas de la naturaleza. Kant busca resolver la supuesta antinomia entre la tesis y la antítesis, y lo hace remitiéndose al idealismo trascendental. Podemos concebir que la libertad es posible en el ámbito de las cosas en sí mismas, al tiempo que se afirma que la antítesis es cierta en el mundo de las apariencias. Kant establece una distinción entre el dominio empírico y el inteligible, y afirma que es posible concebir una causalidad empírica que es el efecto de una causalidad no empírica e inteligible. Al resolver la antinomia así, Kant busca demostrar que la antinomia entre libertad y necesidad natural no son incompatibles entre sí (Kant, 2005: 342ss).

Para Adorno, Kant percibió que “por un lado, la libertad es la única característica definitoria

⁷¹ Nuevamente, al igual que con su lectura de Hegel, no me pregunto aquí por si Adorno hace o no una interpretación adecuada del problema kantiano. Lo que me preocupa es mostrar cómo Adorno hace uso de éste para plantear su perspectiva frente a la libertad y su posibilidad.

posible de la humanidad”, pero también que “la libertad no puede ser tratada como algo presente, como un hecho” (Adorno, 2006: 177). Adorno afirma que la antinomia kantiana corresponde a un momento histórico preciso. La idea de libertad y la libertad en sí, nos dice, dependen del estado actual del mundo, y no son constantes históricas. Son más bien el resultado de las formas de relación social constitutivas de la modernidad capitalista. Tanto el concepto como el contenido de la experiencia de la libertad, como el de cosa en sí, tienen una “esencia histórica”: “Épocas enteras, sociedades enteras han carecido tanto del concepto de libertad como de la cosa” (Adorno, 2005: 2005). El gran triunfo de la modernidad tiene que ver con la disolución de los lazos de dominación personal feudales, que dan lugar a una experiencia individual y a una idea universal de libertad. Sin embargo, en el mismo movimiento que esa sociedad permite la libertad, la recorta a través de mecanismos que obturan la espontaneidad (Adorno, 2005: 204; 207). La libertad que se promete en ella no se realiza en su plenitud. Esa contradicción entre libertad y no libertad, se instala en la base de la antinomia kantiana; esa reflexión surgió históricamente, y a Kant eso no se le pasó por alto (Adorno, 2005: 205)⁷². Sin embargo, para Kant la libertad es algo eterno desde el punto de vista de su “sustancia empírica”. La relación entre libertad y necesidad expresado en la tercera antinomia kantiana resulta ser, entonces, según Adorno, expresión de una “genuina situación social”:

Por un lado, el mundo con todos los recursos a su disposición está atrapado en un constante proceso de racionalización: en el proceso de producción, en la configuración de las relaciones humanas individuales, en la sociedad burguesa en general. Está impregnado de ciencia en un grado cada vez mayor. Al mismo tiempo, la irracionalidad del todo, es decir, la ceguera de las fuerzas en el trabajo, y con eso la incapacidad del individuo para determinar su propia vida de acuerdo con la razón, permanece intacta. Esta peculiar oscilación entre la racionalidad y la irracionalidad característica de la sociedad burguesa (Adorno, 2001b: 64).

En Kant, la libertad dispone de un carácter trascendente; se considera que es una propiedad metafísica del ser humano; “Esta justificación racional del hombre como libre procede de la liberación real del hombre, pero intenta fundamentar esta liberación real en su propia naturaleza, es decir, en la naturaleza del hombre como sujeto” (Adorno, 2006: 194). La libertad llega a ser considerada como algo separado de la el mundo real empírico y socio-empírico, y se concibe en un “sentido extremadamente externo y objetivo” (Adorno, 2006: 194). El mismo Kant afirma que, si bien no podemos saber nada sobre el reino inteligible, allí se encuentra la ubicación extra-temporal de nuestra libertad. Lo temporal deviene así temporal, naturalizando el contexto social coactivo del que emana: “En el abstracto concepto universal de ese más allá de la naturaleza la libertad es espiritualizada como libertad con respecto al reino de la causalidad. Pero con ello se convierte en autoengaño” (Adorno,

⁷² Adorno cita un pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el que Kant es consciente de la historicidad del concepto (aunque no de la libertad en sí): “Al hombre se lo veía atado por su deber a leyes, pero a nadie se le pudo ocurrir que sólo está, sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal, y que sólo está obligado a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente” (Adorno, 2005: 205).

2005: 207). Adorno afirma que la idea de que la libertad existe en un ámbito inteligible, la libertad se imbrica con la “praxis represiva” (Adorno, 2005: 202). Cuando se considera que los individuos poseen una libertad inteligible que no se encuentra en condiciones empíricas reales, dada la falta de libertad de la sociedad, se les concede una responsabilidad que en gran parte les falta.

Kant fundamenta su idea de libertad en el sujeto, para él, estructura meta-histórica de la subjetividad. Para Adorno, el sujeto no es un en sí, sino que está mediado por un peculiar contexto socio-histórico de integración que lo constituye (Adorno, 2005: 2001). Si el sujeto no siempre ha existido, insiste Adorno, la atribución de una esencia meta-histórica a la libertad se opone al principio de lo trascendental mismo, que supone la preexistencia de una conciencia subjetiva, “y sería insostenible si la supuesta consciencia en general faltase en un solo ser vivo” (Adorno, 2005: 205). Reconocer esto le hubiera significado a Kant la negación, tanto del ideal trascendente de la libertad, como de la humanidad (Adorno, 2005: 205). Al estar separado de la constitución socio-histórica de sus supuestos, en Kant, nos dice Adorno, “no existe una conexión real entre la Ilustración y el concepto de praxis, de acción” (Adorno, 2001b: 62). La crítica adorniana tiene que ver, en un primer momento, con la falta de reflexión en términos de la constitución del mundo social dentro del que se inscribe el sujeto. Aquí la crítica de Adorno se ocupa de la praxis, no ya como praxis sin más, sino desde sus determinaciones capitalistas. Como se expuso anteriormente, para Adorno, el sujeto se instaura como la forma de subjetividad emanada de una configuración histórico-social precisa, en la que las diferencias específicas de cada individuo resultan borradas, ante un contexto social que exige lo mismo de cada uno (participar del intercambio de mercancías para sobrevivir, un nexo social autonomizado de quienes lo fundan). Cada individuo puede ser autónomo dentro de marcos previamente definidos, de los cuales no puede excluirse sin poner en riesgo su propia supervivencia. Dentro de ese mundo social autonomizado de sus agentes, los individuos son reducidos a determinaciones abstractas: a su gasto de trabajo, medido temporalmente (Adorno, 2005: 142). Según Adorno, la individualidad generada por la competencia y la economía de mercado se distingue por un doble carácter. De un lado, la individualidad descansa sobre el control del afecto y la supresión de los instintos, sobre la negación y la represión de la dimensión natural, con el propósito de la auto-preservación (introyección del sacrificio). Por otro lado, es precisamente esto lo que hace posible la “interacción libre” entre sujetos. El individuo desarrolla cualidades tales como previsión y auto-responsabilidad, autonomía y espontaneidad. La autonomía del sujeto kantiano, nos dice Adorno, no llega hasta el cuestionamiento de las estructuras del *espíritu objetivo*, de la retícula social en la que está imbricado, y sin la cual no podría existir (Adorno, 2001b:63). Kant asume esa exterioridad del sujeto como incognoscible, como cosa en sí, situada por fuera del pensamiento. Él simplemente da por descontada la división del trabajo” (Adorno, 2001c: 63). Para Adorno, en un primer momento, la concepción kantiana de libertad se mantiene encerrada dentro del sujeto sin ser capaz de pensarla

desde nada exterior a él. Aunque el ideal de Ilustración kantiano exige autonomía, obedecer las leyes de la propia razón, al no ir más allá del sujeto resulta incapaz de constatar las restricciones impuestas por una exterioridad coactiva (la cual no puede ser cuestionada por tratarse para Kant de un en sí). El sujeto, según Adorno, está doblemente negado en su libertad debido a la forma en que el ego internaliza la coerción social, y se refleja tanto en sus procesos internos como en el modo en que actúa sobre el mundo. Con ello, el ideal kantiano de libertad queda encerrado en el ámbito teórico. La razón no alcanza su momento práctico, y deviene irracionalidad.

Dentro de la filosofía adorniana, la respuesta al problema de la libertad no puede plantearse desde la supuesta autarquía del sujeto. Toda respuesta al problema de la libertad que omita el condicionamiento de este último, emanado de la objetividad social antagónica, resulta abstracto. La búsqueda de la plena realización del sujeto (modelo de la libertad dentro de la modernidad) desemboca en un narcisismo que radicaliza la dominación (Adorno, 2005: 207). Quien buscando alcanzar un estado de libertad se refugia en el sujeto, nos dice, cae en un culto de “la libertad soberana en medio de lo no libre” (Adorno, 2005: 20)⁷³. De otro lado, buscar la respuesta de la libertad en la realización de la objetividad social (sociedad que se auto-afirma como libre), no hace otra cosa que afirmar el desconocimiento de todo interés individual a favor de la realización de la totalidad antagónica, que afirmativamente consideraba Hegel. Para Adorno, el todo es lo falso que niega toda diferencialidad. Ambas salidas unilaterales caen pues en la absolutización de la opresión identitaria. Antes que en una hipóstasis del sujeto o del objeto, el problema de la libertad debe pensarse, según Adorno, en términos de las determinaciones de la mediación peculiar desde la que se gestan ambos polos (Adorno, 2005: 202):

Sobre lo decisivo en el yo, su independencia y autonomía, sólo puede juzgarse en relación con su alteridad, con el no-yo. Si la autonomía existe o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto; separada de él, la autonomía es ficticia (Adorno, 2005: 202).

4.4 Totalidad antagónica y pensamiento crítico

Según Adorno, la tercera antinomia kantiana expresa las condiciones objetivas de un momento histórico preciso, que hacen que la experiencia de sí mismo del sujeto sea simultáneamente libre y determinada: “La contradicción se remonta a la antinomia objetiva entre a experiencia de sí misma de la consciencia y su relación con la totalidad” (Adorno, 2005: 243). Kant, según Adorno, ignora la mediación heterónoma de lo social frente a la voluntad libre. Su esfuerzo por demostrar que un agente verdaderamente libre y racional es el autor de sus propios principios independientemente de las influencias extrañas, ignora hasta qué punto estamos mediados por el mundo externo (no propiamente en un sentido mecánico-causal, por supuesto). El problema de la libertad tiene que ser pues pensado

⁷³ “En representación de una libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como siempre es la del yo absoluto del que el mundo emana” (Adorno, 2005: 56).

en la imbricación con la no-libertad que se urde dentro del contexto social presente. Dentro de esta sociedad, la libertad se da como una propiedad causal de la acción individual, pues en ella se obra sin aparente coacción externa (Adorno, 2005: 213). Allí hay un gran contenido emancipador, definido por la existencia de un sentido de la libertad vinculado con la posibilidad de definir fines autónomamente, que no se agotan en los imperativos sociales. Esa auto-experiencia del momento de libertad está unida a la conciencia de la misma (Adorno, 2005: 209). Pensamos en nosotros mismos como capaces de optar por hacer las cosas como individuos espontáneos capaces de perseguir intereses privados: “Una libertad de este tipo se ha desembarazado de la sociedad castiza; en el seno de una crecientemente racional alcanza un poco de realidad” (Adorno, 2005: 243). La idea formal y abstracta de libertad es pues, para Adorno, inseparable de esa realidad social; ella “coincide con el principio de individuación” (Adorno, 2005: 243). La libertad solo se convierte en un atributo del sujeto una vez que los individuos existen en el sentido moderno (no sólo en el sentido biológico, sino el constituido “como unidad por la auto-reflexión” -Adorno, 2005: 205-). Adorno vuelve a enfatizar la historicidad del concepto y la experiencia de libertad. No tiene sentido atribuir libertad a los humanos antes de que se vuelvan auto-reflexivos y conscientes de sí mismos como entidades individuales. Sin embargo, nos dice Adorno, esa experiencia de libertad plena dentro de la sociedad burguesa es, en buena medida, apariencia (Adorno, 2005: 243). La autonomía individual no se verifica plenamente: “Los sujetos se dan cuenta de los límites de su libertad en su propia pertenencia a la naturaleza, pero sobre todo en su impotencia frente a la sociedad independizada de ellos” (Adorno, 2005: 207). La remisión es de nuevo a Marx. Adorno acude al momento alienante relativo al nexo social fundado en el valor, cuya ley “se impone por encima de la cabeza de los individuos formalmente libres” (Adorno, 2005: 243). Su imposición no es transparente y directa. En virtud de ese nexo social, la libertad se convierte en su negación. El nexo objetivado se contrapone crecientemente a los propios individuos que le dan lugar. Libres de competir entre sí, aquellos son lanzados a la supervivencia, que sólo puede ser alcanzada mediante la realización de un nexo unilateral (intercambio de mercancías). En la adopción de ese nexo pueden ser plenamente autónomos y espontáneos; pero no existe autonomía o espontaneidad en la forma del nexo. Su autonomía es la autonomía requerida para el normal funcionamiento de esa realidad fetichista, que aparece como natural e inmodificable (Adorno, 2005: 243):

Lo que produjo la libertad se invierte en no-libertad. El individuo fue libre como sujeto burgués económicamente activo en la medida en que el sistema económico requería autonomía para funcionar. Con ello su autonomía está va potencialmente negada en origen (Adorno, 2005: 243).

Adorno no cae en un ingenuo determinismo económico. Eso supondría legitimar el estado de cosas actual. Para él, los seres humanos no pueden ser reducidos a mercancías. Esto no como afirmación meramente moral, sino como realidad. Los seres humanos no son meras funciones del aparato

económico. Esto ocurre bajo la segunda naturaleza capitalista. Lejos de plantear una sustancia de la humanidad (expresada por ejemplo bajo la categoría de *persona*), que habría sido *alienada* y ocultada en su verdad por parte del sistema económico, para Adorno, como Marx, los seres humanos “sin excepción alguna, todavía no son ellos mismos en absoluto”; más bien, tienen que llegar a ser lo que son (Adorno, 2005: 282). Ellos no son meros roles económicos. Pensamiento y mundo no pueden alcanzar plena identidad. Según Adorno, la lógica del capitalismo tardío genera que los sujetos se identifiquen con el conjunto cosificado; absorbidos por el mito del progreso Ilustrado, no pueden traer a la conciencia ni la posibilidad de ocurrencia de un verdadero cambio cualitativo, ni la imposibilidad de realización del progreso en el seno del estado actual de cosas: “[e]l hecho de que hoy esté bloqueada la idea de un progreso completo se debe a que los momentos subjetivos de la espontaneidad empiezan a agotarse en el proceso histórico” (Adorno, 1993: 41). Pese a esa creciente integración de la conciencia, para Adorno no *todo* resulta completamente abarcado dentro de la racionalidad dominante de la modernidad. Ella perpetúa su propio desgarramiento: “[l]a totalidad no sólo exige, para no desaparecer, su cambio, sino que le es imposible, en virtud de su esencia antagónica, forzar esa plena identidad con los hombres que tanto gusta a las utopías negativas” (Adorno, 1993: 41). Debido a su forzoso e irresoluble antagonismo, la integración operada por el aparato social nunca es definitiva. Esa es la señal de su posible revocación: “[l]as instituciones esclerosadas, las relaciones de producción no son un ser sin apelación, sino, aunque omnipotentes, algo hecho por hombres, revocable. En su relación con los sujetos, de quienes proceden y a quienes abarcan, siguen siendo diametralmente antagónicas” (Adorno, 1993: 41). La idea de una neutralización de las formas de conciencia (materializadas en fenómenos como la expansión de la sociedad de consumo o en la apatía política), corolario de este debilitamiento del ego, no equivale a una indefensión o plena subsunción del sujeto frente a la objetividad social⁷⁴. Incluso en la “época de la universal opresión social” la “imagen de libertad” pervive en los “rasgos del individuo maltratado o aplastado” (Adorno, 2005: 246):

La libertad se concreta en las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra éstas. Ha habido tanta libertad de la voluntad como los hombres han querido liberarse. Pero la libertad misma está tan entreverada de no-libertad, que no es meramente inhibida por ésta, sino que la tiene como condición de su propio concepto. (Adorno, 2005: 246).

En esa sociedad, nos dice Adorno, el individuo puede experimentar su falta de libertad, como contraposición frente al mundo social, como falta de realización, impotencia frente al curso de la vida, etc. Este tema ya era común en Marx cuando se refería al vaciamiento individual en medio de la plétora productiva. Adorno enfatiza en el componente somático. Las compulsiones sociales, la desrealización y la impotencia desatan procesos internos compulsivos que se expresan, en términos

⁷⁴ Como se ha insistido, este es el resquicio que posibilita, no sólo la emergencia de la subjetividad crítica y el desarrollo de potenciales emancipatorios, sino de las peores formas de regresión: “[l]a pérdida de un sentido de libertad tiende a convertirse en terror inmediato, como es evidente en Auschwitz” (Adorno, 2006^a: 7).

generales, como sufrimiento. Tales estados internos (expresados psíquicamente, por ejemplo, como neurosis), según Adorno, poseen un contenido de verdad, porque demuestran la falacia de la cual somos presa cuando concebimos nuestras vidas internas como libres y ajenas a la determinación externa, “Enseñan a las personas que no son simplemente lo que son en su propia naturaleza interna” (Adorno, 2006: 218)⁷⁵. A pesar de su aparente carácter íntimo, la angustia, la desdicha, la frustración y la falta de realización de los individuos modernos no son concebidas por Adorno simplemente como emanaciones subjetivas, fruto de su propia irracionalidad. Estas emociones no se deben a una voluntad que no ha podido purificar sus deseos particulares en aras de encauzarse hacia el cumplimiento de objetivos universales y racionales. Más bien, nos dice, estos sentimientos son una expresión del carácter antagónico y desgarrado de la objetividad social: “[p]ues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 2005: 28). Dicha experiencia no es pues tan sólo una emoción pasiva irreflexiva sino, más bien la cualidad que define la experiencia inherente al proceso social que se comunica al ámbito de las emociones. La experiencia del sufrimiento es una marca ontológica de la que no podemos separarnos, que no puede ser borrada definitivamente en nuestra relación con el mundo. Sin embargo, más allá de su carácter ontológico, nos dice Adorno, dicha experiencia se intensifica hasta alcanzar proporciones desmesuradas dentro de un mundo social que le impide a cada uno ser aquello que podría ser. Nexo social y sufrimiento tienen una relación íntima. El sufrimiento opera, entonces, como correctivo no sólo frente a la filosofía de la identidad (como Adorno apuntaba contra Hegel), sino de la sociedad vigente, ahora desmentida y expuesta en sus grietas irreparables. “Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la forma de lo físico de múltiples maneras mediatizada” (Adorno, 2005: 191). El dolor confronta toda filosofía de la identidad, revelándola como carente de uniformidad y completud, sacando a la luz sus propios desgarramientos constitutivos. El dolor, esa materialidad irreductible que intenta ser sometida por la identidad, grita a rabiar y la desmiente. El momento del sufrimiento genera a la conciencia de no libertad, su real no experiencia, la necesidad de la misma (Adorno, 2005: 208). El sufrimiento dice “yo no soy eso en absoluto” (Adorno, 2005: 209). La idea de libertad emerge así desde un punto de vista negativo, como “la contra-imagen polémica del sufrimiento bajo la coacción social, la no libertad como la imagen fiel de ésta” (Adorno, 2005: 209). Es de la persistencia del sufrimiento y de la posibilidad que tiene la conciencia de reflexionar sobre el sinsentido del mismo que emerge el impulso emancipatorio:

De la libertad no hay disponible ningún modelo más que el hecho de que la conciencia, lo mismo que en la constitución total de la sociedad, interviene a través de ésta en la complejidad del individuo. Esto no

⁷⁵ Como expresa J.A. Zamora: “El valor de las heridas sufridas por el individuo para penetrar la negatividad y reconocerla como tal muestra la relevancia de la inervación corporal para el conocimiento. Esta inervación se comporta como un sismógrafo que registra la negatividad de la sociedad en las experiencias de sufrimiento” (Zamora, 2004: 213).

es totalmente quimérico porque la consciencia es energía pulsional derivada, ella misma también impulso, también un momento de aquello en lo que interviene. (Adorno, 2005: 246).

La potencia somática, irreductible a la totalidad (del aparato social y del sujeto), aparece como línea de fuga que posibilitaría la disrupción de la heteronomía histórico-temporal: “[p]ara detener lo que Schopenhauer llamaría rueda que gira por sí misma, se necesitaría de aquel potencial humano que no es totalmente absorbido por la necesidad del movimiento histórico” (Adorno, 1993: 41). Para Adorno, en cada situación dada, existen alternativas de acción en el interior de la constitución social fetichista, cuya forma no coincide con una pura objetividad⁷⁶. De la no-libertad es posible pensar en la libertad: “la universalidad del concepto de libertad del que también participan los oprimidos, se vuelve bruscamente contra la dominación en cuanto modelo de la libertad” (Adorno, 2005: 207). De aquí despunta un momento práctico de la teoría: “Si el pensamiento se refiere a algo importante, emplea un impulso práctico, aunque esté oculto al pensamiento. Sólo piensa quien no acepta pasivamente lo dado” (Adorno, 2009^a: 681). No se trata de que la teoría pueda sustituir a la praxis, ni de que exista una unidad entre ellas –“no hay unidad inmediata entre teoría y praxis” (Adorno, 2009^a: 681)– como no puede haberla entre sujeto y objeto; ellas son afines y mutuamente irreductibles. Traer a la conciencia la mediación entre teoría y praxis pasa por reconocer la negatividad del presente a fines de rescatar los momentos de libertad que allí mismo se prefiguran. La filosofía aquí es comprendida como praxis de develación de una realidad fetichista que permite, de un lado, encontrar las huellas de la libertad dentro de la dominación actual y, del otro, pensar en la superación que no signifique recaída en las formas previas de dominación, situando igualmente los potenciales emancipatorios gestados en su seno. Si bien, entonces, la modernidad oscila entre la apertura de las posibilidades del progreso y su obturación, en una dialéctica que parece retornar circularmente al mismo punto de no realización –reprimiendo la transitoriedad–, Adorno sostiene que ella misma ofrece los medios a la conciencia para resolver su propio antagonismo, permitiendo por primera vez su *reconocimiento*:

Si la constante represión aherroja a cada paso el progreso que ella misma generó, ha permitido, también, como emancipación de la conciencia, reconocer por vez primera el antagonismo, la totalidad de exterioridades, lo cual es la condición para resolver dicho antagonismo (Adorno, 1993: 34).

4.5 Libertad y “factor adicional”

Que Adorno afirme el carácter *aparente* de la libertad dentro de la modernidad capitalista no implica pues que afirme la reducción plena de los individuos a una heteronomía frente a la que no

⁷⁶ En ese sentido, en *Dialéctica Negativa*, afirma que: “En tal resistencia sobrevive el momento especulativo; lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos y en el repudio de la sacrosanta trascendencia. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. En necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005:28). Para una extensa discusión acerca de la resistencia en Adorno: Finlayson (2002) y Freyenhagen (2013).

dispondrían de control. Para él la libertad se mantiene como posibilidad. Respecto a esto, Adorno acude a la noción kantiana de *espontaneidad* (2006a: 214; 2005: 202). Si en la *Crítica de la razón pura*, Kant se refiere a la espontaneidad como facultad de la conciencia para la actividad del pensamiento (esto es, aquello que forma parte de la razón y el entendimiento, en contraste con la receptividad, capacidad de ser afectado sensorialmente), Adorno encuentra una dualidad incluso en el uso que hace a Kant del concepto. La espontaneidad involucra una dualidad entre el yo, actividad de pensamiento, y algo involuntario, un momento pre-teorético:

Una persona es espontánea si realiza una acción en una situación particular; pero solo llamamos a su acción espontánea si no se sigue lógicamente de consideraciones previas, sino que tiene algo abrupto o repentino al respecto (Adorno, 2006: 215).

La espontaneidad hace referencia a la existencia de una dualidad entre el yo y un elemento somático. Aquélla no se refiere propiamente al sujeto trascendental, sino al individuo empírico. Según Adorno, el concepto de libertad no puede ser formulado sin acudir a algo anterior al yo, un impulso corporal que no ha sido aún sometido a la autoridad de la conciencia. Adorno señala la posibilidad de la libertad en el momento de lo no-idéntico, irreductible al concepto, a toda forma social que se funde en la hetero-determinación identitaria frente a sus individuos. En su análisis de Kant, Adorno denomina ese impulso con el nombre de “factor adicional” o “lo añadido” [*das Hinzutretende*] (Adorno, 2006:219-228; 2005: 212). Este elemento, nos dice, se encuentra por fuera de las cadenas de causa y efecto, e interviene activamente en las decisiones del sujeto. Incorporar este elemento en la voluntad significa que las decisiones no se definen por la pura reflexión teórica, en un plano ininterrumpido y homogéneo, como se supone desde el sujeto. La voluntad requiere una suerte de “experiencia de sacudida” (“un salto” -Adorno, 2005: 212-), que corresponde a un impulso físico inseparable de aquélla. Se trata de un elemento vinculado con lo irreductiblemente particular de cada individuo empírico. La libertad requiere pues más que solo conciencia. Existe una brecha entre conciencia y acción, que no puede ser llenada por el sujeto⁷⁷. No se trata de que Adorno abogue por un irracionalismo en términos de su concepción de la libertad. Ese elemento, que Adorno denomina en muchas ocasiones *arcaico* (Adorno, 2005: 208), es un elemento que, según él, desde las mismas filosofías racionalistas de la libertad, se encuentra adherido a la racionalidad.

La concepción adorniana de la libertad tiene pues un momento racional e irracional; posee tanto “cualidades modernas, burguesas, unificadas”, como “características arcaicas” (Adorno, 2006: 235)⁷⁸. El impulso contiene un remanente de la “unión de la razón y la naturaleza”; permite romper

⁷⁷ Adorno cita el caso de Hamlet, quien se sabe impelido por una obligación, pero que solo puede llevar a cabo su acción al experimentar un violento y repentino impulso; sólo puede vengar a su padre una vez siente el factor adicional, ese elemento que va más allá de la racionalidad, que le permite superar el ámbito de la conciencia teórica (Adorno, 2006: 231).

⁷⁸ Para Adorno, el elemento arcaico no es necesariamente emancipador. En el capitalismo, nos dice Adorno, las características arcaicas de la voluntad pueden llegar a parecerle al sujeto cada vez más caóticas una vez el yo gana control

momentáneamente con un yo impulsado por una conciencia predominantemente teórica y racional. La noción de impulso apunta a una libertad que podría experimentarse empíricamente, en lugar de estar contenida dentro de un mundo inteligible alejado del ámbito físico⁷⁹. Aquí hay que preguntarse de nuevo por la relación entre libertad y naturaleza. Para Kant, la naturaleza está sujeta a leyes causales inamovibles, que deben ser superadas por el sujeto en su intento de auto-determinación. Pero la relación con esa naturaleza, según Adorno, no es meramente “natural”. Adorno, no piensa que debemos considerarnos completamente determinados por la naturaleza. Si hay un momento ontológico de la naturaleza, recordemos que hay uno socio-histórico. El problema de la libertad no puede ser resuelto a través de una filosofía de la conciencia: “Esto añadido, fáctico, en que la conciencia se exterioriza, la tradición filosófica no lo vuelve a interpretar sino como conciencia” (Adorno, 2005: 212). El factor adicional permite escapar de la “prisión espiritual de la mera conciencia”, y nos permite entrar en un “reino de objetos que normalmente nos excluye nuestra propia racionalidad” (Adorno, 2006: 236). Según él, la filosofía tradicional sostiene erróneamente que “la sola reflexión del sujeto es capaz, si no de romper la causalidad natural, al menos de cambiar su dirección al agregar otras cadenas motivacionales” (Adorno, 2006:). La estrechez racionalista desemboca en la locura (el sometimiento del sujeto frente a los impulsos desemboca en regresión, reforzamiento de la dominación). La noción de “lo añadido” contradice esta visión; para Adorno, la existencia de un factor adicional en el proceso de voluntad muestra que la sola reflexión subjetiva no es suficiente para la auto-experiencia de la libertad.

Para Adorno, la totalidad capitalista y su forma de subjetividad peculiar (el sujeto), reprimen su base somática, agudizando la experiencia mortificada. Adorno extiende las consecuencias de esa mortificación que experimenta el individuo ante las represiones internas y externas respecto de sus impulsos, al ámbito de las relaciones con los demás seres humanos⁸⁰. Su análisis frente al momento

sobre sí mismo y la naturaleza. Esto desemboca en que el sujeto termina por cuestionar la base de su propia libertad, debido a su aspecto incontrolado. El yo refuerza la represión, y se desatan comportamientos regresivos (esto se expresaría, según Adorno, en la identificación con las ideologías fascistas y el disfrute pasivo y acrítico de diversos productos culturales).

⁷⁹ Adorno no pretende plantear una teoría comprensiva de la libertad. Él no concibe la libertad desde la idea de una individualidad desatada, sin instancias que contengan sus impulsos. Lo que trata de resaltar, más bien, es la existencia de un remanente de la experiencia, determinado por impulsos no contenidos, los cuales le dan forma al concepto de libertad. En esa medida, un concepto como el de libertad resulta deficiente en su sentido si se encuentra escindido completamente de los impulsos, si no contiene, de alguna forma, aunque alterados, los más básicos impulsos para una realización del individuo. Lo no-conceptual no sólo expresa esa naturaleza reprimida en el origen de los conceptos, sino la trama no-conceptual correspondiente al mundo social en cuyo seno se constituyen.

⁸⁰ Adorno afirma que la libertad requiere una interacción entre el yo y los impulsos. Él comparte con Freud su comprensión del yo como derivado de sensaciones corporales, que se constituye a partir del contacto con el mundo social. Acepta, en general, la concepción del yo como formado por las energías libidinosas que son reprimidas por la autoridad centralizadora del yo, que a su vez se forma a partir de estas energías. Sin embargo, Adorno considera que los mecanismos represivos externos e internos se encuentran condicionados por las formas de constitución social peculiares, y no resultan idénticos en cada momento histórico. Freud, según la mirada adorniana, haría una hipóstasis de las formas de compulsión social capitalistas, asumiéndolas como meta-históricas. Para Adorno, el problema de las formas de conciencia no es originario, sino que depende de las mediaciones históricamente determinadas que los seres humanos establecen entre sí y con el mundo. Ofrecer una explicación de la dominación y el sufrimiento desde el sujeto no significa más que hacer una

de lo no-conceptual, “lo añadido” irreductible, pero inseparable de la conciencia subjetiva, vincula pues un contenido moral. El “factor adicional” remite a un elemento externo al sujeto (el momento de lo no-conceptual), que conecta al individuo empírico con los demás. Ese elemento es irreductible a la conciencia teórica, es somático, y se expresa como sufrimiento. En ese sentido, cuando Adorno anuncia su fórmula del “nuevo imperativo categórico” –“que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005: 334)–, afirma que éste no puede ser justificado teóricamente: “Tratarlo discursivamente sería un crimen” (Adorno, 2005: 335); su justificación es somática:

en él puede sentirse corporalmente el momento de lo adicional en lo ético. Corporalmente porque es el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos incluso después de que la individualidad, en cuanto forma espiritual de la reflexión, está a punto de desaparecer. Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive la moral (Adorno, 2005: 335).

El sentimiento moral requiere la experiencia de un impulso o sensación, y reside en la respuesta del individuo al sufrimiento de otro. Así, por ejemplo, en otro pasaje, Adorno sugiere que imperativos como “no torturarás” solo son verdaderos como impulsos⁸¹. Él equipara el impulso con “el desnudo miedo físico” y el “sentimiento de solidaridad con los cuerpos [...] torturables”, como inmanente a la “la conducta moral” (Adorno, 2005: 263). Ese impulso es negado una vez se restringe a la inmanencia del sujeto racionalizador que busca teorizarlo: “lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia” (Adorno, 2005: 263). El imperativo categorial adorniano no es un universal formal y abstracto, como el kantiano. Es un universal sustancial y concreto. No es la expresión de la libertad de la humanidad, sino que afirma su actual no libertad. En este contexto, los problemas del sufrimiento y de la libertad no pueden definirse desde la pura conciencia subjetiva, no se trata de problemas meramente formales (que se resuelvan en la tautológica relación del sujeto con sus propios impulsos, que tiende hacia el incremento de la represión y el sufrimiento), sino que remiten a un momento vinculado con la interrelación humana. El momento corporal dispone allí de un carácter normativo inseparable de la conciencia moral: “El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: pasa»” (Adorno, 2005: 191). La mirada adorniana implica una respuesta al sufrimiento que es física, es “el aborrecimiento [...] del inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos” (Adorno, 2005: 335), la cual debe ser mediada por (no reducida a) la conciencia de que las cosas podrían estar mejor (Adorno, 2005: 191).

hipóstasis unilateral de una de las formas que históricamente han asumido las modalidades de conciencia en el seno de las relaciones fundadas en la dominación (hasta ahora todas ellas, no sólo el sujeto, represivas, según Adorno). Esa explicación no puede desembocar más que en bucles infinitos de represión. Como se vio, eso es justamente lo que Adorno y Horkheimer explican en *Dialéctica de la Ilustración*, no sólo frente al sujeto, sino respecto de las formas históricas que hasta el momento ha asumido la subjetividad, como expresión de las formas de relación social estructuradas a partir del sacrificio y la opresión.

⁸¹ “Las frases son verdaderas como impulso cuando se anuncia que en algún lugar se ha torturado. Lo que no pueden es racionalizarse; en cuanto principio abstracto, incurrirían enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez” (Adorno, 2005: 263).

Dolor y sufrimiento se convierten aquí en imágenes del desmoronamiento, que horadan la plenitud identitaria que proyecta la organización actual del mundo. Dar cuenta del sufrimiento, una experiencia primordialmente física (Adorno, 2005: 191), desde un punto de vista metafísico, presentándolo bajo la categoría lógica de necesidad parece indignante. “La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia”, escribe Adorno, “desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia” (Adorno, 2005: 191). En ese punto Adorno se conecta con la filosofía moral de Schopenhauer, para quien el incentivo de la acción moral depende, menos que del conocimiento abstracto, de la captación del caso concreto frente al que nos encontramos expuestos (Schopenhauer, 2002: 270). Para Schopenhauer, la decisión moral requiere de un elemento externo al sujeto que, que vincula una forma de receptividad frente a esta externalidad. Para él, el sufrimiento del otro permite superar el estrecho marco del sujeto, permitiendo una suerte de identificación: “Solamente de ese modo puede su dolor, su necesidad, convertirse en motivo para mí” (Schopenhauer, 2002: 254). El sufrimiento del otro excede al sujeto, permite salir del sí mismo, para responder al sufrimiento del otro. Adorno reconoce ese momento moral del sufrimiento. Sin embargo, a diferencia de Schopenhauer, él no asume una salida fundada en una ética de la compasión. Aunque la reformulación del imperativo categorial exige de los individuos una respuesta al sufrimiento, Adorno no cree que esta sea una respuesta meramente moral. En ese sentido, aunque asume como unilateral la crítica de Nietzsche a Schopenhauer, ve también en ella un momento de verdad. La idea de compasión “tácitamente mantiene y da su aprobación a la condición negativa de impotencia en la que se encuentra el objeto de nuestra compasión” (Adorno, 2001^a: 173). Ella no apunta a transformar “las circunstancias que dan lugar a la necesidad de ella”, circunscribiendo el problema del sufrimiento a un asunto de filosofía moral. Al interpretar las relaciones morales “como su base principal”, Adorno afirma que esa solución hace una hipóstasis de las condiciones que generan el sufrimiento, tratándolas como “si fueran inmutables” (Adorno, 2001^a: 173). Defender una ética basada en la compasión, nos dice Adorno, puede servir para perpetuar las condiciones en que se inflige el sufrimiento (Adorno, 2001^a: 173)⁸².

Recapitulando, para Adorno, el problema de la libertad no es un problema meramente teórico, que pueda resolverse desde la perspectiva de un sujeto trascendental desencarnado. El problema de la libertad (como concepto y experiencia) emerge históricamente dentro de condiciones sociales precisas (la modernidad capitalista). En él se imbrica un elemento somático que se encuentra mediado por factores sociales. La experiencia de la libertad no es pues asunto meramente psíquico. El mismo no puede resolverse desde el punto de vista de la mera conciencia subjetiva. Todo intento de respuesta

⁸² Adorno acude al “Tobias Mindernickel” de Thomas Mann, cuyo personaje principal solo está contento cuando puede responder al sufrimiento o la situación de otro, y busca mantener las condiciones bajo las cuales el perro sufre para poder responder compasivamente (Adorno, 2001^a: 173).

dentro de los marcos del sujeto no hace otra cosa que reproducir y agravar la falta de libertad, exacerbando los mecanismos de represión. La misma estructura del sujeto es un momento de un contexto socio-histórico peculiar. La represión que impone es correlativa a la impuesta por la exterioridad social, la cual no es definitiva, pues el sí-mismo social no puede reducir a la identidad plena a sus propios individuos. Siempre hay un excedente, una no-identidad que se mantiene, que se experimenta subjetiva y socialmente. El problema de la libertad remite pues a un momento vinculado con la interrelación humana. Sin embargo, aunque trasciende los límites del sujeto, y alcanza la intersubjetividad, el problema del sufrimiento no es tampoco un problema meramente moral. Todo intento de resolver el problema del sufrimiento en términos morales no hace otra cosa que mantener vigentes las causas sociales que lo producen. Esto nos permite pensar que, para Adorno, el problema de alcanzar una auto-reflexión de la razón, del que partimos al abordar el problema de la libertad, no puede pensarse en términos de un proceso meramente circunscrito al ámbito de un sujeto que se reconoce en su momento somático, ni al ámbito moral, como reconocimiento del dolor del otro. El problema tiene que ver, más bien, con la forma de organización de la sociedad. Como concluye en sus lecciones tituladas *Problemas de filosofía moral*:

todo lo que podemos llamar moralidad hoy se une a la cuestión de la organización del mundo. Incluso podríamos decir que la búsqueda de la buena vida es la búsqueda de la forma correcta de política, si esa forma correcta de política se encuentra en el ámbito de lo que puede alcanzarse hoy en día (Adorno, 2001^a: 176).

4.6 La idea de la auto-reflexión de la razón

Adorno no entiende el problema de la libertad como algo “puramente individual” (Adorno, 2006: 178); considera tal punto de vista una “abstracción” (Adorno, 2006: 178). Para él, la libertad depende de “la realidad objetiva” (Adorno, 2006: 222). La existencia o no de una autonomía del sujeto depende de “la organización del mundo, la naturaleza del mundo” (Adorno, 2006: 222)⁸³. Pensar en la libertad sin referencia al resto de la sociedad “no tiene ningún significado” (Adorno, 2006: 178). Tampoco es un problema que se resuelva teóricamente. Antes que aferrarse a una idea noumenal de libertad, Adorno plantea la necesidad considerar la mediación inmanente del sujeto por prácticas sociales históricamente específicas que le dan lugar. Es necesario comprender que la misma sociedad que permite pensar y experimentar la libertad en un sentido universal, simultáneamente la niega. Sin una crítica de la irreductible diferencia entre libertad y causalidad social, la idea de libertad permanece encerrada dentro de la inmanencia del tipo de socialidad vigente, absolutizándose la totalidad; con ello se aniquila la idea de libertad, consumiéndose en esa matriz identitaria que no tolera nada exterior a ella (Adorno, 2005: 254). La crítica del sujeto no busca la libertad “en el ámbito psicológico, sino

⁸³ “Independientemente de esto, el sujeto es una ficción, o un principio tan delicado y abstracto que no puede ser de ayuda para hablarnos sobre el comportamiento real de los seres humanos” (Adorno, 2006: 222).

en la objetividad de una vida reconciliada de los libres” (Adorno, 2005: 254). Kant, nos dice Adorno, expresa de la conciencia “falible y deformadamente”, lo que “con razón habría que exigir socialmente” (Adorno, 2005: 254). El problema de la libertad es, entonces, para Adorno, un problema practico-social: “Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora” (Adorno, 2005: 191). El problema de la libertad se vincula con el problema del sufrimiento, y estos deben ser leídos en términos de las compulsiones superfluas que impone una sociedad que busca su propia auto-afirmación identitaria a costa de sus individuos:

La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite, no es cosa del individuo que siente el sufrimiento, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo aun cuando subjetivamente se emancipa de ella y objetivamente es empujado a la soledad absoluta de un objeto desamparado (Adorno, 2005: 191).

Mientras que la modernidad capitalista abre las posibilidades para el desarrollo de una autoconciencia teórica y, por lo tanto, una forma negativa de libertad, la dependencia material real al sistema de intercambio evita que esto sea acompañado por una efectiva auto-determinación. La auto-afirmación de la sociedad se sigue fundando innecesariamente de la imposición heterónoma de un patrón identitario frente al que los individuos no pueden sustraerse. Esto se expresa en términos prácticos y de la conciencia, dando lugar a formas de experiencia mortificada. Para Adorno, la libertad no tiene que “permanecer en donde surgió ni seguir siendo lo que fue” (Adorno, 2005: 254). La autonomía requeriría entonces un cambio en la vida individual subjetiva que solo podría derivarse de una reestructuración radical de la sociedad. ¿A qué se refiere Adorno con una transformación radical de la sociedad, que posibilite la realización de la libertad?

Como se ha dicho, Adorno no plantea un rechazo frente a la modernidad. En *Dialéctica Negativa*, Adorno afirma que la libertad sólo puede existir “bajo condiciones sociales de abundancia”, y esas condiciones sólo han sido posibles dentro de esta sociedad (Adorno, 2005: 205). La auto-determinación individual bajo condiciones de escasez, o de sometimiento a la nuda necesidad de supervivencia, nos dice, no es posible. No obstante, Adorno no asume una idea mecanicista que ate el progreso al simple desarrollo de las fuerzas productivas. El progreso (como tampoco la regresión) no es, para Adorno, un estado garantizado que se alcanzaría en virtud del despliegue de un principio que emane de un sentido inmanente al ser histórico. Es una posibilidad cuyas bases son, no obstante, garantizadas objetivamente por el despliegue de un principio socio-histórico de carácter devenido. Como Benjamin, Adorno no asume que el progreso de las fuerzas técnicas favorecido por el despliegue capitalista implique el simultaneo progreso de la *humanidad* (Adorno, 1993: 29). A medida que aumenta la racionalidad instrumental liberadora, que sólo pudo tener lugar con el advenimiento y generalización de las relaciones sociales capitalistas, también lo hacen la represión y la dominación de la naturaleza, de manera que los procesos históricos de “progresión” y “regresión” terminan por imbricarse en un solo movimiento. El avance del progreso como racionalidad

instrumental supone un avance coincidente con el sufrimiento –como afirmaba Benjamin, “[j]amás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (Benjamin, 1989: 182). Sin embargo, de manera paradójica, en la dominación sobre la naturaleza y los seres humanos se sugiere lo contrario a ella (Adorno, 2005: 206): “el progreso desde la honda hasta la bomba de los megatones es carcajada satánica, pero que, justamente en este periodo de la bomba atómica, es posible apuntar a una situación en que desapareciese toda violencia” (Adorno, 1993: 39). En una de las conferencias de *Historia y libertad*, Adorno afirma que las condiciones históricas reales de la sociedad contemporánea permiten cada vez más la realización de la libertad de una manera inédita. Pero, esa posibilidad no se traduce en realización efectiva. Los factores que pueden producir libertad social tienen la capacidad de menguar la libertad. No obstante, esto no implica desecharlos:

Las posibilidades concretas de hacer realidad la libertad deben buscarse, y creo que este es un punto muy importante, en la forma en que definimos el lugar de la libertad, es decir, en las fuerzas de producción. Con esto quiero decir el estado de las energías humanas y el estado de la tecnología que representa una extensión de las energías humanas que se han multiplicado a través del crecimiento de la producción material (Adorno, 2006: 182).

Adorno no plantea un salto al vacío que lleve a renunciar a los seres humanos a los logros de la modernidad. Para él no resulta emancipador un regreso unilateral que ponga nuevamente a los seres humanos ante la cruda contingencia de las fuerzas naturales. El avance en el dominio de la naturaleza, extendido a la dominación de los seres humanos, ha dado lugar a un estado en el que la humanidad tiene el poder para satisfacer sus necesidades sin un violento y creciente sojuzgamiento, sin el irrestricto sometimiento de la naturaleza exterior y la naturaleza interna (potencial no realizado bajo la actual forma de existencia social)⁸⁴. Las condiciones actuales permiten, por ejemplo, que sea eliminada “la miseria material, que durante tanto tiempo pareció burlarse del progreso, [...] habida cuenta del nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas nadie debería padecer hambre sobre la Tierra” (Adorno, 1993: 28)⁸⁵. Este es un potencial emancipatorio ofrecido por la modernidad al que no habría que renunciar. Esto no significa afirmar un determinismo tecnológico mecánico y causal. Sometida a las amarras de la producción de valor, Adorno afirma que la tecnología aumenta nuestra falta de libertad y potencialidades para la brutalidad. Ancladas en la necesidad abstracta, las tecnologías se desarrollan independientemente de su valor de uso y la satisfacción de necesidades (Adorno, 2001: 186). Dentro del capitalismo, la tecnología eleva el nivel de vida al tiempo que

⁸⁴ “[e]l progreso concebido como dominio de la naturaleza, que, según la comparación de Benjamin, transcurre en sentido contrario al verdadero, que tendría su *telos* en la redención, no carece, sin embargo, de toda esperanza. Ambos conceptos de progreso presentan puntos comunes, no sólo en cuanto a evitar la perdición definitiva, sino también en el intento de mitigar cualquier forma actual de dolor persistente” (Adorno, 1993: 40).

⁸⁵ Como se ha insistido, para Adorno, es sólo en un cierto punto del desarrollo humano donde surge la idea de la libertad. Al igual que Marx, Adorno también sostiene que la realización de la libertad sólo pudo concebirse y posibilitarse ante la ocurrencia de condiciones históricas precisas. Si los desarrollos técnicos son base para la emancipación, igualmente pueden ser la fuente de una mayor falta de libertad. La tecnología no es un dato neutro. Ella, dentro de la estructura social actual, sometida a las cadenas del ciego productivismo, termina por someter a los seres humanos.

elimina la posibilidad de su cumplimiento real (Adorno, 2001: 186). No debe tomarse pues la afirmación de Adorno acerca de la relación entre libertad y fuerzas de producción como si la libertad sólo requiriera que las energías humanas y la tecnología estén en un cierto nivel, lo cual, de ser alcanzado, permitiría la libertad social y por lo tanto individual. Su argumento es, más bien, y lejos de cualquier suerte de determinismo mecánico, que las energías humanas y el desarrollo técnico alcanzados en la sociedad capitalista podrían, como posibilidad, evitar que todos los seres humanos sufran privaciones o carencias, lo que, de lograrse, podría conducir a una especie de libertad. Adorno también sostiene que son las relaciones de producción en la sociedad capitalista las que bloquean esa posibilidad. En ese sentido, afirma que, el hecho de que millones de personas sigan padeciendo hambre es el resultado de las “formas de producción social [...] no la dificultad intrínseca de satisfacer las necesidades de las personas” (Adorno, 2006: 144). Es pues, para él, la estructura irracional de la sociedad, la deformidad de un nexo que convierte en apéndices a los seres humanos, desinteresado de su bienestar –y no propiamente una falta de capacidades técnicas y materiales reales–, lo que bloquea la libertad y mantiene al individuo bajo un sistema represivo:

Superfluo según el estado de las fuerzas productivas, el esfuerzo se hace objetivamente irracional, por lo cual el hechizo se convierte en la metafísica realmente dominante. El actual estadio de fetichización de los medios en cuanto fines en la tecnología apunta a la victoria de esa tendencia hasta el contrasentido manifiesto (Adorno, 2005: 321).

Sin embargo, según Adorno, ni este es el único potencial emancipatorio que ofrece la modernidad, ni su existencia garantiza la ocurrencia del progreso. Una transformación social exige para él una transformación de las relaciones sociales. Según se vio, para Adorno, hasta ahora, la historia ha sido la historia del sometimiento de los seres humanos a intercambios injustos revestidos con mantos pseudo-ontológicos, desde los que se justifica la dominación y el sufrimiento (así como de las formas de subjetividad que expresan esa opresión, cuya versión iluminista es el sujeto). Según él, las diferentes formas de organización social hasta el presente se han configurado como relaciones *naturales*, fundadas en relaciones no conscientes, en cuyo seno el dominio y el sojuzgamiento de unos frente a otros (o frente a sus relaciones sociales) pasa por reconciliación. Hasta el día de hoy, toda sociedad constituye un campo de inmanencia, una suerte de matriz identitaria que no permite la acción autónoma del individuo, sometándolo formas de opresión mistificadas, que exigen la identificación del individuo con la organización social, sin consideración a su diferencialidad, so pena de negársele la supervivencia. La crítica adorniana, como la de Marx, implica pues una crítica de toda forma de relación social estructurada fetichistamente a partir de supuestos orígenes incuestionables:

Los «resabios teológicos de la mercancía» en el capítulo sobre el fetichismo se burlan de la falsa consciencia que para los contratantes refleja como propiedad de la cosa en la relación social del valor de canje. Pero son tan verdaderos incluso como que antaño se ejerció de hecho la praxis de una idolatría sangrienta. Pues las formas constitutivas de la socialización, una de las cuales es esa mistificación, afirman su absoluta supremacía sobre los hombres como si fueran la divina Providencia (Adorno, 2005: 327).

Pero a diferencia de otras sociedades fetichistas, en el capitalismo se posibilita la salida de toda forma de fetichismo. La crítica de Adorno se dirige en contra del núcleo de funcionamiento de la sociedad capitalista, exponiéndolo en su negatividad. El campo de inmanencia constituido en su seno somete a los individuos al cumplimiento de un patrón identitario de carácter heterónomo, que expresa la forma asumida por sus propias relaciones sociales. Aunque Adorno afirma que el valor de cambio y el trabajo que lo produce no son principios ontológicos de toda sociedad (“La necesidad abstracta del trabajo se expresa en que el valor sea atribuido al trabajo mismo” -Adorno, 2014: 19-), la mirada adorniana no es unilateral. El fetichismo de la mercancía, locus de la opresión en el capitalismo, que pone como principio ontológico al trabajo, instaurándolo como fin último del mundo social, cuya realización infinita justifica todo sacrificio individual y social, da lugar a su propia superación:

En eso reside el momento positivo y negativo. El positivo está en la teología de que el trabajo, potencialmente, vuelve superficial al trabajo; el negativo, en que se sucumbe al mecanismo de la cosificación, donde se olvida lo mejor. Esto significa la absolutización de una parte de ese proceso. Pero no es un desarrollo erróneo, porque sin él el asunto no funciona (Adorno, 2014: 21).

Bajo la égida de la segunda naturaleza impuesta por el intercambio de mercancías, los seres humanos se encuentran sometidos a imperativos abstractos, lanzados a una existencia frente a la que no tienen control y autonomía. Dentro de ese proceso social, las relaciones sociales ocultan su carácter opresivo, mistificado bajo la apariencia de equivalencia y naturalidad. De allí que, desde el punto de vista de la emancipación, para Adorno sea central pensar en una transformación de la manera en que se entretengan las relaciones sociales desde las que se erige el conjunto social: “Si el proceso de producción y reproducción de la sociedad fuese transparente a los sujetos y determinado por éstos, tampoco seguirían siendo pasivamente arrojados de un lado para otro por las ominosas tormentas de la vida” (Adorno, 2005: 244). Adorno no asume ingenuamente que con eso se alcance una “libertad perfecta”, pero, dice, al menos se alcanza una “libertad imperfecta”, mejor que una “perfecta falta de libertad” (Adorno, 2006: 183). Superar la definición de ser humano como *homo oeconomicus* implicaría recuperar un gran remanente de subjetividad que no tendría que destinarse a la mera supervivencia. Si dentro del capitalismo, los individuos asumen “roles” definidos por su lugar dentro del mundo productivo, nos dice Adorno:

El yo liberado, no prisionero en su identidad, no estaría tampoco condenado a roles. Si se acortara radicalmente el tiempo de trabajo, lo que socialmente quedara de división del trabajo perdería el horror de formar por completo a los individuos. La dureza cósmica del sí-mismo y su accesibilidad y disponibilidad para los roles socialmente requeridos son cómplices (Adorno, 2005: 257).

Para Adorno, la ocurrencia de una transformación social significaría el establecimiento de relaciones sociales fundadas en la autonomía de los seres humanos, que no impongan subrepticamente dominaciones encubiertas. Esto supone romper con la ontología afirmativa que hace que los seres humanos se tengan que plegar a patrones heterónomos, a costa de su pérdida forzada de autonomía al cumplimiento de fines aparentemente naturales que justifican su propio dolor como

necesario dentro del funcionamiento social. Como se ha insistido, para Adorno la historia no tiene un principio ontológico afirmativo que la oriente, sino que dicho elemento sólo puede ser establecido especulativamente desde el presente, y es negativo. Dicho principio tiene que ver con el hecho de que, hasta el día de hoy, el sufrimiento ha sido justificado a partir de imposiciones coactivas de todo tipo que han estructurado el mundo social. La negatividad de dicho elemento permite unificar la multiplicidad de las formas de existencia social a partir de su carácter opresivo. Esa negatividad saca a la luz toda heteronomía social que obtura la realización de la vida sensible en todas sus dimensiones. Toda forma de existencia social hasta la fecha se ha instaurado a partir de tormentos y luchas, de dominaciones a la naturaleza y a los seres humanos, a partir de diversos *fundamentos* que niegan de múltiples formas la particularidad de los individuos. En esa medida, la historia, aunque discontinuidad (múltiples configuraciones de la dominación), es una continuidad. Esas múltiples configuraciones sociales no están atadas por un criterio causal, sino que corresponden a las diferentes maneras en que los seres humanos se han organizado, movidos por la necesidad, para sobrevivir. Adorno muestra que esta no es una ley natural. Que el presente moderno abre la posibilidad histórica de una existencia social que no tenga que estar necesariamente fundada en el sojuzgamiento y la opresión de unos frente a otros (o frente las propias relaciones sociales), ni frente a la naturaleza.

Una crítica que, como la adorniana, se funda en un criterio negativo, no dispone de un criterio a priori afirmativo acerca de cómo tendría que organizarse la sociedad: eso es ya suponer un origen positivo al que tendrían que plegarse los seres humanos. Ella no da fórmulas acabadas acerca de cómo tendría que ser el futuro; más bien, dice cómo no debería ser. Son los seres humanos quienes tendrían que definirlo a través de su acción política cotidiana. Antes que un criterio normativo abstracto, para Adorno, sólo negar el sufrimiento como momento necesario de la estructuración social (claramente no asegurada en su plenitud) puede conducir a una existencia social emancipada. La persistencia del sufrimiento atestigua la vigencia del mito: “Mientras siga habiendo un mendigo, seguirá habiendo mito” (Adorno, 2005: 191). La vigencia del mito revela la primacía del trabajo, del concepto, del sujeto y de la historia como estructura conceptual heterónoma. Adorno piensa en la posibilidad de librarse de algo, de aquello que ha hecho que la historia hasta el día de hoy se replique como dominación: de las relaciones sociales fetichistas. Aquí se define el sentido del proyecto filosófico adorniano como pensamiento radical de lo no-idéntico; como pensamiento que se opone a cualquier principio, moderno o no, que niega el estatuto del particular, sometiéndolo a modalidades de socialización forzadas y opresivas:

Si se quisiera proyectar una ontología y para ello se siguiera el hecho fundamental cuya repetición hace de él una invariante, éste sería el horror. Una ontología de la cultura tendría que asumir sobre todo aquello en lo que la cultura ha fracasado absolutamente. [...] bueno sólo sería lo que se le escapara a la ontología (Adorno, 2005: 121).

Si la base de la crítica adorniana tiene que ver con las configuraciones históricas asumidas por las

relaciones sociales, las cuales no han sido hasta el presente más que la repetición-diferencial del intercambio sacrificial revestido de diferentes formas (del intercambio injusto en virtud del cual uno de los contratantes tiene que someterse al otro, y esto es justificado y naturalizado), que se han expresado en formas de subjetividad igualmente opresivas, la idea de reflexividad de la razón tendrá que ver propiamente con una transformación en la forma histórica que asumen las relaciones sociales o intercambios (entre seres humanos y de estos frente a la naturaleza). Para Adorno, a diferencia de otros tipos históricos de canje [*Tausch*], la forma que asume dentro de la modernidad permite pensar en la posibilidad (en la realidad y en el pensamiento) de un canje justo. Según él, no se trata pues de negar abstractamente el principio de canje que rige en el capitalismo, para supuestamente favorecer lo diferencial. Eso “sería buscar excusas para la recaída en la antigua injusticia” (Adorno, 2005: 143). Adorno no piensa en un simple *retour à la nature* (Adorno, 2005: 143). Eliminar simplemente el universal significaría caer nuevamente en relaciones de dominación directa, “aparecería la apropiación inmediata” y la violencia directa. La crítica del canje como “principio identificador del pensamiento” busca la realización del “ideal del canje libre y justo”, hasta ahora nunca realizado: “Sólo eso trascendería al canje” (Adorno, 2005: 143). Esa superación del intercambio injusto significará que las relaciones entre seres humanos aparezcan como relaciones entre iguales, que sus intercambios, en un sentido completamente amplio, no estén estructurados a través de formas de dominación directa o subrepticia, cuya inequivalencia sea justificada por ninguna coartada pseudo-ontológica o pseudo-natural. Para Adorno, en el estado actual de la existencia social no hay nada que justifique que los seres humanos tengan que someterse (ni a relaciones de dominación directa, ni a relaciones cósmicas), no hay nada que justifique que no puedan decidir sobre las formas de organizarse socialmente. Ningún origen, ningún principio, legitima la opresión y el sufrimiento, la entrega de un ser humano frente a otro o frente a sus relaciones sociales, disfrazada de identidad o reconciliación: “Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad racional y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador” (Adorno, 2005: 143). La realización de la humanidad tendría que ver pues con que la humanidad se reconozca como agente de la sociedad, y no como ajeno a sus relaciones. Esto implica renunciar a formas de organización social que disfracen de cualquier forma (consciente o inconscientemente) la sumisión de unos frente a otros o de todos frente a aparentes leyes trascendentes. Supone que los seres humanos reconozcan el carácter profano y no eterno de sus relaciones sociales. Bajo esta luz, la idea de auto-reflexión de la razón puede ser asumida como continuación del proyecto marxiano por una humanidad realmente autónoma, que cada quien pueda llegar a ser lo que realmente puede ser, llegar a ser lo que su potencia le permite ser.

En ese punto sale a la luz nuevamente la figura de Kant. Para Adorno, el imperativo categórico kantiano revela no solo los efectos inmanentes y represivos de una causalidad social heterónoma, sino

también un sentido de solidaridad social que va más allá de intereses personales particulares. En *La metafísica de las costumbres*, Kant articula las relaciones sociales como implícitas a su imperativo categórico: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 2008: 39); frente a esto, Adorno comenta que:

La frase del Kant tardío según la cual la libertad de cada hombre sólo ha de limitarse en cuanto menoscabe la libertad de otro codifica un estado reconciliado que no sólo estaría más allá del universal malo, el mecanismo coactivo de la sociedad, sino también más allá del individuo empedernido en que ese mecanismo coactivo microcósmicamente se repite (Adorno, 2005: 261).

Esta sugerencia de una reconciliación social no coercitiva con los demás, implícita en el imperativo categórico kantiano, dice Adorno, se deriva directamente de una sociabilidad no fundada en principios pseudo-ontológicos desde los que se legitime la dominación y, por ende, el sufrimiento. Tiene que ver con alcanzar (sin renunciar a lo acumulado) formas sociales no urdidas a partir de relaciones que impongan algún tipo de heteronomía sojuzgadora de lo diferente, que disfracen como principio la dominación y el sufrimiento, que ofrezcan un sentido último afirmativo e incuestionable:

Confrontado con ellas, el único fin que hace de la sociedad sociedad exige que ésta se organice tal como aquí y allí impiden implacables las relaciones de producción y tal como aquí y ahora sería inmediatamente posible según las fuerzas de producción. Semejante organización tendría su telos en la negación del sufrimiento físico aun del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente (Adorno, 2005: 192).

Adorno reconoce pues un momento de verdad superador en la filosofía moral kantiana. Es el momento de lo no-idéntico, de lo irreductible por la lógica identitaria que se entrevé dentro de su pensamiento. Si la idea kantiana de racionalidad, de un lado, supone un tipo de pensamiento identitario que pretende reducir toda experiencia a la forma del sujeto, del otro, y a pesar de lo anterior, su pensamiento es radicalmente desmitologizador. Él apunta en contra de “la ilusión de que el hombre puede hacer ciertas ideas absolutas y sostener que son toda la verdad simplemente porque las tiene dentro de sí mismo” (Adorno, 2001b: 66). Ese impulso contra el fundamento de la filosofía kantiana “consagra la validez de lo no-idéntico de la manera más enfática posible” (Adorno, 2001b: 66). Si, de un lado, la filosofía kantiana es una filosofía de la identidad, ella permite igualmente pensar en la radicalización de la crítica de toda forma de socialización que se impone como ontológica y absoluta:

Es un modo de pensamiento que no se satisface al reducir todo lo que existe a sí mismo. En cambio, considera la idea de que todo el conocimiento está contenido en la humanidad como una superstición y, en el espíritu de la Ilustración, desea criticarlo ya que criticaría cualquier superstición. Quiere decir que hacer un absoluto de todo lo humano no es significativamente diferente de avalar las costumbres de los chamanes que consideran que sus propios ritos son objetivamente válidos, aunque en realidad no son más que un abracadabra subjetivo (Adorno, 2001b: 67).

Ocupándose nuevamente del imperativo kantiano, “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto

en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio”, Adorno afirma en *Dialéctica Negativa*, como lo hiciera en su artículo *Progreso*, que la humanidad no está realizada, como supone allí Kant. La humanidad no se reduce a la suma de seres humanos. Sin embargo, en el planteamiento kantiano se encuentra el sentido de la emancipación: “que todo individuo debe ser respetado como representante de la especie socializada hombre, no como mera función del proceso de canje” (Adorno, 2005: 239). Esa diferencia entre medio y fin no puede exigirse, como se dijo, moralmente. Ella es “es social”, y tiene que ver con que los seres humanos dejen de ser medios de realización del aparato social: “Sin esta perspectiva, la variante del imperativo se perdería en el vacío” (Adorno, 2005: 239).

La pregunta de la teoría crítica adorniana es pues: ¿qué justifica en la actualidad que los seres humanos se sacrifiquen en su particularidad respecto de otros seres humanos o de sus relaciones sociales, que tengan que asumir formas de identidad impuestas heterónomamente, negadoras de su cualitatividad, que tengan que hacerlo a costa de su propio sufrimiento? El advenimiento de la modernidad capitalista permite pensar que las cosas podrían ser diferentes en el futuro. Que los seres humanos no tendrían que caer presa necesariamente de formas identitarias impuestas heterónomamente y naturalizadas, que su carácter particular no tendría por qué ser negado por la constitución social. Esta sociedad, ella misma estructurada míticamente a partir de un principio pseudo-ontológico -el trabajo- permite la superación de toda forma de estructura social fundada en principios pseudo-ontológicos que disfracen la opresión y el sufrimiento. Desde ella ya no se justifica el sojuzgamiento de la naturaleza, ni de los seres humanos fundados en la trascendencia ontológica.

En síntesis, la perspectiva adorniana intenta hacer una crítica radical del presente, que supone una crítica de todas las formas de relación social fetichistas. La idea del progreso como autorreflexión de la razón, su direccionamiento hacia el cumplimiento de fines propiamente humanos, no tiene el sentido de una mera respuesta teórica, contemplativa o filosófica. Para Adorno, no es posible instaurar discursivamente aquello que la razón ha represado. Más bien, esa autorreflexión de la razón “consistiría en su paso a la praxis”, lo cual generaría que ésta se captara “totalmente a sí misma como momento de ella”, que comprendiera, “en lugar de desconocerse como lo absoluto, que es un modo de comportamiento” (Adorno, 1993: 38). El carácter anti-mitológico del progreso, su efectiva posibilidad, “es impensable sin el acto práctico que pone freno a la ilusión de la autarquía del espíritu” (Adorno, 1993: 38). Romper con esa autarquía del espíritu supone deshacer la ilusión de su trascendencia respecto del mundo, liberar a los seres humanos del hechizo emanado de una forma histórica de relacionamiento social que se presenta como incuestionable. Si bien las vías para alcanzar este elemento práctico transformador no serán plenamente aclaradas en ningún lugar de la obra adorniana, es posible, cuanto menos, comprender que, en términos de su contenido, el mismo se refiere a la necesidad de extirpar una forma de sociabilidad que asegura la permanencia de los seres

humanos dentro de un proceso histórico-temporal pseudo-objetivo y fetichista, que perpetúa su propio sometimiento, desde el que se augura y se rebate la posibilidad de toda mejoría. En un sentido enfático, el progreso sería pues la disolución de toda totalización, (que en la modernidad capitalista es simultáneamente abstracta y disyuntiva) que se afirme identitariamente mutilando a sus propios individuos: “[s]i fuese una totalidad que no contuviese en sí misma ningún principio limitador, sería una totalidad libre de la coacción que somete a todos sus miembros a tal principio, y ya no constituiría ninguna totalidad, ninguna unidad forzada” (Adorno, 1993: 29). La idea adorniana de *progreso* implica detener el avance de un mundo racionalizado que, como las sociedades que lo precedieron, aunque diferencialmente, sigue fundado en la dominación y en la represión, cuya existencia paradójicamente es la que permite pensar en la posibilidad misma del progreso: “[s]i la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, sólo una totalidad permite pensarlo” (Adorno, 1993: 29). Progresar es romper el ciclo que mantiene atado el progreso al mito, quebrar el círculo temporal pseudo-natural al que pertenece (Adorno, 1993: 35), y que “produce la ilusión de desarrollarse desde arriba y en el fondo sigue siendo lo que era” (Adorno, 1993: 42). *Progreso* significa “salirse del hechizo –también el del progreso, él mismo naturaleza– en tanto la humanidad se percata de su propia «naturalidad» y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en ésta” (Adorno, 1993: 35). Como manifiesta en su pequeño texto “Reacción y progreso”, el progreso se vincula con “el progreso de la desmitificación” (Adorno, 2008^a:152). En otras palabras, de manera paradójica, el progreso sólo tendría lugar “allí donde termina” (Adorno, 1993: 35).

Aunque afirma que en el presente moderno se encierran potenciales que permitirían alcanzar un estado de autonomía, como se mencionó, Adorno se niega a ofrecer una imagen de aquello que sería un estado emancipado, para sólo plantear aquello que “no sería”. En ese sentido, a continuación, me ocuparé de su idea de utopía, la cual se funda en una idea de apertura del futuro, no circunscrita a otra verdad que la negación de toda forma de praxis social que justifique la dominación y el sufrimiento como necesarios e insuperables.

5. Cierre: La mirada utópica

La impugnación adorniana contra la filosofía de la identidad ambiciona la supresión del dolor como realidad inherente a la praxis social. Contra la idea de un devenir unidimensional de la totalidad capitalista, signo de que toda fisura hacia un mundo diferente ha sido lacrada, la persistencia del sufrimiento, fruto de una forma histórica y fetichista de praxis social, empuja al cambio, impidiendo diluir la idea de una posible mejoría. La subjetividad crítica no depende de un impulso meramente racional, sino justamente de lo que éste fallidamente reprime, lo somático que grita, y mueve a la transformación social (Adorno, 2005: 191). Desde una posibilidad solamente abierta en la modernidad capitalista, la crítica adorniana se dirige contra todo tipo de sociabilidad que les imponga

a los seres humanos una forma de escasez continuamente renovada, impidiendo su propia realización y autonomía; ella habla de la exigencia de alcanzar un momento en el que los seres humanos, al fin, actúen como verdaderos sujetos, esto es, que controlen como agentes conscientes, en la medida de lo posible, la forma y contenido de sus propias relaciones sociales y con la naturaleza; un momento en el que podrían tener derecho a llegar a ser lo que son (Adorno, 2005: 473), y no estar de antemano condenados a la continua agudización de la infelicidad. Esto conllevaría, principalmente, a un cambio en la finalidad perseguida por la organización social, no ya estructurada a partir del canje injusto disfrazado de justicia. Una organización racional de la sociedad “tendría su *telos* en la negación del sufrimiento físico aun del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento” (Adorno, 2005: 192). En la filosofía adorniana, el sufrimiento dispone pues de un impulso utópico. La utopía hace pensar que otro mundo es posible; un mundo en el que la individualidad se pueda expresar sin ser mutilada por el mundo social. Sin embargo, aunque la *utopía* aparece como contrapunto del actual mundo cosificado, no resulta desarrollado o dotado por Adorno de un contenido concreto. En su conceptualización, Adorno se resiste a la pretensión de proporcionar una imagen de un estado reconciliado: “Mientras el mundo sea como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte” (Adorno, 2005: 349). Su mirada desconfía de lo rígido. Una utopía fundamentada en una imagen fija está condenada a la falsedad, pues extiende el sometimiento de lo humano a la universalización. Es justamente en ese sentido que Adorno propone la idea de un *materialismo sin imágenes*. El pensamiento no es una imagen de la cosa. Aquello que se adhiere a la imagen se convierte “prisionero del mito, idolatría” (Adorno, 2005: 193). La imagen niega la espontaneidad del sujeto, “lo reduce al rígido reflejo del objeto al que necesariamente falta el objeto” (Adorno, 2005: 193); se inserta como un muro que hace impenetrable la realidad, deviniendo dogma. La inserción de imágenes entre la conciencia y lo que piensa “reproduciría inadvertidamente el idealismo; un corpus de representaciones sustituiría al objeto del conocimiento, y la arbitrariedad subjetiva de tales representaciones es la de los que mandan” (Adorno, 2005: 195). El pensar reproductivo, que obra copiando el modelo, obstruye la reflexión de la razón, perpetúa su unilateralidad. Toda imagen de reconciliación reactualiza la inmanencia hegeliana bajo su forma positiva y más opresiva. En contravía de la filosofía de la identidad, que depende de la productividad movilizadora por un espíritu que tiene que darle forma a todo lo que se encuentra a su paso, reduciéndolo a su propio marco, imponiéndole un sentido fijo y esclerotizado, “[e]l ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes” (Adorno, 2005: 195). La prohibición de no describir la utopía de forma positiva –como en la teología la de no crear imágenes de Dios– atraviesa como una estela indeleble el iconoclasta materialismo adorniano, define

su negatividad. Frente a esto, remitiéndose a ese arquetípico retorno de Odiseo a su tierra natal, Adorno afirma que:

Sólo en la medida que se hace dueña de sí misma al reconocer la nulidad de las imágenes, participa la subjetividad de la esperanza que las imágenes sólo en vano prometen. [...] La tierra prometida de Odiseo no es el arcaico reino de las imágenes. Todas estas imágenes acaban mostrándole, como sombras en el mundo de los muertos, su verdadero ser: la apariencia (A&H, 2007: 88).

Constituida en el seno de la objetividad dañada, nos dice, la subjetividad crítica que prefigura teóricamente los contornos de un mundo mejor resulta presa de la trampa de reproducir su propio mundo, bajo una forma ideal, como contrapartida de este. El sujeto no puede, mediante un mero acto de voluntad, desprenderse de los condicionamientos sociales que lo constituyen y prefigurar una imagen de lo que sería: “Quien describe una situación justa para contestar a la objeción de que no sabe lo que quiere no puede hacer abstracción de esa hegemonía, incluso sobre él. Aun si su fantasía fuese capaz de representárselo todo radicalmente cambiado, seguiría para siempre encadenada a él y a su presente como punto de referencia estático y todo se estropearía” (Adorno, 2005: 323)⁸⁶. No obstante, el impulso utópico emerge de la misma subjetividad *dañada*:

presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad (Adorno, 2001: 250).

Un mundo mejor surge de la *negación determinada* de lo existente, prefigurada por la crítica que subsiste como testimonio de los gritos de un sufrimiento que no puede ser definitivamente acallado. En ese contexto, la utopía *hace visible* el estado dañado del mundo, de aquello que debe ser transformado, es “el destello que da a conocer en todos sus momentos al todo como lo falso” (Adorno, 1974: 118). Ella se dirige a la recuperación de la experiencia como correctivo del hechizo de la identidad. Rehusando describir de manera positiva o normativa aquello que sería una sociedad emancipada, la mirada utópica parte de la crítica del sufrimiento presente y de los resortes sociales que lo producen. La ruptura utópica, y esa suerte de redención de la historia que supone, no significa prefigurar una imagen acabada de la salvación, un reino o paraíso prometido como destino para la humanidad. Más bien, significa ponerse de espaldas ante esa imagen, como lo hace el *Angelus Novus* benjaminiano que dirige sus ojos hacia atrás y no hacia adelante, para lanzar su mirada sobre aquello que se ha hecho natural y que se encuentra trastocado y enajenado en la vida humana: la vida mortificada, la opresión, la sujeción, el dominio. Antes que una salida milagrosa, la mirada utópica intenta producir una suerte de extrañamiento desde el que se hace visible lo antes invisible, la eterna

⁸⁶ “Hasta el más crítico sería en estado de libertad alguien totalmente diferente, lo mismo que aquellos a los que desearía cambiar. Probablemente, para cualquier ciudadano del mundo falso sería insoportable un mundo justo, estaría demasiado lisiado para éste” (Adorno, 2005: 323).

caducidad del mundo que anuncia que todo puede ser diferente. Ella muestra los desgarros de ese mundo dañado que es nuestro mundo cotidiano, se mueve entre las ruinas y escombros, en las heridas infligidas al individuo, para leer en ellos las cifras de la no-verdad social, que no es otra cosa que la verdad de la opresión.

En ese sentido, Adorno se ve reflejado en Kafka. Éste –cuya obra “es potencia de descomposición”– expone la deshumanización del mundo, dirigiéndose contra ese poder ilimitado que convierte a las personas en cosas y restos biológicos, consumiendo la vida sobre la que pesa (Adorno, 1962: 268, 269). Kafka conjura la totalidad. Exponiéndola en sus fragmentos arbitrarios (*Odradek*), la muestra como falsedad irracional, como infierno habitado de inconexas ruinas apiladas. Su mirada se resiste al círculo mítico de lo clausurado y acabado. Desdibujando la frontera entre lo humano y el mundo cósmico, muestra lo traumático de nuestra existencia, esa locura objetiva de nuestra cotidianidad. Ese mundo trastornado y deteriorado sólo puede ser expuesto en sus desechos, no puede ser reconstruido como conjunto, sino como inconmensurabilidad ciega y sinsentido (Adorno, 2005: 369). Kafka se aferra a ese mundo cosificado para luchar contra él. Su crítica “no se expresa por lo que expresa, sino por la negativa a la expresión, por la ruptura” (Adorno, 1962: 262). El signo de esa ruptura es la afirmación de la *caducidad*. En su obra, cada evento lleva un rastro, una marca, una inscripción o una indicación de que ha pasado al pasado. Su literatura, opuesta al parecer, es ella misma una fuerza de la caducidad. Sus escenas son momentaneidades congeladas que plantean el tabú que existe sobre la historia. La eternidad de cada momento, que parece desarrollarse fuera del tiempo, corresponde a la idea de “naturalidad impura e invariancia del decurso del mundo” (Adorno, 1962: 275). Desde circunstancias en apariencia estáticas, en escenarios raídos y vetustos, Kafka revela como anticuado el estigma de lo presente, muestra al ahora como prehistoria (Adorno, 1962: 276), mito fundado en “la ley de la repetición atemporal” (Adorno, 1962: 285). El presente aparece como lo provisional que obtura el comienzo de lo otro, de la historia. El instante congelado se convierte en lo precedero absoluto. En *Preocupaciones de un padre de familia*, por ejemplo, *Odradek* –un carrete de hilo en forma de estrella vestido con hilos multicolores, y extrañamente parado sobre dos extensiones, cuya voz suena como hojas secas crujientes– encarna la fisonomía alegórica de la historia-naturaleza. Personaje absurdo, *Odradek* nos interpela exponiéndonos delante de lo terrible de nuestra finitud. Ante él la eternidad no aparece como lo acabado y pleno de sentido, sino como lo indeterminado eternamente transitorio que nos causa temor. Su presencia destruye la mismidad, trinchera del mito, rechaza la mera naturaleza como falsedad. Marca en el rostro de la naturaleza fija su caducidad, y en el del presente su carácter de ruina.

Ambos, Adorno y Kafka, trabajan con residuos, con las ruinas que muestran la verdad de la opresión y su reverso. Como el escritor checo, Adorno no pretende esbozar “directamente la imagen de la sociedad naciente [...] sino que la monta con productos de desecho separados de la sociedad

muriente por lo nuevo que se forma” (Adorno, 1962: 268). La utopía se revela a través de las huellas de la alteridad y “las grietas que desmienten la identidad” (Adorno, 2005: 369). El pensamiento debe preformar la realidad futura a través de las estelas de lo diferencial contenidas dentro de los resquicios del infierno identitario, aunque dichos rescoldos “parezcan impotentes frente a la potente marcha de la historia” (A&H, 2007: 9). En los intersticios del mundo deformado se prefigura pues la existencia de una realidad no acabada, de una verdad aún no completa ni definitivamente suturada a la que pretende rendir cuentas el pensamiento de lo no-idéntico: “Mientras que en los interiores en que habitan los hombres habita la desgracia, los rincones de la infancia, lugares abandonados como la caja de la escalera, son rincones de esperanza. La resurrección de la carne debería tener lugar en un cementerio de automóviles. La inocencia de lo inútil pone contrapunto a lo parasitario” (Adorno, 1962: 292). Sin embargo, la utopía se revela como ausencia, no como presencia. La filosofía adorniana, como la literatura de Kafka, puede considerarse pues como una suerte de *teología apofática*, la puesta en escena de un negativo del estado redimido: “la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella” (Adorno, 2001: 250). La mirada utópica no es la denuncia romántica de una caída, que privilegia momentos atávicos *mejores* a los que habría que retornar, ni mucho menos la afirmación del presente como antecámara temporal y necesaria del futuro. Aquélla sitúa el locus de un *posible* (no *necesario* ni *teleológico*, y ni siquiera probable⁸⁷) futuro cuya existencia puede ser discernida a través de la remembranza de las posibilidades no admitidas hasta ahora:

Esta, la consciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es (Adorno, 2005: 63).

Alejado de una imagen acabada, como lo expresa en una carta dirigida a Benjamin acerca de Kafka, su mirada parece “una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida de la que no se ve nada más que una punta del paño negro, mientras que el enfoque espantosamente desplazado de la imagen no es otro que el de la cámara misma puesta en oblicuo” (Adorno en Benjamin, 2014:131). En las antípodas de toda teleología y trascendentalismo, la mirada de Adorno,

⁸⁷ “Puesto que la historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea mera ilusión— menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, sostenible y definitivo, que precisamente en la falta de respeto por aquello que, en medio del sufrimiento universal, aparece tan sólidamente fundado” (Adorno, 2007: 241). Este tipo de planteamiento lleva a autores como I. Sherratt a afirmar que Adorno asume la posibilidad de la utopía como horizonte de transformación que, paradójicamente, no llega a realizarse en cuanto que no se encuentra en cualquier punto en el tiempo. De hecho, Sherratt sostiene que la teoría crítica de Adorno es teleológica, precisamente, porque cree que el flujo subterráneo del curso de la historia tiende hacia un objetivo que es al mismo tiempo “no realizado e irrealizable”. Según esto, Adorno expresaría la existencia de un *télos* intrínsecamente irrealizable de la historia humana. Esta “nueva Erewhon es la Ilustración” (Sherratt, 2002: 44), o “la” buena “sociedad regida por una verdadera razón” (Sherratt, 2002: 19).

como la kafkiana, se pierde en el enigma que se desprende de la inmanencia del ahora: “Ni sueño falsificador ni simiesca imitación de la realidad sino imagen enigmática compuesta de sus diversos fragmentos” (Adorno, 1962: 284). Esto implica multivocidad e incertidumbre frente al futuro, que no quiere decir indiferencia. Se trata de un abrirse a un futuro inagotable, determinado negativamente (exigencia de desgarramiento frente a la cosificación social que repite eternamente el sacrificio), pero indeterminado en cuanto que no tiene una forma positiva y acabada por actualizar. Si bien “[s]e trata de una teología negativa, que no insufla ningún ‘proyecto de hombre’, como en Heidegger” (Sotelo, 2009: 77), esta no cae en el sinsentido, pues aunque la historia no posee un sentido ontológico, inmanentemente, desde un momento dentro de la contingencia histórica se le pudo dar uno no ontológico ni afirmativo, sino devenido y negativo (gracias a la aparición de una forma específica de dominación que tiende hacia la superación de la dominación): esta verdad tiene que ver con negar toda praxis social que mutile al individuo, que niegue su autonomía justificando la sumisión. Al ponernos ante el infierno de nuestra existencia y no ante un paraíso prometido, se nos sitúa frente a un enorme horizonte que se abre hacia el futuro, ámbito del devenir, de las múltiples configuraciones, del que sólo sabemos cómo *no sería*:

Podemos no saber qué es el bien absoluto o lo absolutamente normal, podemos ni siquiera saber qué es el hombre o lo humano o la humanidad –pero lo que es lo inhumano ciertamente lo sabemos muy bien. Yo diría que el lugar de la filosofía moral hoy se encuentra más en la denuncia concreta de lo inhumano, que en vagos y abstractos intentos de situar al hombre en su existencia (Adorno, 2001^a: 175).

En Kafka, nos dice Adorno, no hay una vía precisa para la emancipación, un marco normativo para la acción. No hay un sujeto que encarne positiva y metafísicamente la tarea de revocación del presente. La transformación del ahora no es objeto de fe, no hay optimismo ni confianza en su ocurrencia. La mirada utópica no tiene sustancia, es una mediación frente a la catástrofe. No es otra cosa que “luz óptima”, “fuente luminosa que da brasa infernal a la fisura del mundo”, que trae la buena nueva de su caducidad (Adorno, 1962: 290). A pesar de lo triste y sombrío de sus escenas, Kafka no sucumbe a la desesperanza, “[s]e opone al intento de la consciencia desesperada por erigir la desesperación como algo absoluto” (Adorno, 2005: 369). De lo que se trata es de un “esfuerzo sin esperanza” (Adorno, 1962: 271). La esperanza no está fundida con la verdad, sino que reside dentro de la persistencia de esta aporía, una aporía que figura la diferencia entre utopía y desesperación. Que la historia sea histórica, que sea caduca, significa que las cosas pueden ser de otra manera, que las cosas pueden ser redimidas. Esto implica que hay esperanza incluso en la falta de esperanza; que el curso del mundo “no es absolutamente cerrado ni tampoco la desesperación absoluta” (Adorno, 2005: 369), que esa desesperación absoluta es tan espuria y revocable como la cerrazón del mundo (Adorno, 2005: 369):

Por frágiles que sean en él todos los vestigios de lo otro; por mucho que su revocabilidad deforme toda felicidad, en las grietas que desmienten la identidad lo existente es sin embargo impuesto por las promesas

una y otra vez rotas de eso otro. Toda felicidad es un fragmento de la felicidad total que se niega a los hombres y que éstos se niegan. La convergencia, lo otro de la historia humanamente prometido, alude sin desviaciones a lo que la ontología sitúa ilegítimamente antes de la historia, o exime de ésta. El concepto no es real, como le encantaría al argumento ontológico, pero no podría ser pensado si algo no impulsase a él en la cosa (Adorno, 2005: 369).

Es sólo a través del recuerdo que la utopía puede perder su apariencia trascendente y ser reconocida como inmanente a la realidad existente: “[a] lo que aspira el recuerdo es a la salvación de lo posible, por más que no devenido” (Adorno, 2011: 244). Si bien no hay garantía de mejoría, la tarea crítica es una tarea política hacia su logro. Aunque se trate de un esfuerzo sin esperanzas, la teoría crítica tiene el deber de “de sustraer la experiencia al más mortal enemigo que le nace en la tardía sociedad burguesa: el olvido” (Adorno, 1962: 242). Mientras el recuerdo del sufrimiento se encuentre ausente, la utopía permanece abstracta, trascendente, tan sólo como una promesa perpetuamente diferida, impotente. Esa mirada que se dirige hacia los escombros del pasado, lo hace sin la intención de recuperar unilateralmente ninguno de sus momentos. La utopía no es la nostalgia por el retorno a un hogar primordial, agotada “en el fantasma de una edad primitiva perdida” (A&H, 2007: 90). Si la nostalgia hace parte del contacto con el pasado, este contacto no tiene que ver con una intención restaurativa, sino reflexiva. El recuerdo de las víctimas de las atrocidades y la promesa inherente a los efímeros momentos de felicidad albergan un potencial redentor. Adorno le da voz a lo no-idéntico: las víctimas de la dominación social y la naturaleza avasallada por ella. En ese sentido, la negación determinada implica, tanto un momento de anamnesis como de prolepsis. Si lo negativo en Hegel sirve al movimiento avasallante que subsume toda alteridad al cumplimiento de sus propios fines, a la restauración afirmativa de la completud, Adorno lo vuelve de cabeza, señalando su desgarramiento, la permanencia de lo negativo irreconciliable. Ya la negación absoluta no produce identidad, sino memoria anticipatoria en un efímero brillo de no-identidad. Lo negativo adorniano es una suerte de reservorio de una memoria redentora; recuerda a las víctimas de la historia mientras atraviesa críticamente el orden actual; opera de acuerdo con una promesa fugaz que repite como un movimiento en el que, en lugar de sojuzgar lo particular, éste se preserva como no-idéntico, como víctima no olvidada de la praxis opresiva. La dialéctica negativa atestigua así un tipo de campo de refugiados histórico-mundial, una mortuoria hechizada en donde, en lugar de prepararse a las víctimas para su entierro en el olvido, estas se encuentran a la espera de la aparentemente imposible posibilidad de la redención:

[e]l único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica (Adorno, 2001: 250).

La idea del recuerdo de una supuesta totalidad perdida resulta pues remplazada por la persistencia

de un pasado cargado de sufrimiento, que busca ser redimido en el futuro. Partiendo de la idea según la cual la inmanencia de lo utópico dentro de la realidad existente debe ser aprehendida a través de una correlación entre de recuerdo y repetición, en el ensayo “Sobre la escena final de *Fausto*” –escena que dramatiza la redención de Fausto–, Adorno escribe: “[l]a esperanza no es el recuerdo conservado, sino el retorno de lo olvidado” (Adorno, 2003: 135). Este retorno de lo olvidado se dirige contra la perennidad de toda forma unilateral de praxis social que aniquile la memoria (naturalizando la injusticia), al tiempo que lo hace también contra el petrificado sujeto del idealismo, que olvidó de su propia formación condicionada. Si el retorno de lo mismo a través del tiempo expresa un proceso carente de sentido humano, la redención no puede tener lugar en el seno de este tiempo. Ella tiene que ser concebida como una ruptura frente a aquello que la historia ha sido hasta el momento, continuación del mito que se estructura de acuerdo con un modelo iterativo de temporalidad, una temporalidad que, postulando una continuidad ilusoria con el pasado, se proyecta como *fatum* clausurado. La dialéctica negativa, como forma de operar sobre las categorías ontológicas que median toda inmediatez para extraer su núcleo temporal, trata de sacar a la luz la forma en que el presente bloquea la posibilidad –y, por ende, la *utopía*– mistificando el ahora como inmutable. Pensar lo no-idéntico libera y prefigura toda fuerza reprimida y olvidada en el pasado. Considerado desde la perspectiva utópica, mediante el recuerdo, el estado dañado del mundo revela, pues, su reverso e inacabamiento. Es justamente el sufrimiento acumulado en la historia de los vencidos lo que impide resignarse escépticamente a la inmutabilidad del mundo. De allí nace toda esperanza:

La consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo. Esta procede siempre de lo pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo que desaparecer o está condenado; tal interpretación sería sin duda adecuada para la última frase del texto de Benjamin sobre las afinidades electivas: «Sólo por mor de los desesperanzados se nos dio la esperanza» (Adorno, 2005: 346).

Sólo el pensamiento que se percata de la apariencia de la desventura, de la “irrealidad de la desesperación” puede, contra todo ingenuo optimismo, aprehender el carácter paradójico del presente, haciéndole justicia a la violencia que se les inflige a sus víctimas, abriendo posibilidades a pensar que existe una alternativa frente a la barbarización de la sociedad y el ciego dominio sobre la naturaleza (Vedda, 2011: 10). La interpretación negativa de la dialéctica insiste en el momento del sufrimiento, ese *residuo* desestimado por la tradición filosófica. En el contexto del desencanto radical que marcó en la modernidad el horror del siglo XX, el contenido utópico de la filosofía adorniana se convierte en una posibilidad real desde la que se entrevé el colapso de la necesidad ostensiva. Si la transitoriedad es la única característica duradera de la naturaleza y el espíritu, la utopía señala hacia la ruptura del hechizo de la necesidad de la dominación, de la necesidad y de la dominación. Si la utopía es el momento que se anuncia desde el descubrimiento de la transitoriedad del mundo, ella choca contra la historia real, poniendo en evidencia que la jaula weberiana puede, ciertamente, desmoronarse. Las

condiciones existentes pueden cambiar; la hegemonía del intercambio de mercancías y la subjetividad constitutiva pueden dar paso a la transformación cualitativa; un violento antagonismo social y filosófico puede dar lugar a un estado de cosas en el que lo otro es experimentado como otro, y su alteridad queda en pie, lo cual significa que el espíritu no domina sobre aquello de lo que depende y aprehende reflexivamente su propio condicionamiento y finitud,

Esta insistencia en la no-identidad no es ni irracional ni dogmática. El estado emancipado implicaría una relación no instrumental, no subsumible, pacífica entre la identidad y la alteridad, donde ninguna de ellas está oprimida por la otra: “La felicidad sólo sería la redención de la particularidad en cuanto el principio universal, aquí y ahora irreconciliable con la felicidad de ser humano individual” (Adorno, 2005: 324). La posibilidad utópica de Adorno no es un programa: a sus ojos, los programas utópicos abstractos siempre emplean una dialéctica instrumental e identitaria. Frente a la aspiración hegeliana de una totalidad plena, Adorno enfatiza en la necesidad de renunciar a ésta a fines de poder acercarse filosóficamente al dolor. Como pilar de la dialéctica negativa – “motor del pensamiento dialéctico” (Adorno, 2005: 191)–, es en este momento somático en donde reside la utopía.

La teoría crítica adorniana extrae la historia coagulada en las cosas tal como aparecen en la inmediatez, expone como falsa la pretensión de completud y naturalidad de una sociedad que se funda en relaciones sociales unilaterales y petrificadas, afirmando la posibilidad de su superación. Mediante un acercamiento que no es meramente metafórico, el ahora congelado resulta aprehendido desde el punto de vista de su carácter pasajero, dando lugar a una perspectiva que, contra la idea de una progresión mecánica impulsada por la Ilustración, plantea como “aún no alcanzado” el estado de libertad y emancipación afirmado por ésta. En la promesa de un futuro abierto y multívoco convergen la imagen benjaminiana del contemporáneo que, contrario a quien se adorna con todas las ofrendas del pasado, grita como un recién nacido acunado entre los sucios harapos del presente, con la imagen adorniana de Kafka en la que “lo histórico se presenta a unos niños enfrentados con la basura de la historia: la “imagen infantil de la modernidad”, la esperanza recibida de que la historia podría empezar algún día” (Adorno, 1962: 276). En última instancia, es hacia la transformación a donde tiende el impulso utópico, como necesidad de disrupción del movimiento dialéctico abierto por la modernidad capitalista, en virtud del cual, una vez abolida (práctica y epistemológicamente) la dialéctica, se abra un mundo desde el que pueda decirse algún día que la historia ha dejado de ser ese confuso código sacrificial cuyas hojas están completamente vacías de épocas de felicidad. Tal como puntualmente lo señala R. Tiedemann, Adorno rehúsa abandonar la creencia en que, a pesar de todas las frustraciones del pasado, la historia no está condenada a permanecer fútil por toda la eternidad. Él mantiene la puerta abierta a que la historia entre en el futuro; antes que hacia un final, cree que la historia debería fluir en una *apertura* hölderlinesca (Tiedemann en Adorno, 2006^a: xvii).

Conclusiones de la sección:

En esta sección planteé una interpretación acerca de la concepción de la historia en diferentes momentos de la obra de T.W. Adorno. Desde su juventud, el proyecto filosófico adorniano pretende renunciar a toda afirmación que asuma la identidad entre mundo y pensamiento. Dicho proyecto supone, primero, una tarea de desintegración de todo lo dado; segundo, una tarea de exponer la insuficiencia de toda forma totalizante, echando luz sobre su excedente irreductible; tercero, el reconocimiento del núcleo temporal de toda verdad y de todo objeto (sin que esto suponga una caída en el relativismo). En términos de su acercamiento a la historia, Adorno afirma en su obra madura la exigencia de considerar la continuidad y la discontinuidad de la historia, como momentos necesarios en todo acercamiento que se diga crítico frente a la misma. Esa fórmula se expresa en *Dialéctica Negativa* como la necesidad de *construir y negar* la historia universal. Adorno, que dice oponerse a todo principio que se asuma por dado y no devenido, se niega a acudir a un principio que unifique la historia ontológicamente, sin que esto implique una caída en el relativismo. Esto supone serios problemas una vez que él mismo afirma que la historia se encuentra atravesada por la continuidad de la dominación. La situación se hace más problemática si se tiene en cuenta que las categorías críticas adornianas pierden especificidad, una vez se alejan de considerar las formas de dominación exclusivamente capitalistas, para situar la dominación como atravesada por las formas históricas del canje [*Tausch*], esto es, por las formas de relacionamiento social presentes desde tiempos antediluvianos. A fines de comprender esta paradoja de su pensamiento, que minaría su potencial crítico, por perder intra-historicidad, analicé el problema adorniano de la continuidad-discontinuidad de la historia a lo largo de diversos momentos, que pueden proyectarse a sus primeros abordajes frente al tema.

La idea juvenil de *historia natural* es un intento de comprensión intra-histórico de la forma que asume la historia en el presente moderno (no propiamente un modelo de comprensión meta-histórico). Según esa idea, la separación tradicional entre historia y naturaleza, asumidas como lo *cambiante* y lo *mítico* respectivamente, oculta los momentos de estasis en la historia y la transitoriedad de la naturaleza. Apoyado en G. Lukács, Adorno afirma que en la modernidad el mundo se convierte en una *segunda naturaleza*, que se impone como mortificación del cuerpo. En el seno de esta realidad, la historia se petrifica, equiparándose al mito, en el que lo transitorio es reprimido. La idea se complejiza acudiendo al Benjamin del *Trauerspiel* para encontrar en el concepto de *transitoriedad* la posibilidad de leer el mundo cosificado como cifra. La mirada alegórica permite comprender que historia y naturaleza convergen en lo *transitorio*. El modelo histórico natural reconoce la historia en su facticidad, en su irreductibilidad, en su discontinuidad. Afirmar los elementos concretos que tiene la historia significa que no deben ser abstractamente desconocidos por ningún tipo de concepto, por originario que parezca. Esa tarea apunta a construir un concepto de lo histórico que permite

sobreponerse a su imagen como repetición idéntico-diferencial del origen, en la que lo nuevo aparece no como producto de la sedimentación histórica, sino como presa de lo idéntico, abriéndola a lo indefinido y a la transformación. Desde aquí comenzó a despuntar un correctivo frente a toda filosofía que asuma la continuidad de la historia como repetición del origen: el sufrimiento, como el elemento más arcaico que se repite en lo nuevo.

El problema de la continuidad histórica es retomado por Adorno años más tarde en su reconstrucción crítico-materialista de la filosofía hegeliana. En *Tres estudios sobre Hegel y Dialéctica Negativa*, Adorno intenta situar las bases socio-históricas del *Espíritu*, a través de categorías marxianas como *intercambio de mercancías, valor y trabajo abstracto*. Este acercamiento a Hegel le permite a Adorno situar los rasgos centrales a la forma de dominación específica del capitalismo, según él fundada en la existencia de un nexo social que, independizado de sus propios agentes, termina por subsumirlos, oponiéndoseles crecientemente. En virtud de ese nexo, el intercambio de mercancías se convierte en un imperativo universal impuesto desde la sociedad, al que ningún individuo se puede sustraer para poder sobrevivir. Esa dominación es abstracta y pasa por natural (el valor se convierte en *naturaleza*). En virtud de la plena socialización del trabajo, definido como principio de funcionamiento social, no originario sino históricamente devenido, Adorno afirma que el conjunto social capitalista alcanza una dinámica histórica peculiar, se convierte en un sujeto que somete a su propia identidad a todo particular. Retrotraerse a las bases materiales del Espíritu le permitirá pues a Adorno afirmar que, así como éste, la sociedad capitalista se configura a la manera de una totalidad: ella misma se convierte en una forma de conceptualidad, en la que lo concreto debe ceder continuamente a la presión de lo abstracto, para asegurar la reproducción del conjunto social. Sin embargo, a diferencia de Hegel, la totalidad adorniana es negativa. Desinteresada de los mismos seres humanos que le dan origen, es antagónica y desgarrada en contradicciones. Según Adorno, antes que superar el mito, como coacción de los seres humanos a potencias naturales que los superan, la modernidad capitalista mantiene dicha sujeción ahora reconfigurada socialmente. La segunda naturaleza petrificada del Espíritu, correlativa a la de las leyes económicas, nuevamente será definida en su transitoriedad, como un momento signado por la caducidad. La historia no estaría clausurada por el influjo de una espiritualidad eterna e intemporal. Ella tiene fisuras que no pueden cerrarse porque persiste el sufrimiento que, índice del desgarramiento de toda identidad. La idea de una continuidad histórica movilizadora por un principio ontológico resulta así expuesta por Adorno como devenida. La hipóstasis del Espíritu como lo ontológico, como origen de lo histórico mismo, cae en una naturalización de la historia, y termina por asumir que esta última no es más que la replicación del sufrimiento, justificando la necesidad del sacrificio y la infelicidad de los seres humanos, ocasionada por sus propias relaciones sociales.

Un acercamiento a *Dialéctica de la Ilustración*, específicamente a los ensayos “Concepto de Ilustración” y “Odiseo, o mito e Ilustración”, permitió comprender el alcance de la teoría crítica adorniana, como una crítica que se proyecta hacia toda forma de organización social fundada en la opresión. A Adorno se le acusa de indeterminación conceptual, pues en esta obra sus análisis oscilan de consideraciones frente a la dominación social que no están acotadas a la especificidad del intercambio capitalista, sino que se dirigen hacia otras formas de intercambio pre-modernas. Esta indeterminación socavaría el carácter históricamente determinado de su crítica, llevándola a recaer en una metafísica histórica de tintes regresivos. Sin embargo, Adorno puede extender su teoría crítica al pasado, sin perder determinación histórica. Su análisis intenta, reflexivamente, ir más allá del presente, hasta el planteamiento de una crítica de toda forma de dominación fundada en relaciones de intercambio en las que la injusticia se revista de mantos de igualdad, acudiendo a supuestos criterios ontológicos o naturales. Las bases de esa tarea ya se encontraban en Marx. Justificar las relaciones sociales fundadas en el intercambio injusto es equivalente a justificar la dominación. Esto no es otra cosa que justificar el sacrificio y el sufrimiento de los seres humanos a costa de la auto-afirmación identitaria del todo social. Esta tarea busca no sólo pensar en que el presente capitalista es el locus exclusivo de la dominación. Significa pensar que hasta ahora la historia no ha sido más que la historia de los intercambios injustos, es decir, de la opresión y el sufrimiento. La crítica de la historia de la dominación implica una crítica a las formas de la objetividad y de la subjetividad sociales inherentes a las múltiples configuraciones que ha adquirido el mundo social hasta el momento. Según eso, la forma que asume la racionalidad dentro de la modernidad no sería el resultado espontáneo del desarrollo aislado de la conciencia. Así como las racionalidades mágica, mítica y metafísica expresaban las bases sociales de su propia constitución, cimentadas a partir de relaciones opresivas (fetichistas) frente a la naturaleza y a los seres humanos, la forma moderna asumida por la subjetividad (sujeto) se vincula intrínsecamente con la existencia de una sociedad fundada en modalidades de praxis social opresivas. La de Adorno no es pues una filosofía de la conciencia, sino una filosofía de la praxis social. Esta crítica puede ser comprendida como un ejercicio de reconstrucción histórico-natural, que expone las formas objetivas y subjetivas de la modernidad como momentos de un proceso social fundado en la radical auto-afirmación identitaria, desde el cual resulta negado todo momento de lo no-idéntico (valor de uso, cuerpo, impulsos, etc.). Como sucede en las formas de organización social previas, la modernidad capitalista se funda en la negación de toda diferencialidad que no pueda enmarcarse dentro de sus formas *a priori* de socialización: la continuidad de la mismidad social se apuntala en la negación de los individuos. La auto-conservación de cada individuo significa auto-afirmar la identidad social, mimetizarse con ella, interiorizar la opresión. En esas sociedades, tanto el proceso social, como el tipo de subjetividad que le corresponde, en su intento de separarse de la naturaleza a través del dominio, terminan por convertirse ellas mismas

en naturaleza coactiva. Mito y modernidad resultan así expuestos como continuidad-discontinua dentro del marco de la historia de la dominación, no sólo desde el punto de vista de sus formas de relación social, sino de sus formas de conciencia y racionalidad. Desde allí se explica la idea de una dialéctica de la Ilustración: el acto de separación de los seres humanos frente a la naturaleza mediante relaciones sociales fundadas en la opresión (moderna o pre-moderna), resulta siempre fallido, implicando, por el contrario, una recaída en la ciega coacción. En la modernidad capitalista, la Ilustración cae presa de un movimiento contradictorio que, antes que asegurar una direccionalidad progresiva del conjunto social, genera correlativamente una direccionalidad de carácter regresivo y destructivo.

Pero Adorno no condena la Ilustración. Su estado actual, nos dice, es el fruto de un contexto social de ofuscación, es decir, tiene que ver con la persistencia de relaciones sociales de carácter opresivo, y de sus formas de subjetividad, como estructurantes del mundo social. Desde la inmanencia de esta forma peculiar de sociedad, los seres humanos tienen la capacidad de transformar el estado actual de cosas, mediante un ejercicio de auto-reflexión de la razón que le permita reconocerle entidad a lo no idéntico. Adorno no niega la posibilidad del progreso. La modernidad capitalista ha abierto potenciales emancipatorios inéditos, no limitados al despliegue de las fuerzas productivas (fundamentales para la existencia de un mundo emancipado). Para Adorno, el progreso es una *tarea* que pasa por instaurar lo que hasta ahora ha sido completamente presupuesto: la humanidad. La idea adorniana de humanidad se vincula con el problema de la libertad. Éste no remite, como en Kant, a un sujeto desencarnado del mundo social que sería el fundamento de la misma. Desde el punto de vista de su experiencia como de su concepto, nos dice Adorno, la libertad emerge dentro de condiciones socio-históricas precisas. En la modernidad capitalista los seres humanos alcanzan un nivel de autonomía personal históricamente inédito, que resulta simultáneamente negado por la configuración de compulsiones sistémicas y abstractas de las que el individuo no puede sustraerse, pues de ellas depende su supervivencia. La experiencia de la libertad confluye pues con la de su negación. La expresión de esa falta de libertad, que desemboca en sentimientos de desrealización y sufrimiento por parte de los individuos, se vincula con la reformulación adorniana del imperativo moral kantiano: “que Auschwitz no se repita”. Este imperativo tiene que ver con que la libertad no puede tener lugar mientras el mundo social se siga fundando en el sufrimiento ocasionado a los seres humanos, legitimándolo como necesario. Sacado de los límites de la filosofía de la conciencia y de la filosofía moral, Adorno vincula el problema del sufrimiento a la forma de constitución misma que asumen las relaciones sociales que estructuran el conjunto social. El problema del sufrimiento, y por ende el de la libertad, no son problemas individuales, sino sociales. Desde allí parte la exigencia de transformación de un estado de cosas social fundado en formas de dominación que agudizan el sufrimiento (pudiéndolo alivianar) y niegan la autonomía individual (al tiempo que aseguran su

posibilidad). La auto-reflexividad de la razón resulta ser pues un problema referido a una mutación del nexo social. Dicha mutación pasa por la socialidad abierta entre seres humanos, sin criterios que permitan la opresión de unos frente a otros, ni de nexos objetivados que los sometan.

Adorno, como Marx, no asume la posibilidad de renunciar a los potenciales constituidos en la modernidad. Que la historia se haya desarrollado hasta el presente como continuidad de relaciones de dominación fetichistas implica un criterio no ontológico de unificación que sólo puede establecerse una vez se han dado las condiciones históricas para la aparición y universalización del concepto y la experiencia de la libertad. Esto no puede ser desechado. El sufrimiento crea una unidad entre pasado y presente que sólo puede ser expresada desde un presente que abre las puertas a la potencial superación del sufrimiento. Esa *unidad histórica negativa* constituye la base sobre la que podría asentarse una forma de existencia social que, si bien no signifique *per se* la realización plena de sus individuos, permita su efectiva existencia como verdaderos agentes de su propia historia, como sujetos emancipados de la objetividad opresiva del proceso histórico-natural. El pensamiento adorniano asume la posibilidad de un futuro en el que las relaciones entre los seres humanos no se encuentren sometidas al cumplimiento de criterios externos a la propia socialidad desde los que se legitime y encubran la dominación y el sufrimiento como momentos necesarios del funcionamiento social. Si el progreso, como dimensión temporal diferencial, hasta ahora se verifica realmente como horror, la dialéctica negativa, antes que desear su concepto, aboga por rescatar la promesa de su posible ocurrencia, como realización de la utopía. Dicho momento no será prefigurado positivamente por Adorno, pues asume que esto significaría una recaída en la filosofía de la identidad. Dentro de un mundo emancipado, les corresponde a los seres humanos definir las configuraciones de su socialidad, a partir del acumulado histórico que se ha constituido a través de la historia de la dominación, alejados de tipo de lógica social (objetiva y subjetiva) de carácter sacrificial y fetichista.

TERCERA SECCIÓN

SIEGFRIED KRACAUER: MUNDO COSIFICADO Y REDENCIÓN

Introducción: una filosofía de la *superficie*

Desde la perspectiva crítica hasta aquí expuesta, he planteado que la modernidad capitalista supone la configuración de una dimensión histórico-temporal peculiar, que la diferencia de toda otra forma de organización social previa. Debido a una dinámica que se proyecta continuamente hacia un futuro cuya realización resulta infinitamente dilatada, que petrifica el presente bajo la ilusión del cambio, en este mundo se erige una dimensión temporal fetichizada aparentemente clausurada y coactiva frente a los individuos, quienes son compelidos a adaptarse a las exigencias del mundo social que ellos mismos constituyen. Esta compulsión pasa por naturaleza frente a los propios individuos y, hostil a sus intereses, se instaura en oposición a su propia realización y felicidad. A la luz de esta perspectiva, este antagonismo no puede ser atribuido, ya sea a una forma deficiente de la subjetividad o a una supuesta irracionalidad del mundo objetivo; ninguno de los dos polos puede ser considerado abstractamente como ámbito extrínseco entre sí; más bien, su carácter antinómico puede ser aprehendido a partir de la configuración histórica que asumen las relaciones sociales que estructuran la modernidad capitalista. En virtud de esas formas de relación social se genera una contradicción, patente en la vida cotidiana y en el desarrollo histórico moderno, entre el carácter crecientemente abstracto que asume el mundo social y la existencia particular de los seres humanos. Esta contradicción atravesaría y estructuraría todo el conjunto social, configurando formas peculiares de la objetividad y de la subjetividad. Sin embargo, esta forma histórica de temporalización no resulta ser meramente coactiva. En ella se verifica, simultáneamente, la posibilidad para los seres humanos de alcanzar un estado de emancipación respecto de formas de dominación personal y una mengua de la necesidad impuesta por la naturaleza (desarrollo técnico). Sin embargo, aunque encierra una verdadera posibilidad de realización de la libertad humana, esta resulta simultáneamente bloqueada por su propia dinámica histórico-temporal. Al ser irresoluble esta contradicción en los términos de su propia inmanencia, pero imposible pensar en un mundo diferente sin ella, las teorías expuestas afirman la necesidad de ir más allá de ese mundo a fines de poder realizar sus potenciales. Se trata pues de críticas inmanentes que aspiran, antes que renunciar a la modernidad, realizarla dentro de otro horizonte diferente al que le dio lugar (el capitalismo).

En esta última sección, me ocuparé de realizar un análisis de algunos de los acercamientos de Siegfried Kracauer al problema de la dimensión histórico-temporal moderna. Con puntos de encuentro y distancias respecto de los autores ya analizados, Kracauer ofrece un elemento distintivo respecto de su acercamiento al mundo moderno. Esto tiene que ver con su énfasis en los elementos materiales que

se configuran dentro de la sociedad capitalista. Cada residuo del mundo moderno será integrado por él en una interpretación fragmentaria y siempre inacabada de la cotidianidad dentro de esta sociedad. En cada uno de esos desechos materiales Kracauer encontrará las huellas de la dominación impuesta por la petrificación del presente, al tiempo que desentrañará una utopía que sólo puede ser pensada desde la inmanencia de esa petrificación.

- **Modernidad y crisis de la experiencia:**

S. Kracauer desarrolla su itinerario intelectual en medio de un contexto crecientemente racionalizado, en el que los individuos experimentaban el mundo social como algo cada vez más ajeno. El mundo moderno parecía ser el resultado de un proceso natural, no creado por las personas, y que pesaba sobre sus espaldas como una suerte de peso objetivo y hostil. El avance de la modernidad había ocasionado una desintegración de las formas rígidas de sentido previas. Esta fuerza, que parecía regir sobre toda forma de existencia individual, no podía ya ser integrada en una experiencia significativa y personal. Con la consolidación de la modernidad, y la correlativa disolución del orden tradicional y la dimensión religiosa, los individuos parecían haber sido lanzados hacia una fría y vacía infinitud espacio-temporal, en donde no se encuentra ni refugio ni sentido. La causa de ese vaciamiento del ámbito espiritual de los individuos, nos dice Kracauer, se relacionaba con un proceso de desprendimiento de su vínculo con Dios, el mundo teológico y las coacciones comunitarias emanadas de la autoridad de la Iglesia, de la tradición y el dogma (Kracauer, 1995^a: 129).

En el seno de una sociedad signada por la pérdida de espiritualidad, los seres humanos se encuentran *ideológicamente a la intemperie*, abismados en un mundo cuya *atmósfera* parece “impregnada con el sentimiento de desasosiego frente a la ausencia de incentivos unificadores que establecerían objetivos significativos que así delimitarían el horizonte” (Kracauer, 1960: 288,290). En esta condición de abandono y deriva, inmersos en la cotidianidad endurecida por la “soledad de las grandes ciudades”, los individuos modernos –quienes “aún inconscientes del otro, se encuentran sin embargo vinculados por un destino común” (Kracauer, 1995^a: 129)–, incapaces ya de experiencia, se olvidan de sí mismos. Esto, incluso, cuando “presumen de ser libres de la carga que en secreto pesa sobre ellos” (Kracauer, 1995^a: 129). Esta *opresión de lo cotidiano* (Agamben, 2007: 9) se expresa a través de una tristeza que ocasionalmente los sobrepasa, la cual emerge del reconocimiento de su propio confinamiento en una situación espiritual particular que los vincula: “Es el sufrimiento metafísico de la falta de un sentido más alto en el mundo, un sufrimiento ocasionado por una existencia en un espacio vacío, lo que hace a estas personas compañeros de infortunio” (Kracauer, 1995^a: 129). *Exiliado* de la esfera religiosa, el individuo cae presa de una situación de alienación entre su espíritu-intelecto y el absoluto; su pérdida de la fe da lugar a que, habitando *las ruinas de antiguas creencias*, se limite a ser un apático agente de descoloridos pensamientos (Kracauer, 1960: 288). Si bien pueden ser conscientes de su pérdida (así como de la reducción del mundo operada por el pensamiento

científico), y la puerta hacia la recuperación del reino de la religión les resulta accesible como posibilidad de superar su sufrimiento, ésta no se abre para ellos, situándolos en un terreno intermedio, justo en frente de ellos, “torturados por su incapacidad de creer” (Kracauer, 1995^a: 130). A esta situación sin aparente salida, se sumaba la fuerza y generalización alcanzada por el proceso de aislamiento e individuación moderno. La disolución de la tradición había convertido a la comunidad en un simple concepto, fenómeno que expresaba un pasaje de la comunidad orgánica y llena de sentido (*Gemeinschaft*) a una sociedad tecnológico-funcional y carente del mismo (*Gesellschaft*) (Kracauer, 1995^a: 13), en la que el mundo aparece plenamente fragmentado y en ruinas:

Debido al declive de la ideología, el mundo en que vivimos está lleno de escombros, todos, no obstante, intentos de nuevas síntesis. No hay totalidades en este mundo; más bien, se compone de pedazos de eventos al azar cuyos flujos sustituyen la continuidad significativa. En consecuencia, la conciencia individual debe ser pensada como un agregado de astillas de creencias y actividades varias; y puesto que la vida del espíritu carece de estructura, los impulsos procedentes de regiones psicosomáticos son propensos a surgir y llenar los intersticios. Individuos fragmentados actúan sus partes fragmentadas de la realidad (Kracauer, 1960: 298).

Dispersos y aislados, en este mundo los individuos no se mantienen unidos más que por la constricción operada por un *exceso* de relaciones económicas impuesto por el principio de funcionamiento del capitalismo. Dicha unión dispone de un carácter precario, pues excluye toda otra relación de carácter sustancial, imponiéndole un carácter formal a la sociabilidad; en ella, si acaso el Yo puede superar su separación con el Otro sólo a través de decisiones personales de carácter revocable y circunstancial (Kracauer, 1995^a: 131). El camino hacia esa *autonomía*, nos dice Kracauer, no habría sido otro que la historia de una *caída* del individuo “desde una temporalidad que abarcaba la eterna y rápida sucesión de épocas históricas”, hacia el “yo racional [*Vernunft-Ich*] atemporal propio de la Ilustración”; así, en virtud del progresivo desarrollo de la razón instrumental –una forma de racionalidad que califica como *pervertida*, patente en todos los ámbitos de la modernidad capitalista (vida cotidiana, economía, política, ciencia y tecnología)–, el individuo deviene cada vez más atomizado y alejado de todas las esferas comunitarias, hasta el punto de ser desprovisto de un horizonte experiencial a partir del cual pudiese crear un sentido frente a los procesos sociales que lo arrastran (Kracauer, 1995^a: 130). Como corolario de este proceso de desintegración, en el que el individuo no encuentra lazos ni fundamento, se radicaliza el *relativismo* como rasgo característico de la conciencia. El individuo “deambula sin dirección, [sintiéndose] en casa en toda parte y en ninguna” (Kracauer, 1995^a: 131).

- **Crítica del “retorno” como salida a la crisis de la experiencia:**

Kracauer explora una primera perspectiva superadora del *horror vacui* experimentado por el individuo en el seno de la modernidad. En esa dirección, dirige su crítica frente a varias filosofías de la época que pretendían llenar este vacío de sentido mediante el planteamiento de una “esfera de eternidad saturada de sentido” (Kracauer, 1995^a: 134). Diferentes orientaciones, tales como la réplica

del modelo eclesiástico de la antroposofía de Rudolf Steiner –quien trataba de tender un puente entre ciencia y religión que le ofreciera al individuo un sentimiento de seguridad–, el *Sturm und Drang* mesiánico propio de ciertos comunismos apocalípticos –que según Kracauer afirman ideas de comunidad que no pueden salir de la concepción defectuosa de individuo propia de la modernidad, cuya “libre voluntad” los haría reunirse en formas sociales superiores–, o el círculo de Stefan George [*Georgekreis*] –y su idea acerca de la cohesión formal de la comunidad mediante la ley sagrada, que aseguraría el establecimiento de un orden superior en el ámbito temporal, pero que simultáneamente asumía la necesidad y respeto frente a un orden jerárquico sintetizado en una figura integradora, que restituiría el vínculo entre los individuos y el absoluto, siendo el mismo George la encarnación de este último–, significan para Kracauer planteamientos de mundos diferentes contrapuestos a la dispersión económica y social modernas, que sin embargo fallan en su potencial emancipatorio, presentando una imagen distorsionada de la misma. Esta falla radica, según Kracauer, en su carácter unilateral e irreflexivo. Ellas no expresan más que la contracara retorcida del desamparo trascendental [*transzendente Obdachlosigkeit*] contra el que se erigen. En esa dirección, en *Teoría del Cine*, Kracauer afirma que: “El carácter quimérico de estos esfuerzos es claramente obvio. Quienes tienen esta vena revitalista [...] son frecuentemente regresivos; pretenden regresar a modos de pensamiento pre-científico y parecen preparados a sacrificar sobre los que descansa la civilización occidental. ¡Como si pudiésemos dar marcha atrás al reloj de la historia incluso si lo quisiéramos!” (Kracauer, 1960: 295). En definitiva, tales posturas resultan ser índices de una angustia [*Angst*] metafísica reprimida, “la extensión de la auténtica [...] desesperación” (Kracauer, 1995^a: 135), intentos de llenar el vacío moderno con subrogados, y no propiamente tendientes a superarlo.

En este punto comienza aflorar la idea kracaueriana acerca de las condiciones de posibilidad de emancipación frente a las coacciones sistémicas modernas. Kracauer plantea la necesidad de ir más allá del tipo de posturas que asumen el *escepticismo como principio* o plantean la superación como *corto circuito*. Según él, en el primer tipo de postura, ejemplificado por Max Weber, confluye una comprensión profunda del mundo moderno, junto con una declaración de impotencia respecto de los márgenes de transformación que tiene el individuo frente al mismo. En ellas se renuncia a las pretensiones de *recuperar* toda idea de absoluto, “su inhabilidad para creer deviene una negativa a creer” (Kracauer, 1995^a: 136). Contra los atajos teóricos hacia la redención, estas posturas luchan por el *desencantamiento del mundo*, moviéndose cómodamente a través del mismo vacío moderno, sin buscar superar su campo de inmanencia. Antes que calificarlas como ingenuas, Kracauer les atribuye a éstas un rasgo de heroísmo. Dando cuenta exhaustivamente de las determinaciones y relaciones que confluyen dentro de la modernidad, y sin pretender alcanzar un sentido ulterior, estas perspectivas se asientan sobre una *renuncia*: “quizás es sólo el trasfondo del sacrificio que resuena a través de ellos el que les otorga un sentido último y les confiere el brillo de la profundidad” (Kracauer, 1995^a: 136).

Asimismo, nos dice Kracauer, en el caso de las perspectivas del *corto circuito*, éstas pretenden hallar líneas de fuga que les permita sustraerse de las coacciones del mundo moderno y así deslizarse hacia un refugio de tipo espiritual, extrínseco a él. Sin embargo, la continua defensa frente a la existencia de ese supuesto orden extrínseco, a la que se ven abocados los partidarios de este tipo de perspectiva, fundada meramente en la fe frente a su existencia, desemboca finalmente en un fanatismo obcecado e inconducente.

Frente a estos dos tipos de posturas, la de la escéptica y resignada aceptación del estado actual del mundo, y la de la unilateral negación del mismo, que plantea salidas igualmente unilaterales, Kracauer sostiene que es necesario mantener una actitud que no bloquee la fe –como ocurre con quienes afirman el vacío–, ni acose esta fe –como el fanático que pierde todo freno. En ese sentido, la actitud propuesta es la *espera*, comprendida como una *apertura vacilante* [*zögerndes Geöffnetsein*] que, antes que suponer una parálisis pesimista, implica una transformación activa en términos de la relación con la vida cotidiana. Dicha actitud, nos dice Kracauer, es la de quien, sin apurarse, rechazando todo atajo, toda integración en panaceas preestablecidas –sin hacer del escepticismo un *principio*–, o caída en la desesperación, espera estratégicamente, *aquí y ahora*, ante una puerta cerrada la ocurrencia de una transformación radical. El carácter activo de esta disposición se hace patente una vez Kracauer clarifica la naturaleza de aquello que se espera, lo cual no puede ser expresado bajo la forma de conocimiento, pues se trata de una experiencia que debe *ser vivida*; el conocimiento del espectador, en todo caso, ofrece una anticipación frente a esta vida y sus lecciones (Kracauer, 1995^a: 139). Con esto, Kracauer plantea un giro del *yo teórico* hacia el *yo del ser humano en su totalidad* (Kracauer, 1995^a: 139), que significa un rechazo de la abstracción impuesta por las formas sociales modernas, tanto desde el punto de vista de la comprensión como de la experiencia del mundo. Este giro significa una nueva relación con la vida cotidiana en virtud de la cual se da un desplazamiento “del mundo atomizado e irreal de los poderes y figuras informes desprovistos de sentido”, que suponga un tipo de sensibilidad respecto del “mundo de la realidad y de los dominios que comprende” (Kracauer, 1995^a: 139). Tal planteamiento oscila entre la afirmación y la negación de la modernidad, nunca decidida por uno de los polos: una postura “más sobria que un culto radical del progreso”, y “más realista que la condena de aquellos que románticamente huyen de la situación a la que han sido empujados” (Kracauer, 1995^a: 73).

La unilateralidad del pensamiento abstracto genera una “terrible” brecha entre pensamiento y mundo corpóreo que mutila la experiencia del mundo. En la medida que aquél se distancia de la realidad, “una realidad que es llena de cosas encarnadas y personas”, la tarea de superación de ese estado mutilado le impone a la conciencia la exigencia de verlas en su concreción y determinación (Kracauer, 1995^a: 140). La tarea, según Kracauer, pasa por “redimir la realidad material, liberándola de las cadenas impuestas por un pensamiento abstracto, cosificado y cosificador” (Vedda en Kracauer,

2008: 243). Este acercamiento no busca ofrecer una ventana hacia el descubrimiento de un sentido subyacente a esta realidad, sino que busca descubrir una u otra de las fibras que la componen (Kracauer, 1995^a: 140). Así, de un lado, situado el análisis en el ámbito de la cotidianidad, el mundo social moderno aparece en toda su amplitud como el producto de múltiples determinaciones, y por ende irreductible en todas sus dimensiones, tanto a la abstracción teórico-conceptual, como a la idea de una emanación meramente subjetiva. De otro lado, la vida cotidiana, ese contenedor temporal de los desechos de la modernidad, expresa la paradoja de una sociedad que, simultáneamente, aparece como *locus* en el que se verifica la pérdida de sentido y la potencia hacía la mejoría. Imbuirse en las variopintas facetas, aceptándolas, permitirá para Kracauer desentrañar las posibilidades de su propia superación.

- **Un “trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución”:**

Ciertamente, aunque las concepciones teóricas de Kracauer no son originales en el sentido más inmediato de creación de un nuevo debate, pues los efectos de los procesos de racionalización en las relaciones humanas ya eran tema en Alemania desde mucho tiempo atrás, su punto de vista para comprender estos procesos a partir del desecho fenoménico, de esa “basura de los hechos” (Kracauer, 2010: 126), le otorga a su pensamiento una singularidad propia¹. La perspectiva propuesta por Kracauer, tributaria de su maestro G. Simmel –a quien elogia por haber “abierto las puertas que conducen al mundo de la realidad”, aproximándose a las cosas “pero sin poder integrarlas en una ‘imagen total’” (Belke en Kracauer, 2008: 37)–, entabla una crítica de la totalización conceptual, mediante el rescate de los elementos situados en la *superficie* [*Oberfläche*] del mundo moderno, desestimados por la tradición filosófica². El mundo atomizado de las meras apariencias, esos rasgos anodinos del mundo cotidiano, ordinariamente comprendidos como parte de una dimensión residual, no digna de la atención del pensamiento, deja de ser concebido como terreno de una pura esterilidad filosófica, para convertirse en la privilegiada expresión iridiscente de los rasgos más íntimos del mundo social moderno, y reservorio de sus potencias más progresivas y más regresivas. Kracauer intenta pues leer el tiempo en las cosas, y no por fuera de ellas. En las antípodas de una perspectiva conceptual omniabarcante, él está comprometido con:

[...] aprehender toda una “época” por medio de sus expresiones de nivel superficial. Sin embargo, la época en cuestión es algo que ya no se puede aprehender por medio de una perspectiva panorámica totalizadora; más bien, sugiere, sólo mediante primeros planos individuales es posible iluminar algo, tal como un reflector “arroja luz” sobre algo, disponiéndolo contra un fondo oscuro

¹ El tipo de mirada de Kracauer frente a los aspectos materiales de la vida cotidiana fue objeto de discusión con Adorno. En ese sentido, M. Vedda afirma que: “Esta fascinación por las cosas, y ante todo por las más desatendidas y desamparadas, estaría en la base de esa devoción por la cultura baja que el autor de la *Teoría del cine* comparte con Bloch, y que para Adorno encierra el peligro de una capitulación ante el canto de sirenas de la industria cultural. Nuevo Feuerbach, Kracauer aparece, así, ante los ojos de Adorno como alguien que, colocado ante la disyuntiva de experiencia y teoría, decide fallar taxativamente a favor de la primera, renunciando así al movimiento dialéctico y confinándose a la posición del observador fascinado por el objeto” (Vedda, 2011: 54).

² De allí que, “en una ocasión, hacia 1923, Benjamin le llamo enemigo de la filosofía” (Adorno, 2003: 374).

o haciendo visible algo que hemos pasado por alto (Koch, 2000: 96).

En su recensión de *Los empleados*, W. Benjamin se refiere a Kracauer como un *outsider* que voluntariamente habita los márgenes, una suerte de “traperero” que recoge “trapos discursivos” y “jirones lingüísticos”, desperdicios que no remiten a una unidad plena, sino a la fragmentariedad y desintegración del mundo moderno, para arrojarlos en “su carro quejoso y terco”, dejando que “revoloteen de manera burlona, al viento matinal, uno u otro de esos desechos calicós: ‘humanidad’, ‘interioridad’, ‘profundidad’” (Benjamin en Kracauer, 2008: 100-101). El giro electivo hacia los fenómenos de superficie, hacia las trivialidades de la vida cotidiana que emergen anónima, fragmentada e ininterrumpidamente, corresponde a una estrategia de mirar más allá de lo inmediatamente dado, para encontrar allí las huellas de una configuración histórica peculiar. Esto supone una crítica de todo intento de aprehensión abstracto y totalizador del mundo social, haciendo justicia a la individualidad de sus objetos (Vedda en Kracauer, 2008: 243). Lejos de una mirada asentada sobre la idea de totalidad, los análisis kracauerianos de la modernidad se sumergen en las formas aparentemente más irrisorias de la experiencia cotidiana, como la mejor manera de captar una modernidad siempre transitoria, inmersa en un ahora siempre caduco. Su reflexión se orienta hacia los resquicios y fisuras que se le escapan al ojo filosófico sistemático, un ojo que, forjado para una comprensión que privilegia la abstracción sobre lo concreto, incapaz de sensibilidad frente a la fugacidad, no puede dar cuenta de la crisis de la experiencia en la modernidad, paralizándose ante ella.

El rescate de los estratos superficiales, y no de los conceptos, parte de la convicción de que “[e]l lugar que una época ocupa en el proceso histórico se determina con más fuerza a partir del análisis de sus discretas manifestaciones superficiales, que a partir de los juicios de la época sobre sí misma” (Kracauer, 1995^a: 75). A diferencia de estos últimos, que “[e]n cuanto que expresión de tendencias históricas, [...] no son un testimonio convincente de la constitución global del período”, los elementos de superficie “a causa de su inconsciencia, preservan el acceso inmediato al contenido básico de lo existente” (Kracauer, 1995^a: 75). Convencido de que no son los grandes acontecimientos los que orientan y determinan la existencia de los individuos, para él son las pequeñas miserias cotidianas, esos *ámbitos rezagados de la vida* (Adorno, 2004: 426), los hilos que urden el entramado del mundo social. Su pensamiento recuerda la necesidad de librarnos de la ilusión de que son los acontecimientos más importantes de la historia los que determinan a los seres humanos. Son, más bien, las “catástrofes ínfimas” que conforman la vida cotidiana, las que influyen de manera más profunda y duradera en la vida de los seres humanos, y sus destinos se encuentran atados principalmente a “estos sucesos en miniatura” (Kracauer, 2008: 164). Kracauer hace así resonar la parapraxis freudiana para afirmar que los puntos más insignificantes de la cotidianidad son índices que posibilitan leer las condiciones históricas del presente. El más irrisorio y cotidiano producto cultural guardaría una suerte de

isomorfismo con el momento histórico. Según él, el conocimiento de estos desechos se convierte en la llave de comprensión del mundo del que emergen: “[e]l contenido básico de una época y sus impulsos inadvertidos se aclaran mutuamente” (Kracauer, 1995^a: 75). A las restricciones del discurso racional, que “hace que las cosas se tornen uniformes dentro de sus rígidos armazones conceptuales”, Kracauer contrapone así “la potencia subversiva de la analogía, que puede liberar a la realidad de sus ‘grotescas petrificaciones conceptuales’” (Zohlen en Vedda, 1980: 83).

Kracauer comparte la idea lukácsiana, desarrollada en su *Teoría de la novela*, acerca de la forma estética como vehículo de expresión que hace legible el momento histórico alienado, extendiéndola hacia otras formas de producción social. Este retorno a las formas materiales y concretas a través de las cuales día a día se negocia la existencia dentro del mundo moderno –inaccesibles para el pensamiento rabiosamente abstracto–, no supone la intención de recomponer una supuestamente perdida unidad significativa, profunda y carente de fisuras, a partir de un mundo objetivo sin sentido y no siempre cognoscible. Más bien, en virtud de un movimiento de desmitificación del mundo natural moderno que fija su mirada en el detritus cotidiano, en las “zonas marginales de la civilización moderna” (Vedda, 2011: 7), el presente resulta inscrito dentro del flujo de las transformaciones históricas, para ser concebido como lo *transitorio*, en cuyo núcleo se encuentra encapsulado el sentido de la época. A partir de una especie de desconfianza frente al todo, la tarea micro-lógica pretende vislumbrar las fibras entrecruzadas en fenómenos determinados, sin desprender de allí derivaciones macro-lógicas que intenten aprehender y agotar lo múltiple en su conjunto, sino manteniendo dichas superficies en su inacabamiento. Tal como sostiene M. Hansen:

Aunque el mismo tropo de las superficies aún implica una topografía vertical de la filosofía idealista (esencia/apariencia, la jerarquía de verdad y realidad empírica), en la práctica crítica de Kracauer el *Ober-fläche* pierde paulatinamente su prefijo y deviene una *Fläche*, un plano de configuraciones preliminares que requieren ser investigadas e interpretadas. Ya no consideradas sólo como símbolos de un declive metafísico, tales configuraciones ofrecen conocimientos cruciales de las dinámicas históricas del presente, es decir, del presente como parte de la historia (Hansen, 1991: 51).

La perspectiva kracaueriana no busca descubrir sentidos ulteriores; no provee ninguna teoría sistemática o definitiva, refiriendo sus observaciones a digresiones frente a sus objetos (Gilloch, 2015: 189). El conocimiento que resulta de este giro en términos del acercamiento frente al mundo, que toma por objeto aquello que aparece como inadvertido, no puede concebirse como “modelo de ninguna teoría”, sino, más bien, como “casos ejemplares de la realidad” (Kracauer, 2008: 105). Esto supone, como sostiene que “el significado de los fenómenos mismos ya no está dado o aún no está definido; son síntomas que necesitan ser observados, descritos, descifrados e interpretados” (Hansen, 2012: 25). Antes que convertirse en proposiciones teóricas auto-referenciales y abstractas, sin conexión con el mundo material, Kracauer le asigna al conocimiento de estos residuos una función eminentemente práctica; ésta no es sólo “la precondition para todo cambio, sino que realmente conlleva un cambio:

una vez la situación en cuestión es exhaustivamente conocida, se debe actuar sobre la base de este nuevo conocimiento” (Kracauer, 1998: 25). El objetivo de tal movimiento no es pues meramente especulativo. Los fragmentos de esta desintegración se abren como caminos posibles hacia la transformación de la realidad. En esa tarea emprendida por Kracauer, la de un “traperero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución” (Benjamin en Kracauer, 2008: 101), los elementos hallados en la superficie sirven como indicios que señalan un camino hacia la transformación que se espera que tenga lugar, si bien no se tenga claro el momento de su ocurrencia (Kracauer, 1995^a: 140). En cuanto que filosofía que incluye, como en Benjamin, la posibilidad de “predecir el futuro a partir de la borra del café” (Vedda, 2013: 81), en Kracauer, el problema de la crítica tiene que ver, en última instancia, con una preocupación por vislumbrar los tejidos que enhebran el conjunto de los intereses de la vida moderna, no para construir, confirmar o reforzar un sistema conceptual, sino para mostrar que aquéllos, “tan incoherentes en la superficie, terminan por haber servido en una dirección, [...] a un solo propósito: la rehabilitación de objetivos y modos de ser que aún no tienen un nombre y por lo tanto son pasados por alto o juzgados erróneamente” (Kracauer, 1995: 4).

A partir de las consideraciones anteriores, a lo largo de esta sección pretendo hacer un análisis de la filosofía kracaueriana a la luz de su intento por comprender las formas que asumen la temporalidad y la historia dentro de la modernidad capitalista, desde un punto de vista experiencial. Retomaré sus análisis micro-lógicos a partir de su preocupación por encontrar dentro de la realidad cosificada del capitalismo una posibilidad utópica desde la que se pueda concebir una salida frente a sus coacciones más profundas, que no implique una renuncia a ella. Siguiendo la línea interpretativa propuesta en las dos secciones anteriores de la investigación, intentaré mostrar cómo Kracauer no sólo ofrece ricas descripciones de los potenciales disruptivos latentes en cada rincón del mundo moderno, sino que plantea la necesidad de recuperar la huella de lo no-idéntico (aunque nunca lo mencione así) que no puede ser asimilado por el movimiento identitario (en la sociedad y en el pensamiento) que orientaría el presente hacia una posible emancipación. Convencido de que sólo puede alcanzarse lo incondicionado desde un punto de vista negativo, como reflejo de una realidad perdida, su filosofía busca enfocarse en lo “genuino” que se oculta en “los intersticios entre las creencias dogmatizadas acerca del mundo”, y así establecer “una tradición de las causas perdidas, dando nombres a lo hasta ahora innominado” (Kracauer, 2010: 243). Esto supone la tarea de sumergirse dentro de las hendiduras del mundo cosificado a fines de hallar en su propia inmanencia los destellos que conducirían a un mundo redimido.

1. *El ornamento de la masa y la dialéctica de la Ilustración*

1.1 Mito y modernidad

Kracauer se focaliza en los registros materiales del mundo cotidiano. Su comprensión de la modernidad supone un acercamiento de carácter efrástico, impulsado por una fascinación frente a

aquella misma superficie alienada, desatendida o subestimada por las críticas lapsarias de la modernidad. En el epílogo de *Teoría del cine*, afirma que “[n]o sólo vivimos entre las ‘ruinas de las antiguas creencias’”, sino que, “en el mejor de los casos, vivimos entre ellas con una percepción sombría de las cosas en su plenitud” (Kracauer, 1960: 291). Dicha fascinación lo lleva a sumergirse en los fenómenos concretos de la vida moderna, áreas marginales de la cultura de masas –tales como el cine, la fotografía, las calles, los espectáculos–, los cuales le servirán como indicadores de las contradicciones del mundo social moderno. Desde sus textos de los años veinte, Kracauer plantea una perspectiva alejada de miradas explícitamente pesimistas, y se orienta hacia una mirada más abierta frente a la modernidad (Koch, 2000: Caps I y II), en la que ésta no será considerada bajo un prisma estático y unidimensional (momento de una concepción de la historia como caída y declive), sino desde un punto de vista dinámico y complejo. En ese núcleo se sitúan las ideas de *desencantamiento del mundo* [*Entzauberung der Welt*] –de cuño weberiano– y *desmitologización* [*Entmythologisierung*].

Kracauer no busca aprehender la historia en términos globales, empresa para él vana. Su comprensión de la historia es formulada estrictamente bajo la forma que asume desde su propio presente. Su objetivo es determinar el lugar de su época en el proceso histórico; la comprensión histórica es para él, ante todo, una interpretación de la situación determinada del presente dentro de este proceso. Su pensamiento rechaza explícitamente tendencias como el historicismo, la filosofía idealista y teleológica de la historia, las visiones apocalípticas de la historia, y las profecías utópicas de una renovación del mundo no comprometidas con el *hic et nunc* moderno. En un momento en el que el mito cobraba cada vez más fuerza dentro del mundo social de la República de Weimar, nucleando una serie de intentos de respuesta frente a la crisis social y económica de la posguerra –en especial aquellos mitos referidos a la recuperación de un supuesto origen alemán (sostenidos por autores como A. Rosenberg -*raza alemana*-, u O. Spengler -*organismo mítico*-), sus análisis plantean un acercamiento a la historia, en la que ésta resulta cuestionada bajo la forma que la presenta el pensamiento ilustrado, es decir, como un proceso de desmitologización unidireccional e irreversible. En estos términos, su crítica de la *civilización* resulta ser un diagnóstico del presente que, aunque a fines de comprender los fenómenos cotidianos incluye categorías más amplias como *razón*, *naturaleza* y *mito*, lo hace desde el punto de vista de determinaciones históricas actuales. En ese contexto, el mundo social moderno resulta expuesto desde la continua tensión existente entre las ciegas fuerzas de la naturaleza y el ímpetu de la razón, como intento de la humanidad por superar su dependencia y autonomizarse respecto de la primera.

En el ensayo *Fotografía*, y en expresa referencia al Marx de la *Ideología alemana*, Kracauer afirma que, en cierto momento del proceso histórico, “la conciencia comienza a saber de sí misma y, con ello, desaparece la inicial “identidad de naturaleza y hombre” (Kracauer, 2006: 294). El proceso de Ilustración habría generado un despliegue racional verificado en grandes transformaciones objetivas

que permitirían superar las dificultades inherentes al proceso natural de supervivencia material. Dicho proceso, cuyo culmen se alcanza con la expansión global del capitalismo, se había cristalizado objetivamente bajo la forma de un cúmulo de instrumentos que permitieron optimizar las mediaciones con la naturaleza externa, proceso que había desembocado en el despojo de su carácter oculto y enigmático. En esa dirección, Kracauer hace suya la idea weberiana frente a la comprensión de la modernidad capitalista como proceso de *desencantamiento del mundo*. “La época capitalista es una etapa en el camino del desencantamiento” (Kracauer, 2006: 265), cuya consolidación dio lugar a la aparición, desde la misma naturaleza, de un mundo humano que se instauró como plenamente contrapuesto a esta última; un mundo que, en virtud de su propia dinámica intrínseca, tiende continuamente a dominarla.

Auto-afirmándose como *superación* del mito, el desencantamiento del mundo supone una separación de la conciencia frente a la naturaleza, a partir de la cual la primera “ya no está ingenuamente larvada en la envoltura mitológica” (Kracauer, 2006: 294). En cuanto que sólo se realiza desintegrando unidades naturales, “la imparables descomposición de éstos y otros vínculos mitológicos es la felicidad de la razón” (Kracauer, 2006: 265). En la medida que, en el curso de ese proceso, la razón se instaura como ámbito de un conocimiento de la naturaleza, cuyo único fin es controlarla, la oposición razón-mito instaurada por la Ilustración no es meramente definida en términos de una diferencia de perspectiva o de cosmovisiones. Tendiente hacia el dominio irrestricto de la naturaleza, esta oposición tiene lugar en términos prácticos y no meramente mentales: “El pensamiento subordinado al actual sistema económico ha posibilitado una dominación, y un aprovechamiento de la naturaleza cerrada en sí como ningún tiempo anterior lo había logrado” (Kracauer, 2006: 265). El proceso de desencantamiento del mundo posee, entonces, una base material que supone, no sólo una forma específica de concebir el mundo, de representarlo, sino de ser y estar en él. El alcance de esta forma de racionalidad no está circunscrito a su aplicación dentro del ámbito del desarrollo técnico o cultural, sino a una transformación social de carácter general. Al tipo de racionalidad que jalona este desencantamiento del mundo, nos dice Kracauer: “hay que agradecer las revoluciones burguesas de los últimos ciento cincuenta años, que han ajustado las cuentas con las fuerzas naturales de una Iglesia enredada en lo mundano, de la monarquía y de la condición feudal” (Kracauer, 2006: 265).

Lo anterior no significa que para Kracauer dicho proceso de desmitologización se resuelva en términos meramente lineales, positivos y definitivos. Su concepción no asume un ingenuo optimismo teleológico que vea en el proceso socio-histórico un camino progresivo hacia la libertad humana, que culmine en la modernidad. Dentro de esta sociedad, nos dice, el proceso histórico de desmitificación, que implicó la eliminación gradual de la omnipotencia de la naturaleza sobre los seres humanos, no ha sido llevado a cabo hasta el final. En la medida que este proceso ha generado la aparición de una forma de “abstracción” [*Abstraktheit*], que resulta problemática precisamente porque “no incluye al

hombre” (Kracauer, 2006: 266), la lógica de la desmitologización terminó siendo parcialmente revertida: en lugar de servir a la emancipación de los seres humanos (la entidad viviente de este proceso) frente a los poderes míticos, la racionalidad y su expresión en la técnica adquieren un tipo de dinámica propia, que somete a la existencia social a sus condicionamientos abstractos. Mientras que en el mundo mítico el ser humano “se encuentra prácticamente en dependencia respecto de las relaciones naturales que condiciona el significar corporal-visible de la conciencia” (Kracauer, 2006: 294), la abstracción sustrae esta organicidad que definía la conmensurabilidad de la actividad de los seres humanos y la naturaleza, en virtud de la cual una se moldea en función de la otra. Si en el ámbito del mito el ser humano extrae las propiedades de la naturaleza mediante el uso de la palabra sagrada, a fines de asegurar dicha organicidad, como condición para el mantenimiento del equilibrio entre los mundos social y natural, en la modernidad capitalista, la manipulación racional de la naturaleza se aleja del propósito humano concreto y se convierte en un fin en sí mismo³: “En un momento en el que los físicos nucleares se preocupan por sus responsabilidades morales, [...] la ciencia, que una vez pareció sinónimo de razón, es realmente indiferente de la forma de nuestra sociedad y a otro progreso diferente al tecnológico” (Kracauer, 1960: 290). A partir de esta predominante indiferencia de la racionalidad respecto de la satisfacción de las necesidades humanas, “se establece un espacio espiritual que abarca una totalidad de manifestaciones” (Kracauer, 2006: 266). La banalidad con la que la racionalidad auto-contenida de la modernidad –una racionalidad que pierde toda sustancialidad, deviniendo *anémica* (Kracauer, 1960: 290)– carga al mundo material, nos dice Kracauer, termina por extenderse a lo largo de toda la sociedad bajo la forma de una ausencia generalizada de sentidos concretos (Kracauer, 1960: 291). El proceso de desmitologización impulsado por la modernidad habría terminado, entonces, por desembocar en su opuesto. Convertida en una carcasa abstracta y escindida del mundo concreto, la racionalidad termina reprimiendo sus potenciales progresivos y cae en el ámbito coactivo del mito⁴.

1.2 Ornamento y abstracción

Antes que una crítica cultural, los escritos de Kracauer deben ser considerados, dentro de un marco más amplio, como un intento de realizar una crítica social de las determinaciones más profundas de la modernidad en su conjunto, mediante un acercamiento a sus estratos más superficiales e inadvertidos (o, incluso, desechados). Contra todo punto de partida abstracto y totalizante, los residuos abren ventanas que ilustran una realidad que no puede ser agotada en su exposición. Kracauer no piensa la sociedad a fines de comprender las formas que asumen sus expresiones materiales sino, por el contrario, concibe a estos últimos como medios privilegiados para comprender la sociedad. En esa

³ “Es en el mutismo de tal pensamiento que el fuertemente sacudido sistema económico y social en el que vivimos actualmente se ha refugiado” (Kracauer, 1985: 113).

⁴ En una carta del 12 de enero de 1933, Adorno le reconoce a Kracauer ser “el primero entre todos nosotros en enfrentar nuevamente el problema del Iluminismo” (Adorno, 2008c: 298).

dirección, *El ornamento de la masa* significa un intento de articular este proceso de desmitologización, desde una perspectiva cuyas miras se dirigen a situar fisuras desde las que sea posible vislumbrar una superación de la crisis moderna. Allí, a partir de un análisis de la superficie cultural, Kracauer intentará reconstruir, moviéndose hacia estratos cada vez más profundos del mundo social, una alegoría histórico-filosófica que prefigura de manera sucinta los motivos centrales que veinte años más tarde desarrollarán Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (Vedda, 2008: 244). Es en ese ámbito teóricamente marginal, y no en las consideradas formas altas del arte del momento, en donde Kracauer avizora un potencial emancipador: “por muy insignificante que sea el valor que se asigne al ornamento de masas, su grado de realidad lo ubica por encima de las producciones artísticas, que recrean unos más altos sentimientos depositados en formas pretéritas, incluso podría ser que no significase nada más” (Kracauer, 2006: 262).

El *ornamento* se encarna específicamente en las *Tiller girls*, un tipo de espectáculo, cada vez más reconocido internacionalmente durante la época, que se presentaba en estadios abarrotados y grandes cabarets. Lo que caracteriza a las *Tiller* es la simétrica disposición de un conjunto de cuerpos femeninos que forman, bajo una perfecta sincronía, y al ritmo de la música, “programas de idéntica exactitud geométrica”. Sus movimientos dan cuenta de un complejo unitario sin fisuras, en cuya elaboración se privilegia la perfección de la forma, “[c]onsisten en estructuras lineales y círculos tal como los que se encuentran en los libros de geometría euclidiana; también se incluyen configuraciones elementales de la física, ondas y espirales” (Kracauer, 2006: 261). Las *Tiller* encarnan la oposición entre racionalidad y naturaleza impulsada por la modernidad, en términos de la reducción de lo concreto, de su sometimiento a la fuerza de la abstracción. El ornamento dispone de un carácter incorporal. Aquello que constituye la diferencialidad cualitativa de cada cuerpo participante en él resulta borrado por la fuerza del modelo abstracto. Desde el punto de vista de su contenido, las *Tiller* no son más que un conjunto de “miles de cuerpos asexuados en traje de baño”. Como resultado de esta descorporización, del ornamento “[q]uedan excluidas las proliferaciones de formas orgánicas y las irradiaciones de la vida anímica” (Kracauer, 2006: 261). Por lo tanto, antes que ser experimentado, el ornamento exige ser *racionalizado*. Los cuerpos que lo componen están despojados de su humanidad, fragmentados en cuanto que partes de un modelo:

[...] las *Tiller girls* ya no se dejan calificar como seres humanos; los libres ejercicios de masas no son emprendidos nunca por el cuerpo enteramente sustentado, cuyas curvaturas se resisten a la comprensión racional. Brazos, muslos y otras partes del cuerpo no son sino elementos mínimos integrantes de la composición. (Kracauer, 2006: 261).

Al ornamento le subyace, entonces, una radical pérdida de la individualidad. No se trata ya de mujeres cualitativamente diferenciadas, sino de “complejos de muchachas sin solución de continuidad cuyos movimientos son demostraciones matemáticas” (Kracauer, 2006: 258). Se trata de configuraciones tan abstractas y lineales, que ningún elemento o línea “sobresale de las partículas de

la masa hasta alcanzar la figura entera” (Kracauer, 2006: 261). Acudiendo a la contraposición entre *masa* y *pueblo*, Kracauer intenta, apuntalado en una perspectiva no-romántica, expresar la pérdida de organicidad producida por la modernidad capitalista. Aquello que soporta al ornamento, nos dice Kracauer, es la masa, y no el pueblo. Mientras que en éste se expresan formas orgánicas de interrelación humana que sintetizan el sentido que une al ornamento y el grupo, “que no se dejan diluir en simples estructuras lineales” (Kracauer, 2006: 258), en la masa el vínculo humano deviene meramente formal, desprovisto de sustancia. En el ornamento, cada individuo ocupa un lugar como fracción de la composición global; se trata de “elementos como piedras de un edificio, y nada más”, en cuya erección “lo que importa es la forma y el tamaño de las piedras, y su cantidad” (Kracauer, 2006: 259). Escindido de sus componentes cualitativos, el ornamento deviene autorreferencial, hasta el punto de convertirse en un “*fin en sí mismo*”, completamente desconectado del ámbito de lo concreto-humano. Al igual que en la religión, en el ornamento cada momento de la vida, cada idea y cada gesto encuentran su sentido sólo en la inmanencia de su propia configuración. Mientras que la danza, desprendida ya de su sentido ritual, mantenía un vínculo con las formas corporales, constituyendo “la configuración plástica de la vida erótica”, el movimiento de las *Tiller girls* “se da en el vacío” (Kracauer, 2006: 259); sus constelaciones no remiten a nada que se encuentre más allá de sí mismas, a la manera de un fin exterior. En virtud de este carácter puramente inmanente, en ellas, el lugar de lo corporal es completamente vaciado de sustancia, es relegado y olvidado debido a la primacía que se le confiere a la conservación y coherencia de un sistema lineal, en el que lo erótico apenas resulta designado en su ausencia: “[a]l final, lo que queda es el ornamento para cuya clausura se vacían las estructuras portadoras de sustancia” (Kracauer, 2006: 260). La difuminación de la individualidad operada a fines de garantizar la simetría de la configuración, nos dice Kracauer, se expresa en el carácter inconsciente de quienes la construyen: “[c]uanto más se deshace su conjunto en algo meramente lineal, tanto más se sustrae a la inmanencia de la conciencia de quienes lo configuran” (Kracauer, 2006: 260). En su configuración, el ornamento de las masas termina por situarse *por encima* de sus miembros, no como emanación de su interior, sino como imagen exterior y omnicomprendida, a la manera de “las vistas aéreas de paisajes y ciudades”, que no pueden ser divisadas sino por la mirada estética de los espectadores, dispuestos en una multitud que aclama la regularidad del modelo⁵, cuya presencia como masa constituye su principal espectáculo (Gilloch, 2015: 68).

Pero esto no es el resultado de una espontánea fatalidad histórica. La estructura del ornamento de la masa es un reflejo del mundo social del que emerge: “el reflejo estético de la racionalidad a la que aspira el sistema económico dominante” (Kracauer, 2006: 262). El ornamento no puede ser calificado

⁵ En ese mismo sentido, *El viaje y la danza* (Kracauer, 2006: 187).

como una mera *dispersión*, ni como un producto social espontáneo cuya emanación pueda ser explicada desde la pura contingencia: “[d]e hecho, forman parte de esas aisladas configuraciones de la época que prestan forma a un material previamente dado” (Kracauer, 2006: 262). El formalismo del ornamento es revelador de las determinaciones del mundo social moderno. Ellas hacen parte de la misma dimensión que el sistema de Taylor: “el principio formal que las moldea las determina también en el ámbito de lo real” (Kracauer, 2006: 262); aquél es un gesto intelectual adecuado para explicitar el formalismo imperante en la socialización capitalista, su carácter *abstracto*: “[e]l signo del lugar en el que se encuentra el pensamiento capitalista es su *abstracción*” (Kracauer, 2006: 266). “Las *Tiller girls* encarnan el destino del cuerpo mismo en la modernidad”, del individuo moderno sometido a la hegemonía de la *Ratio* (Gilloch, 2015: 64). La condición previa del ornamento, que a la vez es su producto principal, es, por tanto, la pasividad de la contemplación. Sólo el individuo aislado en la muchedumbre atomizada puede sentir la necesidad del espectáculo, y éste hará todo lo posible para reforzar el aislamiento del individuo.

Como se profundizó en la primera sección de esta investigación, el intercambio de mercancías es un proceso que escapa al control de sus intervinientes, y cuyo fin último no es la posesión o uso del cuerpo material del producto –devenida un “efecto secundario al servicio del proceso de producción” (Kracauer, 2006: 266)–, sino la obtención ilimitada de una forma abstracta, expresada en términos dinerarios. El influjo de la abstracción de la mercancía no se circunscribe al proceso económico, sino que permea cada ámbito de la existencia social moderna. No lejos de estas consideraciones, Kracauer discierne la existencia de un isomorfismo entre las *Tiller girls* y las actividades que componen el proceso productivo: “[l]as piernas de las *Tiller girls* corresponden a las manos en la fábrica” (Kracauer, 2006: 262). La experiencia dentro del proceso de producción capitalista consiste en una constante abstracción de actividades “desposeídas de su contenido sustancial”. En su seno, cada individuo pierde la perspectiva frente al conjunto reduciéndose a cumplir un rol de carácter discreto. Sumido en la abstracción, frente al sistema social el individuo mismo deviene fungible y, por ende, plenamente reemplazable: “[e]l sistema, indiferente ante la especificidad de las configuraciones, conduce por sí mismo al borrado de las particularidades nacionales y a la fabricación de masas de trabajadores que se puedan emplear con regularidad en cualquier punto del planeta” (Kracauer, 2006: 261). La primacía de la abstracción –como denotación de “la forma abstracta en la que las personas de todo tipo perciben el mundo y a sí mismos” (Kracauer, 1960: 291)– implica que lo corporal y concreto se convierta en medio o centro de resistencia que debe ser superado; individuo y sociedad se convierten primordialmente en objetos calculables inscritos en el ámbito estadístico (Gilloch, 2015: 70). La perpetuación de la moderna sociedad de masas, nos dice Kracauer, depende de la predictibilidad y manipulabilidad de las reacciones individuales y de los comportamientos sociales. De allí que, la personalidad se convierta en un “punto matemático”, y el ser humano en “el sueño de

un estadístico” (Kracauer, 2010: 70).

Sobre esta base, la racionalidad moderna es expuesta por Kracauer en su parcialidad. A pesar de aparecer por una razón plena, “[c]on todo, la *ratio* del sistema económico capitalista no es la razón misma, sino una razón enturbiada” (Kracauer, 2006: 266). Con antelación a lo que afirmaría años después la crítica social adorniana, Kracauer define esta parcialidad –este carácter *turbio*– de la racionalidad imperante en la modernidad a partir de su *escisión* respecto de los intereses de los seres humanos particulares desde los que emana; ella, movilizadora por su tendencia a la dominación de la naturaleza, “[d]esde cierto punto de vista, abandona la verdad de la que participa. No incluye al hombre” (Kracauer, 2006: 266). Esta escisión se instaura como *olvido* frente a los seres humanos –de sus necesidades e intereses– dentro del proceso de producción capitalista: “Ni el proceso de producción está regulado en función del respeto por él, ni la organización económica y social se construye sobre él, ni en ninguna parte en absoluto es el fundamento humano el fundamento del sistema” (Kracauer, 2006: 266). Kracauer hace eco del análisis marxiano de la mercancía y del carácter fetichista de la misma. El ornamento no es otra cosa que la expresión de ese dominio autocrático de la economía mercantil denunciado por aquél. La síntesis que se produce en ella a partir de una dualidad determinada por su valor de uso y su valor de cambio, en la que éste último aparece como ámbito imperceptible, oculto y *misterioso*, está marcada por una opacidad que pasa por natural en el mundo social vigente. Separado de toda dimensión cualitativa del intercambio –que pasa a ser un medio de despliegue de la dimensión cuantitativa–, de la satisfacción de necesidades humanas, a fines de someter la producción social a la necesidad abstracta de producción de valor, esta sociedad deja de lado su propio “[...] fundamento humano: pues no es de eso de lo que se trata, de que el pensamiento capitalista deba cuidar al hombre como una criatura históricamente desarrollada, que deba dejarle sin dirimir como personalidad y satisfacer las exigencias de su naturaleza” (Kracauer, 2006: 266).

El problema que plantea el ornamento no es, entonces, su representación en cuanto tal, sino la sociedad que tiene necesidad de esas representaciones. El problema reside en la independencia que han conquistado esas representaciones que se sustraen al control de los hombres y les hablan de forma monológica, desterrando de la vida todo diálogo y reconocimiento mutuo. Esas representaciones nacen de la práctica social colectiva, pero se comportan como si fuesen seres independientes. El argumento de Kracauer remite, así, a la inversión fetichista operada en la sociedad capitalista, en virtud de la cual los seres humanos llegan a dominar la naturaleza como nunca antes mediante un sistema de producción que termina por dominarlos a ellos. El ornamento aparece como heredero de la religión. Mientras que la vieja religión había proyectado la potencia del ser humano en el cielo, donde adquiriría los rasgos de un Dios contrapuesto al ser humano como una entidad extraña, el ornamento prefigura la misma operación en la tierra. Así como a mayor poder atribuido por el ser humano a los dioses que

él mismo ha creado, más cava el agujero de su propia impotencia, se comporta la humanidad frente a esas fuerzas que ha creado, que se le han escapado de control. La desvalorización de la vida a favor de las abstracciones hipostasiadas permea todos los aspectos de la existencia. Las mismas abstracciones convertidas en sujeto no se presentan ya como cosas, sino que se han hecho aún más abstractas, transformándose en imágenes.

Esta constituye la base de la concepción kracaueriana acerca de la *abstracción*, eje en torno al cual articulará su peculiar dialéctica de la Ilustración. Aquella opera como núcleo dinamizador del proceso de desencantamiento del mundo, a través del cual se articulan los diversos ámbitos del mundo social moderno. Kracauer le atribuye un sentido dialéctico a la abstracción constitutiva de la racionalidad moderna. De un lado, nos dice, desde el punto de vista del mito, en donde la primacía de la naturaleza no es cuestionada, sino aceptada, “el proceder de la abstracción, tal como lo ejercen, por ejemplo, las ciencias de la naturaleza, es una ganancia en racionalidad que deteriora el fulgor de las cosas naturales” (Kracauer, 2006: 267). El uso que hace la ciencia de la naturaleza, supone un proceso de desencantamiento operado a través de un tipo de comprensión que parte de la dessubstancialización de esta última, de su segmentación en factores aislados, de su recomposición y síntesis discrecional, a fines de buscar y plantear leyes, continuidades y generalizaciones, que permitan comprender su funcionamiento a la manera de un mecanismo regular. Dicha modalidad de racionalidad niega la naturaleza tal como la concibe el pensamiento mítico, al desproveerla de su carácter oculto e iluminarla en sus regularidades. En términos de sus alcances y posibilidades, la ciencia moderna va más allá de los datos empíricos que emanan de la naturaleza. Abstrayéndose de ellos, se encarga de desarrollar modelos de comprensión mediante los cuales se prefigura un orden geométrico y abstracto – universal y, por ende, aplicable a todos los casos particulares– que subyace oculto tras la caótica dispersión de acontecimientos. No obstante, nos dice Kracauer, la supuesta separación de la razón frente a la naturaleza no se lleva efectivamente a cabo: “ese mismo proceder aparece como naturalmente condicionado; se pierde en un formalismo vacío que hace de cobertura para dejar el campo libre a la naturaleza, pues aquél no deja pasar los conocimientos racionales capaces de alcanzar lo natural” (Kracauer, 2006: 267). La racionalidad moderna falla justamente allí en donde cree que triunfa. En su desarrollo y aplicación obtura la posibilidad de la experiencia: [a] su través no es posible pensar la dimensión empírica; de abstracciones vacías de contenido puede extraerse cualquier aplicación práctica” (Kracauer, 2006: 267). El pensamiento abstracto intenta negar la singularidad cualitativa de lo concreto, erradicar todo tipo de interferencia empírica (sea que procedan del objeto analizado o del sujeto que analiza). Por ende, la concreción de la ciencia es alcanzada tan sólo en un sentido derivado: “al menos, no son “concretas” en el sentido vulgar, que reserva la expresión para las limitadas intuiciones de la vida natural” (Kracauer, 2006: 267).

La “neutralidad valorativa” (el hecho de que la ciencia explique el cómo pero no el qué, ni el quién),

pilar sobre el que se soporta y legitima el conocimiento racional-abstracto, se funda en una idea indemostrable a través de la simple observación y que, no obstante, precede a todo conocimiento científico, según la cual existen leyes de la naturaleza universalmente válidas, independientes de todo lugar y tiempo. Esta idea presupone el concepto objetivo de la dimensión espacio-temporal, lineal y divisible a discreción, homogénea, cuantitativamente medible (y de ninguna manera concreta y cualitativa), que garantiza, ya en el nivel de la experimentación, que dada una identidad en las condiciones ideales que anteceden la puesta en marcha del experimento, sea la *repetibilidad* de los hallazgos teóricos; es decir, que cada vez que se creen idénticas condiciones para la inscripción de un fenómeno artificialmente aislado, debe producirse el mismo efecto, y las mediciones deben arrojar idéntico resultado –hasta el punto que, aunque fácticamente el criterio de repetibilidad pueda ser contrastado, esto no implica que llegue a desmentirse. Cada formulación resulta soportada sobre un fundamento *a priori* de constancia y regularidad matemáticas, así como sobre la relación mutua que entabla con las demás formulaciones abstractas que se producen dentro del sistema de conocimiento, y no sobre las determinaciones cualitativas que aún pueda preservar el objeto respecto del cual precisamente se trata de afirmar algo. La expropiación de la experiencia resulta, pues, implícita al proyecto fundamental de la ciencia moderna. Esto supone que, en su seno, puedan llegar a tener sentido representaciones abstractas de movimientos enteramente irreales e inobservables en parte alguna; ella funciona, incluso en contra de toda plausibilidad empírica: “[p]or un lado, [la ciencia] nos alerta al mundo de su preocupación, [...] del otro, tiende a eliminar ese mundo del campo de la visión” (Kracauer, 1960: 299). El paso de un universo social fundado en la creencia mítica, que supone una forma de emancipación de la conciencia frente a la naturaleza conlleva, entonces, a una *eliminación* de las cualidades de las cosas, un distanciamiento frente al mundo material, una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida. Desterrada la experiencia afuera de lo humano, “las cosas continúan retrocediendo” frente a los números y a los instrumentos (Kracauer, 1960: 300). Debido a ese carácter auto-referencial e irreflexivo, en el fondo de la neutralidad valorativa, que garantizaría la supresión de toda interferencia subjetiva dentro del proceso de conocimiento científico, Kracauer encuentra al mismo sujeto clausurado en su propia inmanencia. La abstracción termina convirtiéndose en una mera repetición de la naturaleza, una coraza cerrada que intenta aprisionar al mundo dentro de los límites impuestos por su forma universalizante y vacía.

Haciendo eco de Marx, Kracauer afirma la instauración de una *segunda naturaleza* en el seno de la sociedad capitalista, en la cual renuevan las coacciones, limitaciones y carencias intrínsecas a la lucha por la supervivencia experimentadas dentro del mundo natural, pero esta vez en un mundo creado por los mismos seres humanos. Con ello, la categoría de naturaleza adquiere un doble sentido –sentido que sólo puede pensarse desde el presente, y no como idea meta-histórica de naturaleza pues,

como se verá, en Kracauer, *naturaleza e historia* son categorías que deben pensarse en su mutua relación. De un lado, aquí la naturaleza se refiere a la *physis* históricamente alterada, incluyendo sus dominios aún preservados, a la objetividad lata frente a la que los seres humanos se ven obligados a mediar a fines de sobrevivir; de otro, se refiere a la *segunda naturaleza* de una sociedad, regulada por el modo de producción capitalista, “que se regula a sí misma de acuerdo con leyes económicas naturales” (Kracauer, 1995^a: 61). En ese sentido, en el *Ornamento de la masa*, la naturaleza es el nombre alegórico que señala una realidad que se toma a sí misma por dada e inmutable, una sociedad que “ha caído presa de una naturaleza muda que no tiene significado, por abstracto que sea su silencio” (Kracauer, 1995^a: 61). En ese mundo natural, la consciencia resulta incapaz de aprehender “su propio fundamento material” (Kracauer, 1995^a: 61), haciendo que el ser humano sea “sometido de nuevo a la violencia de los poderes naturales”, y resulte impedida “la irrupción de los auténticos contenidos de conocimiento” (Kracauer, 2006: 268). El ornamento de la masa expresa esta tendencia hacia la naturalización del mundo, esto es, hacia su reencantamiento. En el despliegue de sus configuraciones, el ser humano se encuentra mutilado. En su interior solamente ingresa una parte de éste, mientras que su resto orgánico –aquello que no es abarcado por la forma abstracta– resulta extirpado. Al desaparecer como ser orgánico dentro del ornamento, su propio carácter humano resulta escamoteado: “la partícula de masa que permanece se cierra frente a él como un mero concepto general formal cualquiera” (Kracauer, 2006: 270). En las puestas en escena del ornamento el ser humano es recompuesto de acuerdo con “leyes dadas por un saber, aun cuando temporal, acerca de la verdad y no según las de la naturaleza” (Kracauer, 2006: 269), las cuales pasan a ocupar el lugar de lo racional y concreto. Esta falsa inmediatez concreta con la que se presenta el cuerpo, su designación abstracta consecuencia de la primacía del modelo, hace que, en el ornamento, se eleve “inadvertidamente lo natural en su impenetrabilidad” (Kracauer, 2006: 270). En el ornamento se reproduce la misma *segunda naturaleza* instaurada en la sociedad moderna; en él crece: “la naturaleza incontrolada bajo el manto de la forma de expresión racional y se sirve de los signos abstractos para presentarse a sí misma” (Kracauer, 2006: 270). En virtud de su carácter inmanente y puramente racional, el ornamento “se manifiesta como culto mitológico que se esconde en un ropaje abstracto” (Kracauer, 2006: 270). Sin embargo, en la medida que deviene cada vez más formalizado, como muestra de la profunda y creciente escisión entre la *ratio* capitalista (razón instrumental) y la razón (*Vernunft*), que hace que el mundo se evapore en el vacío de lo abstracto, el ornamento es una manifestación de la *naturaleza inferior* (Kracauer, 2006: 270). En este mundo natural, que aparenta abarcar la racionalidad en toda su plenitud, ésta no alcanza a realizarse; los modelos del ornamento están mudos y suprimen la vida de sus figuras, resultando “demasiado débil para encontrar a los hombres en la masa y hacer las figuras transparentes al conocimiento” (Kracauer, 2006: 270).

El carácter *natural* del ornamento se constata igualmente en términos de su rol social. Al entregarse

irreflexivamente a las sensaciones que ofrece, las masas naturalizan la existencia del ornamento, así como del mundo social al que pertenece. En esa medida, “[s]u significación social no es nada menos que la de los juegos circenses romanos, que fueron instituidos por los detentadores del poder” (Kracauer, 2006: 272). Sin embargo, esto no significa que el ornamento tenga que ser desechado. Debido a que el ornamento es *signo* de la dominación capitalista, y la masa “reconoce sin velos los hechos en bruto” (Kracauer, 2006: 271), despreciar su superficie –como lo hacen los “espiritualmente bien situados”–, significa contribuir a la perpetuación del orden actual del mundo, omitir sus más explícitos efectos. El ornamento es el índice de las propias inconsistencias del mundo social en que se gesta; en esa medida, su recaída en mitología, su devenir mundo natural carente de cualquier sentido se manifiesta “como una recaída que, por su parte, vuelve a denotar la cerrazón de la *ratio* capitalista frente a la razón” (Kracauer, 2006: 271). Sumergirse en el ornamento permite comprender, tanto la desubstancialización de la naturaleza ocurrida en la modernidad, como de la irreductibilidad del mundo a la abstracción: “justamente ésta es una indicación del único estado en que se puede sostener de la naturaleza que es lo que no resiste la iluminación por medio de la razón” (Kracauer, 2006: 269). Esta aparente ambigüedad frente a la consideración de la superficie se aclara cuando Kracauer se refiere al carácter *equívoco* del ornamento: “[e]quívoco como la abstracción es el ornamento de la masa” (Kracauer, 2006: 268). Esta equivocidad de la abstracción tiene que ver con su carácter simultáneamente *coactivo* y *emancipador*. Para Kracauer, a pesar de la primacía de la abstracción, y la consecuente mutilación de la materialidad, en la cultura de masas existe una tendencia contra la misma racionalidad vacía y abstracta desde la que emerge. La superficie misma agrieta la determinación formal que la constituye. Si bien en varios momentos de su análisis resuena continuamente la presencia de Weber, al aparecer la racionalización de la vida como un distanciamiento frente a la determinación de la acción a través de valores, y la sumisión de las cuestiones prácticas a razonamientos técnicos fundados en el cálculo de medios y fines, a partir de una ciencia cuyos momentos de elaboración teórica y aplicación se encuentran claramente diferenciados, aquél no concibe la racionalización moderna como dimensión clausurada, como sucede en el caso de la *stahlhartes Gehäuse* weberiana. El pensamiento abstracto intenta aprehender el mundo como si fuese una totalidad. A pesar de esto, según Kracauer, sin importar qué tanto se expande en sus pretensiones de llegar hasta lo más profundo del mundo material, debido a su carácter parcial e irreflexivo, dicha forma de pensamiento resulta incapaz de abarcar en su plenitud el excedente somático: “cuanto más se consolida la abstracción, tanto más irreductible sigue siendo el hombre a la razón” (Kracauer, 2006: 267). Lo irreductiblemente singular no puede ser sepultado definitivamente por la abstracción, no pierde su voz: “[p]or detrás de estas tajantes abstracciones yacen los conocimientos racionales singulares que responden a la peculiaridad de la situación de la que en cada caso se trata” (Kracauer, 2006: 267).

1.3 Racionalidad y emancipación

Para Kracauer, potenciando la progresiva separación y oposición entre espíritu y naturaleza, la forma que la racionalidad adquiere en la modernidad resulta incompleta, irrealizada: “[l]as determinaciones de contenidos de sentido que se encuentran en la universalidad abstracta –como las determinaciones del ámbito económico, social, político- no dan a la razón aquello que le pertenece” (Kracauer, 2006: 267). Antes que dirigirse unilateralmente en contra del pensamiento abstracto, de *reprimir su violencia*, nos dice Kracauer, la razón misma dispone de una capacidad reflexiva que podría revertir su estado actual: “el pensamiento extraviado llama a su propia insurrección en la medida en que se desliza fuera de la razón, la única que podría confrontarse con ellos y doblegarlos” (Kracauer, 2006: 268). Para Kracauer, el proceso de *Ilustración* no puede ser refrenado, ni debe retroceder en su movimiento. El desencantamiento operado por la razón moderna es parte de una dialéctica aún no resuelta, desatada dentro de la modernidad capitalista. Si bien es cierto que en ésta tiene lugar un cada vez más complejo desarrollo técnico devenido autónomo (en cuanto que separado del mundo concreto), por otra parte, su desarrollo produce una perspectiva que permite pensar en las posibilidades de superación de los problemas materiales de los seres humanos en su lucha por sobrevivir ante las fuerzas naturales, así como del establecimiento (aún no realizado) de la justicia y la libertad dentro del mundo social. Justamente, la afirmación según la cual “[e]l dominio de la abstracción indica que el proceso de desmitologización no ha sido llevado hasta el final” (Kracauer, 2006: 267), dispone de un doble sentido. De un lado, quiere decir, como se ha explicado, que el proceso de racionalización mismo termina convertido en mito, como forma actual y no superada del mundo social moderno. Asimismo, esta afirmación tiene un alcance mayor, esta vez de carácter proyectivo y afirmativo. Kracauer ve en el proceso de racionalización algo más que la *reducción* de los seres humanos a la abstracción. En la abstracción están sedimentadas, a la manera de una promesa aún no cumplida, las posibilidades de algo mejor. Así, a diferencia de quienes “reprochan al capitalismo es que su racionalismo violenta al hombre, y esperan con impaciencia el Nuevo advenimiento de una comunidad que salve lo presuntamente humano mejor de lo que lo hace la sociedad capitalista” (Kracauer, 2006: 266), Kracauer sostiene que la debilidad del capitalismo no es su exceso de racionalización. Por el contrario: [é]ste no racionaliza demasiado, sino *demasiado poco*” (Kracauer, 2006: 266). El carácter *turbio*, parcial, que alcanza la racionalidad en él “se opone a la consumación de la razón que habla desde el fundamento del ser humano” (Kracauer, 2006: 266).

El proceso desmitologizador ilustrado no cumple su promesa de extremar la racionalidad, pues unilateralizándola, la amputa. Privilegiando la razón propia de la abstracción naturalizada (*ratio*), obtura la realización de una razón *positiva* (*Vernunft*), intrínseca al proceso de desmitificación, tendiente hacia la emancipación humana frente a los ciegos poderes de la naturaleza. Esto supone que la promesa crítica y el potencial emancipador de la Ilustración son todavía redimibles (Gilloch, 2015:

71). La racionalidad propia del ornamento de la masa, a pesar de su carácter coactivo, dispone de un sentido progresivo, que impulsa más allá de su estado actual: “es una reducción de lo natural que no deja al hombre atrofiarse, sino que, al contrario, si fuese realizada por completo, pondría de manifiesto su esencia en toda su pureza” (Kracauer, 2006: 269). Al afirmar la posibilidad de una profundización del desencantamiento a través de la reapropiación de las potencias racionales y técnicas constituidas en el seno de esta sociedad, el análisis kracaueriano de la superficie termina revelando una fisura fundamental en ella. Ante la pregunta por las vías posibles que podría tomar el pensamiento respecto de la *ratio* moderna en esa intención de desencantar al capitalismo mismo (Gilloch, 2015: 71), de “si debería abrirse a la razón o mantenerse cerrado frente a ella” (Kracauer, 2006: 268), Kracauer no duda en optar por la primera. Sin embargo, esta vía no constituye propiamente una salida teórica, sino que exige una transformación de la modalidad de relación social que le da pie. Al establecerse una correlación intrínseca entre el desarrollo del sistema capitalista y el creciente despliegue del pensamiento abstracto —que obliga “al pensamiento a hundirse en una falsa concreción”—, el pensamiento abstracto puede superarse a sí mismo, pero no desde un ejercicio circunscrito a la inmanencia del propio pensamiento, sino a través de una transformación radical del mundo social. El pensamiento abstracto “[n]o puede sobrepasar los límites que él mismo ha establecido sin que quede esencialmente transformado el sistema económico que constituye su infraestructura, su subsistencia arrastra consigo la de éste” (Kracauer, 2006: 268).

En este sentido, Kracauer retoma el tema planteado en *Los que esperan*, e indaga en las formas dispersas del presente en contra de cualquier tipo de ideal romántico que busque la restitución de un pasado integrador o comunitario. Si bien comparte con estas posturas el reconocimiento frente a los avances de los procesos de cosificación impulsados por la racionalidad tecno-económica, el proceso de crecimiento de separación entre el hombre y las cosas, y la consecuente disminución de la posibilidad de la experiencia, Kracauer está en radical desacuerdo con sus planteamientos tanto frente a las causas, como a las posibles soluciones de la problemática. Los movimientos mitológicos y románticos culpan tácitamente a la razón por las crisis de la visión fragmentada del mundo, la ausencia de un sentido más amplio y unitario, así como de los demás problemas típicamente asociados con las sociedades modernas. Frente a esto, proponen soluciones reactivas, ligadas a un rechazo de la razón, que suponen correlativamente la idea de un retorno a supuestas formas originarias de sociedad, como búsqueda de un refugio concreto frente a la *ruina* producida la abstracción, que termina por caer en el idealismo y, por ende, en una falsa concreción:

La objeción dirigida al pensamiento abstracto, según la cual éste sería incapaz de concebir los auténticos contenidos de la vida, y que por ello habría de ceder ante una contemplación concreta de los fenómenos, remite ciertamente a los límites de lo abstracto, pero es precipitado formularla cuando funciona a favor de aquella falsa concreción mitológica que atisba la meta en el organismo y en la forma (Kracauer, 2006: 266).

Para Kracauer, el proceso de desintegración de la tradición es un *proceso de enfriamiento*

irreversible (Kracauer, 1960: 295). De allí que todo intento de restitución de una *comunidad genuina*, resulte ser, para él, la expresión de una *racionalidad obstinada* (Kracauer, 2006: 267). Este tipo de posturas, aunque aparentemente positivas, contienen una contradicción inherente, pues, aunque traen a la conciencia el exacerbado dominio del racionalismo y sus consecuencias, en términos de la *deshumanización* de las relaciones sociales, no implicarían una superación frente a ésta, sino una limitación de tal posibilidad: “Retornar a ella sería abandonar la capacidad de abstracción que una vez adquirió el ser humano, pero no superar la abstracción misma” (Kracauer, 2006: 267). Allí, antes que suponerse una superación del mundo natural, “la naturaleza se afirma ingenuamente” (Kracauer, 2006: 267)⁶. La indiferencia del pensamiento abstracto en términos de su aplicación, sostiene Kracauer, consiste en una indiferencia hacia lo humano que no es atribuido a un defecto de la razón misma o de la técnica (como ocurre en el caso de las teorías lapsarias), sino por la continua repetición de la lógica natural cuyo núcleo es potenciado por la estructura misma de la sociedad capitalista. Aunque en ese mundo social la conciencia se desarrolla cada vez más como una instancia libre de las restricciones de la *naturaleza*, en ella la racionalización recrea, ahora dentro del mundo social, las relaciones que se escapaban al control de los seres humanos cuando aún no disponían de poder sobre la naturaleza: “El hecho de que la oscura naturaleza proteste siempre amenazante y obstaculice el advenimiento del hombre producto de la razón, es sólo una consecuencia de la desbocada extensión del poder del sistema económico capitalista” (Kracauer, 2006: 268).

Aunque esa sociedad no dispone de consistencia [*Bestand*], originando una naturaleza muda, desnuda y sin sustancia, ella es, nos dice Kracauer, el terreno propicio para la emancipación de la conciencia. En efecto, si esta sociedad tuviese una real consistencia, si se configurase a la manera de la comunidad orgánica, la conciencia emancipada sería aniquilada. Según Kracauer, por engañoso que pueda parecer, la sociedad mecanizada se dirige pues hacia el futuro. Esa “realidad irreal” del cálculo mecánico del racionalismo que deshace las relaciones humanas es la realidad misma, y su configuración se extiende más allá de las relaciones económicas. Al apuntar a la posibilidad de una transformación de la realidad, y no sólo del conocimiento de sus problemas, o el refugio en formas teóricas artificiales, el programa de la *espera* tiene el objetivo de promover la forma en el lugar vacío de aquello que no tiene forma. La dimensión socio-filosófica del análisis de la “forma” hecha por Kracauer supone que la configuración de esta nueva realidad implica la idea de alcanzar una *humanidad completa*, un sentido humano del mundo social que, si bien no es la realidad del mundo contemporáneo, depende de él.

La externalidad de la mercancía no es, pues, unilateralmente falsa: “Este énfasis en lo externo tiene la ventaja de ser *sincero*” (Kracauer, 1995^a: 326). Ella no amenaza la verdad. Ésta última se encuentra

⁶ “[...] muchos cándidos intentos de renovar la fe mediante absolutos están predestinados a fracasar, pues palpablemente comparten el mismo espíritu abstracto que intentan superar” (Kracauer, 1960: 295).

amenazada, más bien, por la “afirmación ingenua” de valores culturales contrapuestos a ella de manera unilateral, “que se han vuelto irreales” y usados de forma descuidada, como “la personalidad, la interioridad, la tragedia, etc.”, los cuales, referidos a “ideas sublimes”, “han perdido gran parte de alcance, junto con sus fundamentos, debido a los cambios sociales” (Kracauer, 1995^a: 326). Cuando las masas berlinesas evitan las reacciones que afirman la *alta cultura*, para preferir el “glamour superficial” del entretenimiento de masas, nos dice Kracauer, actúan de forma *sincera*. En esa pura externalidad se encuentran a sí mismos, “su propia realidad se revela en la secuencia fragmentada de espléndidas impresiones sensoriales” (Kracauer, 1995^a: 326). Si esta realidad es simplemente rechazada o desestimada no podría ser atacada ni cambiada: “Su revelación en la distracción es, por tanto, de importancia moral” (Kracauer, 1995^a: 326). Aprender la superficie del mundo moderno implica no convertirlo en un acontecimiento clausurado sin más sentido que el de su propia auto-referencialidad. Antes que caer en una suerte de “modernismo sin profundidad” (Agard, 2016: 231), significa operar una disrupción frente a aquélla. La distracción sólo tiene sentido como “reflejo de la incontrolable anarquía de nuestro mundo” (Kracauer, 1995^a: 327). El ornamento de la masa y la masa urbana están compuestos de la misma mezcla de externalidades. Debido a que aquél transmite “de manera precisa y abierta a miles de ojos y oídos el *desorden* de la sociedad -esto es precisamente lo que les permitiría evocar y mantener la tensión que debe preceder al inevitable y radical cambio” (Kracauer, 1995^a: 327).

2. Fotografía y mundo cosificado

Aunque es sólo en su último trabajo, *Historia: las últimas cosas antes de las últimas* –de la cual me ocuparé en el último momento de esta sección–, que Kracauer aborda de lleno el problema de la dimensión histórico-temporal moderna, su preocupación por este tema puede ser discernido, implícita o explícitamente, desde su obra más temprana. Precisamente en *Historia*, Kracauer habla de los muchos paralelos y articulaciones que se tejen desde sus primeros escritos, incluso de forma inconsciente, entre problemas como la fotografía, el cine y la historia –entre la “realidad histórica” y la “realidad de la cámara” (Kracauer, 1995: 3). En este sentido, uno de los ensayos en donde con más énfasis se da cuenta del problema de la experiencia histórico-temporal contemporánea es *Fotografía* (1927). Allí Kracauer intenta desvelar las estrechas relaciones que se dan entre este nuevo desarrollo de la tecnología moderna y el orden social existente. Su acercamiento al desarrollo y difusión de la fotografía pretende, antes que dar cuenta del medio técnico por sí mismo, situarse en el seno de las tensiones inherentes al proceso de racionalización del mundo social moderno, particularmente en términos de las formas de experiencia que suscita. La imagen fotográfica está en el centro de sus intereses, no por sí misma, sino como jeroglífico de las fuerzas contradictorias que constituyen y dinamizan esta sociedad. En esa dirección, como plantearé en este apartado, más allá de una condena romántica frente a la imagen producida técnicamente –como crítica lapsaria de la modernidad en

virtud de la cual se oponen la imagen fotográfica y la imagen de la memoria, en la que se afirma una supuesta aniquilación de esta última (y de la *verdad* contenida por sus imágenes) por causa de la primera–, este ensayo busca abordar las relaciones existentes entre el mundo objetivo y las transformaciones de la experiencia del sujeto, en el seno de un mundo social cosificado y cosificante. Como se verá, Kracauer expone en este ensayo una concepción paradójica, orientada por una dialéctica cuyo núcleo articula la objetividad propia del fragmento mortificado, fruto del mundo alienado, con la potencialidad de transformación social que él mismo encierra. Él no sólo centra su atención en la relación que la fotografía establece respecto del original representado. Más allá de eso, su apuesta tiene que ver con descubrir las formas en que aquélla le permite al espectador entablar una relación peculiar, tanto con el pasado y el presente que habita, como con un futuro posible. La fotografía –y sus formas de circulación, peculiarmente, las revistas ilustradas– opera pues como indicio frente a las formas de constitución del sentido de lo histórico mismo dentro de la vida cotidiana de la modernidad capitalista.

En virtud de la *primacía de lo óptico* (Adorno 2003: 375) que caracteriza al pensamiento de Kracauer –para él, “ver es experimentar” (Koch, 1991: 100–, el medio fotográfico permite la comprensión histórica porque transforma, literalmente, el presente en una superficie visual, y por lo tanto capta la época en sus apariencias inadvertidas, en cuanto que familiares y naturalizadas. Ella se ofrece como un tipo de artefacto que encierra signos que señalan hacia las modalidades de constitución de la experiencia del *ahora* (en un sentido complejo, esto es, como intersección entre un pasado y un presente que permanecen abiertos, y que constituyen las bases de un futuro igualmente abierto). El hiato temporal insalvable que se abre entre la imagen fotográfica y la presencia original que le ha servido de modelo, que pone en evidencia su alejamiento de la intencionalidad y control humanos, será expuesto por Kracauer en términos de una comprensión del presente como bisagra entre la segunda naturaleza y un posible futuro mundo redimido. En última instancia, como se verá, la fotografía se sitúa en un umbral entre aquél mundo muerto y cosificado que representa con fidelidad, y sus posibilidades de superación, abriendo las puertas hacia “un rescate de la existencia material, contra la abstracción engendrada por el proceso de racionalización del mundo” (Traverso, 1998: 205), lo cual llevará a Kracauer a afirmar que la fotografía es el *gana la banca* [*Vabanque-Spiel*] de la historia (Kracauer, 2006: 296).

2.1 El rostro fotográfico del mundo

Desde el punto de vista de su estructura, el ensayo *Fotografía* está compuesto de diversos estratos, que nos dirigen desde las capas más superficiales del mundo fenoménico moderno hacia sus niveles más profundos, apareciendo al final en su imbricación dialéctica. El texto se organiza a partir de la referencia a las fotografías yuxtapuestas de dos mujeres de veinticuatro años. La primera corresponde a la imagen contemporánea de una estrella de cine –una diva *demoníaca*– publicada en la tapa de una

revista ilustrada; la otra es el retrato de una mujer tomado sesenta años antes, expuesto ante los ojos de sus nietos. En primera instancia, la imagen de la diva posando ante el Hotel Excelsior en el Lido se constituye como un objeto dual. Si bien, de un lado, la fotografía como imagen peculiar es la suma de “millones de puntos diminutos que constituyen la diva, las olas y el hotel” (Kracauer, 2006: 275), también es, simultáneamente, un signo que evoca el cuerpo de “la diva viviente, en el Lido”. Ella remite a la inconfundible persona que tantas veces ha sido vista por los espectadores en las pantallas de cine. Su individualidad depende de su carácter mediado. Si bien no existe contacto directo entre espectadores y estrella, pues pocos la han visto personalmente, nadie puede confundirla: “Está tan acertadamente reproducida, que no puede ser confundida con nadie, aun cuando quizás no sea sino la duodécima parte de una docena de *tillergirls*” (Kracauer, 2006: 275). Más allá de su composición espacial, la fotografía señala hacia una temporalidad, definida como *actualidad*. Su imagen remite indudablemente al *ahora* en el que se proyectan las películas de la diva.

Según Kracauer, el hecho de que se dé una identificación transparente entre fotografía y el *modelo original* extraído del mundo objetivo no ocurre de manera simplemente casual. Ella da cuenta de aquello en lo que el mundo mismo se ha convertido; el propio mundo objetivo ha devenido una colección de momentos, en apariencia vinculados, pero carentes de un significado general o humano que permita unificarlo. Ese presente al que remite la fotografía da cuenta de un mundo en donde todo parece adecuarse a un orden ideal: “Los cabellos cortos a la *garçonne*, la seductora pose de la cabeza y las doce pestañas a derecha e izquierda –todos estos detalles concienzudamente enumerados por la cámara se encuentran correctamente emplazados en el espacio: toda una aparición” (Kracauer, 2006: 275). Kracauer interroga la fotografía en relación con un momento histórico en el que el paradigma fotográfico –como registro que expresa con absoluta precisión visual un punto determinado del tiempo y del espacio– se afirma como medio indiciario de autenticidad y exactitud frente a la realidad física del objeto representado. Para él, ésta no es una cuestión reducida al sujeto que representa el mundo “fotográficamente”, que permita plantear una crítica de las mediaciones producto de la técnica que *distorsionen* algún tipo de realidad *verdadera*, sino que tiene que ver con el hecho de que el mundo se ha vuelto particularmente susceptible de ser abordado de esta manera. La fotografía constituye una contra-imagen de la realidad respecto de un mundo que aparece como incomprensible, un espejo distorsionado (*Zerrspiegel*) en el que el sujeto puede leer sus propias determinaciones y características. Justamente, en la modernidad, el mundo “puede ser fotografiado porque tiende a deshacerse en ese *continuum* espacial que se da en las instantáneas” (Kracauer, 2006: 292). Representar el mundo como una colección de momentos discretos no es, entonces, falsificarlo sino, más bien, revelar que, en el presente moderno, “el mundo mismo se ha dotado de un ‘rostro fotográfico’” (Kracauer, 2006: 292). De allí la popularización de las revistas ilustradas. Ellas intentan reproducir en su totalidad el mundo *fotografiable* –“en ellas se reúnen todos los fenómenos accesibles

a la cámara y al público” (Kracauer, 2006: 290); pretenden restituir “la totalidad del mundo accesible al aparato fotográfico” (Kracauer, 2006: 291). Debido a esto, y a su rápida expansión –ya universal en la época de Kracauer–, ellas se convierten en *espejo* del mundo. Las fotografías operan como signo que remite a un objeto, a un *original*, realmente existente, con el cual pretenden confundirse; ellas “identifican el mundo con la sustancia de las fotografías” (Kracauer, 2006: 292); ningún cuerpo puede escaparse de la lente de la cámara; ella “registra el calco espacial de las personas, circunstancias y eventos desde todas las perspectivas posibles” (Kracauer, 2006: 291). A la manera de un crisol en el que cada individuo puede identificarse con alguna de las innumerables temáticas que agrupa, en las revistas ilustradas, el mundo fragmentado parece adquirir una unidad, fruto de un ilusorio sentido de omnisciencia, objetividad y control. En ellas, la diversidad del mundo es reunida bajo la efigie de una actualidad “verdadera” en cuanto que representada. Ellas intentan trazar los límites del ahora, marcar los ritmos de sucesión de los acontecimientos del presente, representar la actualidad del mundo en todas sus expresiones. En virtud de esta pretensión totalizante, de esta intención de aprehender cada rincón de la existencia mediante su reproducción fotográfica, pareciera que “[n]unca ha estado una edad tan informada acerca de sí misma, si estar informado significa tener imágenes de objetos que se asemejan a ellos en un sentido fotográfico” (Kracauer, 2006: 291).

Según Kracauer, la creciente popularidad de la fotografía se vinculaba con las tendencias positivistas de una época, que privilegiaba una visión realista (a veces ingenua) del mundo: “apareció en un momento en el que el terreno estaba bien preparado para ella” (Kracauer, 1960: 5). La fotografía permitía registrar indiscriminadamente cada momento, disecándolo en el tiempo. Esta actitud “positivista” puede pensarse en términos del concepto de sujeto moderno, el cual se asemeja a una suerte de superficie en la que se registran hechos de manera *objetiva*, cuya vida cotidiana y acercamiento al mundo se encuentra atravesada por un tipo de actitud de carácter abstracto y científicista. La fotografía promete alcanzar un grado pleno de objetividad debido a su capacidad de capturar el mundo como “realmente” es; ella era vista como capaz de capturar un mundo *purificado* de las intromisiones arbitrarias realizadas por el sujeto que percibe, o de los significados añadidos al mundo impuestos por la representación artística. Se trataba, por lo tanto, de una tecnología plenamente acorde con las tendencias del pensamiento Ilustrado, que buscaban un equivalente totalmente objetivo de la “visión natural”. La cámara permite que el mundo pueda ser visto con mayor precisión, y hace que muchos más ámbitos del mismo resulten evidentes, capturando imágenes que normalmente no son accesibles para el ojo humano. La cámara se convierte en un aparato fundamentalmente independiente del espectador, que se presenta como un intermediario transparente e incorpóreo entre el observador y el mundo. Mediante la adopción del punto de vista *neutral* que ofrece la lente puramente objetiva de la cámara, el sujeto mismo, con todas las connotaciones negativas dadas a la “subjetividad” por parte del realismo ingenuo, podría ser eliminado del proceso de observación, el

cual resulta así depurado de toda *contaminación*. Aislada la visión a partir de un dispositivo homogéneo que permite la cuantificación, la imagen asume “una identidad mistificada y abstracta escindida de toda relación con la posición del observador dentro de un campo unificado cognitivamente” y ofrece una forma de *verdad* intercambiable, producida mecánicamente y en serie (Crary, 2008: 39).

No obstante su pretensión de identificación con los *objetos originales*, Kracauer sostiene que éste no es el fin último de la avalancha de fotografías presentadas por las revistas ilustradas. En un primer momento ellas no constituyen un apoyo para la determinación, elección y constitución libre de la memoria. Por el contrario, las revistas ilustradas son “en las manos de la sociedad dominante, uno de los más poderosos instrumentos de huelga [*Streikmittel*] contra el conocimiento” (Kracauer, 2006: 292). El resultado de este supuesto “estar informado” es que la conciencia se ve avasallada, reprimida en sus posibilidades, por la cantidad de imágenes: “la marea de fotografías barre sus diques: Tan violenta es la afluencia de colecciones de imágenes, que acaso amenaza con aniquilar toda conciencia que pudiera haber de los rasgos decisivos” (Kracauer, 2006: 291). Así, lo que en un primer momento aparecía como un dispositivo que permitía el autoconocimiento de la sociedad, se convierte en un mecanismo que oculta sus determinaciones más profundas y cruciales, las cuales son recubiertas bajo la homogeneidad impuesta por un azaroso emplazamiento espacial que circunscribe aquello que es representado a la inmanencia de un puro presente, en el que no tiene lugar ningún vestigio del pasado: “El *continuum* temporal desde la perspectiva de la cámara recubre la apariencia espacial del objeto reconocido, la semejanza con él borra los contornos de su ‘historia’” (Kracauer, 2006: 292). Con ello, “en las revistas ilustradas el mundo se ha convertido en presente fotografiable, mientras que el presente fotografiado queda cabalmente eternizado” (Kracauer, 2006: 293).

En el contexto de las revistas ilustradas, nos dice Kracauer, la comprensión del mundo resulta sistemáticamente obturada debido a la continuidad con la que se presentan los elementos de las imágenes. Éstas, en su yuxtaposición, excluyen el nexo que se revela a la conciencia, obstaculizando la reflexión sobre las cosas en su relacionalidad. Separadas de todo nexo, arrancado su sedimento histórico, la fotografía termina por opacar el acercamiento de la conciencia frente a todo sentido: “La “idea-imagen” desaloja a la idea, la tempestad de fotografías traiciona la indiferencia frente a lo significado por las cosas” (Kracauer, 2006: 292). En esa medida, debido a que, de un lado, es posible abstraer la imagen hasta una mínima expresión homogénea –millones de puntos diminutos–, que permite separarla respecto de su modelo viviente, y del otro, que las posibilidades de reconocer este modelo dependen de otro medio (en este caso, el cine), la fotografía de la diva termina por operar como expresión material de la *falsa concretud* propia de la mercancía, en la cual sólo prima la forma abstracta y presente, como un tipo de indiferencia estructural respecto de los significados y la historia de las formas concretas. En ese sentido, dentro de la modernidad la fotografía ocupa un lugar medular

no sólo en la nueva economía de mercancías, sino también en la reconfiguración de las formas de construcción de sentidos. Signos e imágenes circulan separados de su referente. De allí que entre dinero y fotografía se dé una relación de homología. Ambos tienden a una totalización que pretende unificar a todos los sujetos dentro de una misma red de valoración y deseo. Como lo dijera Marx frente al dinero, la fotografía es también un gran nivelador, un democratizador, un “mero símbolo”, una ficción sancionada por el llamado “consentimiento universal de la humanidad” (Marx, 1872). Ambos son formas mágicas que establecen un conjunto nuevo de relaciones abstractas entre individuos y cosas, y proclaman esas relaciones como lo real. Es a través de estas diferenciales, pero imbricadas, economías del dinero y la fotografía que el mundo social es representado y constituido exclusivamente como signo.

Kracauer ve en la incesante avalancha de fotografías contenidas en las revistas ilustradas una forma de cegamiento social y amnesia, parte de una modalidad de configuración social en la que se produce un tipo de conocimiento caracterizado por una indiferencia estructural frente a los sentidos y a la historia de todo aquello que es representado. Las revistas ilustradas expresan la falta de auto-reflexividad de la propia modernidad: “[n]unca hasta ahora una época ha informado menos sobre sí misma” (Kracauer, 2006: 292). Así como la vida humana en la periferia de la ciudad es barrida por el avance del mundo racionalizado y mercantilizado, lo es la vida que crea totalidades significativas a partir de los datos y eventos del mundo arrastrados por la masa de información a la que, día a día, se enfrentan los individuos en su cotidianidad. La energía de estos se dirige a la absorción de la masa de información, en lugar de hacerlo hacia su asimilación en un conjunto de sentido. La coherencia superficial bajo la que se constituye la composición fotográfica escamotea la aleatoriedad de la disposición en la que se encuentran sus objetos, al tiempo que oculta la arbitrariedad de las condiciones sociales bajo las que se constituyen, y que ella misma perpetúa. En virtud de esa coherencia, en razón de la cual el mundo aparece reducido en su multiplicidad a la unidad impuesta por el lente de la fotografía, las revistas ilustradas ofrecen una imagen del mundo que domestica la alteridad, sus disyunciones y contradicciones. La confianza en esa avalancha incontenible de imágenes expresa la crisis moderna de la experiencia, la negativa del ser humano moderno a adquirir una experiencia, la externalización de esta última respecto de aquél, quien: “prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos” (Agamben, 2007: 10).

Sin embargo, como se verá, nos dice Kracauer, esta situación no es definitiva; esto “[n]o debería ser así” (Kracauer, 2006: 292). Según él, las revistas ilustradas no sólo obstruyen el conocimiento, sino que, paradójica y simultáneamente, lo permiten: “[e]n las revistas ilustradas, el público ve el mundo que las revistas ilustradas impiden percibir” (Kracauer, 2006: 292). Desde esta consideración, comenzarán a perfilarse los potenciales desmitificadores de la fotografía.

2.2 Fotografía e imágenes de la memoria

A fines de profundizar en las determinaciones del medio fotográfico, Kracauer entabla una contraposición entre *imagen fotográfica* e *imágenes de la memoria*. Ambas representan formas diferentes –y en tensión– de experimentar el mundo, cada una caracterizada por modalidades peculiares de relación y de organización de los hechos y acontecimientos. Mientras que la *fotografía* presenta sus objetos despojándolos de cualquier significado más allá del hecho de haber existido, en un momento dado, como exterioridades emplazadas en una configuración espacial, la *memoria*, en el sentido en el que Kracauer usa el término, crea efímeras y cambiantes unidades significativas a partir de la dispersión fáctica. Contrario a lo que sucede con las pretensiones totalizantes y la *transparencia* objetiva propias de las imágenes fotográficas, los apuntes de la memoria son *incompletos, ambiguos y opacos* (Kracauer, 2006: 279). La memoria es un proceso integrador y mutable –a diferencia del proceso meramente aditivo y estático de la fotografía–, que no preserva indiscriminadamente todo aquello que compone sus creaciones. Al resultarle imposible reconstruir de forma transparente la dimensión espacio-temporal de cada acontecimiento, la memoria es incapaz de elaborar una imagen *precisa* del mundo, y debe forzosamente hacer selecciones, debe excluir aspectos a fines mantener la integridad del conjunto. Desde la perspectiva de la memoria, el registro fotográfico del mundo resulta confuso; en lugar de intentar presentar unívocas y prístinas continuidades significativas, la memoria transfigura sus objetos. Dilatándose en el tiempo, ella construye constelaciones en los que articula períodos de la vida que no se suceden necesariamente unos a otros, períodos quizás separados por transiciones abruptas.

A diferencia del enfoque fotográfico, la memoria resulta pues discontinua, fragmentaria y, por ende, incompleta. Sus objetos no permanecen idénticos a sí mismos. Su colección indiscriminada de imágenes se resiste a cualquier intento por integrarlos en un todo significativo definitivo. Ella lleva continuamente a cabo la “represión, falsificación y realce” de *ciertas* de sus partes, de acuerdo con elementos subjetivos, pulsionales y contingentes; en su seno, “una mala infinitud de razones determina los restos a filtrar” (Kracauer, 2006: 279). Cada elemento que se conserva o reproduce en la memoria está ahí en la medida en que hace parte de una configuración aleatoria de sentido; cada elemento contribuye a un todo significativo, y justifica su existencia desde su relación con ese todo: “Sean cuales sean las escenas que recuerde un hombre, significan algo que se refiere a él, sin que tenga por qué saber lo que quieren decir. Es por referencia a lo que significan para él por lo que son conservadas” (Kracauer, 2006: 280). Así, mientras que bajo la lente de la cámara el mundo es representado indiscriminadamente como una forma continua (espacial y temporalmente), en la memoria todo se conserva “en tanto en cuanto significa algo” (Kracauer, 2006: 280). Frente a su sentido, aquello que aparece como fragmentario de la memoria adquiere una unidad: “[e]l significado de las imágenes de la memoria está ligado a su *contenido de verdad*” (Kracauer, 2006: 280). Lo significado se aleja de

las posibilidades ofrecidas por la reproducción fotográfica, pues el sentido no puede ser meramente aprehendido a partir de un encuadre espacio-temporal. Desde esta mirada, contraponiendo memoria y fotografía, la consideración resulta invertida; las fotografías aparecen ahora como una mezcla compuesta en parte de *desechos*, fragmentos dispersos que “no abarcan el sentido al que están remitidas” (Kracauer, 2006: 280). Ellas resultan incapaces de reconstruir la significancia histórica de la imagen mnemotécnica que visualmente actualiza la “historia” de una persona en nuestra memoria.

La distancia entre la fotografía y las imágenes de la memoria se hace patente al contrastar la primera con la obra de arte pictórica. Según Kracauer, mientras que la fotografía reproduce el objeto tal como se encuentra dispuesto espacialmente, exponiendo la naturaleza a través de cada uno de los más minúsculos detalles del mundo visible, y con ello permaneciendo anclada en él, la obra de arte acude a la naturaleza, pero con fines de ir más allá de ella: “Un *retratista* que se sometiese por entero a la “necesidad natural” produciría, en el mejor de los casos, fotografías” (Kracauer, 2006: 282). La fotografía aprehende lo dado como fenómeno espacial, mientras que la obra de arte la significación del objeto se convierte en manifestación espacial. Ésta no persigue replicar la exterioridad meramente cósmica arrumbando los objetos, sino que, mediante su composición se dirige hacia el *significado* de lo representado; ella transmite “sólo lo transparente del objeto” (Kracauer, 2006: 283). La obra de arte se vincula con la imagen de la memoria y, en última instancia, con la historia: “se aproxima a la transparencia de la imagen última de la memoria, en la que se reúnen los rasgos de la ‘historia’” (Kracauer, 2006: 282)⁷.

En términos del sujeto, Kracauer no afirma de ninguna manera que el fotógrafo conciba el medio de esta forma. El fotógrafo no se ve a sí mismo como mero catalogador de momentos específicos, sino más bien como quien registra un momento, persona u objeto significativo y lleno de sentido. Lo que afirma Kracauer parece ser, sin embargo, que la esencia de la actividad fotográfica es el impulso a registrar momentos en el tiempo por el mero hecho de registrarlos –ninguna clase de significados adicionales que fuesen inherentes al sujeto que toma la fotografía, o estuviesen unidos a ésta, resultarían relativos a su unidad esencial o tendencia. Esto se debe a que la esencia de la fotografía como medio es evitar hacer distinciones entre lo esencial y lo no esencial, lo significativo y lo insignificante. Ella reproduce el mundo tal como aparece: “Talbot, uno de los padres fundadores de la fotografía, señaló ya en 1844 que, muy a menudo, ‘el propio operador descubre al examinar, tal vez mucho después, que había representado muchas cosas de las que no tenía idea en ese momento’” (Kracauer, 2012: 205). Si hay un significado atribuible a una fotografía, éste no proviene de la cámara en sí, que no puede dejar de capturar un sinnúmero de elementos no esenciales –incluso completamente imperceptibles para el ojo humano–, junto con su objetivo previsto (cosa que no

⁷ La distinción entre fotografía y la pintura es retomada por Kracauer en dos textos posteriores –*El enfoque fotográfico* (1951) y *Teoría del cine* (1960).

sucede, por ejemplo, con la obra de arte, que no contiene nada inesencial o accidental, pues en ella cada detalle estaría –consciente o inconscientemente– incluido por el artista por una razón). Por supuesto, una fotografía puede ser puesta en escena de una manera tal que no haya en ella ningún detalle contingente, nada que el fotógrafo no quiera en la imagen; Kracauer afirmaría, sin embargo, que esto representa un alejamiento de la naturaleza del medio, de modo que se podría decir que ya no es verdaderamente fotográfico.

La tendencia hacia la reproducción indiscriminada de las configuraciones espaciales del mundo – quizás más exacerbada hoy que en su época, debido a la universalización en el acceso al medio técnico fotográfico–, se convierte en un fin en sí mismo, sin ninguna pretensión de sentido más allá de ser el mero registro fotográfico de los momentos en el tiempo. Pero es justamente en la medida que la fotografía representa el devenir estado natural y cosificado alcanzado por el mundo social, que ella dispone de un momento de verdad. Encontrar ese momento será la tarea de una conciencia emancipada que logre “arrancar las imágenes a su encarcelamiento en la irracionalidad natural” (Vedda, 2011: 146).

En esa dirección, Kracauer acude el modelo proustiano de *memoria involuntaria* a fines de ilustrar su noción del “acercamiento fotográfico”. Cita un pasaje de *El mundo de Guermantes* en el que el narrador, después de una larga ausencia, entra en el salón de su abuela sin previo aviso⁸. En lugar de la persona amada que guardaba en la memoria, Marcel ve “en el sofá, bajo la lámpara, roja, pesada y vulgar, enferma, soñando despierta, paseándose sobre un libro con ojos que parecían apenas cuerdos, a una anciana abrumada que no conocía” (Proust, 2012: 561). El narrador de Proust se refiere a esta visión aterradora de su abuela como una fotografía en la que se expresa objetivamente una imagen contrapuesta a la visión cargada de amor e intimidad guardada en la memoria. Desde la perspectiva de Proust, nos dice Kracauer, el fotógrafo, desprendido de toda “limitación” impuesta por la memoria, puede captar todo lo que está frente a su visión, “[e]l fotógrafo ideal es lo opuesto del ciego amante. Parece un espejo indiscriminado. Es uno solo con la lente de la cámara” (Kracauer, 1995: 15). La imagen de la memoria puede enriquecerse, transformándose, por ejemplo, haciéndose más bella, mientras que la fotografía sólo puede deteriorarse con el transcurso del tiempo. La cámara sólo es capaz de capturar un breve momento que acentúa el espacio en lugar de la temporalidad. La escena se presta a convertirse en una fotografía porque la pasividad del observador se asemeja a la noción de cámara como un espejo objetivo. La mirada de Proust frente a la fotografía, la presenta como el fruto de la completa alienación (Kracauer, 1995: 15). La imagen interior que Marcel tiene su abuela se rinde a una representación fotográfica en el momento en que la persona amada se convierte en un extraño impersonal no influenciado por sus recuerdos. La visión de su abuela sentada y leyendo en el sofá se

⁸ Tanto W. Benjamin (2001: 27-76) como R. Barthes (1990) acuden al modelo de memoria involuntaria proustiano. Para un acercamiento entre las perspectivas kracaueriana y benjaminiana en torno a la fotografía, Vedda, 2011, cap. 10.

asemeja a una fotografía expuesta mecánicamente ante los ojos de un observador que, de repente, siente que todo lo que ha sabido y sentido por su abuela se ha desvanecido porque, por un breve instante, es capaz de ver el verdadero carácter de una persona a quien de repente no conoce. Despojada de la subjetividad (alejada del amante que tiene recuerdos subjetivos), Marcel se convierte en un “extraño impersonal” (Kracauer, 2010: 121), cuya mente vacante, esa capacidad de auto-borramiento, le permite percibir a su abuela como en su real estado de deterioro. Las dos miradas confluyen, y su mente se convierte en un palimpsesto en el que se superponen “las observaciones del extraño” y “la inscripción temporalmente borrada del que ama” (Kracauer, 2010: 121).

Kracauer plantea la unilateralidad de la perspectiva proustiana. La pretensión realista es inalcanzable. El fotógrafo no “refleja” como un espejo la naturaleza, sino que la metamorfosea transfiriendo fenómenos tridimensionales a un plano. Proust, nos dice Kracauer, ignora la extensión de la estructuración espontánea e inconsciente en el trabajo del fotógrafo, al igual que opera nuestro propio conocimiento ordinario de la realidad visible, función que, en el caso de las fotografías obtenidas “casi automáticamente”, recae sobre el espectador (Kracauer, 1995: 15). No obstante, y esto es lo que nos importa resaltar, Kracauer subraya que la visión de Proust resulta verdadera en términos del momento alienante de la fotografía, al plantear que la grabación mecánica desafía nuestros modos habituales de ver y de no ver. Ese efecto alienante de la mirada fotográfica se vincula con una disposición psíquica de melancolía y auto-alienación. Como disposición interna, la melancolía no sólo hace más atractivos y cercanos los objetos elegíacos, sino que, además, “favorece el auto-extrañamiento”, como forma de identificación con todo tipo de objetos. Entre melancolía y exilio existe una afinidad sintetizada en el medio fotográfico (Vedda, 2011: 171). El individuo abatido por la melancolía “se pierde en las configuraciones incidentales de su entorno, absorbiéndolas con una intensidad desinteresada que ya no está determinada por sus preferencias anteriores” (Kracauer, 1995: 17)⁹. Su receptividad se asemeja, en definitiva, a la del fotógrafo proustiano, convertido en un extranjero (Kracauer, 1995: 17).

Ahora bien, cuando Kracauer presenta la fotografía como un producto de la racionalización que tiende a promover la disolución del mundo en fragmentos carentes de sentido, para él no resulta realista simplemente sugerir que tendría que recuperarse la memoria a través de algún tipo de negación abstracta de la tendencia encarnada en la tecnología fotográfica. A pesar de que su lenguaje a veces pareciera sugerirlo, Kracauer realmente no sostiene una perspectiva que sitúe el centro del problema de la ruptura de la memoria, y el correlativo y creciente decrecimiento de la capacidad para construir formas de sentido, en términos de determinaciones de tipo técnico. Una perspectiva que simplemente contraponga fotografía y memoria cae presa de una lógica que inevitablemente implica afirmar el

⁹ En su texto *Aburrimiento*, Kracauer enfatiza en el carácter revelador de la vacuidad del mundo moderno que tiene la melancolía (Kracauer, 2006: 181ss).

desvanecimiento de las capacidades humanas de la memoria, la reflexión y la imaginación. Dado el crecimiento exponencial e inevitable de esta tecnología esa mirada desemboca en el planteamiento de una trayectoria de declive cultural sin salida. En el acercamiento de Kracauer, por el contrario, se encuentra la idea según la cual la fotografía (al igual que el cine) también hayan permitido nuevos y cualitativamente diferentes tipos de experiencia. Kracauer no contrapone la imagen fotográfica a la memoria en un intento de sacar a la luz las amenazas que esta última enfrenta ante la proliferación y universalización del medio fotográfico. Para él, la fotografía no ha creado el estado actual en el que la memoria se ve limitada; ella es sólo la manifestación de una tendencia social que ha dado lugar a un mundo en el que las posibilidades y formas de la memoria se han transformado para los sujetos. Es la objetividad social en sí la que ha cambiado la manera en que los sujetos se acercan al mundo; la fotografía no niega la memoria, sino que, más bien, llena el vacío que la modernidad ha dejado a la memoria. Al hacer esta distinción entre la fotografía y la memoria, Kracauer busca expresar que el enfoque fotográfico frente al mundo objetivo ha llegado en el siglo XX a invadir, e incluso sustituir, el enfoque orientado por la memoria. Con esto Kracauer no niega, por supuesto, que tenemos recuerdos (la modernidad incluso parece mostrar un tipo de obsesión con esta idea de memoria). Para darle sentido a la reivindicación de Kracauer, es necesario argumentar que no se trata de que la memoria misma haya sido sustituida en la modernidad por una forma diferente de relacionarse con el mundo, sino más bien que la memoria ha llegado a asumir un carácter diferente. El tipo de memoria que se expresa en el sujeto contemporáneo se podría describir como una memoria “fotográfica”, es decir, como una memoria que tiende a registrar los eventos del pasado de la misma manera indiscriminada que la cámara registra el espacio, reteniendo absolutamente cualquier cosa, sin integrarlo en un todo orientado por el sentido. Los eventos registrados en la memoria se convierten en “fotográficos” en la medida en que aquella llega a representar los eventos como elementos discretos, como una mera sucesión de incidentes y momentos, no inscritos en un sentido global. Las razones de esta transformación en la memoria son, así, situadas por Kracauer dentro de un marco de mayor alcance, definido por las determinaciones socio-históricas del mundo moderno. La contraposición kracaueriana entre memoria y fotografía le resulta subyacente una problemática mucho más amplia, relacionada con la forma que asume la experiencia histórico-temporal moderna.

Debido a que la fotografía no puede conservar los rasgos transparentes del objeto –pues su ojo confunde indiferenciadamente todas las posiciones hasta constituir un *continuum* espacial entre ellas–, el *significado* de la fotografía se encuentra esencial y genéticamente subordinado a su origen. La existencia de este vínculo genético, nos dice Kracauer, supone que el significado objetivo de la fotografía, como *función del tiempo que fluye*, variará dependiendo de la distancia temporal que ella tenga frente a su modelo, esto es “se transformará según pertenezca al dominio del presente o al de una fase cualquiera del pasado” (Kracauer, 2006: 285). En esa medida, el hiato temporal de sesenta

años que separa la imagen de la abuela de sus espectadores supone una forma de acercamiento a ella que difiere del que se entabla sobre la imagen diva. Esta última reproduce una apariencia que resulta plenamente familiar para la conciencia presente; ella abre, si bien limitadamente, la puerta a la “vida del original”. Mientras permanece en el ámbito temporal de su modelo original, su significado resulta tan universalmente comprensible “como el lenguaje” (Kracauer, 2006: 285). El espectador asume que observa a la estrella de cine misma. Sin embargo, como se dijo, la fotografía no remite propiamente a la diva viviente, sino a su imagen en la pantalla. Ésta, en última instancia, señala hacia la imagen de la diva en la memoria del espectador de cine. Es a partir del recuerdo de sus películas, y no propiamente de la intencionalidad de la fotografía, desde donde los espectadores pueden atribuirle a la diva el carácter de *demoníaca*.

Por su parte, en el caso de la fotografía de la abuela, la situación es diferente. Obturada toda posibilidad de conocer el original, ella abre una dialéctica entre recuerdo y olvido, que sirve de pivote a la relación entre memoria e historia. “¿Era este el aspecto de la abuela?” pregunta Kracauer al observar la imagen. La pregunta pone directamente en cuestión la capacidad de la fotografía de dar cuenta de los rasgos esenciales que permiten traer a una persona al recuerdo, de expresar su historia. El hiato temporal difícilmente permite entablar una conexión –alguna forma de continuidad histórica– entre la imagen de esa joven y la abuela que todos conocieron antes de su muerte¹⁰. Con el curso del tiempo, la legibilidad de la fotografía, el reconocimiento de su semejanza, resulta menguado. Sólo la memoria subjetiva transmitida por generaciones, expresada en vagas y ambiguas referencias de la tradición oral familiar, permiten reconstruir su personalidad, esa imagen viva de la abuela, que la fotografía sólo transmite de manera fragmentaria. Esta disrupción frente a la persona que una vez fue conocida, desencadenada por la representación de detalles que no pertenecen a la imagen guardada en la memoria del espectador, da lugar a una disolución aún mayor de aquello que es representado en la fotografía; en lugar de persistir en la plenitud de su sentido, como la persona que se creía conocer, la imagen se disgrega en sus elementos: “[l]a sonrisa permanece sin dar ya muestras de la vida de la que ha sido tomada” (Kracauer, 2006: 277). Una vez que la fotografía es separada por el tiempo del modelo vivo que eternizó, la persona de la imagen se convierte en un objeto inanimado, un objeto entre objetos, semejante al *maniquí arqueológico*, una muñeca dispuesta en un museo con el fin de exhibir vestidos de época (Kracauer, 2006: 277). La reconstrucción de la abuela resulta ser un ejercicio errático y arbitrario, pues, “finalmente resulta que la retratada no es la abuela, sino una amiga suya

¹⁰ En el caso de ambas fotografías es posible constatar la crítica de Kracauer frente a las posibilidades de reconstrucción y acercamiento inmediato respecto de una supuesta verdad objetiva. La fotografía, como el cine, no permiten un acercamiento transparente y liberado de toda mediación. Esto ofrece elementos respecto de las acusaciones de ingenuo realismo con el que se cataloga en ocasiones al pensamiento de Kracauer. Todo *contenido de verdad*, todo sentido atribuible a la imagen fotográfica (o al filme) es el fruto de una reconstrucción efectuada por parte del espectador situado frente a ella, lo cual lo hace irreductible a todo significado referencial (prefigurado y objetivo).

que se le parecía, [...] en realidad se trata de no importa qué joven en 1864” (Kracauer, 2006: 276).

Ante la fotografía antigua, el espectador se queda con una experiencia de carácter fragmentario respecto de los extraños detalles de este momento del pasado, en lugar de una experiencia frente a un momento de la vida humana unificada. Aquello que ahora llama la atención son los detalles desagregados, “moños, el talle estrechamente ceñido por la crinolina y la chupa de zuavo” (Kracauer, 2006: 296). El vínculo de la fotografía con el tiempo corresponde, pues, desde un punto de vista cosificado, a partir de su exacta circunscripción a una moda obsoleta: “[d]ado que no tiene otro sentido que el de la envoltura actual del ser humano, la moderna [fotografía] es transparente y la vieja abandonada” (Kracauer, 2006: 287). La moda, al igual que para Benjamin, le sirve a Kracauer como indicador de la lógica temporal de la modernidad. En ese sentido, la definición de la moda como eterno retorno de lo siempre idéntico, como repetición ritual y mítica, termina por expresar la relación de la modernidad con la muerte –“esta época no quiere saber nada de la muerte”, intenta burlarla y huir de ella (Benjamin, 2005: 95). La moda –y ésta es su condición de existencia– oscila, entre dos extremos radicales, de los que prescinde alternativamente, la frivolidad y la muerte (Benjamin, 2005: 98). Ella se nutre de la muerte misma, al tiempo que huye de ella, burlándola: “Eso es la moda. Por eso cambia con tanta rapidez; pellizca a la muerte, y ya es de nuevo otra para cuando la muerte intenta golpearla” (Benjamin, 2005: 92)¹¹. Moda y fotografía son concebidas por Kracauer como formas de expresión material de la incesante dialéctica entre novedad y obsolescencia que, como sucede finalmente con toda mercancía, terminan por ser apiladas entre los residuos materiales de la modernidad. Es en la obsolescencia en donde, justamente, pasado y futuro se reúnen en el cuerpo moribundo de la mercancía. Si la historia requiere un medio para su ajuste de cuentas, un paisaje temporal de sustancia y cosas en la que el significado de los acontecimientos, no menos que el paso del tiempo, se encuentren contenidos, en la modernidad, la mercancía encarna tal potencial ajuste de cuentas en la objetivación del *pathos* de la novedad; ella es simultáneamente el intérprete y la interpretación de la naturalización de la historia, no menos que la historización de la naturaleza; es el índice de su propia petrificación que la última novedad intenta ocultar. Como sostiene G. Gilloch:

La obsolescencia es el lamentable destino, o condición final cómica, de la mercancía. La cosa anticuada es objeto de burla y ridículo. Ya no es el estimulador del deseo sexual, lo anticuado no es otra cosa que, como Benjamin afirma astutamente, el último anti-afrodisíaco. El objeto obsoleto revela la verdad de la mercancía fetichizada; lo anticuado revela la realidad de lo novedoso (Gilloch, 1996: 123).

El estilo anticuado de la abuela se convierte en una metáfora de la disparidad entre moda e historia. A partir de esa relación de dislocación con el ahora, el traje representado en la fotografía deviene una

¹¹ “[...] esta época no quiere saber nada de la muerte, que la moda también se burla de ella, que la aceleración del tráfico, el ritmo de transmisión de noticias –en el que se suceden las ediciones de los periódicos–, acaban por eliminar toda interrupción, todo final brusco, y que la muerte como corte está unida a la linealidad del curso divino del tiempo. ¿Hubo modas en la Antigüedad? ¿o lo impedía el poder del marco?” (Benjamin, 2005: 95).

plena alteridad, se convierte en una *ruina*: “El traje rigurosamente sólo alcanza la belleza de las ruinas cuando ha perdido todo contacto con el presente” (Kracauer, 2006: 287). El espectador se enfrenta con algo desconocido, la persona que creían conocer, fotografiada en un contexto desconocido y vestida con las extrañas modas de la época. La memoria de la imagen que tenían de la persona se ve interrumpida por la rareza de este “momento del tiempo pasado”. Al producir una experiencia de extrañeza frente a aquello que muestra la imagen, la fotografía termina por revelar la discontinuidad de los detalles que presenta. El hecho de aparecer como un remanente del pasado, que pretende seguir con vida ante los ojos del espectador actual, da lugar a una suerte de amalgama temporal que genera una sensación ambigua. De un lado, y debido a la impotencia de sus pretensiones, el vestido de la abuela (o de la que se creía que era la abuela) les resulta cómico a sus nietos: se trata de un residuo desechado, un cadáver con ínfulas de seguir vivo. No obstante, la fotografía da cuenta, simultáneamente, de que aquello que actualmente se presenta como desecho del pasado fue, también, alguna vez presente. En la medida en que la muñeca del vestido estuvo viva en otro momento, fue un ser humano a quien le pertenecieron los moños y el vestido, la fotografía se convierte en un *fantasma* que deambula a través del presente, en una realidad que no ha sido redimida. Todos esos objetos que resultan opacos en cuanto que irreconocibles en la actualidad, en otro tiempo se vincularon con otros objetos transparentes: “Esta mala vinculación que perdura en la fotografía suscita escalofríos” (Kracauer, 2006: 288). Cómico a la vez, el fantasma ahora provoca terror a sus espectadores. A través de los detalles obsoletos expuestos por la fotografía antigua se revela el carácter *transitorio* y *caduco* de todo lo finito.

Las fotografías, que están destinadas a servir como soporte para la memoria, que se supone que debe reunir elementos pasados en el presente en virtud de los significados contenidos en ellas, juegan el papel opuesto y se limitan a mostrar aquello que antes era, pero ya no es; su efecto permite al espectador experimentarlas como momentos que, como han llegado, se han ido. Es en ese sentido que, aunque el tiempo no es fotografiado como los objetos emplazados espacialmente, la fotografía antigua les parece a los espectadores “una representación del tiempo” (Kracauer, 2006: 277). De allí que les genere tanto temor: “[p]ues, a través de los ornamentos del vestido del que ha desaparecido la abuela, creen divisar un instante del tiempo pasado, el tiempo que transcurre sin retorno” (Kracauer, 2006: 277). La frenética expansión de la fotografía, el hecho de que ésta *devore el mundo*, nos dice Kracauer, es un signo del “*miedo a la muerte*” que caracteriza a la modernidad. Con ella, el olvido intenta ser conjurado impulsando una acumulación de imágenes que llega hasta niveles inalcanzables en el ámbito de la memoria. El fotógrafo intenta desterrar el *recuerdo de la muerte*, que es correlativo a las imágenes de la memoria, mediante una indiscriminada acumulación de imágenes. Sin embargo, esta pretensión resulta fallida. Aunque mediante la fotografía el mundo “parece haber sido arrancado a la muerte; en realidad, se le ha entregado” (Kracauer, 2006: 293). La fotografía resulta incapaz de revivir

lo muerto, pues incluso el pasado más reciente aparece como totalmente obsoleto. Aquello que es detonado por la fotografía antigua no es, propiamente, una experiencia de *retorno* a épocas pasadas. Al exhibirse en su carácter efímero, ella es la premonición de la propia muerte del espectador.

En ese sentido, el argumento kracaueriano puede vincularse con la relación que, en *Camara lucida*, enuncia R. Barthes entre fotografía y muerte. Según él, quien es fotografiado deja de ser sujeto y objeto, para convertirse en un sujeto que “se siente devenir objeto” que produce una “microexperiencia de la muerte” (Barthes, 1990: 46). Una vez fotografiada, la persona es desposeída de sí misma, se ha convertido en un espectro, en “Todo-Imagen” o, en otras palabras, en la “Muerte en persona” (Barthes, 1990: 47). La muerte es el *eidos* de la foto (Barthes, 1990: 47), y todo esfuerzo del espectador por concebirla como viva resulta vano “la foto es como un teatro primitivo, como un Cuadro Viviente, la figuración del aspecto inmóvil y pintarrajeado bajo el cual vemos a los muertos” (Barthes, 1990: 72). De allí que, antes que permitirle al observador un acercamiento al pasado, la fotografía hace pensar en lo fugaz de la existencia, en “la inexorable extinción de las generaciones” (Barthes, 1990: 147).

2.3 Fotografía y redención

Según Kracauer, la fotografía antigua permite experimentar la discontinuidad y fugacidad de la propia existencia y el mundo que se habita; ella conjura la “unidad desintegrada” de una realidad fantasmagórica que se encuentra *irredenta* (Kracauer, 2006: 289). En el pasado, y de manera momentánea, el lente fotográfico creó un *continuum* espacial dentro de un mundo que se pegaba al modelo como su propia piel, al igual que se “nos pega todavía hoy lo que poseemos” (Kracauer, 2006: 289). La contrapartida de la supuesta perpetuidad de la imagen fotográfica es su desenmascaramiento como lo transitorio. El modelo de la fotografía, al igual que los cuerpos poseídos por las mercancías, es efímero; éste se deteriora cada vez más, mientras que permanece pomposa y ciegamente convencido de su permanencia. La obsolescencia de la fotografía, como la de las mercancías, conjuga ambiguamente lo cómico y lo terrible. Mediante la reunión de fragmentos en torno a una nada, la fotografía revela que “[n]o estamos contenidos en nada” (Kracauer, 2006: 289). De la misma forma en que “los hombres contemporáneos carecemos de un marco que nos contenga y nos otorgue un sentido, así también las fotografías reúnen fragmentos alrededor de nada” (Vedda, 2011: 148). Es desde esa experiencia de extrañamiento que ocurre ante la confrontación de la imagen antigua, que la fotografía fisura el mundo que se asemeja a una segunda naturaleza. La exposición realizada por la fotografía descompone este mundo en elementos discretos que, en retrospectiva, no pueden ser aprehendidos como plenos de sentido, y deben ser repudiados precisamente debido a su extrañeza, a su falta de conexión significativa con el presente. Ella misma permite constatar que, al día de hoy, la disposición bajo la que fueron emplazados los objetos en ese *continuum*, así como sus conexiones mutuas, resultan ser fruto de la *contingencia* –pues, bien podría concebírselas ordenadas de cualquier

otra forma aleatoria.

Es, entonces, en la propia inmanencia del medio fotográfico en donde Kracauer sitúa su efectividad, tanto para construir una imagen totalizante del mundo moderno, como para horadar ese mismo mundo totalizado, presentándolo en su carácter fragmentario y discontinuo. Esta ambigüedad de la fotografía se define, como se dijo, en virtud de la inevitable brecha temporal que continuamente se acrecienta entre la imagen y el modelo original. La clave para desbloquear los secretos de la modernidad se encuentra en ese hiato temporal nuclear a la obsolescencia. Es a partir de esta brecha desde donde puede explicarse que la imagen de la diva resulte aún tenuemente transparente, mientras que la de la abuela sea opaca. Aquí, de nuevo, entra en juego la idea de *imagen de la memoria*. El significado de ésta se vincula con su contenido de verdad. En ella se conservan los contenidos “que conciernen a lo reconocido como verdadero”, sólo “perdura lo inolvidable” (Kracauer, 2006: 281). De allí que la imagen que guarda la memoria de una persona no tenga que ver con el almacenamiento de todos y cada uno de los signos distintivos y determinaciones no vinculadas con un sentido significativo. La imagen de la memoria puede dar la impresión *completa* de la persona –esto es, de su *historia*– pues la condensa en una simple e inolvidable imagen compuesta de los fragmentos de dichos signos: “[l]a imagen última de un hombre es su auténtica *historia*” (Kracauer, 2006: 281). Para Kracauer, la historia se asemeja a un *monograma* en el que se condensa “el nombre en un trazo lineal que tiene una significación como ornamento”, del que sólo pueden dar cuenta las imágenes de la memoria. Así, nos dice Kracauer, mientras que estas últimas “se amplifican hasta el monograma de la vida recordada” (Kracauer, 2006: 286), la fotografía resulta ser “el sedimento lentamente depositado por el monograma, y de año en año disminuye su valor de signo” (Kracauer, 2006: 286). Por ende, y a pesar de las apariencias –esto es, la supuesta objetividad de la que dispone la imagen fotográfica en términos de sus posibilidades de representar el mundo de forma *transparente*–, la relación entre fotografía e historia no resulta diáfana. La fotografía no es el espejo en el que la conciencia encuentra el reflejo prístino de la historia, pues el enfoque fotográfico no está orientado hacia el mismo mundo objetivo que la historia, no captura ni se relaciona con el mismo tipo de objetos que ésta. Aquello que la fotografía registra, aunque sin ser consciente de ello, son los elementos del mundo objetivo que no se habrían aún integrado en la memoria o la historia, es decir, los detalles (supuestamente) no esenciales del mundo en el que vivimos; ella no ilustra “el conocimiento del original, sino la configuración espacial de un instante; no es el ser humano el que sale de su fotografía, sino la suma de lo que se ha podido sustraer de él. La fotografía le aniquila reproduciéndole, y si coincidiera con ella, él no estaría presente” (Kracauer, 2006: 289). Como sostiene G. Koch: “Aunque la foto reproduce “realidad”, esta última emerge en ella sólo como la fijación espacial de un momento pasado, en otras palabras, como materia muerta” (Koch, 2000: 99). La fotografía “se refiere al aspecto exterior del objeto, que no descubre sin más el modo en que se muestra al conocimiento” (Kracauer, 2006: 283). Ella no puede

presentar la historia del objeto fotografiado, y sólo capta “el componente residual que la historia ha despedido” (Kracauer, 2006: 286). En la imagen fotográfica, entonces, no permanece el contenido de verdad del original: “Bajo la fotografía de un ser humano yace su historia soterrada como bajo un manto de nieve” (Kracauer, 2006: 281).

Es a partir de esta tensión entre la historia y sus desechos desde donde Kracauer comienza a vislumbrar los componentes progresivos de la fotografía. Separada del modelo que ataba su sentido, la fotografía se convierte en alegoría, en un “recurso de extrañamiento orientado a desautomatizar la percepción cotidiana” (Vedda, 2013: 83). Aquello que, en principio, aparece como un simple acontecimiento de superficie, como una crítica frente a la experiencia íntima de un individuo particular enfrentado a un objeto igualmente particular, se convierte en llave de acceso a los problemas más profundos de la modernidad. Este estrato es alcanzado una vez que Kracauer sitúa la fotografía como dispositivo técnico dentro del desarrollo histórico de la vida social, en cuyo despliegue, conciencia y naturaleza asumen formas continuamente cambiantes. Las mediaciones entre seres humanos y naturaleza, comenzando con el símbolo, nos dice Kracauer, dan lugar a una “serie de representaciones en forma de imagen, cuya última etapa histórica es la fotografía” (Kracauer, 2006: 293). En el marco del desarrollo de la representación, las funciones de imagen son comprendidas como una especie de indicador frente al grado en que las personas dependen de –o son controlados por– la naturaleza: “Mientras el ser humano necesita de [los símbolos], se encuentra prácticamente en dependencia respecto de las relaciones naturales que condiciona el significar corporal-visible de la conciencia” (Kracauer, 2006: 294). Sólo una vez comienza a desaparecer la identidad inicial entre naturaleza y conciencia, la imagen adquiere una significación más derivada e inmaterial. Este componente dialéctico le permite a Kracauer determinar la fotografía por su carácter alegórico. La *alegoría* es el paso que marca la ocurrencia de este hecho que a la vez posibilita acercarse al fundamento natural de la conciencia, pues “lo significado ya no se le aparece en imágenes, sino que su significar va hacia la naturaleza y la atraviesa” (Kracauer, 2006: 295)¹².

Kracauer no comprende el medio técnico como el fruto de un desarrollo lineal y evolutivo de la racionalidad –ni mucho menos de la pura contingencia–, sino como producto de formas de mediación históricamente específicas: “[e]s el proceso de producción capitalista el que la ha engendrado” (Kracauer, 2006: 295). La fotografía es una forma de objetivación constituida a partir de las modalidades que asumen la praxis y la naturaleza –y sus contradictorias mediaciones– en el seno de esta sociedad: “Esta misma naturaleza desnuda que aparece en la fotografía goza de su vida en la

¹² Kracauer cita a Creuzer, para quien la alegoría “significa meramente un concepto universal o una idea que es diferente de ella, aquella es la idea misma hecha sensible, encarnada” (Benjamin se ocupará críticamente de Creuzer en su *Trauerspiel*). En ese sentido, continua, Kracauer, “En el plano del símbolo, lo pensado se contiene en la imagen; en el de la alegoría, el pensamiento conserva y utiliza la imagen como si la conciencia vacilase en rechazar el envoltorio” (Kracauer, 2006: 295).

realidad social engendrada por aquél” (Kracauer, 2006: 295). En el momento de desarrollo de la vida práctico-natural al que se encuentra subordinada, la fotografía emerge a la par que tiene lugar el vaciamiento, abstracción y pérdida de significado de la naturaleza en su relación con una modalidad histórica de racionalidad igualmente vacía y abstracta: “el fundamento natural, vacío de significado, emerge con la fotografía moderna” (Kracauer, 2006: 295). Aunque desprovista de memoria e incapaz de aprehender el significado histórico, la fotografía constituye el vínculo hacia ese vacío, señala hacia la posibilidad de su transformación completa. En la medida que habita este vacío, ella se convierte en archivo general del mismo, punto en el que todo se revierte al “fundamento natural, vacío de significado” (Kracauer, 2006: 295). Como *inventario general* de la “naturaleza ulteriormente irreductible”, la fotografía constituye un catálogo en el que se reúne de manera indiscriminada el conjunto de todo aquello que puede ser representado espacialmente, en cuya recopilación los objetos resultan escindidos de su sentido: “en la medida en que no están contruidos a partir del monograma del objeto, sino que se dan desde una perspectiva natural que no encuentra el monograma” (Kracauer, 2006: 296). Ella permite aprehender “todas las configuraciones espaciales, en insólitos entrecruzamientos [*Überschneidungen*] que las alejan de la cercanía humana” (Kracauer, 2006: 297). Allí radica, en última instancia, la principal determinación que Kracauer le atribuye a la fotografía. Mediante la ampliación de las capacidades perceptivas humanas, la fotografía sustrae la visión de las cadenas de todo automatismo y alienación: “ésta, en la medida que reproduce una apariencia acorde con la conciencia presente, apunta a la reproducción más precisa posible de la *exterioridad* [*Äußerlichkeit*] de lo real” (Vedda, 2011: 147). En este *archivo general*, disgregados en sus componentes y alejados de la cercanía humana, se “reúne en forma de copia los últimos elementos de la naturaleza alienada de lo significado” (Kracauer, 2006: 297). Es este almacenamiento de desechos materiales el que precisamente permite traer a la conciencia su propia tensión –su disputa– con la naturaleza: “Tal como se encuentra aquélla frente a la mecanización de la sociedad industrializada, tan brillantemente llevada hasta el extremo, así se encuentra también, gracias a la técnica fotográfica, frente al reflejo de la realidad que se desliza de ella” (Kracauer, 2006: 297).

En un mundo social que ofusca a la conciencia el conocimiento de su propio condicionamiento natural, Kracauer le asigna ahora a la fotografía el cometido de exponer aspectos del mundo moderno hasta ese momento desapercibidos; su tarea es “mostrar el fundamento natural hasta ahora nunca visto” (Kracauer, 2006: 296)¹³. Al hacer visible la realidad física en toda su dimensión, la mirada fotográfica permite abrir fisuras orientadas hacia la disrupción de un mundo social constituido bajo la forma de una segunda naturaleza, revestida de un carácter aparentemente necesario y continuo; ella:

¹³ Kracauer anticipa la definición de Benjamin acerca del inconsciente óptico de la fotografía, que le permite una imagen almacenar y liberar significados que antes no eran percibidos por el fotógrafo ni reconocidos por sus semejantes. Ver: Benjamin, 1989: 61-85.

“[p]or vez primera en la historia exterioriza el entero envoltorio natural, por vez primera, a su través se hace presente el mundo de los muertos en su independencia respecto del ser humano” (Kracauer, 2006: 297). El fotógrafo tiene los rasgos de un explorador curioso que vaga por territorios no conquistados, que disuelve su ser en los fenómenos de la vida real dejándolos intactos y haciéndolos transparentes (Kracauer, 2010: 97). Debido a que permite situarse ante los elementos del mundo social como si se tratasen de partes del mundo natural, provocando la confrontación de la conciencia en cada dominio de la existencia social, “[e]l giro a la fotografía es el *gana la banca* de la historia” (Kracauer, 2006: 296). La fotografía, como se dijo, supone un cambio de perspectiva frente al mundo, debido a que le posibilita al observador experimentar la extrañeza de aquello mismo que antes le resultaba familiar. Como forma alienada y reductora de la experiencia, ella misma le permite al sujeto, como nunca antes fue posible, enfrentar el mundo como algo ajeno, como una colección de fragmentos inconexos, irreductibles frente a toda pretensión unificadora y totalizante. A través de la catalogación indiscriminada de registros que permite la fotografía se nos impide imponer prematuramente un sentido definitivo del mundo. La fotografía “estalla en pedazos la falsa apariencia de una historia supuestamente significativa y nos lleva a un “mundo inerte”, un “mundo de los muertos” que existe de forma completamente independiente de los seres humanos” (Koch, 2000: 101). Una vez comienza a dilatarse el hiato entre imagen y original, aquello que antes pretendía ser una continuidad libre de fisuras, se convierte en un cúmulo de elementos desacoplados, momentos y detalles discretamente aglomerados en el tiempo.

De esta forma, el desarrollo argumentativo de Kracauer desemboca en el planteamiento de una tensión entre la capacidad de la fotografía para negar la historia y su capacidad para sacar a la luz los residuos del mundo objetivo antes invisibles, y abrir nuevas formas de interpretar la realidad. La aparente superficie muda de la fotografía que obtura el conocimiento histórico, termina simultáneamente por permitirlo. Ella expone precisamente esa “naturaleza muda en donde nada se significa”, de la que la modernidad es creadora y cautiva a la vez. Queda así expuesta la potencial negatividad del medio fotográfico. Ella resulta ahora vinculada, no ya con la creación de totalidades, ni con la circunscripción y determinación del sentidos plenos y transparentes que esto conlleva, sino con una tendencia hacia la desintegración y la contingencia que le son, simultáneamente, inherentes. Esta simultaneidad expresa la paradójica relación existente en la modernidad entre la coacción y la emancipación. La fotografía facilita el acercamiento al presente cosificado, y expone su fragmentariedad y contingencia –y por ende su *transitoriedad*–, haciendo visible –con toda la carga sensorial y corpórea que esto implica– las contradicciones más profundas de la modernidad. Así, sostiene Kracauer, a partir de ella es posible comprender que si bien a esta sociedad le resulta inseparable, desde sus propios cimientos, una forma sistémica de alienación, una sustitución de la naturaleza, ahora devenida coacción social, también le es intrínseca la posibilidad de superar dicho

estado, lo cual significa para “la conciencia emancipada una oportunidad incomparable” (Kracauer, 2006: 296), que permitiría pensar en las posibilidades de entablar tipos diferentes (superadores) de relación de la conciencia frente a la naturaleza. En lugar de ofrecer una vía hacia la reminiscencia de momentos anteriores –incluso no vividos por la conciencia– hacia los que el espectador sería transportado, la fotografía irrumpe abruptamente en el presente, como señal, tanto de la propia fugacidad física del espectador, como la de todas las configuraciones dadas –sociales, políticas, económicas, culturales etc. En ese mismo sentido, R. Barthes afirma que: “La fotografía no rememora el pasado (no hay nada de proustiano en una foto). El efecto que produce en mí no es la restitución de lo abolido (por el tiempo, por la distancia), sino el testimonio de que lo que veo ha sido” (Barthes, 1990: 145). La experiencia frente a la fotografía es igualmente *productiva* (al menos negativamente) en la medida en que no sólo permite el reconocimiento del estado actual del mundo objetivo, sino, además, una suerte de socavamiento contra toda idea acerca del curso de la historia como aquello que, inerte, se acumula en un pasado definitivamente clausurado. La fotografía es un dispositivo de confrontación frente a la apariencia natural que reviste la dimensión histórico-temporal moderna, exponiendo su real apertura. Ella opera como puente que le permite a la conciencia la desintegración del mundo cosificado, mediante el cual “la naturaleza no penetrada por ella se sentaría a la mesa que ha abandonado” (Kracauer, 2006: 296).

Aquello que resulta decisivo en el enfrentamiento con los momentos del pasado es, paradójicamente, que los elementos discontinuos, fragmentados que se presentan en la fotografía no sólo son parte del pasado. Si fueran simplemente pasado, no tendrían el poder de perturbar al espectador: “Cuando el vestido de la abuela haya perdido su relación con el presente, entonces ya no será cómico, sino curioso como un pulpo submarino” (Kracauer, 2006: 297). Tales elementos pueden provocar una experiencia perturbadora sólo en la medida que inciden en el presente. No es posible simplemente dar por *terminado* este momento pasado, dejarlo atrás como un contenido carente sentido; junto con el extrañamiento provocado por un mundo que recientemente aparece como no familiar o conocido, el espectador también se ve afectado por el hecho de que estos momentos desechados tienen todavía algo para decir. Los elementos del mundo objetivo no son simplemente inertes cosas mudas e inexpresivas. Kracauer les atribuye a los objetos un deseo de entrar en una relación significativa con la vida humana. En la medida que se esfuerzan por ser significativas, ellas hacen una suerte de reivindicación frente al sujeto para ser reconocidas como algo que va más de su mera obsolescencia. Según esto, los objetos materiales del mundo humano no son simplemente trozos de naturaleza salvaje, sino creaciones depositarias de deseos e intenciones humanas y, por ende, están destinados a servir al mundo humano, para mejorarlo –aunque éste no sea el propósito detrás de la producción de mercancías. Incluso en una sociedad mercantilizada esta característica de los objetos, su determinación como valores de uso, se mantiene, aunque sea de forma oculta. Aquí se puede

afirmar de Kracauer, como G. Gilloch lo hace de Benjamin, que “desea rescatar los momentos utópicos encerrados en la mercancía, para recordar su contenido olvidado” (Gilloch, 1996: 123). Estos momentos se expresan en la obsolescencia, como persistencia en el objeto de una vida que va más allá de su valor (Gilloch, 1996: 123).

El mundo moderno en su petrificación no está pues definitivamente muerto; dicho mundo también quiere ser traído (de nuevo) a la vida, *redimido*. Así, el viejo vestido que la abuela porta en la foto antigua es reconocido como un remanente abandonado que quiere seguir manteniéndose en pie, como un cadáver que, sin embargo, se yergue como si estuviera lleno de vida. Algo en el objeto quiere persistir, a pesar de su fugacidad esencial. Que estos objetos e imágenes del pasado puedan convertirse en algo más que pasado, que puedan hacer algún tipo de reivindicación frente a su *vida*, puede ser atribuido a su carácter de *ruina*. Ésta, como el vestido de la abuela: “entra en nuestro presente como edificio señorial de los antiguos tiempos, entregado a la demolición porque el centro ha sido desplazado a otra parte de la ciudad” (Kracauer, 2006: 287). La *ruina*, como una pieza del pasado que incide en la actualidad, se encuentra situada en algún lugar entre “pasado” y “presente”, desplegando aspectos de ambas dimensiones, pero sin pertenecer a ninguna de ellas. El estatus de la ruina podría describirse como aquello que fue “alguna vez presente”, como señal de que se trata de algo más que de una reminiscencia de una época pasada; es también una encarnación de las esperanzas, anhelos y deseos del pasado, un pasado que se esforzó por la permanencia, pero no fue capaz de lograrla, pues tuvo que sucumbir ante el movimiento del proceso histórico, al igual que la mansión sucumbe al desplazamiento del centro de la ciudad. La ruina se erige como un recordatorio de los anhelos y deseos del pasado que no fueron realizados¹⁴. Este pasado no puede ser olvidado, en la medida que se impone en el presente como remembranza de su fracaso, ni puede ser incorporado en una historia significativa, pues el significado que tenía en su propio tiempo está ausente o incompleto para nosotros. Nos encontramos frente a una reivindicación hecha en el presente para redimir el pasado, es decir, para devolverle el sentido, para permitir que todos los fragmentos del pasado encuentren su lugar dentro de un ámbito de sentido, como garantía de que ninguno de ellos se ha perdido definitivamente (Vedda, 2011: 151). Esta visión se acerca al Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia*, cuando, refiriéndose al cronista de la historia, afirma que éste:

Narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por supuesto que sólo a la humanidad redimida le incumbe enteramente su pasado. Cosa que significa que sólo para esa humanidad redimida se ha hecho convocable su pasado en todos y cada uno de sus momentos. Y es que cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*: ése día que es el del Juicio Final, precisamente (Benjamin, 1989: 178-179).

¹⁴ Benjamin también, en su “Pequeña Historia de la Fotografía” (1931), habla de la calidad inquietante de las primeras fotografías –algo que permanece en ellas “que no puede ser silenciado”. Igualmente atribuye esta calidad embrujada a la asociación de la fotografía con la muerte, como en su evocación del retrato del fotógrafo del siglo diecinueve Dauthendey y de su prometida, quien iba a suicidarse después del nacimiento de su sexto niño.

En lugar de ser parte de la historia, la ruina sirve como interrupción frente a la historia, pues le recuerda al presente, como reivindicación, su no realización y, en última instancia, la imposibilidad de acabar con ella, debido a que se encuentra irredenta. Es un acercamiento al mundo que lo concibe como ruina y fragmento, más que como formando cualquier tipo de conjunto coherente y significativo, lo que hace posible el despertar o la redención de este mundo fragmentado. La tarea a la que se enfrenta el intérprete del mundo no tiene que ver con la sustitución de un sentido perdido, o la implementación de un nuevo sistema de significados en remplazo de viejos significados considerados como ya no vinculantes, sino descubrir cualquier significado que sea posible en las ruinas y fragmentos del mundo en su estado degradado. Las imágenes del estado natural han sido disueltas en sus elementos gracias a la fotografía, ya no responden a su ordenamiento espacial frente a un original que ha sido separado de la imagen de la memoria. Al obturar toda noción de completud, la fotografía define un límite meramente provisorio (Kracauer, 1960: 19-20). Separadas del sentido que las unificaba, su orden se revela como no definitivo. En esa provisionalidad, las configuraciones se ponen a disposición de la conciencia para ser transformadas. Sólo esta realidad desubstancializada le permite a la conciencia deshacer sus elementos en su naturalidad, “demostrar la *fugacidad* de todas las configuraciones dadas”, y con ello “despertar el presentimiento del orden justo del estado natural” (Kracauer, 2006: 298). Como sucede en las obras de Kafka, en donde la conciencia emancipada “rompe la realidad natural y trastoca sus fragmentos”, no se trata tan sólo de trastornar el orden de relación cotidiana de los elementos naturales, sino de enmarañarlos en una nueva forma de “organización válida” (Kracauer, 2006: 298), de la que no se sabe su forma definitiva, pues ella misma, como toda forma de organización social, sería expresión de lo transitorio. En esa dirección, aunque “[e]l juego muestra que aún se desconoce la organización válida en función de la cual se habrán de presentar un día los restos de la abuela y de la estrella cinematográfica registrados en el inventario general”, es a través de un acercamiento al cine, desde donde Kracauer podrá desarrollar la idea acerca de la prefiguración de esa posibilidad de asociar fragmentos y planos en configuraciones singulares, a la manera de una ventana desde la que se avizora la existencia de un eventual mundo redimido (Kracauer, 2006: 298).

3. Cine e incompletud del mundo

La apuesta teórica de Kracauer busca aprehender los efectos producidos por la consolidación de las formas de socialización modernas, en términos de los cambios que supuso en cuanto a las relaciones de los individuos frente al mundo y frente a sí mismos. En el seno de la dinámica histórica de la modernidad, los sistemas anteriores de creencia y sentido habían dado paso a las fuerzas vinculadas con el avance del capitalismo y de la visión científica del mundo, las cuales habían llegado a condicionar incluso el pensamiento cotidiano y las formas de percepción. La ubicuidad y penetración que habían tenido estas fuerzas habría dado lugar a una crisis de la experiencia, caracterizada por la

creciente primacía de un mundo social que adquiriría una forma cada vez más abstracta, impersonal y desprovista de sentido sustancial. Las formas que asumían la existencia social y el conocimiento en la modernidad despojaban al mundo material de sus cualidades; así como en el proceso de intercambio capitalista se dinamizaba en virtud del crecimiento –abstracto– del valor de cambio y no propiamente de la satisfacción de necesidades concretas, “[l]a mayoría de las ciencias no se ocupan de los objetos de la experiencia ordinaria, sino de abstraer de ellas ciertos elementos que luego procesa de diferentes maneras. Así, los objetos son despojados de sus cualidades” (Kracauer, 1960: 292). Sin embargo, para Kracauer, el tipo de clausura impuesto por la abstracción moderna no es definitivo. La salida de tal estado de cosas depende de la agencia humana y no del cumplimiento de un *télos* trascendente a ella: “Nuestra situación nos confronta con un muy inmediata y urgente desafío: si queremos asimilar los valores que delimitan nuestro horizonte debemos liberarnos nosotros mismos, lo mejor que podamos, de dicha abstracción” (Kracauer, 1960: 296). En ese contexto, Kracauer intenta encontrar una respuesta frente a la creciente abstracción del mundo social que no desemboque simplemente en una reacción frente a las bases de la modernidad ni a su sedimento material, bajo la excusa de una supuesta restitución de herrumbrosos valores del pasado. Como ya lo señalara en *El ornamento de la masa*, esta liberación de la abstracción no tiene que ver con una renuncia respecto de los desarrollos de la modernidad, sino con dotar de sentido aquello que, constituido por los seres humanos, permanece enajenado frente a ellos. Según Kracauer, se trata, entonces, de redimir un mundo social que permanece irredento, esto es, alejado de su sentido humano, en cuanto que entregado a la abstracción como fin en sí mismo. Para él, el sentido de la idea de redención tiene que ver con la recuperación del sedimento histórico exteriorizado en las formas materiales modernas, cuya concreción es constituida, crecientemente potenciada y, sin embargo, negada en virtud de su propia dinámica. Aunque afrontar ese desafío no garantiza un anclaje efectivo en un mundo de certezas sólidas, nos dice Kracauer, significa, por lo menos, la oportunidad encontrar algo por sí mismo importante, esto es, el mundo en su materialidad. En este contexto, el antídoto propuesto frente a la ubicuidad de la abstracción moderna no es otro que el de la experiencia de las cosas en su concreción:

Pero si queremos acabar con la prevaleciente abstracción, debemos centrarnos sobre todo en esta dimensión material que la ciencia ha conseguido desacoplar del resto del mundo. Las abstracciones científicas y tecnológicas [...] nos remiten a fenómenos físicos, mientras que al mismo tiempo nos alejan de sus cualidades. De ahí la urgencia de comprender precisamente estos fenómenos dados y, sin embargo, aún no dados en su concreción. [...] No podemos esperar aprehender la realidad a menos que penetremos sus estratos más bajos (Kracauer, 1960: 298).

Con esto, Kracauer no se refiere a una idea esencial o primigenia de experiencia que tendría que ser liberada de los velos impuestos por las formas de socialización modernas. La realidad no es para él un dato ontológico que pudiese ser experimentado de manera neutral. Dentro de la multiplicidad de realidades que puede haber, nos dice, “no todos esos mundos se encuentran igualmente disponibles

para nosotros” (Kracauer, 1960: 298). La idea de experiencia aparece aquí planteada en términos de las posibilidades ofrecidas por las modalidades en que se desarrollan las mediaciones objetivas y subjetivas, lo cual implica que “sólo podemos experimentar la realidad que se encuentra a nuestra disposición” (Kracauer, 1960: 297).

Parte de una tentativa preocupada por “destacar el significado de áreas cuya demanda de ser reconocidas en su propio derecho no ha sido atendida aún” (Kracauer, 2010: 51), una vía explorada por Kracauer hacia a los estratos más bajos de esa realidad de la que disponemos es el análisis del medio cinematográfico. Al registrar la cara visible del mundo –de la vida cotidiana o de universos imaginarios–, las películas constituyen “jeroglíficos visibles” –portadoras de “un peso sintomático”– de “la dinámica invisible de las relaciones humanas”, y, por ende, de la vida interior de la sociedad de la que emergen. Sus temas se constituyen “proyecciones externas de urgencias interiores” (Kracauer, 1985: 15). Contra un rechazo unilateral de los productos de la industria cultural, para Kracauer, los seres humanos no son meros contenedores pasivos en los que los productos culturales, sin ningún tipo de resistencia, vierten formas y contenidos, generando algún tipo de distorsión frente a la realidad. Así, por ejemplo. Kracauer critica concepciones sobre el cine como la de Paul Valéry, para quien, en virtud de su función de divertimento, el cine obtura la conciencia del espectador, obligándolo meramente a reproducir aquello que se presenta en la pantalla. Valéry concibe el cine como una forma mecánica y fantasmagórica de memoria externa que convierte la vida en imitación, haciendo de la vida interior una forma de apariencia puramente exterior. Para él, esta extensión de la tecnología fotográfica dispone de un carácter alienante en la medida que tan sólo capta lo fugaz y transitorio, lo superficial e inesencial, previniendo de este modo toda orientación de la conciencia hacia un sentido permanente y sustancial. Esa afinidad del cine con los datos materiales y superficiales da lugar a que las imágenes que proyecta terminen por excluir la conciencia, sofocando la vida interior. Así, nos dice Kracauer, desde la mirada de Valéry, “debido a su preocupación exclusiva por el mundo exterior, el cine nos impide ocuparnos de las cosas del espíritu” (Kracauer, 1960: 286).

Según Kracauer, las transformaciones de la experiencia en la modernidad, ocurridas a partir del declive de las creencias espirituales tradicionales y la creciente influencia de la ciencia, habrían dado lugar a la aparición de conceptos que intentan contraponerse a los efectos del mundo racionalizado, tales como el de *vida*, ellos mismos producto del mundo racionalizado: “Es posible que la corrosión de los incentivos normativos nos hace enfocarnos en la vida como su matriz, su sustrato subyacente” (Kracauer, 1960: 169). Para él, ese mundo de la vida interior hace referencia justamente a aquello que a toda costa busca sustraerse al “anémico mundo espacio-temporal”, propio de la universalización racional impulsada por la modernidad, y no propiamente a una suerte de sustancia preexistente a toda experiencia con el mundo material y objetivo:

El argumento de Valery sería sostenible [...] sólo si las creencias, las ideas y los valores que constituyen

la vida interior ocuparan hoy la misma posición de autoridad que ocupaban en el pasado y si, como consecuencia, fueran inmediatamente autoevidentes, poderosos y reales como lo son los eventos del mundo material que el filme imprime sobre nosotros. Entonces sí que podríamos condenar con justicia al cine por alienarnos frente a objetivos más altos situados a nuestro alcance. ¿Pero la ocupan? ¿Puede acaso realmente decirse que las relaciones entre el universo interior y la realidad física se mantienen en todo momento esencialmente iguales? (Kracauer, 1960: 286).

De esta forma, las dos bases del argumento de Valéry, a saber, la pregunta por una supuesta esencia de la interioridad y la ilegitimidad de la preferencia del cine respecto de las superficies –en un momento en el que, gracias a la expansión del pensamiento científico, el mundo material es concebido como de mayor importancia–, quedan invalidadas y, con ello, su crítica truncada: “Tal vez, al contrario de lo que Valery asume, no hay ningún atajo hacia los contenidos evasivos de la vida interior cuya presencia perenne toma por dada” (Kracauer, 1960: 287). El énfasis en la exterioridad que le resulta inherente se convierte ahora en una ventaja del medio cinematográfico, a través del cual puede comprenderse la relación entre los contenidos del mundo interior y el mundo material moderno: “¿Quizás la vía hacia ellos, si existe tal, conduce a través de la experiencia de la realidad superficial? ¿Quizás, antes que un callejón sin salida o una mera distracción, el filme es una puerta?” (Kracauer, 1960: 287). El cine es un medio simultáneamente sensorial y reflexivo que se adapta de manera única a capturar la experiencia de un mundo en desintegración. Gracias a esta capacidad, el cine sirve como medio de expresión de una idea de tipo escatológico, según la cual la modernidad podría ser superada –y superarse a sí misma– sólo mediante la plena realización de todo su potencial desintegrador.

Más allá de una teoría realista, Kracauer plantea un acercamiento al cine como matriz sensorial y perceptual que permite captar el mundo material en su carácter azaroso y fortuito (Hansen, 2012: 255)¹⁵. Es en ese contexto que los potenciales redentores que Kracauer le atribuye al cine –las formas en que sugiere que lo espiritual (el sentido) puede ser recuperado a través de lo material– encuentran su mayor significado. Esto supone ocuparse tanto de las determinaciones y mediaciones que se

¹⁵ Si bien se trata de un asunto que acá no nos atañe, en cuanto a las acusaciones de *ingenuo realista*, es necesario tener en cuenta que Kracauer plantea una estética material que se preocupa por el *contenido*, y no por la forma del medio. Ella se funda en la asunción de que el filme es esencialmente una extensión de la fotografía, y comparte con ella una marcada afinidad por el mundo visible: “Los filmes devienen lo que son cuando graban y revelan la realidad física” (Kracauer, 1960: ix). En ese sentido, Kracauer ilustra las potencialidades materiales contenidas en el medio fílmico en términos de la incompatibilidad entre filme y tragedia (cuando ésta es representada filmicamente). Mientras que el primero “debe tender hacia la expansión de nuestra realidad –un mundo indefinido e ilimitado”, la segunda se mantiene en la inmanencia de “un cosmos finito y ordenado”. A diferencia de este mundo clausurado en donde el destino vence al azar, y todo recae sobre la interacción humana, el filme es un “flujo de eventos en el que se ven envueltos, por igual, humanos y objetos inanimados” (Kracauer, 1960: x). Lo anterior supone que para Kracauer el cine, a diferencia de otras artes, no dispone de un carácter representacional. Más bien, construyendo la realidad, revela su rostro. El cine no es un *espejo neutral* del mundo limitado orientado a registrar el mundo físico. Si bien Kracauer hace hincapié en la prioridad que las tendencias “realistas” del realizador deberían tener frente a las tendencias “formativas”, esto no se debe a que piense que el filme simplemente deba reproducir el mundo físico, a la manera de un espejo que lo refleja tal como ya lo conocemos. En Kracauer, la idea de realismo no se vincula con el sentido que tiene dentro del ámbito estético-formal, sino con las *potencialidades* que tiene, en este caso el cine, de descubrir regiones insospechadas de la realidad material, las cuales no deben ser desatendidas por el medio. Desatenderlas, creando totalidades cerradas, carentes de las mismas fisuras que fracturan el mundo real, significa hacer perdurar la abstracción reinante. Para una completa bibliografía de autores que acusan a Kracauer de “ingenuo realista”: Hansen, 2012: 284, nota 6.

entablan entre el medio fílmico y el espectador. En cuanto al medio, la materia prima de la que se compone el cine consiste, principalmente, en fragmentos del mundo físico ordinario –que muchas veces pasan desapercibidos en la realidad cotidiana: “Sin ninguna noción consciente de su destino, el cine nos presenta un mundo de organismos, interpenetrados y mutuamente influenciados: y nos permite pensar en ese mundo con un mayor grado de concreción” (Mumford en Kracauer, 1960: 299). Estos fragmentos son aislados, descompuestos y convertidos en material maleable apto para la representación transfigurada, logrando formas nunca vistas –aunque al alcance de todos: “[...] junto con la fotografía, el cine es el único arte que exhibe su material bruto” (Kracauer, 1960: 302). Entre los objetos hacia cuales propiamente se orienta el cine, Kracauer menciona los “fenómenos que figuran entre los puntos ciegos de la mente” de los que “la costumbre y los prejuicios impiden darse cuenta” (Kracauer, 1960: 53). Entre estos “puntos ciegos”, se encuentran los “desechos” del mundo, la *revelación* que le permite al espectador experimentar cosas que se tienden a pasar por alto en el diario acontecer debido a su aparente insignificancia: “Muchos de los objetos pasan desapercibidos, simplemente porque nunca se nos ocurre mirar hacia donde están [...] aquello que normalmente preferimos ignorar resulta atractivo para [el cine] precisamente a causa de esta desatención común”; un filme puede, entonces, “ofrecer a la cámara una amplia oportunidad para satisfacer su curiosidad y su función innata como hurgadora de desechos” (Kracauer, 1960: 53).

En un mundo social al que le resulta intrínseca una forma de descorporización –generalizada por el proceso económico y el pensamiento científico–, en virtud de la cual la realidad física termina por ser eludida, el cine permite “superar las barreras que nos separan de nuestro entorno cotidiano” (Kracauer, 1960: 53). Aquél resulta especialmente adecuado y particularmente incitador respecto de los aspectos materiales de nuestra vida cotidiana que pasan desapercibidos, en un mundo en el que prevalece la “abstracción”: “[l]as películas parecen cumplir la misión innata de escarbar en la minucia” (Kracauer, 1985: 14)¹⁶. El cine puede interrumpir la experiencia abstracta del sujeto frente al mundo objetivo, lo cual lo lleva a reconectarse con el mundo material y sus cualidades mediante un efecto de alienación [*estrangement*] –en este caso, con un sentido positivo– frente al mundo cotidiano que habitamos y hemos llegado a dar por sentado, es decir, el mundo tal y cual se ajusta a nuestros modos habituales (abstractos) de pensamiento y percepción¹⁷. Aquí aparece la figura del *exiliado* que Kracauer rescata en su *Historia, las últimas cosas antes de las últimas*, quien, como un extranjero situado en el cuasi vacío de la extraterritorialidad puede sustraerse de la naturalidad del mundo, y ver

¹⁶ “Por extraño que pueda parecer, aunque las calles, rostros, estaciones de ferrocarril, etc., se encuentran ante nuestros ojos, hasta ahora han permanecido en gran medida invisibles” (Kracauer, 1960: 299).

¹⁷ Como señala M. Hansen, Kracauer “Abordó la cuestión estética como referente a la organización de la percepción sensorial humana, y su transformación en la modernidad industrial capitalista. El discernió el significado estético del cine en la posibilidad de una nueva relación sensorial con el mundo material; la exploración de Kracauer de nuevos modos de experiencia mimética, identificación y sociabilidad se guio por cuestiones relacionadas con las formas de experimentar el mundo” (Hansen, 2012: 4).

su existencia anterior con los ojos de quien no es de la casa (Kracauer, 2010: 122). La forma en que la cámara de cine captura el mundo físico sirve así al propósito de la alienación subjetiva, consiguiendo que el espectador alcance una suerte de distancia (que evidentemente no es plena, es pasajera y nunca definitiva) frente a esos marcos preconcebidos del mundo social a través de los cuales ve y experimenta el mundo¹⁸. Esa forma de extrañeza frente a aquello que antes era conocido y aceptado, es ilustrada con más fuerza al plantear lo que sucede con el espectador de cine que se enfrenta a los aspectos cotidianos de su propio pasado. Kracauer se refiere a la experiencia de ver una película que representa una época pasada, que ha sido vivida por el espectador, enfatizando en el:

peculiar efecto, a menudo traumático, de películas que resucitan esos períodos. [...] [Los filmes] exploran los patrones de la costumbre y la moda que en algún momento aceptamos sin cuestionar. Ahora que reanudan la vida en la pantalla, el espectador no puede evitar reírse de los sombreros ridículos, las salas atiborradas y gestos molestos impresos en él por la cámara veraz. Mientras se ríe de ellos está obligado a darse cuenta, estremeciéndose, aquello que ha sido escamoteado su yo íntimo. Él mismo ha vivido, sin saberlo, en esos interiores; él mismo ha adoptado ciegamente las convenciones que ahora parecen ingenuas o estrechas a sus ojos. En un flash de la cámara se expone la parafernalia de nuestras existencias anteriores, despojándolas de la importancia que en un principio las transfiguró, de modo tal que pasaran de ser cosas por derecho propio a ser conductos invisibles (Kracauer, 1960: 56).

Exceptuando sus usos meramente ideológicos o puramente artísticos, en los que la idea preconcebida se proyecta desde arriba hacia la materialidad con intenciones de moldearla, Kracauer afirma que el cine: “está materialistamente orientado; procede de *abajo* hacia *arriba*” (Kracauer, 1960: 309)¹⁹. Al permitir la *revelación* del mundo material con sus correspondencias psicofísicas, en cuanto que “animado por el deseo de retratar la vida material más transitoria, la vida en lo que tiene de más efímero” (Kracauer, 1960: ix), el cine constituye “un medio particularmente equipado para promover la redención de la realidad física. Sus imágenes permiten, por vez primera, llevarnos con nosotros los objetos y ocurrencias que comprende el flujo de la vida material” (Kracauer, 1960: 300). Aquí, la idea de *revelación*, como señala Butzer, significa:

Algo más que el mero develamiento; significa revelación en el sentido escatológico, en cuanto renovación de la naturaleza. El filme se convierte de esa manera, para Kracauer, en medio de redención: la salvación fílmica de la *physis* consume, al mismo tiempo, una resurrección medial del cuerpo, y funciona, de ese modo, casi como un *médium* del día del Juicio Final, en el que el mundo es reordenado y traspuesto a su estado originario. (Butzer en Vedda, 2011: 177).

Debido a esa flexibilidad, nos dice Kracauer, el cine no sólo permite percatarse de los elementos

¹⁸ M. Vedda resalta que esta idea kracaueriana remite a la *Peculiaridad de lo estético* de Lukács, posterior a la *Teoría del cine*. Según Lukács, el arte no replica los objetos exteriores, sino que fomenta una mirada extrañada y distanciada que subyuga el modo habitual de contemplar el mundo, imponiendo un *nuevo mundo*, trayendo los objetos a la intuición como si no hubiera existido nunca una representación de ese objeto (Vedda, 2011: 180).

¹⁹ En ese sentido, Kracauer cita a E. Panofsky quien, refiriéndose a la diferencia entre el cine y las demás artes, sostiene que: “Los procesos de todas las artes figurativas anteriores se ajustan, en una mayor o menor medida, a una concepción idealista del mundo. Estas artes operan de arriba hacia abajo, por así decirlo, y no de abajo hacia arriba; ellas empiezan con una idea que será proyectada en la materia informe y no con los objetos que constituyen el mundo físico: [...] Es el cine, y sólo el cine, el que hace justicia a la interpretación materialista del universo que, nos guste o no, impregna la civilización contemporánea” (Panofsky en Kracauer, 1960: 309).

cotidianamente obviados del mundo material, sino ampliar sus horizontes. En virtud de esa apertura de los confines de la experiencia, los filmes “virtualmente hacen del mundo nuestro hogar” (Kracauer, 1960: 304). El espectador ve las imágenes en la pantalla en un estado semejante a la ensoñación [*dream-like state*]; en ella aprehende la realidad física en su concreción, experimenta un flujo infinito de contingencias y de eventos –sustanciales e insustanciales– cambiantes, objetos dispersos y formas indescriptibles, “lo fugitivo, lo indeterminado, lo amorfo, lo singular, lo que no tiene nombre” (Despoix en Agard, 2016: 247). Kracauer concibe la experiencia del cine como una forma de minar la idea del sujeto soberano, idéntico a sí mismo. Al representar el mundo material en movimiento (en su dimensión fortuita y efímera, “como si se la captara *en route* (Vedda, 2011: 171)”), el cine se involucra con el individuo corpóreo y sensible –“con piel y pelo” (Hansen, 2012: 262), diferente del sujeto abstracto. En esa dirección, Kracauer se refiere a las “correspondencias psicofísicas” que existen entre el mundo objetivo presentado en la película y el sujeto al que se revela este mundo. El ser humano, señala Kracauer, es esencialmente un ser físico, enraizado en el mundo material y concreto; en esa medida, entre ambos existe una conexión esencial. Debido a que afecta primordialmente los sentidos del espectador, “comprometiéndolo fisiológicamente [respuestas cenestésicas] antes de que se encuentre en posición de responder intelectualmente”, debilita su conciencia, aquieta su espíritu –un efecto que se potencia gracias al aislamiento producido por la oscuridad de la sala de cine (Kracauer, 1960: 158). Este tipo de experiencia no es propiamente de identificación con los personajes o con la narración sino, más bien, describe, desde un punto de vista somático y preconscious, una forma mimética de identificación que disocia el yo del espectador: “[l]a tenaz insistencia de Kracauer en la prioridad de la realidad física dispone, sobre todo, de un sentido negativo, es decir, tiende hacia la negación del principio de autoafirmación del sujeto” (Schlöpman, 1991: 123). Como espectador de cine, “el yo como impulso primario de los pensamientos y decisiones renuncia a su poder y control”, y termina por disolverse la identidad individual (Kracauer, 1960: 159)²⁰.

A partir de la idea de *ensoñación*, Kracauer intenta mostrar cómo en el cine las relaciones entre sujeto y objeto se definen desde un *doble movimiento*. De un lado, acudiendo al filósofo marxista francés, Lucien Sève, Kracauer introduce la primera categoría de soñar “hacia el objeto” [*dreaming toward the object*], y sugiere que, en un nivel fenomenológico básico, la imagen cinematográfica perturba más bien que afirma nuestras preconcepciones frente a los objetos. La idea de un espectador que se encuentra en un estado de ensoñación [*between waking and sleeping*] permite pensar al objeto cinematográfico como un agente activo que produce dicho efecto –incluso pudiendo llegar a

²⁰ Kracauer contrapone al espectador de cine con el de teatro. Mientras que el primero se disuelve en la proyección gracias a un proceso de identificación con los seres y las cosas representadas, el segundo sigue siendo quien es, se mantiene como un individuo psicológicamente integrado (Kracauer, 1960: 159; Hansen, 2012: 262)

direccionar dicha ensoñación–, y no simplemente como algo que está dado para ser dispuesto por parte de un sujeto que lo domina a placer. Teniendo en cuenta que el espectador se “dirige a la deriva hacia y dentro de los objetos”, y es llevado por el mundo material hacia “búsquedas inagotables” más llenas de inquietudes que de certezas (Kracauer, 1960: 165), la experiencia cinematográfica significa la suspensión temporal del hiato entre sujeto y objeto. Kracauer asume que la representación cinematográfica de las cosas se vincula más con emociones subjetivas acompasadas por el objeto – aunque no circunscritas a él. La capacidad fisiognómica del cine ofrece un modo de experiencia somática que difumina las distinciones analíticas entre sujeto y objeto, facilitando así que las cosas aparezcan en su alteridad. El debilitamiento del yo saca a flote experiencias subconscientes o inconscientes del espectador, frente a las que el cine opera como “chispa de ignición”, facilitando la organización alternativa de sus elementos (Kracauer, 1960: 165). El doble movimiento resulta, pues, inseparable. La secuencia cinematográfica conduce al espectador lejos de la imagen dada, llevándolo hacia recuerdos involuntarios; la imagen misma retrocede después de haber movilizado sus temores y deseos previamente reprimidos²¹.

Debido a la fragmentariedad expuesta por el cine –y del igualmente carácter fragmentario de la conciencia de un individuo inmerso en un mundo irreductible a un conjunto consistente–, el espectador nunca aprehende totalidades, sino “pequeños momentos de la vida material” (Kracauer, 1960: 303). Incluso teniendo en cuenta que el cine se organiza de acuerdo con una estructura diegética orientada –en la que confluyen pequeñas unidades extraídas de todo tipo de ámbitos imaginables, las cuales son libremente articuladas por su realizador–, cada uno de los elementos que lo configuran puede generar por sí mismos un impacto o cadena de reacciones en el espectador (a la manera de la magdalena proustiana). Si bien cada uno de esos elementos “pretende avanzar en la historia a la que pertenece, también nos afecta en gran medida, o incluso principalmente, como un momento fragmentario de la realidad visible, rodeado, por así decirlo, por una franja de significados visibles e indeterminados” (Kracauer, 1960: 303)²². La afinidad del medio fotográfico con lo indeterminado (Vedda, 2011: 172) hace que cualquier gesto singular pueda ser desacoplado del curso narrativo por parte del espectador. Debido a la ocurrencia de algún efecto sobre su propia subjetividad, que puede ser común a cada individuo, aunque meramente circunstancial o residual en términos de la diégesis que orienta a la

²¹ Desde este punto de vista, el cine comparte con la fotografía su relación con lo inacabado: “Su marco establece un límite provisional; su contenido se refiere a otros contenidos que está fuera de ese marco; y su estructura designa algo inabarcable: la existencia física” (Kracauer, 1960: 20).

²² Aunque el mundo físico puede ser ajeno al sujeto, este mundo se encuentra imbuido de significados subjetivos e intenciones: “Los objetos naturales [...] están rodeados de una franja de significados susceptibles de desencadenar diferentes estados de ánimo, emociones, cursos de pensamientos inarticulados; en otras palabras, tienen un número teóricamente ilimitado de correspondencias psicológicas y mentales. Algunas de esas correspondencias pueden tener una base real en las huellas que, a menudo, la vida de la mente deja en los fenómenos materiales; los rostros humanos son moldeados por experiencias internas, y la pátina de las casas antiguas es un residuo de lo que sucedió en ellas” (Kracauer, 1960: 53).

película: “Una calle que sirve de fondo a una pelea o un encuentro amoroso puede precipitarse a un primer plano y producir un efecto tóxico” (Kracauer, 1960: 303). Terreno en el que se expresa la contingencia del mundo, el cine no absorbe plenamente al espectador en su propio campo de inmanencia narrativo y de sentido, sino que lo estimula, una y otra vez, a salir de la imagen –en diferentes vías– y entrelazar sus elementos con contextos de la propia existencia; el espectador “oscila entre la auto-absorción y el auto-abandono” (Kracauer, 1960: 166). Así, a partir de esos desechos, al alcance de todos en cuanto que parte de la vida cotidiana –aunque muchas veces desapercibidos–, se abre una dimensión más amplia de sentido que va más allá de la “superestructura de la historia específica que los contiene”, que incluso puede llegar a confrontar al espectador respecto de las ideas que tiene del mundo, o ponerlo frente a sus peores temores (Kracauer, 1960: 303). El cine no produce, entonces, una subjetividad des-subjetivada. En la medida en que los objetos en movimiento en la pantalla parecen transformarse en algo distinto de lo que aparecían, mediante interrupciones, cortes, aislamientos, extensiones y magnificaciones, la mimesis psicofisiológica proporciona al espectador una sensación de participar en esta transformación, evocando la posibilidad –a la vez amenazadora y liberadora– de diluir, momentáneamente, las estructuras fijas del mundo social. Aquí Kracauer comparte con Benjamin la idea según la cual el cine, como inventario del mundo circundante, incrementa, por un lado, “el reconocimiento de las inevitabilidades que rigen nuestra existencia, pero llega, por otro, a asegurarnos un campo de acción inmenso e insospechado” (Benjamin, 2003:85). Aquél *dinamita* el mundo carcelario de contornos definidos, de modo “que ahora podemos emprender sin trabas viajes de aventura en el amplio espacio de sus ruinas” (Benjamin, 2003:86). Mediante un sinnúmero de mecanismos el cine muestra “conformaciones estructurales completamente nuevas de la materia”, en los motivos del mundo ya conocido descubre “otros completamente desconocidos”, peculiarmente “resbaladizos, flotantes, sobrenaturales” (Benjamin, 2003:86). Ante una dimensión consciente el cine abre “la experiencia de lo visual inconsciente” (Benjamin, 2003:86). Al ofrecer el mundo de la vida [*Lebenswelt*] en su incompletud, el espectador encuentra en las películas la vida plena que la sociedad le niega (Kracauer, 1960: 165) –“la imagen de la utopía y su imposibilidad” (Hansen, 2012: 265)–, el mundo como “dado y no dado” (Kracauer, 1960: 298), pero también “la comprensión de que el mundo ‘podría ser diferente y aún seguir existiendo’” (Hansen, 2012: 265).

El espectador, por tanto, no sólo experimenta los aspectos de la realidad física como hechos brutos, sino que, más bien, experimenta a través de ellos su significado humano, y las huellas de la vida humana que se pueden encontrar allí. Si un filme se ocupa de, por ejemplo, una injusticia, no lo hace en un nivel abstracto o conceptual, sino que se presentará a través de alguna expresión concreta de dolor físico o sufrimiento. El espectador se enfrentará a su enraizamiento en la desesperación física. De este modo, el cine puede volver a conectar ideas que se han vuelto abstractas y aparentemente escindidas del mundo concreto en el que se fundan plenamente y tienen toda su realidad, y en el que

no cesan de dejar sus marcas: “[I]as colosales cantidades de sucesos grotescos que se consumen en el cine son un agudo indicio de los peligros que amenazan a la humanidad a partir de las represiones que la civilización trae consigo” (Benjamin, 2003:88). El cine contribuye a taladrar la abstracción, pues “ayuda a pensar *a través* de las cosas y no por encima de ellas” (Kracauer, 2010: 220). El cine resulta especialmente prolífico para lograr este tipo de contrastes y correspondencias. Debido a la forma en la que plantea enfrentamientos frente a mundos desconocidos o ignorados, el cine, en su apertura, induce al espectador a ceder el control consciente o intelectual, y a conectarse a las imágenes presentadas en un nivel más visceral. El cine “lleva al espectador lejos de la imagen dada hacia ensueños subjetivos [...] Una vez el yo organizado del espectador se ha rendido, sus experiencias subconscientes o inconscientes, temores y esperanzas tienden a salir y tomar el mando” (Kracauer, 1960: 165). El cine se abre, así, como una vía de encuentro con la alteridad y la finitud de la existencia, un contacto mediado respecto de un mundo en el que, aunque al alcance de todos: “no vemos ni podemos ver los horrores actuales porque nos paralizan con un miedo enceguedor” (Kracauer, 1960: 303). El cine reproduce a través de sus imágenes la apariencia de estos horrores, permitiendo así llevarlos a la conciencia. A sus imágenes les resulta intrínseco un efecto *especular*; en él se reflejan acontecimientos cuyo contacto directo en la vida real produciría un efecto petrificante. La pantalla de cine es “el escudo reluciente de Atenea” (Kracauer, 1960: 303). Al igual que en el caso de Perseo, para quien el escudo cumple con la finalidad de permitirle ver a la terrible Medusa indirectamente y así lograr decapitarla, la imagen en la pantalla induce al espectador a enfrentar el horror reflejado, a experimentar la atrocidad de la realidad sin quedar paralizado, a grabar en su memoria el rostro de aspectos de la vida que son demasiado horribles para ser vistos directamente (Perivolaropoulou, 2004: 39). Sin embargo, en el mito, la decapitación no pone fin al poder de Medusa. Perseo lleva su cabeza a Atenea, quien la utilizará para aterrorizar a sus enemigos. Perseo, el *observador de imágenes*, no logra vencer definitivamente el fantasma. El mayor logro de Perseo no es, pues, decapitar a Medusa, sino superar sus miedos y mirar su reflejo en el escudo, lo cual, precisamente, le permitió decapitarla:

En la vivencia de las filas de cabezas de terneros²³ o la camada de cuerpos humanos torturados en las películas hechas de los campos de concentración nazis, redimimos el horror de su invisibilidad tras los velos del pánico y la imaginación. Y esta experiencia es liberadora en la medida en que elimina un tabú más potente (Kracauer, 1960: 303).

Según Kracauer, entonces, más allá de alienar al espectador desde el mundo cotidiano y familiar, el cine puede contribuir a experimentar nuevos tipos de sensaciones subjetivas, o actitudes hacia el mundo material que se presenta en él²⁴. Debido a que el cine se ha desarrollado a partir de la fotografía,

²³ Kracauer hace referencia a la película *Le sang des bêtes* (1949), de Georges Franju, un documental que crudamente exhibe el funcionamiento cotidiano del matadero de París.

²⁴ Esto no supone que Kracauer, ingenuamente, sostenga que en el cine sólo se albergan potenciales reveladores. Si la presentación del mundo físico tiene el efecto de permitir que “los temores y esperanzas inconscientes” emerjan, parecería que el filme resulta especialmente adecuado no sólo a las posibilidades *utópicas*; también puede ser vehículo de imágenes

Kracauer afirma que tiene funciones similares y comparte sus mismas determinaciones. Si la revelación del mundo humano como fragmentado y en ruinas se logra mediante la fotografía, el cine debería disponer de esta misma tendencia, y a la vez ir más lejos. En contravía de la consideración adorniana para quien el medio cinematográfico no revela ni altera la fantasmagoría y el sufrimiento (Gilloch, 2015: 190), Kracauer ve en el cine un medio que permite volver a conectar al ser humano con aquello que le resulta cotidianamente negado en el seno del mundo racionalizado. Mientras que la fotografía contribuye a la desintegración de un mundo [*Weltzerfall*] que parecía que era familiar, el cine es la tecnología que intenta reunir nuevamente estos elementos de una manera significativa²⁵. En este sentido, M. Hansen afirma que “[s]i la fotografía refleja el detritus de la historia como simple desorden, el cine tiene la posibilidad de avanzar sobre este desorden” (Hansen, 1991: 56), reordenando los elementos materiales que graba, y reconfigurando los elementos del mundo tal como se nos presentan. Desde su propia producción, el cine hace patente la posibilidad de redimir el mundo muerto cosificado. Refiriéndose a su visita a las instalaciones de UFA, Kracauer afirma que se trata de un mundo “hecho de *papier-mâché*”, en donde todo es completamente innatural y todo es exactamente como la naturaleza (Kracauer, 1995^a: 281). Las cosas que lo habitan “no pertenecen a la realidad. Son copias y distorsiones que han sido arrancadas del tiempo y confundidas. Se quedan inmóviles, llenas de significado desde el frente, mientras que desde la parte trasera son una nada vacía. Un mal sueño sobre objetos que han sido forzados a entrar en el reino corpóreo” (Kracauer, 1995^a: 281). Allí los poderes mitológicos, apilados como las ruinas del universo, se convierten en divertimento. Cada objeto está como sustraído del flujo del tiempo, congelado y escindido del mundo: “Aquí todos los objetos son sólo lo que se supone que representan en este momento: no conocen ningún desarrollo con el tiempo” (Kracauer, 1995^a: 283). Cada objeto, escindido de las relaciones con los demás, parece refractario a los efectos de la historia: “[l]os dueños de este mundo muestran una gratificante falta de sentido de la historia”, construyen y destruyen culturas a su antojo (Kracauer, 1995^a: 283). Para ellos, nada existe para perdurar. Toda creación apunta, de antemano, a su demolición. Aquí es imposible prever qué configuración vendrá en el futuro, “[l]as leyes de estas metamorfosis son insondables” (Kracauer, 1995^a: 283). En este reino de la arbitrariedad el mundo real no es un límite; mediante el uso de innumerables efectos que crean ilusiones desde las ilusiones, éste se desplaza en múltiples

corroborativas que buscan persuadir al espectador de aceptar incuestionablemente algún sistema de creencias o una totalidad de sentido determinada; en ese contexto, el cine no cumple sólo con una función *reveladora* que permita *ver* y así socavar el mundo de las convenciones, sino de propaganda tendiente a generar conformidad y aceptación frente al estado actual del mundo (Kracauer, 1960: 306). Estas potencias regresivas son ampliamente documentadas en su *De Caligari a Hitler: historia psicológica del cine alemán*. Allí, Kracauer presta especial atención a las formas en que las esperanzas y temores inconscientes pueden ser vehiculados y utilizados por el cine para servir a fines reaccionarios. Así, por ejemplo, nos dice, el cine sirve para reforzar el deseo alemán, posterior a la Primera Guerra, de una autoridad fuerte, así como sobre de las formas en que las producciones cinematográficas se esforzaron para diluir deseos potencialmente revolucionarios en este mismo período (Kracauer, 1985). Ese mismo carácter ideológico del cine es igualmente expresado en el ensayo “Las pequeñas dependientas van al cine” (Kracauer, 2006: 231-250).

²⁵ Esta idea es precisamente expresada en el subtítulo de su libro: *La redención de la realidad física*.

direcciones y temporalidades, hasta el punto que la realidad nunca llega a ser un producto acabado. Ese mundo cósmico revela sus secretos sólo delante de la cámara. Antes que dejar el mundo en su estado fragmentado, cada elemento se convierte en piedra de un mosaico, en parte de un mundo reconfigurado. Los objetos que habían sido separados de todo contexto son ahora reinsertados en un cosmos, “su aislamiento borrado y su mueca suavizada” (Kracauer, 1995^a: 287). Sacados de sus tumbas, los elementos del mundo cosificado despiertan a una vida que no sigue un curso lineal o secuencial; ellos “son tamizados, empalmados, cortados, y etiquetados hasta que finalmente del enorme caos emerge un pequeño todo” (Kracauer, 1995^a: 288).

Kracauer le atribuye al cine la capacidad de dirigirse hacia la utópica “organización válida de las cosas”, que ya había postulado como la tarea del pensamiento en el ensayo *Fotografía*: “[l]as capacidades del cine en términos de desplazamientos y disyunción, de figuración y desfiguración, albergan una posibilidad utópica, fiel a la tradición mesiánica” (Hansen, 1991: 56). El cine no sólo representa y revela lo que ha grabado con una fidelidad sin precedentes, sino que también permite la reconfiguración crítica del material visual (Gilloch, 2015: 190). Él posibilita una “iluminación profana, de un encantamiento que sirve para desencantar” (Gilloch, 2015: 191). Debido a que puede reconfigurar los elementos del mundo objetivo, el cine representa un modo paradigmático de experiencia –de encuentro y descubrimiento– del mundo inmerso en una crisis histórica, que apunta más allá de ella (Hansen, 2012: 255). Estos efectos del cine tienen que leerse como potencialidad y no como efectiva realidad, como una consideración prescriptiva sobre lo que el cine *podría* llevar a cabo, bajo las condiciones sociales existentes:

Para Kracauer, la valorización del choque y la sensación auto-devastadores en la experiencia cinematográfica era alimentada por la esperanza, incluso en los tiempos más oscuros, de que el cine pudiera manipular, en una forma institucionalmente limitada, el encuentro con una experiencia histórica no sólo marcada por la ruptura y el desplazamiento, la fragmentación y la reificación, sino también por las posibilidades de auto-alienación y modos alternativos de interacción con el mundo material (Hansen, 2012: 263).

El cine, como el medio fotográfico, se justifica sólo en cuanto que, como un hilo de Ariadna, permite hacer algo mejor que otras cosas: “ir hasta el límite al registrar y penetrar la realidad física” (Kracauer, 2010: 97), restaurando los colores del mundo. Se trata de un medio de iluminación profana y un arma para una crítica política explosiva (Gilloch, 2015: 192). A partir de las potencialidades de *extrañamiento* ofrecidas por el medio cinematográfico, el planteamiento kracaueriano abre una perspectiva diferente en cuanto a la consideración de la relación entre historia y memoria que desemboca en la configuración de un tipo de “memoria histórica *sui generis*”, un espacio intersticial –aplicable a la realidad histórica y a su narración– constituido por la integración de la experiencia del espectador, entre memoria individual y memoria colectiva, saber histórico y experiencia vivida (Machado & Vedda, 2010: 65). En última instancia, y debido a esa afinidad de la cámara con lo

indeterminado, Kracauer plantea una comprensión del cine que lo sitúa como un medio privilegiado para iluminar la posibilidad de romper la petrificación del mundo en el presente; él permite acercarse al carácter transitorio de los fenómenos del mundo cosificado, deshaciendo su naturalidad y, finalmente, prefigurando múltiples posibilidades de reconfiguración que permitirían su redención frente al olvido y la muerte.

4. Las múltiples formas del presente

4.1 Contra la idea de una continuidad histórica

En su última e inacabada obra, *Historia: las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer plantea un abordaje frente a esa *terra incognita* que sigue siendo la historia, derivado directamente de sus anteriores estudios, en especial del cine²⁶. Dicha comprensión, focalizada tanto en las modalidades de experiencia histórico-temporal, como en la forma en que dicha dimensión se construye epistémica y narrativamente, representa un intento de respuesta frente a las transformaciones sociales ocurridas durante la primera mitad del siglo XX, las cuales ponían en cuestión la plena fiabilidad frente al carácter meramente continuo y progresivo del pensamiento científico y de la dinámica histórica afirmada por la modernidad²⁷. El interés kracaueriano por la historia está motivado principalmente por dos aspectos. En primer lugar, debido a las ventajas que ofrece su estudio en términos de las posibilidades de tomar una suerte de distancia frente al presente. En eso se asemeja a la fotografía, pues permite discernir el hechizo que ejerce la modernidad, asumir críticamente la primacía del presente que ella misma impone, y así ubicarla como un tipo de configuración naturalizada: “[l]a historia se parece a la fotografía en que es, entre otras cosas, un medio de alienación” (Kracauer, 2010: 52). En segundo término, debido a que permite encontrar señales para la comprensión del presente en los momentos del pasado, clausurados sólo en apariencia –“la historia no conoce semejantes cesuras” (Kracauer, 2010: 54). Kracauer enfatiza en los residuos descartados por la historia, en esos *intersticios escondidos* que podrían dar señales esclarecedoras frente al presente, de manera quizás mucho más clara que las borrosas formas que, en su desarrollo, terminaron asumiendo. En esa medida, y bajo el supuesto de que toda verdad deja de serlo una vez se convierte en un dogma, y pierde la ambigüedad que la distingue como verdad, Kracauer busca encontrar elementos que permitan derruir la osificación de la historia, mediante el hallazgo de esos *agujeros* en la pared por los que “podemos escapar, y a través de los que puede deslizarse lo improbable” (Kracauer, 2010: 56). Al igual que la realidad

²⁶ En efecto, en este último libro, Kracauer expresa: “[...] mi interés por la historia [...] surgió en realidad a partir de las ideas que intenté implementar en mi teoría del cine. Al orientarme hacia la historia, simplemente continué reflexionando por las vías manifestadas en ese libro” (Kracauer, 2010: 51).

²⁷ En ese sentido, para G. Koch, más allá de su análisis histórico del cine alemán, el problema central de un libro como *De Caligari a Hitler* tiene que ver con plantear una dinámica histórica patente en la modernidad: “el bosquejo de una historia implícita del declive del individuo (en el que las nuevas masas se fundan) y la regresión del sujeto a la subordinación” (Koch, 2000: 95).

cinematográfica, la historia no puede ser tratada de forma definitiva. En un contexto crítico frente a toda concepción omniabarcante que imponga una cerrazón frente al sentido de la historia, resulta justificado que Kracauer acuda, como una suerte de *alter ego*, a la figura de Erasmo. Éste, enemigo del hallazgo de los últimos sentidos, temeroso a todo lo que se ha fijado definitivamente –a toda fórmula y receta predefinida–, resulta más próximo a un tipo de pensamiento fluido y ambiguo, cuyo mensaje lo sitúa ante un *abismo* cuya profundidad niega todo intento unificador concluyente: “su verdadero designio era demoler de una vez por todas la pared de las causas fijas con sus dogmas y disposiciones institucionales, en nombre de esa “suprema unidad” que las causas suponen y frustran” (Kracauer, 2010: 61). Erasmo se ubica en medio de las encrucijadas, en los estados intermedios [*Zwischenzustand*], y no se rinde a ninguna forma de solidificación impuesta por una verdad definitiva (Vedda, 2010: 19). De allí el leitmotiv que atraviesa el abordaje kracaueriano como búsqueda de una “percepción provisoria de las últimas cosas antes de las últimas” (Kracauer, 2010: 62)²⁸, que sitúa su pensamiento como un *pensamiento de la antesala*, en el que se expresa como horizonte su carácter fragmentario, contingente y provisional.

En el argumento de Kracauer, el problema de la totalización histórica remite directamente al problema del tiempo. La idea de un desarrollo de la historia como conjunto unitario supone que dicho desarrollo se expresa necesariamente a través de un medio homogéneo y vacío (el tiempo cronológico), que se llena de acontecimientos relacionados entre sí, o bien en términos de simultaneidad (necesaria interconexión sincrónica) o de sucesión (mutua determinación causal). En cuanto que contenido que se encarga de llenar indiscriminadamente un recipiente desprovisto de cualidades, la historia resulta, bajo esta mirada, concebida como un proceso inmanente y continuo, que se despliega en un tiempo lineal y vacío, que aparece como un “flujo de dirección irreversible” (Kracauer, 2010: 174). En comparación con otros momentos históricos, en los cuales la linealidad del tiempo resultaba circunscrita a ciertos aspectos de la existencia –explícita o solapadamente–, en la modernidad tal linealidad resulta privilegiada. La primacía del tiempo cronológico supone una disociación entre la concepción del tiempo y las formas de la experiencia. Mientras en otro tipo de sociedades las formas asumidas por el tiempo adquieren pleno sentido y se transforman de acuerdo con las modalidades mismas que asume la experiencia cotidiana –aquí Kracauer se refiere al mundo judío y a la temprana escatología cristiana, en las que se concibe el paso del tiempo a partir de la interacción entre seres humanos y divinidad–, en la modernidad éste pierde todo carácter experiencial y cualitativo, y su flujo corre independientemente de todo acontecimiento.

²⁸ Esto no supone de ninguna manera un intento por rescatar un núcleo de ideas prístino y original que se encontraría sedimentado bajo interminables capas de interpretaciones que lo habrían desfigurado: “el retorno a las fuentes equivale, algunas veces, a un nuevo punto de partida en el que el restaurador se revela como un innovador” (Kracauer, 2010: 55). Se trata más bien de sondear las causas y así disponer de ellas en el presente.

Un ejemplo de este tipo de concepciones, nos dice Kracauer, es el modelo spengleriano del desarrollo y declive de las civilizaciones. Spengler concibe la historia en términos de diferentes culturas cuyo desarrollo se asemeja al crecimiento orgánico de las plantas, como paso necesario por etapas de juventud, madurez y vejez. Cada una de esas culturas *crece* de acuerdo con determinaciones que les resultan intrínsecas, las cuales son de carácter *a priori* e inmodificable. En virtud de la diversidad de *animidades* que definen la diferencialidad de cada cultura, resulta imposible definir las bajo un denominador común, dificultando su emplazamiento dentro de un curso histórico progresivo. Estos procesos separados de desarrollo son válidos exclusivamente dentro de las esferas culturales individuales, y no dentro de la totalidad de un proceso histórico concebido como un continuo. No obstante, aunque en un primer momento se opone a la “ficción vacía de una historia lineal” (Kracauer, 2010: 82), pues le asigna a cada forma de configuración socio-histórica un tipo de temporalidad que le resulta peculiar, la fisiognómica histórica de Spengler se convierte en un esquematismo histórico-universal que se eterniza en su propia clausura. Al llevar a cabo una *inversión* en virtud de la cual las relaciones entre los seres humanos aparecen como el producto de fuerzas de índole objetivo, y no lo contrario –que las fuerzas objetivas son el resultado de relaciones sociales–, Spengler hace una hipóstasis del proceso histórico. Este desconocimiento del fundamento práctico de la historia conlleva, entonces, a que Spengler termine por naturalizar el desarrollo histórico. En su argumento, la repetición de lo siempre idéntico adquiere un carácter ontológico inseparable de la existencia humana que, por ende, resulta insuperable. Pasado, presente y futuro se encuentran determinados por esa sustancia meta-histórica e inmodificable. De allí que su concepción de la historia termina encerrada en una estática naturalista en virtud de la cual las relaciones humanas estarían determinadas por un curso de carácter objetivo e irreversible que moviliza la historia, frente al cual las personas no tienen ningún poder de disposición. Ese curso trascendente gobernaría la historia a la manera de “una ley natural que, [...], no sólo anula la libertad humana desde el principio, sino que además sofoca el sueño de su posibilidad” (Kracauer, 2010: 83). Cuando admite transiciones entre culturas, al referirse a su idea de *pseudomorfosis histórica*²⁹, el medio en el que Spengler dispone el proceso de emergencia, crecimiento y declive de las distintas sociedades –a pesar de los tiempos peculiares que les son atribuidos–, supone la existencia de un flujo de carácter cronológico. El tiempo, como la vida de los organismos, deviene cíclico y, en última instancia, el progreso describe una curva completamente repetitiva. De esta forma, y debido a la atribución que le hace a cada cultura de una peculiaridad

²⁹ Por *pseudomorfosis histórica*, Spengler comprende los “casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona no consigue respirar libremente y no solo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llevar al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia” (Spengler, 1966: 168).

irreductible, “el medio temporal común se convierte en un vacío cuasi atemporal, una impensable contraparte negativa de la eternidad” (Kracauer, 2010: 174)³⁰.

Para Kracauer, la concepción lineal de la dimensión histórico-temporal tiene tres implicaciones que resulta necesario desmontar. En primer término, esa mirada supone que la ubicación cronológica de un acontecimiento da cuenta del sentido del acontecimiento. Situado en el tiempo cronológico, el acontecimiento podría ser descifrado en su significado de acuerdo con las determinaciones del momento. En segundo término, implica la posibilidad de afirmar que los acontecimientos históricos resultan mutuamente determinados en virtud de relaciones de simultaneidad o sucesión, esto es, que a pesar de los cortes o contingencias, aquéllos se encuentran imbricados dentro de una red continua de causalidades que determinan su sentido. Como último aspecto, corolario de lo anterior, nos dice Kracauer, la idea de la existencia de un flujo temporal lineal desemboca en que la propiedad formal de un curso irreversible termina siendo propiamente concebido como *contenido*. De esta manera, se sientan las bases que, tomando lo abstracto por lo concreto, terminan por concebir el proceso histórico como un todo de carácter cualitativo: “podría imaginarse como un despliegue de potencialidades, un desarrollo e incluso un progreso hacia un futuro mejor” (Kracauer, 2010: 176). Así, nos dice Kracauer, la escisión moderna entre tiempo cronológico y experiencia termina velada por una supuesta identidad entre forma y contenido, en la que la primera pasa subrepticamente por la segunda. La dimensión histórico-temporal se convierte en una estructura de carácter abstracto y homogéneo, en la cual los acontecimientos son reducidos a su emplazamiento formal, esto es, concebidos y significados según sus relaciones de simultaneidad o secuencialidad respecto de otros acontecimientos. Esta trasposición entre forma y contenido supone que “[l]a cronología adquiere [...] un sentido material de primera magnitud” (Kracauer, 2010: 176). Una vez que la cronología resulta confundida con el tiempo *per se*, a la medida se le termina atribuyendo no sólo un valor métrico, sino un estatuto orgánico. Esta forma termina por operar de una manera concreta; cada año, década o siglo cronológico adquiere un cuerpo, una fisonomía y unos rasgos propios que parecen diferenciarlo cualitativamente de los demás. El tiempo se convierte en un monumento arquitectónicamente organizado sobre una base cronológicamente estable, en el que los acontecimientos tienen asegurado un lugar definido dentro de una cadena de carácter continuo e irreversible.

La expresión más acabada de esta inversión moderna que identifica lo temporalmente cualitativo con lo cronológicamente cuantitativo –en la que lo primero termina sacrificado a lo segundo– es el historicismo. Ya Benjamin había señalado la identificación entre un tiempo concreto y un tiempo abstracto, en el que el primero es reducido al segundo, como condición para la existencia de la idea

³⁰ Desde el punto de vista espacial, al compartimentar el desarrollo de las culturas, el argumento de Spengler impide pensar en el devenir común que la modernidad produce sobre la historia misma, en el cual se vinculan países, pueblos, culturas y épocas que antes permanecían inconexas. Sobre este punto: Bloch, 1970: 120-4.

moderna de progreso –y de su imposibilidad–, así como núcleo de su crítica³¹. En el ensayo *Fotografía* Kracauer había planteado el problema del historicismo como coetáneo a la consolidación de la técnica fotográfica (Kracauer, 2006: 278). Ambos, historicismo y fotografía, comparten una “idéntica obsesión de totalidad” (Vedda, 2011: 146). Aquello que intentaba hacer la fotografía, representado un continuo espacial, lo intentaba el historicismo desde el punto de vista temporal; de lo que se trata para éste es de hacer una *fotografía del tiempo* en la que cada acontecimiento se represente desde todos los ángulos posibles. En el contexto del historicismo, génesis y sentido se convierten en problemas intercambiables; allí, aprehender la sucesión de acontecimientos permite explicar el sentido de cualquier fenómeno histórico: “Según él, el reflejo completo del curso intra-temporal encierra a la vez el sentido de los contenidos transcurridos en el tiempo” (Kracauer, 2006: 278). Esa relación entre historicismo y capitalismo no es meramente casual o contingente. Como intento de representar en su desnudez y transparencia los elementos temporales, como verdades plenas libres de toda mediación, el historicismo es, propiamente, una expresión de un “orden social regido por leyes económicas naturales” (Kracauer, 2006: 296), de un mundo en donde se verifica una primacía de la abstracción sobre lo concreto. En un argumento en el que resuena el motivo marxiano-adorniano acerca de la proyección retrospectiva que hace de sí mismo el presente capitalista, Kracauer sitúa la pretensión del historicismo como nacida de un presente que se cree a sí mismo condición para la reconstrucción significativa de cualquier pasado, en cuanto que pretendida cumbre de la realidad histórica (Kracauer, 2010: 109).

Precisamente, en *Historia, las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer retoma el problema del historicismo, y haciendo eco del Nietzsche de “Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida”, plantea la escisión entre el historicismo y la “vida del presente”. El historicismo “amplía nuestro horizonte más allá de nuestras necesidades, destruye los instintos de la gente, paraliza la vitalidad, etc.” (Kracauer, 2010: 113). Carcasa abstracta separada del mundo humano, del servicio de la vida, el historicismo es “ciencia que se ha ido de las manos” (Kracauer, 2010: 113). La búsqueda de la verdad histórica es, nos dice Kracauer, una empresa castrada, innecesaria, respecto de la atención frente a las demandas de la vida. Contra el conocimiento estéril del pasado, ese conocimiento de anticuario que no hace más que nimbar las cosas en su diferencialidad, Kracauer, de la mano de Nietzsche, va a plantear la necesidad de “hacer que el pasado satisfaga las necesidades de los vivos” (Kracauer, 2010: 113). Ir al pasado quiere decir realizar sus promesas aún no cumplidas; no conocer lo que “realmente

³¹ “La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso” (Benjamin, 1989: 187).

ocurrió”, sino reivindicar las representaciones del pasado “que fomentan las ilusiones que nos mantienen en marcha” (Kracauer, 2010: 114). La lucha contra las perspectivas que sostienen afirmativamente la existencia de una totalidad histórica, es una crítica dirigida contra ese mundo social que niega a los individuos. De allí, nos dice Kracauer, el anhelo nietzscheano de un futuro en el que “nuevamente despreciaremos a las masas y apuntaremos el foco hacia los individuos, ‘que forman una suerte de puente sobre la árida corriente del devenir” (Kracauer, 2010: 114). Sin embargo, continúa Kracauer, el historicismo no puede desestimarse sin más. El historicismo permite conectar de alguna manera el pasado con el presente, arrebatándole al pasado algún secreto que pueda ser abordado a la luz de las necesidades contemporáneas (Kracauer, 2010: 115). Para ello, es necesario sacarlo de la quimérica suposición frente al ahora como cumbre del devenir histórico, concediéndole al presente lo que merece, en cuanto que “meta legítima y necesaria, pero no la única ni la más alta” (Kracauer, 2010: 115).

A fines de desmontar la creencia en la continuidad de la historia –de eso que Bloch denomina *ideología temporal-fetichista del progreso*, en virtud de la cual se postula la ocurrencia de un automático *tout va bien* que corre al ritmo del avance de los calendarios (Bloch, 1970: 114-5)–, Kracauer acude particularmente al ámbito de la historia del arte. Es en estos campos –no centrados específicamente en el problema del tiempo–, y no en la Historia o la Filosofía de la Historia, de donde, según él, es posible extraer elementos que permitan deshacer el hechizo mágico de la simultaneidad y sucesión temporales. Ya Marx había señalado el problema de las discordancias temporales que sale a la luz cuando se hace un acercamiento a la historia del arte, refiriéndose específicamente a la no correspondencia, al desarrollo desigual de las formas artísticas –él, peculiarmente, señala el caso del arte griego– y el desarrollo de la base social sobre la que se asienta: “En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización” (Marx, 2011^a(I): 31-33). Kracauer se apoya en los análisis de Henri Focillon –*La vida de las formas* (1981[1932])– y George Kubler –*The shape of time: remarks on the History of things* (1962)–, para perfilar, desde una mirada referida al desarrollo de los estilos artísticos, algunos elementos críticos frente al carácter ontológico y epistemológico de la continuidad y secuencialidad histórico-temporal. Según este análisis, más allá de su adscripción cronológica, cada estilo artístico pasa por diversas *edades* y *estados* regidos por leyes que les son propias. Cada estilo atraviesa sucesivamente momentos más largos o más cortos de acuerdo con los rasgos peculiares a su propia dinámica e intensidad, que hace irreductible el desarrollo de cada uno de ellos a las edades del desarrollo social (Focillon, 1981: 14). Por ende, la historia de los estilos no puede prefigurarse mediante el trazado de una línea única y ascendente de formas puramente sucesivas.

La historia del arte muestra que en un mismo momento se yuxtaponen restos del pasado y anticipaciones del futuro, formas lentas, retardatarias, contemporáneas de formas aceleradas y cambiantes. En un sentido enfático, el *estilo* no se restringe a la cronología: “su común denominador puede aparecer ampliamente separado en lugares y tiempos, llevando del “Manerismo Gótico”, al “Barroco Helenístico” (Kubler, 1962: 4). El ritmo de transformación de cada estilo escapa a todo modelo de explicación determinista y mono-causal; depende de su movimiento propio, así como de la multiplicidad y complejidad de los contactos singulares que lo precipitan o retrasan (factores políticos, económicos, geográficos, culturales, artísticos, etc.), que lo hacen prefigurar “curvas” y “contra-curvas” de desarrollo. En el caso de Kubler, este movimiento depende de los tipos de problemas que se susciten dentro de un momento específico, así como de las respuestas que se intenten para resolverlos, lo cual hace que tenga una configuración de tiempo peculiar y, por ende, diferencial respecto de formas cronológicamente simultáneas o sucesivas. Cada ritmo de desarrollo dispone de velocidades, impulsos e intenciones diferenciales, “[n]o solamente esos movimientos son diferentes entre sí, sino que cada uno de ellos no es uniforme” (Focillon, 1981: 58); es decir, cada estilo puede ser anterior o posterior a su ubicación cronológica, haciendo que la obra de arte sea paradójica y simultáneamente, actual e inactual.

El análisis histórico de los estilos artísticos saca a la luz una concepción en la que el tiempo es desprovisto de su carácter monumental, y aparece dotado de un carácter fluido y una duración plástica, a la manera de un complejo de yuxtaposiciones, de ondas largas y cortas, que exceden toda posibilidad de medida o formalización isocrónica (Focillon, 1981: 58). Así, por ejemplo, una fecha en el calendario alberga una extrema diversidad de lugares, así como de acciones de orden político, económico, social, artístico, cuya contemporaneidad no significa que se encuentren en el mismo punto de su desarrollo: “En la misma fecha, lo político, lo económico y lo artístico no ocupan la misma posición sobre su curva respectiva, y la línea que los une en un momento dado es, las más de las veces, muy sinuosa” (Focillon, 1981: 58). El acercamiento a la historia del arte permite una comprensión de la historia en la que ésta no resulta concebida como unilineal y continua —una secuencia escandida de cuadros armoniosos asimilable a la cronología—, sino como una superposición de precocidades, actualidades y retardos, ampliamente desplegados, relacionados conflictivamente e ilegibles en términos de sucesión mecánica y sincronía³². Al describir una figura específica en el espacio, antes que un tipo de existencia en el tiempo, el estilo supone una forma de *temporalidad concreta*. El momento no es un punto situado en una recta, sino una *protuberancia*, un *nudo* que no es simplemente un total producto de la adición del pasado, sino el lugar de encuentro de *múltiples formas del presente*. En el caso de Focillon, a esta negación del carácter de “foco” o “punto de concentración” de la datación

³² “La segmentación de la historia es todavía un asunto arbitrario y convencional, gobernado por una concepción no verificable de las entidades históricas y sus duraciones” (Kubler, 1962: 17).

cronológica al que pueda reducirse la temporalidad presente, le resulta correlativa una noción de *acontecimiento*, comprendida como interrupción fruto del contacto entre dos o más desarrollos, o mutación en el interior de uno de ellos, que actúa explícita o subrepticamente dentro del mundo artístico o socio-histórico. El acontecimiento es la expresión de la estructura móvil del tiempo en la que interviene una multiplicidad de relaciones de acuerdo con movimientos y velocidades diferenciales, que da lugar a la producción de innumerables tipos de acciones y reacciones, fisuras y desacuerdos de todo tipo de amplitudes. Debido a que la fecha de un objeto de arte particular es menos importante para su interpretación que su *edad* –en cuanto que miscelánea de soluciones temporales que representa–, desde el punto de vista epistemológico, la tarea que implica el escrutinio de la historia se vincula con el descubrimiento de las “múltiples formas del tiempo”, de sus expresiones materiales peculiares y concretas (Kubler, 1962: 4)³³.

En la medida que el arte corresponde a un área del mundo socio-histórico (en el que se sitúa junto a otras tantas áreas), Kracauer hace coextensiva la crítica de la historia del arte frente a la sobredimensión del tiempo cronológico, a la comprensión histórica en general. Cada una de estas áreas mantiene una dinámica peculiar (si bien esto no quiere decir absolutamente desarticulada de las demás), de acuerdo con ritmos configurados de forma diferenciada, que las hacen irreductibles a todo intento de secuencialización abstracta y homogénea. En un argumento que recuerda la teoría herderiana de un tiempo histórico diferenciado y concreto, y que rechaza explícitamente la idea newtoniana del tiempo abstracto, Kracauer afirma un modelo de comprensión no-sincrónico de la dimensión histórico-temporal. La simultaneidad entre las diversas dimensiones y expresiones del mundo social resulta ser tan sólo un corsé formal y abstracto que no da cuenta de su naturaleza y dinámica particular: “[l]os tiempos configurados de las diversas áreas eclipsan el flujo uniforme del tiempo” (Kracauer, 2010: 180). Según Kracauer, la ilusión abstracta de unidad temporal es correlativa a la unidad que se le atribuye a los fenómenos fragmentarios, inconsistentes y dispersos que coexisten, llenos de tensiones, rupturas y discontinuidades, en la conciencia individual, bajo la forma del yo. Al igual que el mito acerca de la existencia de un sujeto cohesionado, clausurado e indivisible, ideas como la de *período* cumplen, dentro del ámbito histórico, una función de integración espacio-temporal que, incluso “a pesar del material”, da lugar a la construcción artificial de patrones que facilitan el emplazamiento lineal y secuencial del desarrollo histórico, así como la afirmación de la simultaneidad de acontecimientos. El *período* borra toda partición interior e incoherencia, y hace aparecer un

³³ Al referirse al descubrimiento de las formas del tiempo, Kubler contrapone el *tiempo biológico* al *tiempo histórico*. Mientras que el primero, referido tiempo de la ciencia biológica, consiste en duraciones ininterrumpidas de extensiones estadísticamente predecibles (“desde su nacimiento hasta su muerte, cada organismo existe a lo largo de períodos de vida ‘esperados’”), el segundo es intermitente y variable (Kubler, 1962: 13). Dentro de este, cada acción resulta más intermitente que continua, y “los intervalos entre acciones son infinitamente variables en duración y contenido”, hasta el punto que el comienzo y final de cada acción resulta indeterminado (Kubler, 1962: 13).

momento como un todo definitivo y significativo. La idea de períodos que se suceden los unos a los otros resulta, entonces, central en la concepción historicista de la historia como proceso continuo y lleno, por sí mismo, de sentido, según la cual “el flujo del tiempo cronológico es el portador de toda la historia” (Kracauer, 2010: 107). Para Kracauer, más allá de la primacía abstracta de la cronología, y a pesar de tendencias o campos de fuerza, que definen cierta unidad entre ellos, el período sólo coexiste como un precario amasijo de fenómenos y acontecimientos dispersos, divergentes y muchas veces independientes, cuya cohesión está meramente asegurada por su simultaneidad: “en el caso de que el período sea una unidad, se trata de una unidad difusa, fluida y esencialmente intangible” (Kracauer, 2010: 107). Una vez la idea de período es desubstancializada, al perder su integridad y clausura, se convierte en una suerte de “punto de encuentro para cruces casuales, algo así como la sala de espera de una estación de trenes” (Kracauer, 2010: 182).

En este punto, resulta importante referirse a las reflexiones que, durante la misma época, llevaba a cabo Ernst Bloch frente al problema de la contemporaneidad, las cuales tienen fuertes puntos de contacto con las propias ideas de Kracauer. Precisamente, en una carta dirigida por éste a Bloch en 1963, afirmaba que: “[u]sted es, según sé, el único que presenta el problema del tiempo. Y lo que dice de él, toca fuertemente mis propias ideas sobre la antinomia en el centro del concepto cronológico del tiempo” (Kracauer en Jay, 1985: 195).

4.2 Ernst Bloch y la noción de *no-contemporaneidad*

Kracauer caracteriza el paisaje experiencial del individuo moderno como compuesto de múltiples y no-contemporáneos *ahoras*. Según él, las personas no pertenecen realmente a su período (Kracauer, 2010: 109), sino que, así como ocurre cuando el historiador intenta reconstruir una historia general, los individuos se encuentran en una “catarata de tiempos” (Kracauer, 2010: 198). Habitantes de una extraterritorialidad cronológica, las personas coexisten en un presente no-contemporáneo. Esta noción crítica frente al presente homogéneo y compacto, que lo presenta como urdimbre compleja, entretrejida de secuencias temporales discordantes, remite a la formulación que hiciera su amigo Ernst Bloch, en un texto de 1932 titulado *No-contemporaneidad y la obligación de su dialéctica [Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik]*, contenido en su *Herencia de esta época*³⁴. La idea de *no-contemporaneidad*³⁵ constituye el registro utilizado por Bloch frente a la pluralidad paradójica de las temporalidades históricas coexistentes dentro de un presente común, derivado de la propia idea de Marx de acerca del “desarrollo desigual”. Mediante ese concepto, Bloch prefigura una teoría de la cultura bajo la modernidad del siglo XX, con el fin de aprehender conceptualmente las razones del

³⁴ Posteriormente, el tema será tratado por Bloch en una conferencia de 1955, titulada *Diferenciaciones en el concepto de progreso [Differenzierungen im Begriff Fortschritts]* y en un texto de 1962 titulado *Efectos políticos del desarrollo desigual*.

³⁵ Acerca de los diversas traducciones y sentidos respectivos de la idea de *Ungleichzeitigkeit* (no-sincronicidad, no-simultaneidad, no-contemporaneidad), Osborne, 2015: 44.

éxito popular del fascismo y el simultáneo fracaso de una perspectiva emancipatoria vehiculada por el socialismo en Alemania. A partir de un estudio de caso frente a la experiencia subjetiva del tiempo histórico durante la Alemania de entre-guerras, Bloch intentó desarrollar una teoría acerca de la dinámica compleja de la sociedad moderna, como una crítica a la ideología iluminista del progreso, que diera cuenta, tanto de la coexistencia de las múltiples y complejas temporalidades desplegadas en su seno, en términos objetivos, de las modalidades de experiencia y de las formas de direccionalidad que asumen, así como de las posibilidades de contrarrestar las direccionalidades regresivas y realizar las progresivas.

“No todos existen en el mismo ahora” [*Nicht alles in dim selben Jetzt da*], nos dice categóricamente Bloch en la apertura de su texto (Bloch, 1985: 104). La contemporaneidad de todos los eventos, fenómenos y subjetividades que habitan el presente, afirma, es aparente; ella no es más que un efecto de la inmediatez con la que se presentan los acontecimientos. Aunque exteriormente pueden ser vistos como inscritos en un mismo tiempo que comparten, “eso no significa que estén viviendo en el mismo tiempo que otros. Más bien, llevan cosas anteriores con ellos, cosas que están intrincadamente involucradas” (Bloch, 1985: 104). Para Bloch, este carácter no-contemporáneo del ahora se hace particularmente problemático en un momento histórico en el que emergían furiosas y efervescentes potencias que acudían al pasado como respuesta frente a la crisis del presente —esto en expresa alusión al nacionalsocialismo, el cual “pinta, para todos, las cosas viejas como buenas” (Bloch, 1985: 104). Al afirmar que dichas potencias “no emergen de forma subrepticia como algo previo, sino que, más bien, contradicen el Ahora de una forma peculiar, oblicuamente, desde atrás” (Bloch, 1985: 104), Bloch saca a la luz una concepción que no asume la dinámica social como la expresión transparente de relaciones que, inmediata y simultáneamente, se tejen entre los agentes:

Uno tiene sus tiempos de acuerdo a donde uno se encuentra corporalmente, sobre todo en términos de clases. Los tiempos más antiguos que el presente siguen afectando a los estratos más antiguos; aquí es fácil regresar o soñar el camino de regreso a los tiempos antiguos. [...] En general, años diferentes resuenan en uno que ha sido registrado y prevalece (Bloch, 1985: 104).

Más allá de aquello que se manifiesta, por ejemplo, en la relación de clases, como una relación directa de antagonismo entre trabajadores y capitalistas, nos dice Bloch, a la constitución del ahora le subyacen las formas de mediación de “muchas fuerzas anteriores, procedentes de un muy diferente estrato inferior, comienzan a actuar” (Bloch, 1985: 104). A Bloch le interesa comprender los estratos temporales que coexisten e interactúan bajo una realidad social marcada por la creciente atracción ejercida sobre enormes capas de la población, por parte de las fuerzas políticas reactivas de la Alemania de entreguerras. Alemania, en particular, era según Bloch “el país clásico de la no-contemporaneidad”, compuesto de residuos de una existencia no superada, y de una conciencia económica más antigua. Según él, la desigualdad de desarrollo que, en los *Grundrisse*, Marx le atribuía a la producción artística respecto de las condiciones sociales, persistieron en Alemania, incluso en el

plano material, evitando de este modo que en la vida económica se impusiera de forma unívoca el pensamiento del capital, de la contemporaneidad (a diferencia de lo que había sucedido, por ejemplo, en Inglaterra, en donde el capital había logrado efectos de mayor contemporaneidad). Bloch intenta determinar estos diferentes estratos temporales, los diferentes “ahoras”, acudiendo a tres niveles definidos por edad, clase y geografía. En ese sentido, su argumento se dirige hacia tres tipos de grupos que resultaban peculiarmente proclives al canto de sirena del fascismo. Las juventudes –no sólo perteneciente a las capas socioeconómicas bajas, sino igualmente a las de origen burgués–, el campesinado y la clase media citadina venida económicamente a menos, serán analizados en términos de la diferencialidad temporal que los hacía entrar en contradicción con los tiempos presentes, detonando formas violentas de reacción:

Más allá de una gran cantidad de falsos no sincronismos, hay éste en particular: la naturaleza, y más que eso, el fantasma de la historia llega muy fácilmente al campesino desesperado, al pequeño burgués en bancarrota; la depresión que libera al fantasma tiene lugar en un país con una cantidad particularmente grande de material pre-capitalista. (Bloch, 1985: 114).

Cuando Bloch muestra que cada uno de estos grupos tenía un presente propio, que cobraba sentido sólo en el momento que eran consideradas sus particulares condiciones materiales, no sólo afirma que el presente –un presente indeterminado– está compuesto de temporalidades múltiples y diferenciales. Más que eso, su argumento apunta a señalar que el presente dentro de la modernidad produce una enorme distorsión temporal, una radical no-contemporaneidad³⁶. Las temporalidades diferenciales que coexisten en su seno están fuera de sincronización respecto de la temporalidad del ciego proceso social, no pueden ser subsumidas por éste, y terminan por generar un campo irreductible de tensión en el que simultáneamente se despliegan fuerzas progresivas y reactivas que buscan alcanzar, sin excepción, una mejoría de la existencia: “El hecho de que esta contradicción sea ajena a los tiempos hace posible tanto el engaño como el pathos de la “revolución” y la reacción al mismo tiempo” (Bloch, 1985: 123)³⁷. Esta consideración se aclara una vez que Bloch afirma que el carácter reactivo de los grupos seducidos por el nacionalsocialismo no es propiamente inherente a ellos: “Se dice, y ciertamente con razón, que es la esencia de la ideología fascista incorporar los componentes mórbidos de todas las fases culturales. Pero es incorrecto decir: ‘sólo los mórbidos’” (Bloch, 1985: 123). Las fuerzas desatadas contra el presente se dirigen en contra del capitalismo. Sin embargo, en virtud de la no-contemporaneidad temporal de los individuos, nos dice Bloch, aquéllas no pueden ser canalizadas en una dirección revolucionaria y verdaderamente emancipatoria. La no-contemporaneidad surte efecto una vez que las superestructuras y motivos de tiempos pre-capitalistas vuelven a la vida en la

³⁶ Según Bloch, dicha no-contemporaneidad no es patrimonio exclusivo de la modernidad, pues está igualmente presente en otros momentos de la historia. Sin embargo, su interés radica en las determinaciones y especificidades de su expresión moderna.

³⁷ El argumento de Bloch se dirige, intrínsecamente, tanto contra la creencia en la espontaneidad del declive capitalista, como contra la adscripción mecánica de una conciencia de clase al proletariado.

conciencia, en un movimiento en virtud del cual al presente mistificado le resulta contrapuesto el mito del pasado: “El fundamento de la contradicción no-contemporánea es el irrealizado cuento de hadas del buen tiempo anterior, el mito no resuelto del oscuro ser pasado o de la naturaleza” (Bloch, 1985: 122).

Contra la creencia de la Segunda Internacional en la superación mecánica, espontánea e irreversible del capitalismo, Bloch plantea la categoría de dialéctica multidimensional [*mehrschichtigen Dialektik*] como forma de comprender la dinámica histórica de las temporalidades no-contemporáneas, en un intento de iluminar las relaciones que se establecen entre las dimensiones objetivas y subjetivas del fenómeno: “Cada terrible contradicción, incluso su apariencia, tiene dos caras: una interna, por así decirlo, con algo que no encaja, y otra externa, en la que algo está mal” (Bloch, 1985: 116). El carácter no-contemporáneo de los grupos abordados por Bloch supone una contradicción frente al presente, en un doble sentido. En términos subjetivos, se vincula con la experiencia emocional del sujeto que se encuentra inscrito en esa situación socio-histórica. Esta no-contemporaneidad subjetiva se expresa como un letargo y apatía frente al presente, que desembocan en una cólera acumulada. De otro lado, lo objetivamente no-contemporáneo supone la permanencia en el presente de remanentes ajenos al ahora (relaciones o formas de producción, y superestructuras); engloba vestigios desaparecidos y, sobre todo, un pasado que no ha sido actualizado, que no ha sido *superado* desde un punto de vista moderno. La contradicción subjetivamente no-contemporánea puede activar las contradicciones objetivas en cualquier dirección, lo cual puede desembocar (como ocurrió en el caso del nacionalsocialismo) en la confluencia de la cólera acumulada con la contradicción objetivamente ajena al presente, propia del ser y de una conciencia arcaicos, en cuanto que enraizados en otra época. Este componente atávico resulta neurálgico dentro de la crítica blochiana frente a toda idea de linealidad y secuencialidad de la dimensión histórica. Antes que un espontáneo direccionamiento progresivo supuestamente movilizad por las contradicciones inherentes a las relaciones de producción (que desatarían inminentemente una revolución emancipatoria), Bloch expone cómo en el capitalismo se desata una dinámica temporal compleja en la que, junto con las contradicciones del ahora, toda suerte de potencias ctónicas no realizadas (hogar, patria, tierra, pueblo, tradición y sangre) se levantan del pasado y comienzan a movilizarse contra un presente que intentó sepultarlas sin entregar nada en su remplazo. Sin embargo, como se dijo, este violento levantamiento de las formas subjetivas y objetivas no-contemporáneas no es intrínseca a las mismas. Su fuerza reactiva y visibilidad dependen, nos dice Bloch, de la existencia de una contradicción objetiva de carácter contemporáneo [*objektiv gleichzeitigen Widersprüche*], la cual “es puesta por, y se desarrolla [*selbst gesetzte und wachsende*] en y con, el *capitalismo actual*” (Bloch, 1985: 117). El recuerdo anacrónico es liberado por la crisis capitalista en un momento en el que, a pesar de que pueden ser subvertidas las bases sociales que fundan el antagonismo temporal, se responde a éste mediante una contradicción

subjetiva y objetivamente reaccionaria, esto es, no-contemporánea. Si bien la contradicción no-contemporánea emerge a partir de la pauperización y degradación crecientes en el seno del capitalismo, “por la intolerabilidad de sus contradicciones objetivas contemporáneas”, es precisamente debido a esa misma no-contemporaneidad que dichas reacciones resultan incapaces de subvertir la contradicción contemporánea. Por el contrario, refiriéndose a la cualidad extremadamente proteica del capital, nos dice Bloch:

[...] el capital utiliza lo que le resulta no-contemporáneamente contradictorio, si no incluso dispar, como una distracción de sus propias y estrictamente actuales contradicciones; utiliza el antagonismo de un pasado todavía vivo como medio de separación y lucha contra el futuro que dialécticamente se engendra en los antagonismos capitalistas (Bloch, 1985: 118).

Al mapa decimonónico que prefiguraba la dinamización de la modernidad capitalista como el producto de una tensión entre el presente y el futuro, fundada a partir del antagonismo de dos clases sociales –una que buscaba reforzar el *statu quo*, y otra que, con los ojos puestos en el futuro, buscaba subvertirlo–, Bloch le suma la aparición periférica de imágenes armoniosas del pasado –producto ellas mismas de la dinámica capitalista–, las cuales cobraban más fuerza en las épocas de crisis, y pretendían ponerle fin a los excesos del capitalismo, sometiéndolo a sus exigencias. Entre la contradicción no-contemporánea y el capitalismo se entabla, pues, un hiato que sólo puede llenarse de manera ilusoria, pues, compuesta de la acumulación cuantitativa de pasados no actualizados y degradados, la contradicción no-contemporánea no logra producir un cambio cualitativo –pues no puede ser más que la repetición defectuosa de la cualidad pasada. En la medida que su conflicto no es canalizado hacia el núcleo de la contradicción contemporánea, sino contra sus síntomas, el contenido de las reacciones se convierte en un anti-capitalismo romántico y carente de objeto, él mismo de carácter irresolublemente *arcaico* (Bloch, 1985: 123). Lejos de lograr una radical transformación social –la cual sólo puede proceder de las contradicciones contemporáneas, que son ellas mismas el futuro, la radical diferencia en continuo crecimiento–, el pasado se convierte en un mecanismo que obtura el futuro, reforzando la cerrazón del presente, pues, si bien sus modos de acción apuntan hacia el futuro, permanece en la inmanencia del hechizo mítico, “su contenido es una confusión caótica de la historia sin vender, también prehistoria” (Bloch, 1985: 116).

Lo anterior no quiere decir que Bloch desestime el papel del pasado dentro de la prefiguración del futuro. Todo lo contrario. Según él, una transformación radical de la contradicción contemporánea exige un conocimiento dialéctico, que traducido en acción “active la sociedad del futuro, de la cual está preñada el presente”. Este impulso transformador –que Bloch ve encarnado en el proletariado (contradicción objetiva y subjetivamente viva de la sociedad contemporánea)–, no pone el presente en el pasado (intentando devolver infructíferamente la rueda de la historia), sino, por el contrario, pone el pasado en el presente a fines de actualizarlo (Bloch, 1985: 119-120). Así, si bien la contradicción contemporánea se alimenta de algunos de los mismos elementos que las contradicciones no-

contemporáneas, a diferencia de la primera, estas últimas buscan una respuesta al futuro en un pasado distorsionado y anacrónico, y no propiamente en el presente. La existencia de afinidades electivas entre contradicciones contemporáneas y no-contemporáneas no implica un mismo tipo de relación frente al pasado. La comprensión dialéctica de la contradicción contemporánea, según Bloch, no cae en la inmediatez aparente de un pasado subjetiva y objetivamente pleno de sentido que, supuestamente aún vivo, tendría que ser *contrapuesto* de manera reaccionaria al presente. Más bien, al permitir plantear la posibilidad de una existencia no imbuida por el capital –afirmando con ello la posibilidad de ocurrencia de la radical contingencia en el presente–, Bloch plantea la necesidad de pensar que el pasado ilumina la búsqueda por un futuro no sometido a las relaciones alienantes impuestas por éste, haciendo del ahora un momento transitorio. En ese sentido, Bloch sostiene que entre las contradicciones contemporáneas y no-contemporáneas se entreteje una relación temporal aún más profunda. Las contradicciones contemporáneas suponen la existencia de un hiato temporal, en la medida que ellas no sólo se constituyen en virtud de una situación tan sólo circunscrita al presente. Bloch afirma que la actualidad dispone de un carácter extremadamente *negativo* que empuja hacia una superación del presente: “el hombre o el proletario alienado, el trabajo alienado o el fetiche de la mercancía, la inconsistencia de la nada, “negatividad” que conduce por esta razón a una inversión dialéctica” (Bloch, 1985: 120). Paradójicamente, ese elemento positivo (que impulsa a la superación), emergente de la negatividad del presente, se encuentra contenido en las contradicciones contemporáneas en cuanto que ausente. Su falta se materializa en un anhelo encaminado hacia la ruptura con el presente, y prefigura el sentido de la *utopía*, como posibilidad de redimir materialmente el pasado.

El argumento blochiano desemboca en un intento por formular vías de canalización de las potencias en juego dentro de la dinámica histórica capitalista. En contra del *fetiche de la duración por sí misma* (Bloch, 1970: 115), para él la historia no es una esencia que avance linealmente, como un problema ya revelado y resuelto, sino más bien una entidad polirrítmica y multi-espacial, aún no suficientemente dominada, frente a cuyo flujo la agencia humana dispone de posibilidades de direccionamiento y transformación. En esa medida, afirma, es necesario sacar la fuerza de las posibilidades que ofrece la contradicción no-contemporánea, no desestimándola abstracta y unilateralmente, extrayendo de ella los elementos que pueden ser metamorfoseados, en cuanto que hostiles al capitalismo, “apátridas” a éste, “rearmándolos y dándoles otra función dentro de otro marco”, esto es, acercándolos a una tendencia verdaderamente emancipatoria (Bloch, 1985: 123). Hacer lo contrario, propio del marxismo vulgar, no es más que confundir la contradicción no-contemporánea con la ideología fascista que saca réditos de ella. En la medida que la dialéctica totalizadora de la modernidad capitalista no logra integrar plenamente ni superar los desarrollos que la preexisten, el direccionamiento de la contradicción no-contemporánea supone una dialéctica multidimensional que se sumerja en los

estratos históricos coexistentes en el presente, para comprenderlos en su especificidad. Aunque el capitalismo no es “la única casa de la historia de la que habría que heredar dialécticamente”, esto no puede suponer, como ocurre con el historicismo, tomar todo el pasado a la manera de una polifonía infinita sin voz dominante, ni, como ocurre con el sociologismo, aplicarle a todo pasado leyes y figuras formalmente idénticas (Bloch, 1985: 124).

La perspectiva marxista de Bloch, como se dijo, en contraposición del marxismo *oficial ortodoxo*, supone una peculiaridad histórica del capitalismo que impide proyectar su tipo de comprensión dialéctica por doquier. La idea de una dialéctica pluri-temporal y pluri-espacial, sus intersecciones, contrapuntos y modulaciones, se constituye como una forma de totalidad crítica y auto-reflexiva. Precisamente, en virtud de su oposición a la totalidad desgarrada del capitalismo, esta totalidad crítica no debe ser confundida con la totalidad idealista, una totalidad panlógica y sistemática, dotada de una coherencia interna libre de rupturas, que hace recordar la plenitud mítica. Por el contrario, ella es el instrumento de un pensamiento crítico con miras prácticas, tendiente a disolver la tendencia histórica de desarrollo totalizante de la modernidad capitalista. Su tarea es, pues, la de descubrir los elementos del pasado que continúan actuando efectivamente en el presente, los cuales lo dinamizan y direccionan en cuanto que contradicciones vivientes e irreconciliables; situar esa *riqueza incompleta* del pasado (todas esas turbulencias desordenadas), no simplemente con fines contemplativos –con esa actitud de anticuario que acumula y mantiene indiferenciadamente consigo lo vivo y lo muerto del pasado–, sino activamente, direccionando su potencial viviente, y dirigiéndolo hacia la disrupción del presente, a fines de lograr una transformación de la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí y con la naturaleza. Bloch propone una dialéctica multidimensional que pueda aprehender los “contenidos todavía subversivos y utópicos en las relaciones de las personas con las personas y con la naturaleza, que no son pasado pues nunca fueron alcanzados” (Bloch, 1985: 124). Dichos contenidos “son, por así decirlo, el talud aurífero de los procesos de trabajo previos y sus correlativas superestructuras utilitarias” (Bloch, 1985: 124). En su tarea, la dialéctica multidimensional debe dirigirse hacia aquello que la historia aún no ha resuelto definitivamente frente a lo que es absolutamente pasado, especialmente, aquello que ha privado de esperanza, y convertido en nada más que el lugar de entierro de los recuerdos históricos, completando positivamente, a través de un análisis materialista de la falsa conciencia aún presente, la disipación de su apariencia y el desenmascaramiento de sus espejismos actuales (Bloch, 1985: 124-5).

4.3 La irresoluble antinomia del tiempo

Para Kracauer la historia no constituye un proceso en sí mismo, sino un revoltijo de cambios caleidoscópicos, un complejo de acontecimientos de cuyo sentido y conexión poco nos dice la cronología. Si los “acontecimientos simultáneos” son por lo general “intrínsecamente asincrónicos”, la idea de un proceso histórico que corre “como un flujo homogéneo” resulta insostenible (Kracauer,

2010: 182). La idea de un flujo continuo, bajo la forma de una cadena ininterrumpida y medible abstractamente, no es sino un velo que recubre la divergencia temporal, que ofusca el carácter cualitativo de los acontecimientos históricos. Por ello, nos dice, antes que hablarse de una supuesta “Marcha del tiempo”, de un tiempo cronológico que no es más que un “recipiente vacío”, tendría que hablarse de la “marcha de los tiempos” (Kracauer, 2010: 182). En ese sentido, las formas de existencia socio-históricas funcionarían de manera semejante a los procesos de la memoria. En el acto de recuerdo, la conciencia confunde las distancias temporales entre acontecimientos, y desdibuja el orden cronológico. Esto se debe a la discordancia irreductible que existe entre la experiencia temporal subjetiva (la temporalidad cualitativa) y su posición formal-objetiva en el tiempo cronológico (la temporalidad cuantitativa), corolario de la disociación moderna entre abstracción y concreción, y que remite a la imposibilidad de experimentar el tiempo cronológico.

Ahora bien, la dimensión histórico-temporal no puede ser reducida a una forma abstracta y secuencial, esto no implica que el tiempo cronológico deba ser, sin más, desechado: “la cuestión tiene dos lados” (Kracauer, 2010: 187). Refiriéndose al acercamiento que hace Jacob Burckhardt –enemigo de la cronología– al Renacimiento, como un período en el que cada expresión social resulta atravesada por una suerte de rasgo común determinante, un *espíritu de individualismo secular* que lo constituye como un todo cuyo sentido se comunica hacia todos sus momentos –procesos *osmóticos*–, y no como un amasijo disparatado de acontecimientos, Kracauer le restituye sentido a la cronología y, con ello, integridad al proceso histórico (Kracauer, 2010: 184). Cada momento histórico dispondría de una *fisonomía* que le resulta propia y distintiva³⁸: “[l]a simultaneidad puede imponer una conciliación, coincidencias casuales pueden cuajar en un patrón unificado” (Kracauer, 2010: 185). Que el período pueda inscribirse dentro del proceso histórico implica que el tiempo abstracto aparezca como un medio preñado de significados (Kracauer, 2010: 186). En virtud de esa recomposición del sentido del tiempo cronológico, éste entra en contacto con el tiempo de la experiencia (como cuando una fecha adquiere significado por ser el día de nuestro nacimiento). Ambos se convierten en proposiciones mutuamente excluyentes, pero inextricablemente vinculadas: “*les extrêmes se touchent*: nuestro ser intrínseco y el modo más vacío del devenir están entrelazados” (Kracauer, 2010: 186). Si, de un lado, la cronología se disuelve ante los coágulos de tiempo cualitativo o acontecimental, de otro, ella adquiere significación cuando traza convergencias entre esos acontecimientos. Así, aunque en un primer momento su argumento buscaba “desacreditar la confianza *a priori* en la continuidad histórica”, Kracauer termina por sostener que la temporalidad se compone de un núcleo antinómico entre “series incoherentes de tiempos configurados” y “el tiempo cronológico como un flujo homogéneo”

³⁸ “En consecuencia, aunque acontecimientos simultáneos ocurren, por regla general, en tiempos de diferentes configuraciones y difieren fundamentalmente en ‘edad’, existe una buena probabilidad de que puedan presentar de todos modos características comunes” (Kracauer, 2010: 185).

(Kracauer, 2010: 193-4)³⁹.

En busca de encontrar vías de comprensión frente al dilema de la simultánea verdad y falsedad del tiempo cronológico, Kracauer retorna al problema de período como encarnación sintética de la antinomia de “las dos concepciones irreconciliables del tiempo” (Kracauer, 2010: 187). En cuanto que configuración cualitativa de acontecimientos asincrónicos, el período no nace espontáneamente de la cronología. El período mismo da luz a un tipo de temporalidad que le resulta peculiar, la cual supone una experiencia igualmente peculiar de la misma, que: “puede no ser idéntico a las experiencias de períodos cronológicamente anteriores o posteriores” (Kracauer, 2010: 187). El problema de las transiciones entre formas y experiencias histórico-temporales de carácter cualitativamente divergente no puede comprenderse, entonces, a la manera de un paso fluido que se desarrolla a lo largo de un curso homogéneo, sino como un problema de saltos entre períodos. La idea del salto como forma de recorrer los períodos remite a un proceso plagado de cortes y contingencias. Es este sentido, nos dice Kracauer, el de la conciencia frente a la inevitabilidad de las perturbaciones convulsivas de la fluidez histórica, el de su irreductibilidad a un curso lógico libre de escisiones que puede ser subsumido bajo un principio general, es el problema el que debe ser asumido. Desde esta perspectiva, “todas las historias que resaltan la ‘Marcha del Tiempo’ son espejismos: pinturas sobre una pantalla que oculta la verdad que pretenden suministrar” (Kracauer, 2010: 187). La historia es así concebida como una multiplicidad de períodos que, como pinturas, se superponen una sobre la otra, a la manera de capas que apenas dejan rastros de las anteriores, y cuyas relaciones mutuas, transiciones e influencias se diluyen apenas dejando huellas, o simplemente desaparecen en la oscuridad. Cada período saca su fuerza de lugares irreductibles a su inmediato antecedente: “un período, como un ‘acontecimiento’ emergente [...] puede surgir de la nada” (Kracauer, 2010: 187). Resulta pues imposible reconstruir la heterogeneidad no cuantificable del mundo histórico como curso lógico de tiempo cronológico que puede ser subsumido bajo un principio último. Cada período tiene su *origen*, su comienzo radicalmente nuevo. A la imagen de una totalidad histórica regular, Kracauer le opone la imagen de un mundo discontinuo de rupturas, fragmentos y fluctuaciones, imposible de aprehender de manera definitiva (Koch, 2000: 115).

Sin embargo, aunque desafía la idea de proceso histórico, la cronología, nos dice Kracauer, tiene un lugar propio en el período. Aunque descartada la confianza ciega en la cronología, la posibilidad de influencia extendida sobre el tiempo cronológico no puede ser negada. Esto no funciona como fórmula *a priori*, sino que debe ser examinado en cada caso específico. Tarea difícil, pues la idea de

³⁹ “Por un lado, el tiempo mensurable se disuelve en el aire, desalojado por los racimos de tiempos configurados en los cuales las diversas series de acontecimientos inteligibles evolucionan. Por el otro, las fechas retienen su significación en tanto estos racimos tienden a converger en ciertos momentos que, entonces, son válidos para todos ellos” (Kracauer, 2010: 187).

influencia opera subrepticamente en la historia. Una palabra dicha a alguien puede borrar su rastro, sumergirse en la oscuridad, y sin embargo surtir efectos que apenas se descubren mucho tiempo después. La paradójica y dificultosa necesidad de pensar simultáneamente el tiempo como curso lineal y homogéneo e irreductiblemente cualitativo, y la conciencia frente a la distorsión que esta concepción del tiempo produce en nuestra visión del pasado, dirige a Kracauer hacia la figura alegórica de Ahasverus. El legendario judío errante, condenado a deambular por el mundo hasta la Parusía por haberle negado el agua a Jesús: “tendría un conocimiento de primera mano de los desarrollos y transiciones, porque sólo él en toda la historia ha tenido la oportunidad no buscada de experimentar el proceso mismo del devenir y la decadencia” (Kracauer, 2010: 189). Ahasverus está simultáneamente atado y separado del presente, es un exiliado del tiempo condenado a deambular por la historia, a experimentarla en sus múltiples formas. Su rostro, que no ha envejecido, es él mismo un palimpsesto multiforme de rostros, cada uno correspondiente a cada época que atravesó, abierto a nuevas configuraciones. Espectador vivencial de los desarrollos y transiciones de la historia, así como de sus quiebres y rupturas, su existencia está marcada por el intento vano de reconstruir el tiempo de cada presente que encarna, a partir de los tiempos que ya vivió⁴⁰. Lo fallido de su empresa hace que Kracauer no nos haga ver la historia a través de los ojos de Ahasverus, como si su experiencia nos pudiera revelar el sentido último de la misma. Situándonos en un plano exterior a él, nos habla de lo terrible que debe ser su aspecto. Pese a que, como encarnación de la experiencia histórica, se trata de un personaje en donde se reúne un pasado muerto que, transfigurado, aún sigue vivo, sus múltiples rostros son la imagen de un pasado que no podemos experimentar en el presente: “Así, finalmente, Ahasverus deviene algo más, específicamente, el rostro terrible compuesto de los múltiples rostros de los muertos” (Koch, 1991: 108).

Esta paradoja entre la continuidad del proceso histórico y sus rupturas, la dialéctica entre el flujo del tiempo y las secuencias temporales que lo niegan, lleva nuevamente a Kracauer a pensar en Proust. Según Kracauer, *En busca del tiempo perdido* lleva implícita una crítica de la cronología, la plantear una concepción de la historia según la cual ésta “no es en absoluto un proceso, sino una mescolanza de cambios caleidoscópicos, como nubes que se reúnen y dispersan en forma azarosa” (Kracauer, 2010: 192). Contrario a la idea de existencia de un flujo de tiempo, el tiempo proustiano es discontinuo; su construcción está atada a la experiencia de vida individual, y a las diferentes transformaciones que sufre. Lo que queda de ese recorrido es un conjunto de períodos con estatuto propio, con apogeos y caídas, cuyas configuraciones y transiciones no pueden ser comprendidas en términos causales. Esta concepción atomizada de la temporalidad hace que, a lo largo de la obra, la

⁴⁰ A diferencia de otras figuras alegóricas utilizadas por Kracauer para abordar el tema de la labor del historiador enfrentado al material de la historia (como Erasmo, Orfeo o Perseo), Ahasverus encarna la propia historia que se investiga. Él es simultáneamente “cronista y sobreviviente” (Koch, 1991: 107).

propia individualidad de Marcel se vea disuelta, imposibilitando hablar de un yo que, consistente, permanezca idéntico a sí mismo. Tal dispersión se expresa desde la misma forma que asume la narración. Ésta está construida a partir de recuerdos involuntarios, detonados por casuales estímulos sensibles, *minucias insignificantes* de la vida cotidiana, completamente indiferentes a la cronología. La experiencia proustiana del tiempo es una experiencia retroactiva del tiempo que ha pasado. El tiempo del presente, el tiempo vivido, es un tiempo bajo el signo y la sombra de la muerte. Esfuerzo infinito de memoria involuntaria que consiste en rescatar de la muerte el tiempo no vivido. Dichas “unidades micro-cósmicas” disponen de una configuración propia, y son presentadas de manera ampliada, como ocurre con los “primeros planos” cinematográficos, adquiriendo así un estatuto propio y diferenciable de los demás. Como acontecimientos cada uno se sostiene por sí mismo, y se desperdiga en trayectorias que no pueden ser posicionadas fijamente en el tiempo: “de hecho, su función es elevar las cosas temporales a la dimensión casi atemporal de las esencias” (Kracauer, 2010: 193).

Sin embargo, a pesar del rechazo frente a la existencia de un flujo temporal de carácter cronológico, nos dice Kracauer, Proust termina manteniéndolo intacto. La presentación atomizada de recuerdos involuntarios potenciada mediante la utilización de primeros planos, que en un comienzo rompe con toda linealidad y secuencialidad, termina cayendo en la cronología, pues, de un lado, los nexos que marcan las transiciones entre acontecimientos no se diluyen plenamente, antes bien, “señalan las situaciones que los ocasionan”, y de otro, porque cada parcela experiencial se encuentra entretrejida a una urdimbre “que da cuenta de los *yoes* sucesivos de Marcel en orden cronológico” (Kracauer, 2010: 193). Así, inesperadamente, la anárquica, azarosa e intemporal coexistencia de recuerdos termina dando lugar a un emplazamiento temporal de carácter secuencial, en el que la cronología recupera la importancia que le había sido sustraída. Citando a Hans-Robert Jauss, Kracauer nos dice que, en última instancia, la obra proustiana cumple subrepticamente con el trayecto perfilado por “el preciso reloj del tiempo irreversible” (Kracauer, 2010: 193). La respuesta a la antinomia entre tiempo experiencial y tiempo cronológico exigirá una dialectización de los dos polos. Ese procedimiento remite a una suerte de *desvío* que consiste en plantear el problema de la continuidad temporal en términos retrospectivos. El recuerdo de cada uno de esos fragmentos vitales, sin que esto se desprenda de ellos, pues por sí mismos gozan de autosuficiencia, termina confluyendo en un momento catalizador sólo a partir del cual adquieren un significado conjunto. El sentido de cada uno de estos pequeños universos zigzagueantes esparcidos en todas las direcciones del pasado, sin un cauce aparente que los cohesione, termina haciendo parte de un sentido universal, que sólo se constituye una vez que son considerados desde el presente del narrador: “Al final de la novela, Marcel [...] descubre que todos sus ‘yoes’ previos inconexos en realidad eran fases o estaciones de un camino en el cual se había estado moviendo sin haberlo sabido” (Kracauer, 2010: 194). Sólo desde la inmanencia del ahora resulta

posible reconocer la meta hacia la que se encaminaban sus experiencias, que no es otra que redimir de la muerte el propio pasado mediante el acto de escritura; cada uno de los acontecimientos narrados confluye en un origen que se encuentra posteriormente situado dentro del flujo de los acontecimientos, es decir, en el nacimiento de la disposición de escribir lo que ya se escribió.

Kracauer reconoce en Proust una figura determinante en cuanto al establecimiento de puentes entre el presente y el pasado se refiere. Existe en él una idea de auto-trascendencia del presente que, reflexivamente, se dirige hacia el pasado, buscando comprenderse a sí mismo a fines de redimirse. Cuando, durante un viaje, Marcel ve tres árboles cuya disposición le resultaba extrañamente familiar, experimenta, simultáneamente a la sensación de *déjà vu*, la conciencia de que el pasado –un pasado cuyo *locus* no resulta determinado cronológicamente–, a riesgo de volver para siempre a la nada, “le hacía señas” para demandarle que lo volviera a la vida (Kracauer, 2010: 117). La idea de una secuencialidad entre acontecimientos históricos resulta ser el fruto de una tarea, de una acción –y no simplemente de un *curso natural* de la historia, desligado de la agencia humana–, acometida desde el presente, que *per se* resulta imposible de prefigurar con antelación, y que parte de un imperativo moral hacia los vivos (Kracauer, 2010: 115). El *origen* de la necesidad histórica es, entonces, concebido como inmanente al ahora y no como trascendente a la historia en su conjunto. El carácter *post festum* del acto que dota a los acontecimientos pasados de un sentido que los excede –en cuanto que origen situado en un momento ulterior a los mismos–, niega la existencia de una teleología subyacente que los orientaría previamente, a la manera de un tipo implacable y trascendente de necesidad. El mito teleológico es una errónea proyección hacia el pasado por parte de un presente que se auto-legitima en su clausura. La idea de una concepción del pasado fundada en la intención presente debe ser, entonces, matizada. La agresividad de esta pretensión puede ocasionar un alejamiento del pasado, replicando el presente y obturando, así la posibilidad de estar cara a cara con las cosas del pasado (Kracauer, 2010: 118). Es sólo *a posteriori*, y exclusivamente como producto de un *acto transformador*, que desde el presente se debe operar sobre el pasado, para que cada acontecimiento se convierta en una antesala necesaria para llegar al momento en el que, finalmente, ellos mismos serán redimidos de la muerte: “Proust logra restablecer el tiempo cronológico como un medio sustancial sólo *a posteriori*; el relato de su vida fragmentada (o la de Marcel) tiene que haber alcanzado su término antes de que pueda revelarse a sí mismo como un proceso unificado” (Kracauer, 2010:194). Ese carácter retrospectivo mediante el cual Marcel le otorga sentido al pasado, esa necesidad que nace como exigencia del presente, supone articular los momentos inconexos de su pasado, insertándolos dentro del marco de un flujo continuo, lo cual, a su vez, y de forma paradójica, conlleva a sustraerlos de tal flujo, a “redimir vicariamente su pasado del curso del tiempo”, reviviendo el pasado mediante su incorporación dentro de la intemporalidad brindada por la obra de arte (Kracauer, 2010: 194).

En ese contexto, como prototipo de la relación que, según Kracauer, se debe entablar con el pasado,

aparece la figura mítica de Orfeo. Así como éste salió de su mundo en un viaje hacia otras tierras, y descendió al inframundo a fines de regresar a la vida a su difunta Eurídice, la mirada de quien se acerca al pasado debe “descender a las regiones inferiores para devolver los muertos a la vida” (Kracauer, 2010: 118). La figura de Orfeo prefigura una relación frente al pasado como un viaje en el que aparecen figuras peculiares, desde tiempos igualmente diferenciales, entablado desde diferentes perspectivas (Itkin, 2012: 178). Aquí no se trata de crear marcos universales de sentido, sino de producir imágenes del pasado definidas por su provisionalidad. El historiador es un extraterritorial que tiene que borrar su propia identidad de la misma forma que el exiliado que pierde su patria, dejando de pertenecer a ella; este extranjero se encuentra en un intersticio abierto entre su propia cultura y la ajena, que le permite disolver la naturalidad del mundo que habita, y la correlativa posibilidad de tener una mirada frente a su propio pasado “con los ojos de alguien ‘que no es de la casa’” (Kracauer, 2010: 122). El viaje de quien intenta revivir a los muertos no es un viaje con una finalidad clara y transparente. Quien lo emprende quizás no regrese “a las orillas de su tiempo exactamente como el mismo hombre que partió de ellas” (Kracauer, 2010: 129). Este viaje, como el de Orfeo, no es “simplemente un viaje de regreso” (Kracauer, 2010: 118), sino de un viaje en el que, paradójicamente, tomar posesión del pasado significa perderlo –tal como le ocurre a Orfeo cuando, a la luz del sol, de nuevo en su tierra, se intenta asegurar de la presencia de su esposa volviendo la vista hacia ella, perdiéndola para siempre. La relación con esa verdad está, como lo plantea Benjamin en su *Trauerspiel*, desprovista de intencionalidad; se trata, antes que conocerla, de penetrar en ella y desaparecer, como el fuego en el agua (Benjamin, 2006: 231-232). Justamente, el comportamiento frente al pasado, nos dice Kracauer, debe ser el de quien, como afirma Schopenhauer, frente a un cuadro, debe guardar el máximo respeto y esperar por lo que la obra pueda o no contarle, “pues, si hablara él primero, sólo se escucharía a sí mismo” (Kracauer, 2010: 123).

A partir de lo anterior, y no obstante reconocer su valor alegórico, Kracauer no sobredimensiona ingenuamente el alcance de la solución proustiana. El intento emprendido por Marcel de restituir el estatuto del tiempo cronológico, como acto que sólo puede ser realizado luego de ocurridos los hechos, se encuentra con dos obstáculos, uno de carácter sustancial y el otro de carácter formal. El segundo resulta menos complejo que el primero. Una reconfiguración histórica de la antítesis temporal –que simultáneamente niegue y acepte la fuerza del flujo temporal– no puede, como lo hace Marcel respecto de su propia vida, consumarse mediante el arte; la historia no “es susceptible ella de redención estética” (Kracauer, 2010: 194). De otro lado, en cuanto al primer obstáculo, el relato de los fragmentos de vida de Marcel, bajo la forma de un todo unificado, supone la llegada a un término; pero la historia no tiene un cierre final, un punto de consumación; está siempre abierta al cambio, a lo transitorio. Con esto, el origen, ese punto arquimédico a partir del cual se proyecta, desde el presente, el sentido del curso del tiempo, se convierte en punto de confluencia del comienzo y del final de la

historia. De allí que Kracauer concluya que: “[l]a antinomia en el núcleo del tiempo es insoluble. Tal vez la verdad es que puede ser resuelta al final del Tiempo” (Kracauer, 2010: 194). Incapaz de ofrecer una vía de salida frente a esta paradoja, situándose en el punto intermedio de una continua y dilatada espera, Kracauer termina acudiendo nuevamente a la imagen alegórica. La solución de Proust –ese nostálgico de las causas perdidas (Kracauer, 2010: 118)– prefigura “ese final impensable: el momento imaginario en el cual Ahasverus, antes de desintegrarse, puede mirar hacia atrás por primera vez en sus vagabundeos a través de los períodos” (Kracauer, 2010: 194).

5. Cierre: Hacia un pensamiento de la antesala

5.1 Historia y medio cinematográfico

El propio Kracauer reconoció que las ideas contenidas en su trabajo sobre la fotografía y el cine podrían extenderse al estudio de la historia. En su último e incompleto libro, *Historia: Las últimas cosas antes de la últimas*, reconoce que aquello que efectivamente está en cuestión en su obra temprana es algo más que la naturaleza de estos medios de comunicación en particular. Allí explica que su interés por aquellos se dirigía, sin haberse dado cuenta de ello en un primer momento, a la aprehensión del vínculo que tenían con la filosofía de la historia, “porque me permitió aplicar a un campo mucho más amplio aquello que había pensado anteriormente. Me di cuenta en un instante de los muchos paralelismos existentes entre la historia y el medio fotográfico, la realidad histórica y la realidad de la cámara” (Kracauer, 1995: 3-4). Tales paralelismos se derivan del hecho de que, como se explicó anteriormente, el trabajo de Kracauer no puede circunscribirse a consideraciones acerca los medios técnicos en sí mismos, sino, más bien, a un intento de aprehender, mediante ellos, un tipo particular de aproximación subjetiva al mundo objetivo dentro de la modernidad, esto es, a una forma de percibir y conocer cuya finalidad es “la rehabilitación de los objetivos y modos de ser que aún no tienen un nombre y por lo tanto son ignoradas o poco conocidas” (Kracauer, 1995: 4). La labor de la historia, al igual que la de la fotografía o el cine, resulta particularmente adecuada para revelar aquellos aspectos del mundo de los humanos respecto de los que hemos sido cegados debido a nuestras formas habituales de pensar. Entre cine e historia existe una relación analógica. A pesar de que el estudio histórico no tiene como objetivo establecer una relación con el mismo mundo “físico” con el que se relaciona el cine, aquella se dirige a una reconexión con los aspectos materiales hasta ahora no comprendidos del pasado humano, apuntando hacia las posibilidades de su redención. Aquello que revela el cine es “un tipo de vida que todavía está íntimamente conectado, como con un cordón umbilical, con los fenómenos materiales de los que sus contenidos emocionales e intelectuales emergen” (Kracauer, 1960: 71). Los medios fotográficos permiten superar la abstracción reinante en la modernidad, “al permitirnos familiarizarnos, como si fuera por primera vez, con ‘esta Tierra que es nuestro hábitat’” (Kracauer, 2010: 220). La historia, que tiene ese mismo alcance, debe orientarse hacia un objeto similar, con el fin de recuperar el significado espiritual de los aspectos materiales olvidados

del pasado humano.

Kracauer piensa que estos elementos se han perdido, en gran medida, debido a la forma en que generalmente se da el acercamiento con el pasado. Para él, éste no debe ser considerado, ni a la manera del científico que se ocupa del análisis del mundo natural, ni como los filósofos, quienes tienden a ver la historia de la humanidad como el dominio de los sentidos últimos (como, por ejemplo, ocurre con Hegel). Kracauer admite que, aunque podemos encontrar en la historia “regularidades similares a las que componen el universo de las ciencias naturales” (Kracauer, 1995: 20), representa un error pretender limitar el mundo humano a estas regularidades –éste no es reducible al mundo de los objetos naturales: “Hay acciones y situaciones emergentes que tan obstinadamente se resisten a una separación en elementos repetibles, o una explicación satisfactoria de circunstancias anteriores o simultáneas, por lo cual deben ser tratadas como entidades irreducibles” (Kracauer, 1995: 29). En ese sentido, en la última sección de *Historia, las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer presenta una concepción de la historia, correlativa a su concepción del medio fotográfico, que parte de la afirmación de la incompletud de ambos. Ni cine ni historia pueden ser agotados definitivamente; ambas escapan a las pretensiones totalizantes del pensamiento sistemático. Dotados de un carácter transitorio, igual que el material del que se ocupan, ninguno de las dos puede pretender alcanzar una verdad última. De allí que ambos terrenos puedan definirse como *áreas de antesala* (Kracauer, 2010: 218). Justamente, la apertura del pensamiento kracaueriano se hace patente en su acercamiento a la historia, esa *terra incognita* en la que el historiador, como un *peregrino indolente* que permanece en una antecámara de las verdades últimas (Vedda, 2010: 16). Pensadas desde un ideal del viaje que no arriba a ningún sitio (Agard, 2010: 162), cine e historia nunca alcanzan las “últimas cosas”, sino que se enfocan en “las últimas cosas antes de las últimas” (Kracauer, 2010: 220).

A este tipo de pensamiento persistentemente incompleto ofrecido por la cotidianidad fragmentaria y nada uniforme en la que se encuentran imbuidos los seres humanos, Kracauer le contrapone el pensamiento filosófico sistemático, un tipo de pensamiento con pretensiones de validez general, orientado hacia la universalidad, las razones y causas, urgido por penetrar y controlar la realidad en su totalidad. Esta forma de pensamiento filosófico apunta a alcanzar un conocimiento de las verdades últimas de la existencia humana y no humana, cubriendo toda particularidad diferencial –frente a la cual se sitúa en una inmutable relación jerárquica– mediante la imposición forzosa de sus abstracciones. En el caso de la filosofía de la historia, esto se hace patente cuando ella intenta hacer inteligible cada acontecimiento particular a la luz de un todo orientador. Su auto-valoración como conocimiento de la más alta significación se funda en su plena convicción de abarcar el mundo en su plenitud. Afirme o niegue los absolutos, plantea enunciados de autoridad ilimitada, escindidos de las condiciones de tiempo y espacio. Precisamente, al abordar la historia, para Kracauer, es necesario evitar enfoques orientados hacia las “especulaciones filosóficas con sus significados totalizantes”, tal

como lo encontramos en Hegel o Marx (como se ha visto, al menos en algunas interpretaciones de su obra⁴¹), en los que la preocupación es descubrir algún sentido último al proceso histórico (Kracauer, 1995: 45). Dichas posturas “minimizan excesivamente el papel de las contingencias en la historia” y “excluyen la libertad de elección del hombre, su habilidad para crear nuevas situaciones”, reduciendo la libertad a un mero simulacro (Kracauer, 2010: 81). Bajo esas miradas, el mundo histórico-social no puede abandonar su aspecto natural, y el proceso histórico parece orientado por una suerte de fuerza providencial que no permite interferencia humana. Esto ocurre, no sólo con las miradas teológico-metafísicas de la historia, como sucede con Hegel (Kracauer, 2010: 80), sino en el caso del materialismo histórico, cuando plantea el avance de la historia como el cumplimiento de una progresiva y teleológica serie de conflictos originados del antagonismo entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que terminan por someter el proceso histórico “a la misma clase de necesidad que estamos acostumbrados a atribuir al funcionamiento de la naturaleza” (Kracauer, 2010: 80). Identificando la historia con el paso del tiempo, nos dice Kracauer, estas perspectivas caen presa de la “magia de la cronología” (Kracauer, 2010: 82). Aunque este tipo de enfoques –“extrañas mezclas de pretensiones científicas y restos teológicos” (Kracauer, 2010: 85)– pueden ser potencialmente productivos en su capacidad para revelar aspectos del mundo histórico que de otro modo permanecerían ocultos, son igualmente incapaces de comprender el material real, concreto y cotidiano del que está hecho el mundo histórico. Al aspirar cubrir el pasado en su totalidad, estas perspectivas “se parecen a las fotografías aéreas”, capaces de enfocar aspectos y configuraciones normalmente desapercibidos (Kracauer, 2010: 85). Sin embargo, ellas no hacen justicia a la materialidad de la historia; colocan “el material en una perspectiva propensa a distorsionarlo y/u omitir grandes porciones de él” (Kracauer, 2010: 80), haciendo eco del rumor hegeliano, ante la inadecuación del mundo empírico a las leyes universales, de “tanto peor para los hechos” (Benjamin, 2006: 243). Kracauer se mueve, así, entre los intersticios y poros abiertos entre la ciencia y la narración histórica, para afirmar que la historia dispone de una *cualidad épica* que permite evitar las amenazas impuestas por “la Escila de las especulaciones filosóficas totalizadoras y por la Caribdis de las leyes y regularidades científicas” (Vedda, 2010: 19), apartándose así de toda idea de férrea causalidad y determinación históricas propia de la historia naturalista. El universo socio-histórico, en gran medida, elude ser captado por leyes, ya sea naturales o filosóficas: “[l]os asuntos humanos, [...] trascienden la dimensión de las fuerzas naturales y los patrones determinados en forma causal” (Kracauer, 2010: 74). Contra todo sistema sofocantemente cerrado, que cancela las causas perdidas, las posibilidades no realizadas, para Kracauer, la historia constituye “un material que es por largos períodos incipiente,

⁴¹ Kracauer resalta la diferencia que no debe confundirse a Marx con el marxismo, como el mismo Marx lo habría manifestado (Kracauer, 2010: 54; Heinrich, 2005). Sobre algunas consideraciones acerca de la relación de Kracauer con el marxismo: Vedda, 2011: 61-76; Koch, 2000.

heterogéneo, oscuro. Gran parte de éste es una masa opaca de hechos” (Kracauer, 1995: 46). Poniendo en cuestión ese imperativo teleológico que lleva hacia las últimas cosas, el pensamiento de Kracauer se hace elusivo tanto frente a las narrativas uniformes del progreso y a la auto-afirmación metafísica de la superioridad del presente, como frente a la rendición supuestamente anti-teleológica ante un contingencialismo dependiente de formas veladas de “últimas cosas”. Acercarse a las “últimas cosas antes de las últimas” significa sumergirse en la historia, al igual que en el presente, desde su asistemática particularidad. Esta rehabilitación de las *entidades singulares*, del detalle, de lo discontinuo, permite liberar nuevos regímenes de sentido, irreconciliables con las significaciones generales y cerradas propuestas por los grandes relatos históricos, fundadas en una visión global de las acciones humanas (Despoix; Schöttler, 2006: 209ss). En un claro rechazo de la totalidad hegeliana, Kracauer afirma que la historia es “el reino de las contingencias, de los nuevos comienzos”, cuyas regularidades son de alcance limitado (Kracauer, 2010: 75).

A diferencia de la filosofía sistemática, nos dice Kracauer, la historiografía no se arroga el derecho de afirmar o negar que la historia tenga sentido (obviamente Kracauer no niega que en ciertas historiografías existan pretensiones de este tipo). Fundada en la diferencialidad material, esta última se acerca a la realidad de la misma forma que el medio fotográfico penetra la cotidianidad del mundo físico. En la pantalla no hay cosmos, sino tierra, árboles, el cielo, calles y trenes (Kracauer, 2010: 100). Al igual que el cine, la historiografía no indica la existencia de un cosmos ordenado. La historia es más próxima a la infinitud azarosa e indeterminada de la *Lebenswelt* que a la abstracción; comprende “objetos inanimados, rostros, multitudes, gente que se entremezcla, sufre y espera” (Kracauer, 2010: 100). Al tematizar la vida en su plenitud, la vida en sus variopintas formas de expresión cotidiana, el historiador no pretende, primordialmente, ofrecer grandes construcciones de absolutos o de abstracciones universales. Es allí en donde aparece la narración histórica como posibilidad de dar cuenta de la contingencia histórica, una tarea en la que, como ocurre con la fotografía, el material no es consumido íntegramente (Vedda, 2010: 20). Realidad de la cámara y realidad histórica se encuentran en un estado de semi-cocción [*half-cooked state*] –al igual que la vida cotidiana–, que implica que dispongan de una doble tendencia entre las que oscila la labor del historiador. En cuanto a que sigue un patrón y, simultáneamente, es amorfa, la historia, como el cine, tiene una tendencia *realista* y *formativa*. Análoga a los “grandes planos” de la fotografía o del cine, a “la óptica no humana de la cámara”, la historia es capaz de “hacer el mundo visible en toda su ambivalencia”, estructurado y, simultáneamente, sin forma acabada (Despoix; Schöttler, 2006: 18).

El historiador tiene una función semejante a la de la cámara de cine: revelar el mundo en su oscuridad y opacidad. Y así como la revelación de este mundo que ha devenido oculto a los modos

habituales de pensamiento y experiencia, no constituye un fin en sí mismo para el cine, Kracauer piensa en un objetivo adicional frente a la actividad reveladora del historiador: el de revelar este material con el fin de lograr algún tipo de “correspondencia” entre el material y el sujeto al que se le revela. La materia de la realidad histórica, como la de la realidad de la cámara, pone en marcha un movimiento subjetivo hacia el “umbral” de posibles sentidos inexplorados contenidos en el material. El historiador se encuentra con entidades irreductibles, fruto de azarosos acontecimientos inconexos que confluyen en la emergencia de lo nuevo, las cuales no deben ser presentadas tergiversadamente como el producto de efectos inevitables, sino que deben ser rescatados en su singularidad, haciendo justicia a su facticidad (Kracauer, 2010: 76). La analogía entre cine e historia no es, entonces, meramente conveniente. Al hablar directamente a los sentidos (Kracauer, 2010: 102), ambos se ofrecen como caminos prometedores para un análisis crítico orientado a derrumbar la racionalidad abstracta que obstaculiza la interpretación de la experiencia⁴².

Historia y medio cinematográfico, muy a pesar de la aparente continuidad que expresan – continuidad de los acontecimientos, continuidad de las imágenes–, comparten un espacio para la contingencia y espontaneidad, en el que se prefiguran fisuras libres de sentidos impuestos heterónomamente y con antelación –en el caso de la historia, por parte del filósofo o historiador, y, en el caso del cine por parte del realizador–, las cuales permanecen abiertas a la creación de nuevos significados, prefigurando con ello puertas para la *redención* del mundo cosificado (Díaz, 2015: 19). Es a partir de esos intersticios que Kracauer concibe la importancia de un acercamiento a la historia alejado de toda lectura omniabarcante y homogénea, liberada de todo corsé lógico o semántico. El historiador, como quien hace un montaje cinematográfico, es un exiliado, un continuo habitante de la frontera, que teje una almazuela de calicós, en el cual a cada fenómeno le corresponde un plano peculiar, cuya juntura termina por constituir una heterogénea red de interpretaciones que nunca resultan definitivas (Díaz, 2015: 190). Desde este punto de vista, el hechizo de la cronología resulta deshecho. Más que un medio todopoderoso, el tiempo de los calendarios resulta ser “un flujo vacío e indiferente que arrastra consigo un conglomerado de acontecimientos inconexos” o, en otras palabras, un “proceso fantasma” (Kracauer, 2010: 82).

5.2 Las últimas cosas antes de las últimas

Lejos de su definición como proceso de desarrollo natural que la encapsule bajo la forma de una totalidad acabada, según Kracauer, la historia mantiene como motor una porción irreductible de libertad, insustituible por ningún planteamiento general, que se resiste a su descomposición en elementos repetibles, relacionados entre sí de manera invariable. No obstante, el hecho de que

⁴² Como señala M. Vedda, el hecho de que Kracauer afirme la proximidad a la *Lebenswelt* entre fotografía y la disciplina histórica no significa una recaída en la inmediatez, una ausencia absoluta de distancia, propia de la tendencia positivista. *Tendencia realista y tendencia formativa* van, en ambos casos, siempre de la mano (Vedda, 2011: 179).

Kracauer asuma que la historia está saturada de contingencias intrínsecas que se sustraen a la calculabilidad impuesta por un principio determinista, no significa que caiga en la aseveración de un puro contingencialismo histórico. Él reconoce la existencia de una tendencia dentro de la modernidad capitalista que mantiene una tensión irresoluble frente a las formas contingentes del mundo cotidiano: “en la modernidad, muchos desarrollos pueden atribuirse a influencias socio-económicas” (Kracauer, 2010: 90). Desde ese punto de vista, la cuestión no tiene que ver con negar irreflexivamente la existencia de una “administración global unificada de los asuntos humanos”, que efectivamente tiende a subsumir las contingencias sociales bajo un principio omniabarcante, sino, más bien, pensar en qué medida “pueden las fuerzas vivas que producen las contingencias ser sometidas a un control a escala mundial sin sublevarse o atrofiarse. Si la anarquía exige orden, el orden tiende a engendrar anarquía” (Kracauer, 2010: 89). Es desde esa tensión no resuelta entre determinación y contingencia que la perspectiva kracaueriana puede plantear la virtual infinitud de la realidad histórica, como tránsito que apunta a un futuro con miras siempre abiertas, e indeterminada en cuanto a su configuración y sentido. Antes que pensar la historia como un proceso continuo, nos dice Kracauer, es necesario, como sucede en Marx, quien, a pesar de no renunciar a la idea de estructura, “orienta el foco, no tanto hacia la significación global de la historia, como hacia las rupturas radicales en ella” (Kracauer, 2010: 90).

La crítica kracaueriana insiste en la necesidad de detener el flujo vacío del tiempo, en cuyo curso el pasado queda sepultado como un escombros inerte y olvidado, a partir de la búsqueda de una posibilidad de redención que sea rescatada del pasado, en contravía de la falsa ilusión del progreso (expresada, por ejemplo, por el culto al despliegue irrestricto de las fuerzas productivas propio del marxismo vulgar). Para Kracauer, *intelectual nómada* (Traverso, 1998) que dirige su atención hacia una realidad en continuo movimiento (Vedda, 2011: 55), y defensor de la fugacidad y dispersión de la memoria contra toda idea de objetividad histórica, la interpretación del pasado, del presente y del futuro se encuentra abierta a posibilidades que no pueden ser definitivamente encerradas en configuraciones cerradas (por ejemplo, dentro del marco de la progresividad ilustrada), las cuales, en el fondo, están formadas por interrupciones ilimitadas de tiempo que pueden ser sintetizadas y reconfiguradas discretamente. Los momentos singulares de esas *historias* se mueven entre impredecibles efectos discontinuos y comprensiones cambiantes frente a la temporalidad individual y colectiva. En ese punto, Kracauer afirma que asumir que el tiempo homogéneo y vacío de la historia universal tiene correspondencia con las verdades filosóficas trascendentes, esas “últimas cosas” que se identifican con un *telos* histórico, supone un problema que, partiendo desde el reconocimiento de la historicidad de la existencia humana, se vincula con la posibilidad o no de reconciliar la relatividad del conocimiento con la búsqueda de verdades de validez general frente a la historia. En ese sentido, Kracauer tilda de unilaterales y falaces los intentos ontológicos que, soportados sobre verdades atemporales y trascendentes frente a la historia, privilegian lo no-temporal sobre lo temporal, las

cuales, en última instancia, terminan por sacar al tiempo del tiempo. Asimismo, apunta contra las miradas inmanentistas que, en un intento por excluir la apelación a verdades eternas, y llevando al extremo la creencia en los poderes formativos del tiempo y del lugar, llevan la historicidad hasta sus últimas consecuencias lógicas. Con ello, estas posturas terminan por afirmar la posibilidad de alcanzar conocimientos absolutos desde la inmanencia, asumiendo que “cada ‘verdad’ es la última palabra dentro de su situación concreta, y que las diferentes perspectivas forman una jerarquía en el proceso histórico total” (Kracauer, 2010: 225). En el seno de estas posturas, lo temporal absorbe hasta tal punto lo absoluto que terminan por eternizarse las verdades temporalmente condicionadas. Es así que estas últimas posturas terminan por perpetuar la historia como totalización, reverenciando su continuidad y santificando la verdad impuesta por la tradición recibida, “sin buscar criterios de verdad exteriores a ella” (Kracauer, 2010: 225-226); en otras palabras, estas miradas absolutizan la historia con el fin de recuperar lo absoluto de ella. De esta forma, y a pesar de su antinomia, ambas posturas terminan confluyendo en un mismo punto; ellas consideran la historia como “una continuidad que se despliega en un tiempo homogéneo” (Kracauer, 2010: 226), lacrando la historia, y convirtiéndola en una “historia de éxitos” en la que el fracaso y el sufrimiento son eclipsados e ignorados (Kracauer, 2010: 226).

Para Kracauer no debe negarse la continuidad de la historia, ni su discontinuidad, de manera unilateral. Como se mencionó, él afirma la existencia de una antinomia irresoluble en el núcleo mismo del tiempo histórico, en virtud de la cual “el tiempo no sólo se ajusta a la imagen convencional de un flujo, sino que también debe ser imaginada como no siendo tal flujo” (Kracauer, 2010: 226). A partir de esa antinomia la relatividad histórica resulta problematizada. Como ocurre en Marx, nos dice Kracauer, las ideas históricas deben ser “pensadas como yaciendo tanto dentro como fuera del tiempo fluyente” (Kracauer, 2010: 226), bajo la forma de una extraterritorialidad temporal. A fines de ir más allá de las soluciones trascendental e inmanentista, Kracauer plantea el doble aspecto de toda verdad filosófica, el cual implica que “ni lo atemporal puede ser despojado de los vestigios de la temporalidad, ni lo temporal engulle por completo lo atemporal” (Kracauer, 2010: 227). En ese sentido, y a fines de ilustrar su perspectiva, Kracauer acude a la imagen de la “catarata de tiempos”, para afirmar la existencia de “bolsillos vacíos” dentro de la historia, emplazados en las zonas que dejan las corrientes temporales, los cuales pueden ser comprendidos como fenómenos de interferencia frente a estas últimas, desde donde emergen formas de “relatividad limitada” vinculadas con ciertas ideas. Según esto, y tal como analógicamente ocurre con el “principio de complementariedad” de la física cuántica, en el que se requiere que los sistemas antitéticos de interpretación expliquen el comportamiento de un fenómeno único, la historia sólo es accesible si se considera que es un objeto discreto y un proceso. De allí que el enfoque frente a la historia no sea idéntico a una sola teoría o filosofía, sino una mezcla de muchos agregados (es un agregado no jerárquico); la que se dirige a ella no puede ser una mirada

esencialista, sino una que opera bajo una comprensión ontológica para demostrar las múltiples caras, formas y colores de las cosas. De acuerdo con Kracauer, toda forma de comprensión de la historia debe asumir forzosamente la coexistencia de ese “lado a lado” de cada cara de la verdad:

Asumo que las especulaciones sobre la naturaleza total del universo son necesarias o, en efecto, indispensables, en tanto apuestas en el sentido de Kafka. De manera significativa, entran a escena en (impredecibles) ocasiones y entonces cumplen, presumiblemente, una función vital (Kracauer, 2010: 227).

Ambos elementos, lo general y lo particular, aunque en apariencia contradictorios, deben ser pensados juntos, en una configuración en virtud de la cual el “lado-a-lado” reemplaza al “o bien esto o bien aquello” (Kracauer, 2010: 227). En busca de una respuesta temporal al presente, Kracauer se distancia de la posición adorniana, la cual, afirma, elimina toda ontología en favor de una dialéctica infinita que atraviesa toda entidad concreta. Esa posición, vacía de un contenido y de una dirección definida en su evaluación, cae en cierta arbitrariedad que afecta su propia idea de emancipación. Esto se expresa claramente, nos dice Kracauer, en el uso adorniano del concepto de utopía. Concebido como *locus* de la emancipación que no puede ser prefigurado desde ninguna imagen afirmativa sin caer en el riesgo de hacerse presa de la lógica identitaria (que negaría la emancipación), y que, por tanto, debe fundarse desde un materialismo sin imágenes, la utopía adorniana es calificada por Kracauer como meramente formal, como un “concepto límite que invariablemente emerge al final como un *deus ex machina*” (Kracauer, 2010: 228). Para Kracauer, el pensamiento utópico exige una raigambre ontológica desde la cual se construya una visión dotada de un contenido definido; más allá de la inmanencia radical del proceso dialéctico, “alguna fijación ontológica es necesaria para imbuirla de significado y dirección” (Kracauer, 2010: 228)⁴³. Kracauer sitúa su crítica frente al concepto adorniano de utopía resaltando la evanescencia del mismo, nacida “de la postulación de una dialéctica infinita desprovista de sustancia ontológica, de la desatención hacia la ‘mera’ empiria y hacia las contingencias de la historia” (Vedda, 2011: 59).

La pretensión de mantener viva la idea de continuidad histórica –sin caer sepultado ante ella– pone al pensamiento ante el problema del *progreso*. Kracauer se pregunta si es posible aplicar este concepto de manera generalizada a la historia como un todo, sin caer en una idea de que afirme la expansión y avance del conocimiento dentro del proceso histórico, ni en una concepción que haga del tiempo cronológico un mero recipiente vacío, obstaculizando el establecimiento de relaciones plenas de

⁴³ A este respecto, y como manifestación de la distancia intelectual que existía entre Adorno y Kracauer, como afirma M. Vedda, “En términos que evocan la crítica de Marx a los neohegelianos de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Kracauer ve en Adorno a un tardío exponente de aquella filosofía especulativa que proponía transformar el mundo desde la idea, aislándose de la praxis humana material y concreta y de las creencias y perspectivas de las masas [...] La distancia respecto del mundo de la vida permite identificar la mutilación de esta, pero no los modos de subvertirla; ante los ojos de Kracauer, Adorno emerge como el espíritu que siempre niega, y es sugestivo que aquel parafrasee los versos del Fausto [...] para decir que, desde la perspectiva adorniana, como desde la mefistofélica, ‘todo lo que existe, existe solo para ser devorado en el proceso dialéctico que Teddie mantiene en continuo movimiento a causa de su carencia de sustancia, de visión’” (Vedda, 2011: 57).

sentido entre verdades sucesivas. En ese sentido, Kracauer, acudiendo a Hans Blumenberg, niega la posibilidad de aplicar el progreso al conjunto de la historia. Dicha aplicación, nos dice, sería el resultado de adaptar forzosamente su forma limitada (restringida a procesos teóricos y al área de la estética) al ámbito teleológico de la escatología, como respuesta frente a una serie de preguntas que la teología no había podido responder definitivamente. Blumenberg achaca la adscripción plena de la idea de progreso a secularización de la escatología religiosa. Según él, esta idea se convierte en un obstáculo para la agencia humana tendiente a la realización de sus posibilidades. Para Kracauer, la idea de progreso no se acepta como un hecho, pero tampoco como una vacua ilusión. En efecto, puede comprenderse la crítica de las “últimas cosas” en términos de la idea frente a la ocurrencia de un potencial progreso, que significaría que los seres humanos dejen de ser medios para la realización de un fin conocido de antemano, y como método heurístico que permite demoler toda forma de absoluto. El progreso funciona como un ideal regulativo que hace posible pensar en la ocurrencia (no necesaria) de una redención del mundo cosificado, al tiempo que hace insostenible cualquier idea de absoluto o meta definitiva de la historia. De esta forma, en contraposición a una definición centrada en el carácter antitético del concepto de progreso, Kracauer plantea una en virtud de la cual la narrativa histórica del progreso no resulta desechada, sino historizada y diferenciada de acuerdo con peculiaridades cualitativas no necesariamente sincrónicas: “la idea de progreso se presenta de manera diferente en diferentes períodos, cuya sucesión puede o no significar un progreso” (Kracauer 2010: 229).

Según Kracauer, “como caso límite del universo intelectual general” (Kracauer, 2010: 229), la idea de una estructura no-homogénea del universo histórico se vincula con un problema doble. La idea de historia universal debe concebirse a partir de la antinomia básica entre lo general y lo particular, lo cual hace ilegítimo pensar la historia bajo un esquema que funcione “desde arriba hacia abajo”, a partir de conceptos filosóficos sobre la historia; más bien, y a fines de no caer en la trampa de la fascinación por lo general “debemos, en cambio, proceder ‘desde abajo hacia arriba’” (Kracauer, 2010: 231). No obstante, Kracauer se refiere a la trampa en la que inversamente se cae una vez se piensa que la historia puede construirse desde abajo, compilando y unificando datos de la investigación histórica, desde la cual se hace estéril la obtención de algún sentido. El viaje desde las ideas hasta las concreciones no resulta lineal, ellas no se agotan en la simple formulación conceptual. A fines de abordar esta antinomia, y ofrecer algunos elementos iniciales respecto de su “pensamiento de la antesala”, Kracauer acude a la obra de Jacob Burckhardt como caso modelo –aunque no en su conjunto, sino en cuanto que reconoce las antinomias del pensamiento frente a la historia. El “archidiletante” Burckhardt se comporta frente a la historia como un amateur deliberadamente asistemático que se opone a toda construcción extrínseca y forzada de la misma, reteniendo de la historia sólo aquello que le interesa, sin justificar su actitud. En su estudio de la historia no deja de lado a los individuos y su sufrimiento, afirmándolos como elementos centrales a la historia, que no deben ser olvidados. Kracauer plantea

que, en medio de una constante vacilación entre la admiración por los vencidos y la admiración por los hechos histórico-sociales (expresión de la relación oblicua que entabla entre generalidad e individualidad), Burckhardt, contra la idea general según la cual los victoriosos son quienes escriben la historia, expone todo triunfo histórico de los “grandes hombres” realizando como contrapartida los sufrimientos anónimos que pudieron impulsarlos, cuya ocurrencia no puede ser justificada desde ningún punto de vista. Kracauer reconoce la subrepticia complicidad existente entre la idea de una historia universal y progresiva con el, sólo en apariencia opuesto, interés fragmentario sobre la historia nacido del presente. Contra esa idea que sitúa al presente como punto arquimédico desde el cual se puede deducir una esencia preexistente de la historia, y desde el cual podría finalmente ofrecerse una imagen acabada de conjunto, Kracauer propone el emprendimiento de una inconclusa búsqueda que tenga por objeto rescatar los momentos olvidados del pasado, a fines de ponerlos al servicio del ahora. En esa línea, y negando el condicionamiento unilateral de nuestras concepciones del pasado por las necesidades del presente, Burckhardt propone un acercamiento al pasado “por el pasado mismo”, aunque éste no guarde ningún tipo de relación directa o indirecta con las premuras del presente. No obstante, en ese acto de descubrimiento de las “causas perdidas en la historia”, nos dice Kracauer, Burckhardt “no sólo ve el pasado a la luz del presente, sino que vuelve al presente desde un involucramiento primario con el pasado” (Kracauer, 2010: 235). De esta forma, en su pensamiento coexisten “lado a lado” lo general y particular, lo actual e inactual, como una forma de repudio frente a la historia universal que no deja de sentir atracción por ella.

En busca de rehabilitar ciertos modos de pensar la historia, privilegiando la apertura de los intersticios antes que la clausura de las totalidades, Kracauer se refiere a ella como un “área intermedia” (Kracauer, 2010: 237), una antesala en la que, en contravía de la primacía que la filosofía le otorga al concepto, se descubren, no las “últimas cosas”, sino las “últimas antes de las últimas” (Kracauer, 2010: 237), sin que las afirmaciones que de allí se desprendan dispongan del valor, alcance o pretensión de aglutinamiento y validez como verdad definitiva. En una crítica radical de la lógica identitaria que busca reivindicar la dignidad de lo irreductiblemente peculiar, Kracauer afirma la insuficiencia de las verdades filosóficas en cuanto que no alcanzan a cubrir plenamente los particulares que pretende subsumir. En la medida que privilegia el “más o menos”, el acercamiento kracaueriano a la historia no supone el planteamiento de conclusiones que puedan concebirse como estructuras o esquemas definitivos y comprensivos: “De hecho, una parada a mitad de camino puede ser la sabiduría última en la antesala” (Kracauer, 2010: 238).

Privilegiando los cortes transversales, en vez de los abordajes sistemáticos, en esta forma de abordar la historia se revela la misma ambigüedad o miedo a lo fijado que se encuentra en la figura de Erasmo. Como se mencionó, Kracauer resalta la actitud del humanista holandés como temeroso de todo aquello que se ha fijado definitivamente. Cuando Kracauer, afirma que “[t]odo halla su esquema

una vez que se piensa en este temor como la fuerza motriz detrás de escena” (Kracauer, 2010: 57), apunta a señalar el miedo hacia la pérdida de ambigüedad de la verdad, esto es, de su distinción como verdad, una vez se convierte en dogma. Contra los “visionarios utópicos”, quienes condenaban a quienes se quedaban a mitad de camino por considerar que afianzaban el estado de imperfección del mundo, para Erasmo “el camino intermedio era la ruta directa a la Utopía: el camino de lo humano” (Kracauer, 2010: 60). De ese camino, ni siquiera Erasmo sabía el destino, “[s]u mensaje apuntaba hacia un abismo” del que Kracauer se pregunta si acaso conocía sus profundidades (Kracauer, 2010: 60). Esa ambigüedad fundamental define la esencia del área intermedia, del principio de “lado-a-lado” que implica reconocer la posible significación de las verdades filosóficas (con sus pretensiones de validez universal) como indicadores de intersticios entre los que parece no quedar nada decisivo, los mismos intersticios que aquéllas pretenden ocultar o negar mediante sus mecanismos de exclusión y congelamiento. Contra la injustificada confianza en el alcance ilimitado del concepto filosófico, la perspectiva de la antesala aboga por una percepción de la estructura no homogénea ni definitiva de la historia, elemento desde el cual se abona el terreno para darle voz a las posibilidades no realizadas y olvidadas, a esas posibilidades innominadas que se encuentran a la espera de su redención desde las inevitables fracturas que quebrantan la ilusoria cerrazón de las verdades universales. La forma de acceder a esas posibilidades escondidas no pasa por su deducción a partir de un principio o verdad ulteriores, sino que puede surgir “de la concentración en configuraciones de particulares” (Kracauer, 2010: 240). Así, una vez que la misma racionalidad que se pretende auto-fundada y auto-suficiente se hace consciente de su propia limitación, se hacen visibles, desde la penumbra de esa historia de los vencedores y del progreso que la acompaña, que escamotea a los individuos derrotados y fallidos, las semblanzas borrosas de quienes la impugnaron y desmintieron, ahora vindicados tardíamente por obra del recuerdo. En última instancia, al concebir que el pasado dispone de un exceso de momentos para redimir, la perspectiva histórica kracaueriana contiene un impulso ético-político de traer a la luz los escondidos y olvidados actos de opresión, para encontrar una suerte de justicia memorial.

La perspectiva de la antesala, nos dice Kracauer, no supone, primero, que exista un punto intermedio de encuentro entre el particular que se mueve hacia arriba y del universal que se mueve hacia abajo; no hay un camino que lleve transparentemente de uno a otro. Más bien, Kracauer afirma la necesidad de pensarlos en una interrelación no subordinada que los reduzca a la fuerza de su contrario. Como ocurre en Kafka “la extraña mezcla de desesperanza y voluntad constructiva [...] en su caso no se anulaban, sino que crecían hasta formar edificios interminablemente complicados” (Brod en Kracauer, 2010: 240). Kracauer no desestima el concepto ni la fuerza del universal. No plantea tomar a este último como simple espejismo, pues, en ocasiones, “aquello que está enterrado bajo un imponente o bien esto o bien aquello puede brillar ante nosotros desde un *aperçu* casual, escrito en el margen de un primer plano” (Kracauer, 2010: 240). El pensamiento de la antesala, fundado en el

principio de “lado-a-lado”, se convierte en la clave de acceso frente a los problemas de lo general y lo particular, lo atemporal y lo temporal. Esta mirada invita al reconocimiento de las limitaciones de las verdades últimas, de lo absoluto y su tendencia al control (Kracauer, 2010: 241). Quien indague en esta área de antesala, habitante de esa ambigüedad, se encuentra en una “situación precaria” y ambigua que lo invita “a jugar con absolutos, toda clase de ideas quijotescas acerca de la verdad universal” (Kracauer, 2010: 241), a habitar un horizonte impresionista de sombreados y aproximaciones, que permanece irresuelto⁴⁴.

Sin entregarse a la ilustrada fe ciega en el progreso irrestricto, Kracauer no abandona la idea según la cual el pasado puede convertirse en elemento para alcanzar un futuro emancipado. En ese sentido, la idea de *habitar los intersticios* hace pensar que la perspectiva de la antesala no sólo implica una forma de acercamiento epistémico frente a la historia. Más allá de esto, en él se expresa la utopía como posibilidad de transformación futura tendiente hacia lo mejor. Una de las figuras que condensa esta idea es la de Sancho Panza. Habitante de una zona de incertidumbre, en la que la vida cotidiana es vista como código presto a ser interpretado, Sancho es el prototipo del individuo que puede vivir libre de ideología (Jay, 1985: 229). Mientras Don Quijote representa el anhelo por una totalidad plena de sentido que se resistiría a desaparecer, Sancho expone la desproporción y el desfase de esa totalidad respecto de la vida cotidiana. Su accionar le contrapone a la clausura impuesta por el mito la diferencialidad y fragmentariedad de la experiencia. A diferencia de Don Quijote, Sancho no subordina la realidad a la presuposición abstracta (representada por la literatura caballeresca), sino que la experimenta según la peculiaridad definida por el carácter concreto de cada momento. En Sancho Panza se reivindican los detalles concretos de la experiencia cotidiana, abriendo un horizonte en el que cada singularidad tiene un estatuto propio y un lugar legítimo. Tales reivindicaciones representan un imperativo existencial que debe ponerse en contra de las afirmaciones de proporción o cualquier sistema totalizador de la filosofía, el arte, o la política. Así, a diferencia de la crítica adorniana a Sancho Panza, en quien se ve a un leal y acrítico empirista (en efecto, Adorno veía algo de Sancho Panza en Kracauer), Kracauer le atribuye a su figura un carácter utópico, a partir de un sentido que, justo en el cierre de la última parte de su *Historia*, remite explícitamente a la imagen kafkiana del personaje cervantino⁴⁵:

⁴⁴ Un tipo de actitud que refleja el “espíritu de antesala” es la que Burekhardt le atribuye a Nietzsche en una carta que le dirige (sintetizada por Löwith): “Como un ‘peregrino indolente’, él nunca penetró, como es sabido, en el templo mismo del pensamiento, sino que toda su vida se contentó con entretenerse en los patios y salones del peribolo y con pensar en imágenes; con una ‘mezcla de miedo y placer’ observó desde allí, sin animarse a continuar, cuán seguro Nietzsche andaba sobre ‘riscos escarpados’, tratando de figurarse las cosas que podría percibir abajo en las profundidades y en la remota lejanía” (Löwith en Kracauer, 2010: 241).

⁴⁵ Adorno critica a Kracauer aparejándolo a la figura de Sancho. Según Adorno, Kracauer no lograba establecer las mediaciones entre particular y universal en sus análisis, permaneciendo, sin poder ir más allá, dentro del ámbito del mero fenómeno. Kracauer, afirmaba Adorno, tomaba “obstinadamente el partido de Sancho Panza. Bajo el signo de su impenetrabilidad, su pensamiento deja de estar en la realidad, a la cual [...] debería penetrar. A partir de ahí se propone una transición a su justificación como la de lo inalterable” (Adorno, 2003: 377).

Sancho Panza, que por lo demás nunca se jactó de ello, logró, con el correr de los años, mediante la composición de una cantidad de novelas de caballería y de bandoleros, en horas del atardecer y de la noche, apartar a tal punto de sí a su demonio, al que luego dio el nombre de don Quijote, que este se lanzó irrefrenablemente a las más locas aventuras, las cuales empero, por falta de un objeto predeterminado, y que precisamente hubiese debido ser Sancho Panza, no hicieron daño a nadie. Sancho Panza, hombre libre, siguió impasible, quizás en razón de un cierto sentido de la responsabilidad, a don Quijote en sus andanzas, alcanzando con ello un grande y útil esparcimiento hasta su fin (Kracauer, 2010: 241-242).

En el texto de Kafka, los papeles de señor y sirviente son invertidos. Allí Don Quijote es un demonio creado por Sancho, una fuerza exteriorizada desde la agencia de este último. Sancho logra, mediante un acto reflexivo y creativo, sacar de sí a su demonio, impidiendo que éste lo lastime, e incluso haciendo que éste le sirva para su propia realización y esparcimiento. Las dos figuras se convierten en parte de una dialéctica en la que Don Quijote representa el ideal utópico desde un punto de vista negativo, en cuanto que expone el orden natural como fundamentalmente provisional y temporal, impulsando un acercamiento crítico con el mundo, mientras que Sancho Panza representa la figura de una humanidad que alcanza una conciencia de su propia creación demoníaca, rompiendo con ello toda dominación y tormento impuestos por ella. En ese contexto, Sancho encarna la experiencia humana libre del dominio de sus propias abstracciones, una experiencia que es agente consciente y dueña de sus creaciones, pero que no las aleja de su lado, sacando pleno provecho y divertimento de ellas. Si bien, entonces, aquí es Sancho Panza a quien se atribuye la agencia y el señorío sobre Don Quijote, la relación entre ambos personajes no se define en los términos de un antagonismo binario. Más bien, su definición se da a través de una práctica performativa que no busca negar su respectiva autonomía, sino que demuestra la posibilidad de su fructífera relación bajo la forma de “lado-a-lado”. En la creación kafkiana, Sancho Panza conserva un ingrediente utópico, un impulso potencialmente desenfrenado para sacar significados ocultos de la realidad prosaica. Es justamente en ese sentido que, concluye Kracauer, la definición kafkiana de Sancho Panza como un *hombre libre* “apunta a una utopía del entre-medio –una *terra incognita* en los huecos entre las tierras que conocemos”, y no a un territorio de verdades acabadas y destinos seguros (Kracauer, 2010: 242). El futuro redimido aparece así como un horizonte sin límites prefijados, una lejanía abierta a la construcción de nuevos sentidos y posibilidades de lo humano. Con esto, el pensamiento kracaueriano se instaura, como afirma en las últimas líneas de su *Historia*, como una mirada que se enfoca “en lo ‘genuino’ oculto en los intersticios entre las creencias dogmatizadas acerca del mundo, estableciendo así la tradición de las causas perdidas; dando nombres a lo hasta ahora innominado” (Kracauer, 2010: 243).

Conclusiones de la sección:

En esta sección analicé diversos momentos de la obra de Siegfried Kracauer a partir de su comprensión de la temporalidad y la historia dentro de la modernidad capitalista. El pensamiento kracaueriano se inscribe dentro de la tradición crítica desmitologizadora abierta por Marx y continuada

por Adorno. Dentro de esa tradición, Kracauer opta por una mirada intersticial que toma como objeto lo inadvertido, esos desechos y fragmentos del mundo cotidiano tradicionalmente desestimado por la mirada filosófica. Contrario a alcanzar una verdad última o a construir una teoría sistemática, el pensamiento de Kracauer es un pensamiento de la *superficie*. Él propone una comprensión intrahistórica que no paralice el sentido de los acontecimientos particulares. Dirigiendo la mirada hacia las más diversas expresiones del mundo cotidiano, en sus destellos más triviales, Kracauer ve ruinas que permiten comprender los rasgos determinantes, configuraciones y contradicciones sobre las que se asienta la modernidad capitalista. Frente a la abstracción con la que la filosofía aborda sus objetos, Kracauer piensa en la necesidad de hacerle justicia a la materialidad e individualidad del mundo, en rescatar sus sentidos olvidados.

Kracauer se opone a perspectivas como el historicismo o la metafísica ilustrada de la historia. Para él la historia no es un proceso unidireccional y total orientado hacia un progreso sin fisuras. En ese sentido, sus escritos sobre espectáculos de masas incorporan una crítica frente al proceso desmitologizador acaecido en la modernidad. Kracauer afirma que, si en la modernidad capitalista se afirma una superación frente al mito, potenciada por el despliegue de un proceso irreversible de racionalización, este no se lleva realmente a cabo. Antes que una definitiva desmitologización, el proceso moderno de desencantamiento del mundo habría desembocado en la constitución de una segunda naturaleza, en la cual los seres humanos resultan dominados por abstracciones, expresadas en el funcionamiento económico y en el pensamiento científico. En *El Ornamento de la Masa*, Kracauer encontrará la preeminencia, verificada en el capitalismo, de la abstracción frente a lo concreto, la negación de lo somático operado por parte de una racionalidad que se pretende escindida de su propia base material. En virtud de esa primacía de la abstracción, Kracauer pondrá en evidencia en que la sociedad capitalista se olvida de los propios intereses humanos. Sin embargo, él no tiene una postura de rechazo unilateral frente a la abstracción. Si bien reencantamiento del mundo operado por la *ratio burguesa* se instala como una coraza coactiva que aprisiona el mundo en su conjunto, Kracauer encuentra que en su propio seno se alberga una promesa emancipatoria. Antes que caer en una crítica lapsaria de la modernidad, o una reacción romántica frente a la razón, Kracauer afirma que en la modernidad capitalista se verifica, no un exceso de la racionalización, sino una falta de su radicalización. Si la *ratio* moderna es una racionalidad totalizante y mutilada, en cuanto que desinteresada de los seres humanos, ella dispone de un potencial que puede ser puesto al servicio de los intereses humanos. Kracauer no renuncia al acumulado gestado en la modernidad. El pensamiento abstracto puede llegar a superarse a sí mismo a través de una transformación radical del mundo social del que emerge. Es la praxis la que debe ser transformada. Antes que un ideal romántico de retorno a un pasado ideal perdido (salidas que critica en todo momento) Kracauer propone una superación gestada desde la propia inmanencia del mundo racionalizado, que permite una apropiación de los

potenciales constituidos en su seno. En la naturaleza muda, desnuda y sin sustancia del mundo cosificado, Kracauer encontrará el terreno propicio para alcanzar una emancipación social, que se traduzca en una emancipación de la conciencia. Esto significa la realización de una racionalidad plena, que se preocupe por la existencia de los seres humanos.

Los análisis kracauerianos frente a los productos de la cultura de masas suponen una crítica frente a la supuesta unidad, linealidad y homogeneidad del tiempo y de la historia. En los desechos del mundo material él encuentra múltiples temporalidades imbricadas, cuyas direccionalidades exponen el carácter desgarrado e incompleto del presente moderno. Su mirada busca desnaturalizar el presente, romper con su petrificación. En el ensayo *Fotografía*, Kracauer muestra la presencia de lo arcaico reactualizado en el presente, desde donde se entrevé la caducidad de todo lo que se afirma como natural y acabado. La fotografía funciona como índice desde las que es posible socavar la apariencia natural con la que se reviste el ahora, exponiéndolo en su fugacidad. Las anodinas imágenes de las revistas ilustradas o de los álbumes familiares exponen las fisuras desde las que se trasluce la posibilidad de redimir el pasado. Reuniendo fragmentos alrededor de la nada, ellas muestran que el mundo no está cerrado, que el orden de las cosas puede ser alterado. En esa dirección, sus análisis sobre el cine permitieron acercarse a la idea de una apertura hacia la reconfiguración del orden del mundo, a partir de sus propios sedimentos. El cine permite captar el mundo material en su carácter azaroso. Libera al pensamiento de las amarras de la abstracción y los sentidos fijados. Allí las imágenes no obedecen a secuencias predeterminadas, sino a fragmentos temporales que le permiten al espectador convertirse en un extraterritorial frente al mundo que habita, pudiendo experimentar la plena dispersión de su propio mundo cotidiano. El cine funciona así como detonante que permite la reconfiguración alternativa del tiempo y del espacio. Él eleva la distancia entre sujeto y objeto, y despierta emociones que llevan a cuestionar el estado actual del mundo; su afinidad con lo indeterminado permite desacoplar cada elemento del curso narrativo, lo cual empuja a pensar que el mundo podría realmente ser otra cosa, completamente diferente a lo que es en el presente. En última instancia, según Kracauer, en el cine confluyen memoria individual y colectiva, saber histórico y experiencia vivida, convirtiéndolo en un medio privilegiado hacia la disrupción del presente cosificado.

De aquí se desprende una forma de comprensión frente a la historia que asume su radical apertura, y posibilidad de transformación. Frente a la cerrazón de la historia afirmada por perspectivas como el historicismo y la metafísica, en *Las últimas cosas antes de las últimas*, Kracauer busca encontrar agujeros a través de los cuales se deslice lo improbable. Para él, la historia no puede abordarse desde el punto de vista de verdades acabadas, de últimas cosas, que suturarían su sentido. Acudiendo a todo tipo de figuras como las de Erasmo, Proust, Kafka, Orfeo, Ahasverus o Sancho Panza, Kracauer afirma la radical dispersión del tiempo y de la historia. Sus acercamientos a la historia del arte permiten

concebir la historia, no como una secuencia cronológica de acontecimientos, sino como un escenario plagado de yuxtaposiciones, de coágulos temporales, acontecimientos, actualidades e inactualidades, irreductibles a todo marco temporal abstracto y homogéneo. En ese abigarrado horizonte, problemas de la filosofía de la historia, como el del origen, resultan desontologizados. Cada momento histórico es el momento propicio para cruces en los que aparecen, desaparecen y reaparecen nuevos orígenes. El presente no es pues, nos dice, un territorio firme y uniforme, sino una superposición de no-contemporaneidades en las que el pasado coexiste con el presente, entablando relaciones que nunca llegan a un punto de reconciliación definitivo, y dando lugar a experiencias temporales caleidoscópicas que no se agotan en la cronología. Antes que un curso lineal, esto lleva a Kracauer a afirmar que vivimos en medio de una “catarata de tiempos”.

Para Kracauer, la historia es pues el lugar de las contingencias, de los nuevos comienzos, no del acabamiento y la cerrazón. Esto supone que ni el futuro está dicho, ni el pasado está enterrado. La unificación abstracta de la historia cae en la falsificación de esa complejidad cualitativa del tiempo. La historia no puede ser comprendida a partir de legalidades. Ella no se adecua a fórmulas abstractas, ni a cadenas de causalidad natural o teleológica. La historia es heterogénea y asistemática. Ella no dispone de un sentido ontológico. Antes que una totalidad acabada, que se imponga con férrea necesidad, para Kracauer, la historia es un ámbito abierto a la libertad y el azar. Sin embargo, Kracauer asume que el presente permite pensar en una unidad de la historia, que no pasa propiamente por afirmar una verdad absoluta frente a la misma. La idea de unidad emerge intra-históricamente, desde el punto de vista de las posibilidades de redimir el pasado a partir de las puertas abiertas por el mismo presente cosificado. Aunque no lo adscribe a la historia en su conjunto, y no lo afirma como actual, Kracauer no rechaza la idea de progreso. En un punto medio que no se deja absorber por la totalización histórica, pero que no se deja reducir a la consideración de su pura dispersión empírica, Kracauer plantea una perspectiva de la antesala que, si bien no pretende afirmar una verdad ulterior frente a la historia, sí ve en el ahora la posibilidad de darle sentido a la misma. Para él, dicho sentido pasa por la posibilidad de alcanzar un futuro en el que la relación frente al mundo no pase por la perentoria realización de ninguna verdad definitiva que implique la negación de la autonomía y realización de los seres humanos, que no suponga el sometimiento de los seres humanos a sus propias creaciones, ni el ciego sojuzgamiento de la naturaleza. Su perspectiva frente a la historia no piensa en el cumplimiento de una meta definitiva en el tiempo; no supone la realización de ningún plan providencial que augure un mundo pleno de sentido para los seres humanos. Antes esas imágenes acabadas, Kracauer plantea una perspectiva del “lado a lado” que nos sitúa en un terreno alejado de todo sentido ulterior, un territorio abierto al cambio y a la transformación.

CONSIDERACIONES FINALES

Afirmar que los problemas del tiempo y la historia se encuentran en el centro de la pregunta por la emancipación significa revestirlos de un carácter eminentemente político. Desde allí adquiere sentido el cuestionamiento acerca de cómo las prácticas en las que cotidianamente nos vemos imbuidos estructuran y producen, permiten, obturan o distorsionan diferentes sentidos del tiempo, la posibilidad y la existencia. Con esa intención, en esta investigación presenté una serie de modelos críticos que, soportados en la interpretación de algunas de las categorías centrales de las obras de K. Marx, T.W. Adorno y S. Kracauer, apuntaron a la problematización de la dimensión histórico-temporal moderna. El desarrollo de estos modelos críticos (que no pretendían abarcar plenamente, ni agotar, ni cerrar el sentido de las categorías abordadas) giró en torno a cuatro aspectos peculiares. En primer término, se afirmó la existencia de un ser social históricamente diferencial (modernidad capitalista), estructurado a partir de relaciones sociales históricamente inéditas, dentro del cual se configuran formas de historización distintivas, asociadas con ese ser social; en segundo término, se afirmó la constitución de formas de experiencia histórica particulares a ese ser social peculiar; asimismo, se abordaron algunos de los vínculos que se erigen entre las formas de historización modernas y el mundo material constituido dentro de esta sociedad; finalmente, se afirmó que la dimensión histórico-temporal moderna dispone de un carácter paradójico y diferencial, que constituye, al tiempo que obtura, las posibilidades de emancipación humana; desde el carácter paradójico que supone dicha dimensión se perfilan nuevas formas de temporalización socio-histórica, simultáneamente reprimidas en el presente.

Alejado de una filosofía metafísica de la historia y del sujeto (y crítico de estas), el acercamiento planteó el problema de la totalización histórica y de la temporalidad humana desde tres miradas que afirman la especificidad inherente a la constitución práctica de la modernidad capitalista. Así, la pregunta sobre qué es el *tiempo histórico*, como pregunta ontológica que busca indagar frente a una *esencia* de la historia, resultó desplazada por la pregunta sobre las modalidades de temporalización e historización acaecidas dentro de la modernidad capitalista, como ámbito intra-histórico en el que las relaciones entre presente, pasado y futuro adquieren una distinción propia, y el tiempo y el mundo se convierten, de una manera peculiar, en *históricos*. Con ello, el problema de la metafísica histórica pasó de ser un problema teórico-filosófico, para expresarse como un problema eminentemente teórico-práctico, cuyo sentido sólo puede aprehenderse en términos intrahistóricos. Según se vio, la modernidad no sería el nombre para designar un período histórico, y las formas sociales peculiares que le son propias, sino, más bien, ella correspondería a un tipo de estructura de la experiencia histórica y su temporalidad distintiva.

En otras palabras, bajo este prisma, la modernidad asume el carácter de una categoría *cualitativa* y no *cronológica* (Adorno, 2001: 220), no referida a una *etapa de la sociedad en la historia* que puede ser fijada en un punto temporal, sino que constituye una forma específica de constitución social, del tiempo, de la experiencia y de la historia.

La historia –con H mayúscula– “es un proyecto de la civilización moderna”, la forma misma de su existencia, su metafísica (Heller, 2005: 231). Como afirma R. Koselleck, esta mutación socio-temporal implica que, en la modernidad, “el tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa *en* el tiempo, sino *a través* del tiempo. Se dinamiza el tiempo en una fuerza de la historia misma” (Koselleck, 1993: 307 [la *itálica* es mía]). En ese sentido, y alejados de una perspectiva monolítica y naturalizada de la temporalidad, en las páginas anteriores se planteó que, en el seno de esta sociedad, tiene lugar aquello que M. Bajtin denomina una “revolución en la jerarquía de los tiempos”, en virtud de la cual el “modelo temporal del mundo se modifica radicalmente”, y “el presente se convierte en el centro de la orientación humana en cuanto al tiempo y al mundo” (Bajtin, 1989: 474). A través de los modelos planteados, se puso en evidencia la íntima vinculación existente entre esta forma distintiva de temporalización, y el núcleo práctico constitutivo de la sociabilidad dentro de la modernidad capitalista. La abstracción intrínseca al proceso de intercambio de mercancías –forma de síntesis social abstracta que, en su despliegue, no conoce límites extensivos ni intensivos– se vincula con una matriz temporal de carácter iterativo-diferencial, en cuyo seno tiene lugar una eliminación tendencial del presente histórico mismo, como punto de convergencia que busca asegurar, simultáneamente, la continuidad y separación de pasado y presente.

En virtud de esa modalidad histórica de nexo social, el presente se instaure como un puro límite que condensa la transición perpetuamente difuminada entre un pasado que necesariamente debe ser abandonado y un futuro que permanece indeterminado. La cotidianidad capitalista se entreteje a la manera de una urdimbre complejamente imbricada e intrínsecamente contradictoria, mediada por una variedad de ciclos repetitivos que terminan por configurar una direccionalidad social mediada por la transformación, la cual, por la fuerza de un presente dilatado y contradictorio, no llega a consumarse en la plenitud que promete (Marx). En medio de una dinámica en la que lo mismo aparece continuamente travestido con el ropaje de lo nuevo, el presente se contrae en una suerte de instantaneidad caracterizada por una des-historización tendencial de la existencia, una *destemporalización del tiempo* (Adorno), en virtud de la cual los sucesos se consuman como inmediateces espontáneas carentes de pasado, imágenes independientes entre sí y desprovistas de conexión aparente (Kracauer). En un contexto que vincula la experiencia anulada del tiempo del individuo moderno y la potencia negadora de su cultura (Agamben, 2007: 143), lógica temporal

y lógica histórica terminan por entrecruzarse, dando lugar a un tipo de configuración en la que, tanto lo temporal-transitorio, como lo histórico mismo, resultan escamoteados. En un mundo social en el que cada instante es reducido a un punto situable en el tiempo, el presente es amputado de su génesis histórica, al tiempo que es desprovisto del futuro como faro de expectativas. El origen aparece como un punto fijo en el pasado, cuya repetición justifica la existencia del presente. El corolario de este proceso –que puede enunciarse como un persistente e iterativo proceso de *olvido* (Adorno) que urde y consolida la aparente naturalidad del mundo social– se verifica en la privación al ser humano de su dimensión histórica, la negación de su acceso a ella, lo cual, a su vez, se traduce en la obturación, aunque ésta no sea definitiva, de las posibilidades de comprender el ahora como momento irremediabilmente caduco y transitorio.

Como se mostró, a esta reconfiguración de la tectónica temporal operada en el seno de la modernidad capitalista, le resulta correlativa la construcción de un horizonte peculiar de conciencia y enunciación históricas, que soporta –y justifica– la prerrogativa del presente. En esa sociedad, emergen formas de experiencia y de conciencia constituidas en el nivel de aprehensión del tiempo y de la historia como un todo (Koselleck, 1993: 93). Aquéllas involucran una peculiar forma de temporalización, a través de la cual las dimensiones de la experiencia temporal (pasado, presente y futuro) resultan discursivamente articuladas dentro de una unidad dinámica y progresiva (la *humanidad en su conjunto*), sintetizada filosóficamente en la idea de *historia universal*. Dentro de esta perspectiva, en la que se agrupan las filosofías ilustradas de la historia –incluido el materialismo histórico–, el presente moderno, concebido como síntesis y cumbre de un proceso histórico que aparece como totalidad, se convierte en lugar privilegiado y tribunal de la historia. A partir de esa primacía del presente, se verifica un proceso de abstracción que transforma una multiplicidad de historias plurales en una singular, integradora de lo múltiple-diferencial y unidireccional. En un contexto en el que se “substituye el pasado histórico por el pasado del presente y el futuro histórico por el futuro del presente” (Heller, 2005: 232), la historia no puede captarse nunca en el momento, sino solamente en cuanto que proceso global, ella misma sujeto, “permaneciendo ajena la experiencia vivida del individuo singular, cuyo ideal es la felicidad” (Agamben, 2007: 144). En un mundo social en el que “el antes y el después, [...], se vuelven ahora en sí y por sí mismas el *sentido*, y dicho sentido se presenta como lo verdaderamente histórico” (Agamben, 2007: 140), el *hic et nunc* moderno tiende a distinguirse de los tiempos pasados, así como de las diferentes temporalidades que existen de manera inmanente en el mismo presente moderno, pero que están ocultas de él, al tiempo que las incorpora como momentos de su propia existencia. Con ello, la modernidad capitalista se convierte en la encarnación del pasado, del futuro anticipado y del presente vivido, produciendo una ilusión que

hace aparecer su propia historia como la historia de la humanidad, a la manera de un proceso unificado que inviste a la historia misma de una coraza aparentemente desprovista de todo afuera.

Desde aquí se prefigura el principal motivo crítico que recorrió y articuló cada uno de los modelos expuestos a lo largo de esta investigación. Tal motivo tiene que ver con la idea según la cual la modernidad capitalista, antes que suponer una plena e irreconciliable ruptura frente al influjo del mito, que abriría el mundo social hacia una suerte de emancipación definitiva respecto de las ciegas y fatídicas fuerzas de la naturaleza y las relaciones fundadas en la dominación y falta de autonomía, rompiendo la clausura impuesta por la estasis de su inmanencia, se encuentra, ella misma, constituida como una forma de segunda naturaleza, una réplica diferencial de las relaciones de fetiche, que se impone como una forma de hechizo frente a los individuos que la constituyen. Según esto, y en contravía de su propia auto-conciencia, en el seno de la modernidad capitalista se instauraría un mundo pseudo-objetivo, poblado de formas naturales y coactivas, cuya propia cerrazón estaría asegurada a través de prácticas rituales desleídas en los actos de la vida cotidiana, que la mantienen sujeta a su propio campo de fuerza, petrificándola. Expresión de ese vínculo con el mundo mítico del que no puede desprenderse plenamente (a pesar de estar simultáneamente separado del mismo, pues no constituye una simple continuidad frente a él), los modelos expuestos plantean que la modernidad capitalista reactualiza y naturaliza el sacrificio como puntal que garantiza la plenitud de la existencia social. En efecto, en el seno de esta sociedad, cotidianamente y en todo ámbito, se sacrifica lo concreto (valor de uso, cuerpo, sensaciones, emociones, autonomía, individuo, acontecimientos y ahora experiencial), reducido sin prerrogativas a la tiranía de una abstracción ciega sin finalidad más allá de sí misma, desinteresada de los seres humanos, a pesar de ser creada por ellos. Dicha actualización del sacrificio, que justifica el sufrimiento como necesario para el funcionamiento social, implica un doble tipo de universalización: cada individuo tiene que sacrificarse y cada objeto del mundo puede ser sacrificado. Cada perspectiva abordada, desde diferentes focos y con diferentes matices y alcances, concuerda en afirmar que, si la historia hasta hoy ha sido la historia de la continuidad de la opresión y de las víctimas consagradas a los victoriosos, en la modernidad capitalista, aunque en principio liberada de relaciones de dominación directa, esta historia no se diluye, no se interrumpe. Esta sociedad rompe con el pasado, pero se mantiene atada a él, reconfigurándolo. En ese contexto, la tarea crítica debe apuntar justamente a señalar que la cerrazón de ese mundo natural es sólo aparente, no es definitiva; que la persistencia del mito no constituye un destino para la humanidad; que, aunque articulada con lo real, su clausura es, ella misma, un espejismo. Derruir la persistente osificación del presente exige mostrar las condiciones bajo las cuales lo *devenido*, lo socio-históricamente mediado, ocupa el lugar de lo *natural*, asegurando la permanencia de lo siempre *idéntico*, como universal desinteresado de los individuos, perpetuando

el *sufrimiento*: ese sería el primer paso, claramente ni por asomo el definitivo, para disolver el carácter fetichizado de la historia desde su interior mismo.

Las teorías críticas abordadas buscan iluminar estos puntos en los que lo social pasa por natural, a fines de encontrar algún resquicio que permita su fractura, su exposición como pura transitoriedad. Socavar la idea de un presente unificado y homogéneo, en cuanto que aparentemente contemporáneo –del ahora comprendido como un círculo cerrado, en cuanto que naturalizado–, exige un replanteamiento de la dialéctica de la modernidad que la conciba como estructura de la temporalidad en la que se entrecruzan, en sentidos azarosos y contingentes, lo históricamente nuevo y lo arcaico (nunca definitivamente sepultado en el pasado), lo progresivo, lo estacionario y lo regresivo. Los análisis expuestos pusieron en evidencia que estas formas de temporalización confluyen en una dinámica irremediablemente desgarrada, que tiende a inscribir toda diferencialidad dentro de una totalización espectral del tiempo histórico. Aprender algunos destellos de dicha complejidad requirió de una perspectiva intersticial que abriera la coraza del ahora moderno, a fines de sacar a la luz sus rupturas, discontinuidades, grietas e inconsistencias. Bajo este prisma, el ahora capitalista se prefiguró como un campo, nunca uniforme, en el que confluyen múltiples temporalidades que se mantienen en una tensión nunca apaciguada, chocando de manera aleatoria e imprevisible. En el interior de ese campo agónico tiene lugar una suerte de refracción temporal, distinguida por una persistente y nunca resuelta contemporaneidad no-contemporánea, en virtud de la cual se entremezclan ambiguamente, y nunca definitivamente, lo moderno y lo arcaico, lo nuevo y lo antiguo, lo abstracto y lo concreto, lo homogéneo y lo diferencial. Resaltar el carácter complejo de la dimensión histórico-temporal moderna implicó que, antes que comprender la historización moderna exclusivamente desde categorías estructurales, fuera necesario remitirse al nivel de la experiencia. Desde allí la modernidad fue aprehendida como un proceso existencial a la vez que social, configurado desde una gama compleja y abigarrada de formas sociales diferenciales, que abarca dimensiones de temporalidad que van más allá del presente puramente actual de los procesos de socialización, y de la existencia de sujetos abstractos y desencarnados. Las perspectivas expuestas pusieron en evidencia que en ella se configuran, a cada instante, límites (fluctuantes) y contingentes que desnaturalizan la idea de heteronomía histórica. La aparente unidad del tiempo y de la historia apareció, de esta forma, como un producto histórico que, antes que homogéneamente barnizado, se encuentra superpoblado de estrías y coyunturas barrocas de trazas, momentos y sedimentos temporales diferenciales, multidireccionales e irreconciliables. Traer a la conciencia la lógica contradictoria de la modernidad implica pensar que la historia no se desarrolla de idéntica manera en cada sociedad (que cada origen es históricamente constituido). También implica, en contra de la filosofía de la historia, rechazar la existencia de una lógica intrínseca y direccional de la historia

en su conjunto, esté ésta revestida de un carácter regresivo o exclusivamente progresivo. En contravía de la idea de una continuidad histórica reforzada por la repetición fractal y compulsiva de un momento proto-histórico originario, desde el cual la humanidad se dirigiría, como conjunto, férrea y teleológicamente hacia el cumplimiento de un *telos* futuro, la historia resulta aprehendida, desde esta mirada, como *locus* poblado por ritmos desiguales, en el que no sólo colisionan las temporalidades coexistentes y la diferenciales, un escenario poblado de ruinas en el que los fantasmas del pasado se codean día a día con los vivos (un poco como ocurre con la coexistencia cotidiana de trabajo vivo y trabajo muerto). Es la conciencia de estas contradicciones y desgarramientos –que expone al presente como lugar de lo transitorio y del retorno, que hace que el pasado sea imposible de dejar atrás en el olvido– lo que nos permite captar la des-historización de la vida llevada a cabo por la mercantilización de lo cotidiano, como proceso histórico en el que la historicidad inmanente de la temporalidad social e individual no puede ser nunca plena ni definitivamente contenida ni homogenizada.

Desde la interpretación propuesta, categorías como *progreso*, *regresión*, *estancamiento*, *repetición*, por nombrar algunas, aparecen, no como el producto de una forma de totalización de la historia, una vez es mirada desde la rejilla impuesta por un marco temporal fijo y común, sino que representan formas de temporalización disyuntivas pero coexistentes, desde las cuales se articulan las relaciones entre los diversos estratos temporales una vez éstas son desplegadas en el horizonte social de la modernidad capitalista. Es justamente ese amasijo siempre mutable de direccionalidades temporales, esas articulaciones azarosas entre el pasado y el presente, irreductibles al marco impuesto por ningún tipo de principio meta-histórico, lo que nos recuerda la contingencia y apertura de la historia, en otros términos, la transitoriedad y no naturalidad del presente, su no perennidad y posibilidad, siempre actual, siempre latente, de transformación. En ese sentido, antes que preguntarse por una “esencia” de la historia, o una teleología inmanente, las perspectivas críticas explicitaron el carácter simultáneamente *real* e *ilusorio* de la necesidad histórica. *Real*, porque para los individuos, el estado actual del mundo parece disponer de la inexorable lógica del destino a la que, parece, no podría sustraerse (como *curso objetivo del mundo*); *ilusorio*, porque dicha inexorabilidad puede ser críticamente comprendida como socio-histórica (*falsamente natural*) y, por ende, como potencialmente superable (aunque sin certeza dogmática alguna de que efectivamente así sea, ni de la direccionalidad de la que disponga tal transformación). Pensar la historia como caducidad, como histórica en sí misma, supone afirmar su carácter polifónico. Implica concebirla como el resultado de prácticas y encuentros múltiples que la producen y transforman; indagarla no ya con miras al afianzamiento de la sucesión y el engendramiento de homologías sincrónicas sino, por el contrario, en procura del desmonte de todas las sincronías, de sacar a la luz la no-contemporaneidad de lo contemporáneo, esto es, la

coexistencia en el ahora de varios pasados, presentes y expectativas futuras, varias historias y dinámicas. En ese contexto, la tarea de una teoría crítica de la metafísica histórica no supone negar de tajo la existencia de una tendencia hacia la homogenización (patente, en cuanto que actúa en cada instante de la vida práctico-social de la modernidad capitalista), afirmando unilateralmente la pura disyunción, sino intentar comprender sus raíces, ellas mismas socio-históricas (la historia universal como *resultado*), a fines de mostrar, tanto su carácter negativo, como las posibilidades de superación, no sólo teórica, sino prácticamente, emanadas de su propio seno. Consiste en plantear, contra toda idea monológica frente a la historia, cuyo corolario es la clausura, que la historia es heterogénea, y que, por tanto, las posibilidades de transformación están aquí y ahora, que siempre hay un aquí, y siempre hay un ahora que llega, que esas posibilidades han estado igualmente en el pasado del presente, y estarán en el aquí y el ahora del futuro del presente, sin que esto quiera decir que cada posibilidad esté disponible, en cada momento, en la misma medida (Heller, 2005: 235)¹.

Los modelos de análisis presentados en esta investigación permiten comprender la modernidad desde el punto de vista de su profundo carácter paradójico. Debido a que las formas fundamentales de existencia de la sociedad moderna no son homogéneas, sino contradictorias, no puede afirmarse la existencia de una lógica inherente -una única *dynamis*-, sino de una multiplicidad; esto se traduce en una continua oscilación entre horizontes que señalan hacia la posibilidad de alcanzar un estado de emancipación social, libre de totalizaciones y sus ubicuas formas de dominación sobre los individuos y la naturaleza, al mismo tiempo que se abren hacia el refuerzo de las mismas, acompañadas del riesgo de la consumación de la barbarie. La modernidad capitalista dispone de un carácter fáustico. De un lado, permite una profunda fascinación por la elevación alcanzada por el mundo humano, por sus crecientes posibilidades de multilateralidad, autonomía y realización que encierra; del otro, expresa la suciedad prosaica del mismo, la vacuidad de la vida que ofrece, la necesidad que la aprisiona, y la insatisfacción y sufrimientos que ésta acarrea. La historia no marcha progresivamente, de manera espontánea y necesaria hacia la mejoría: ella también se sigue moviendo a través del sufrimiento de los derrotados. En efecto, cada paso hacia el progreso, como afirma Benjamin, significa un paso hacia la barbarie. Lo que es progreso para una historia triunfante es catástrofe para la historia de los oprimidos. La Historia (esa historia con H mayúscula que es la historia de la modernidad) es una historia de asesinatos, humillaciones, saqueos, rapiñas, fatigas sin sentido y sufrimientos olvidados o justificados como “pérdidas necesarias”. No

¹ En esa dirección, como afirma A. Heller “En períodos en que determinadas contradicciones se resuelven momentáneamente (y también se recrean en un plano diferente), el pathos del anuncio del ‘aquí’ y el ‘ahora’ es siempre más fuerte que en otros, pero siempre está presente porque es el presente” (Heller, 2005: 235).

obstante, si por esto a la historia no le puede ser adscrita su pura progresión, tampoco le puede ser adscrita ontológicamente la catástrofe.

El presente es el sitio de lo transitorio y, por ende, de las múltiples alternativas. Asimismo, es el sitio de lo que retorna. A partir de allí, y contra toda forma de teleología, sea ella negativa o positiva, desde las categorías analizadas (sin que esto signifique negar la existencia de todo un abanico de interpretaciones posibles frente a las obras de estos autores²) es posible desprender una concepción del futuro en la que éste aparece como algo completamente desconocido de antemano. Comprender que el presente en el que vivimos no es el resultado ineluctable de una evolución histórica dada, el producto necesario y previsible de las leyes “naturales” de la transformación social, fruto inevitable del progreso económico, científico y tecnológico, sino de azarosas formas contingentes que han terminado entrecruzándose sin que existiese un plan trascendente y preordenado, supone inscribir la experiencia en un presente histórico desde el que se justifica plenamente la creación de expectativas basadas en un futuro imprevisto. Aquí, el momento presente se manifiesta como un terreno ambiguo que oscila entre múltiples posibilidades, incluidas las del pasado, cuya realización no depende de un designio providencial, sino de la propia agencia humana. Romper el fetichismo constitutivo de la modernidad capitalista, exponer su carácter mítico, supone justamente fracturar toda forma de cerrazón historicista, haciendo abiertamente responsables a los seres humanos de su propio destino. Los análisis críticos expuestos enfatizan la heterogeneidad de lógicas coexistentes en la modernidad capitalista, y el carácter abierto a la transformación impulsada por la agencia humana que tiene la historia. Plantean que, a diferencia de sociedades previas, esta sociedad se caracteriza por las *alternativas*, y éstas son responsabilidad de los actores de *esta* historia. El carácter intrínsecamente contradictorio y complejo de la dimensión histórico-temporal moderna, su dependencia exclusiva de la agencia humana, supone pues que cada momento alcanzado no se resuelva definitivamente: el desenlace de la historia no está escrito, sino que siempre está escribiéndose y por escribirse.

Una vez pusieron en evidencia que la temporalidad capitalista está llena de fosas, recovecos, rupturas y contingencias, los cuales, constituidos por ella, no pueden ser subsumidos por la fuerza de su inmanencia, las miradas críticas expuestas afirmaron la posibilidad de prefigurar una apertura dentro de un presente que instauro, simultáneamente, como promesa y bloqueo. Dicha apertura se traduce en una posibilidad barroca que alteraría disruptivamente el mismo terreno en el que se inserta. Desprovista la historia de una promesa de emancipación teleológica, en su tarea de interrogar el presente respecto de las posibilidades que codifica, abre o excluye, las teorías críticas abordadas extraen elementos constructivos y emancipatorios, desde el núcleo mismo de

² Así, por ejemplo, como sostiene A. Heller, siempre es posible refutar una interpretación de Marx apelando a citas del mismo Marx (Heller, 1986: 20).

un presente destructivo y coactivo. Ellas interrogan el presente frente a las posibilidades que en su seno se gestan y obstruyen. Como Kracauer, que intenta encontrar en cada objeto del mundo reificado una ruina que debe ser interpretada como un jeroglífico que ilumina profanamente la posibilidad de la emancipación, ellas muestran que en ese mundo cosificado no todo es muerte y opresión, sino que allí mismo se urde una potencia de vida desde la cual es posible, a cada instante, derruir la esclerotización del presente, detener el monstruoso y aparentemente inevitable ritmo arrollador de la producción destructiva y olvidada de los seres humanos.

Como se intentó mostrar a lo largo de esta investigación, plantear un análisis crítico de la modernidad capitalista en términos temporales conlleva a que toda idea de transformación social con miras emancipatorias deba ser pensada necesariamente en términos de la ocurrencia de una mutación radical de la constitución social del tiempo y, por ende, de las formas de relación social, lo cual tenga como corolario la liberación de sus amarras abstractas y heterónomas. En un mundo social en el que el cambio está inscrito dentro de un marco que lo contiene, “[l]o que debe cambiar es el marco del cambio. Debe suceder algo que nunca sucedió anteriormente” (Heller, 2005: 238). Esto supone una crítica frente a la heteronomía socio-histórica no restringida a su cariz capitalista. Supone, por el contrario, una crítica frente a todo tipo histórico de heteronomía social, desde donde se justifique la opresión, el sacrificio y el sufrimiento de los seres humanos como elemento necesario para la existencia social. Es desde la idea de una negación determinada frente a la dinámica identitaria y heterónoma constituida en la modernidad capitalista, que suponga una ruptura frente a toda forma fetichista de sociedad (no desde la idea de restauración fundamentalista y unilateral de un orden anterior, ni desde la mera corrección de lo existente) que se desprende, en su significado más general, pero al mismo tiempo más sustancial, la idea de una reapropiación de la historia, contenida dentro de cada uno los análisis expuestos. A esta idea la acompaña una concepción de la autonomía cuyo núcleo se define por la idea de alcanzar formas de sociabilidad no atadas a marcos supuestamente ontológicos que repriman lo irreductiblemente diferencial, mutilando lo realmente individual.

A la luz de los análisis expuestos, el sentido de la praxis política emancipatoria tendría que situar en su núcleo más íntimo la pregunta acerca de la constitución moderna del tiempo y la historia (la cual resulta correlativa a la pregunta por la primacía del sujeto), para percatarse de la necesidad de transformación radical de la experiencia temporal, y de las bases sobre las que se asienta en el presente, como meta de todo verdadero intento de transformación social y política. No cuestionar las formas de praxis social y experiencia temporal no es otra cosa que naturalizar el tiempo y la historia desde su constitución heterónoma, legitimando el hechizo de lo mismo, lo cual conduce necesariamente a la continuidad de la cerrazón mítica impuesta por un mundo social fetichizado, en el que los seres humanos son continuamente despojados del tiempo y, con ello, de

su propia existencia y realización como individuos. Desde esta mirada, de aquello de lo que se trata es de alcanzar una reapropiación del tiempo (de lo concreto acumulado) por parte de los seres humanos, que se traduzca en una reapropiación de la historia³. Esta reapropiación del tiempo y de la historia, como reapropiación de aquello que históricamente se ha constituido de manera alienada, permite pensar en la posibilidad de configurar nuevos horizontes temporales. Dicha reapropiación se traduce en la posibilidad de lograr nuevas formas de relacionamiento social entre seres humanos no fundadas en el sojuzgamiento (ni de ellos y frente a la naturaleza), así como nuevas formas de subjetividad que se reconozcan como parte de la naturaleza, habitantes de ella y compuestos por ella, y no como formas escindidas y antagónicas frente a la misma. En ese sentido, resulta explícita la imagen marxiana de *individuo social*, un individuo que –en contraposición del *individuo devenido*, aquél que se encuentra enclaustrado en férreos marcos de temporalidad homogéneos, abstractos y objetivos– está liberado de coacciones totalizantes, *está en el movimiento absoluto del devenir* (Marx, 2011^a(I): 448). Dentro de las obras de Marx, Adorno y Kracauer el significado de un tipo de vida social emancipado resulta inseparable de una ruptura frente a toda modalidad de relación social totalizante y cosificada, es decir, depende de un quiebre respecto de las fuerzas abstractas que subsisten a expensas del sacrificio, agotamiento y olvido de las fuerzas vitales de los individuos y del mundo. Dentro de sus interpretaciones, el advenimiento histórico de una temporalidad otra supondría el fin de una historia constituida como objetividad sacrificial desinteresada de la felicidad de los seres humanos y del destino del mundo, en la que la insatisfacción de los primeros y la destrucción de la segunda resultan universalizadas y justificadas, para dar paso a una en la que a cada particular se le reconociera, en su irreductible cualitatividad, una verdadera entidad, posibilitándole una realización fundada en el ideal de *vida buena*. Una historia con sentido (llámese, si se quiere, “enfáticamente racional” o “realmente humana”) para los seres humanos tendría que convertirse en el lugar que posibilita su felicidad (con toda la carga de pluralidad, diferencialidad y multidimensionalidad que esto acarrea) y de su existencia como individuos multilaterales y ricos en necesidades, de su no reducción a instrumentos intercambiables de fuerzas ciegas, cuyo sufrimiento e insatisfacción son despreciados y justificados como males necesarios⁴. Por ende, si el espectro de la modernidad capitalista es, de hecho, el espectro del sacrificio dialéctico, en el que lo particular resulta afirmado

³ En ese sentido, como sostiene G. Agamben: “[m]ientras nos movamos con el horizonte de esa experiencia anonadada del tiempo [es decir, del tiempo como sucesión continua e infinita de instantes puntuales], no será posible acceder a la historia auténtica, porque la verdad le competará siempre al proceso en su conjunto y el hombre nunca podrá apropiarse concretamente, prácticamente, de su propia historia” (Agamben, 2007: 145).

⁴ Como sostiene A. Heller, tributaria de Marx: “Ser rico en necesidades significa la diferenciación de la estructura de necesidades en base a la personalidad mediante la apropiación de la riqueza social contenida en objetivaciones diversas” (Heller, 2005: 264). La idea de *riqueza en necesidades* se opone, por tanto, a la existencia de un tipo de necesidad unilateral que impide la existencia de otras, negándoles entidad o restándoles importancia.

y posteriormente negado por un particular con pretensiones de universal –que le niega todo derecho por sí mismo–, en el que los valores universalizados son privados de contenido concreto, en el que el ahora es objeto de renuncia y auto-sacrificio ofrecido al altar de un futuro continuamente dilatado, los análisis expuestos hacen válida la pregunta por la posibilidad de pensar más allá de esta lógica espectral: más allá de la dialéctica y tal vez, incluso, más allá del sacrificio.

Ninguno de los modelos expuestos ofrece una promesa de realización de los sueños de la humanidad, ni mucho menos una profecía apocalíptica. Ellos se dirigen hacia un horizonte situado más allá de esa Historia que marcha sobre y a través de las cabezas de los seres humanos, un horizonte en el que estos logren concebirse a sí mismos como seres históricos, no sometidos a un *fatum*, sino responsables autónomos de su propio presente y futuro. Desde allí emerge el sentido más profundo de la *utopía*, no como la afirmación dogmática y verdadera acerca de cómo será o tendría que ser necesariamente dicho futuro, sino como imagen simultáneamente contra-fáctica respecto del ahora, y posible (no necesaria) respecto del futuro, desde donde se prefigure un escenario en el que este último logre distanciarse del presente (un presente que replica diferencialmente el pasado en cuanto que estructurado por la dominación y el sacrificio), como la historia lo hace frente a la prehistoria. En última instancia, la idea de un mundo emancipado se encuentra emparentada con perseverar en la ocurrencia de ese futuro en el que la pluralidad de las formas de existencia social e individual, de las múltiples historias y de las múltiples necesidades, sea posible, en cuanto que fundado en el recíproco reconocimiento de su carácter diferencial-universal (lo cual no quiere decir que llegue a ser pleno, efectivo, satisfecho y reconciliado, imagen más propia de perspectivas románticas y unilaterales), en otras palabras, con el cumplimiento de la promesa moderna de autonomía social e individual –dilatada indefinidamente, en cuanto que abierta e irrealizable dentro de su forma capitalista.

- **Intenciones a futuro:**

A lo largo de esta investigación se ha comprendido a la modernidad capitalista como una modalidad peculiar de configuración social de la que emanan impulsos universalizantes, los cuales, al entrar en contacto con otras formas de existencia producen la emergencia iridiscente de nuevas multiplicidades. Es justamente desde esa singularidad, en la que se superponen pasados y presentes diferenciales, a partir de donde puede pensarse la prefiguración de configuraciones futuras, igualmente diferenciales y alternativas, que pudieran incorporar los componentes progresivos gestados en la modernidad capitalista. En la medida que acontecimientos tales como la ampliación de derechos, la posibilidad de desaparición de las relaciones de dominación directa y el desarrollo de las fuerzas productivas no pueden ser considerados como meros accidentes o epifenómenos dentro de la dinámica de esta sociedad, la prefiguración de formas de existencia

social alternativas debería pensarse en términos de una incorporación de tales potencias, y no de su abandono. En ese sentido, a la luz de teorías críticas como las expuestas en esta investigación, afirmar el carácter abierto de la historia, así como el carácter oscilante de la modernidad entre la emancipación y la dominación, acarrea el reto de pensar cómo, si las cosas podrían proceder de otra manera, esto no necesariamente tiene que suponer una renuncia unilateral a la modernidad, sino la tenaz insistencia por alcanzar aquello que, con Bolívar Echeverría, puede denominarse una *modernidad alternativa*. A partir de allí, y teniendo en cuenta la importancia de la expansión diferencial-global del capitalismo, que ha desembocado en una forma de constitución histórica simultáneamente disyuntiva y repetitiva, que desplaza las relaciones de identidad-diferencia según su encuentro con nuevas formas sociales, culturales, raciales y étnicas, dando lugar a prolíficas y plurales metástasis, resulta de gran importancia entablar un acercamiento a las maneras en las que esa modalidad de temporalidad universalizante y altamente diferencial se ha imbricado y atravesado las formas de experiencia dentro del mundo social latinoamericano. Este tipo de acercamiento permitirá seguir indagando en las determinaciones específicas que asumen las historias una vez que son leídas a contrapelo de ese corsé abstracto impuesto por la modernidad capitalista, en cuyo seno toda diferencialidad se circunscribe a la historia de un tipo específico y hegemónico de individuo: hombre, europeo, blanco y propietario. Ante esa historia de los vencedores, de la que son excluidas o reducidas todas las múltiples singularidades *subalternizadas* de lo humano, las cuales parecen no *hacer* la historia sino *padecerla*, existen planteamientos como el de Echeverría quien, en un intento por aprehender la mutación plural de las formas de existencia desatadas por el encuentro entre dos modelos civilizatorios contrapuestos, ofrece una original interpretación de la modernidad latinoamericana fundada en la categoría de lo *barroco*. Antes que ofrecer una alternativa radical de orden político al estado actual del mundo, lo barroco se sitúa en lo negativo. El *ethos barroco* es una estrategia para hacer vivible algo que básicamente no lo es, esto es, la reactualización continua del sacrificio, en virtud del cual, bajo su actualización capitalista, se ahogan las posibilidades abiertas por la modernidad (Echeverría, 2000: 15). Esta mirada se opone tanto a un sacrificio de la “‘forma’ natural de la vida y su mundo” como a la posibilidad de su restauración (Echeverría, 2000: 16). Manifestando “la incongruencia de esta modernidad”, sin ofrecer una respuesta fija y definitiva, lo barroco actualiza “la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (Echeverría, 2000: 15). Estas cuestiones, y otras vinculadas con los horizontes de expectativa que se prefiguran desde la diferencialidad-identidad propia de la dimensión histórico-temporal moderna, serán objeto de estudio dentro de proyectos investigativos futuros, respecto de los cuales el presente constituye un punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

***Nota:** Las traducciones de todas las citaciones consignadas en la investigación, correspondientes a obras no consultadas o no disponibles en castellano, son mías.

• De Karl Marx:

- Marx, Karl (1853) “La dominación británica en la India” en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>, consultada el 18 de diciembre de 2015.
- (1853^a) “Futuros resultados de la dominación británica en la India” en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>, consultada el 18 de diciembre de 2015.
- (1856) “Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del *People's Paper*”, en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>, consultada el 22 de febrero de 2016.
- (1872) “La nacionalización de la tierra”, en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/Indl72s.htm>, consultada el 18 de abril de 2016.
- (1934) “Carta al director de *Otiechéstvennie Zapiski*”, parte de *Correspondencia*. Tomo III. Seleccionada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado, 1ª edición alemana 1934), en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>, consultada el 11 de febrero de 2014.
- (1934^a) “Carta de Karl Marx a Pável Vasílievich Annenkov (28 de diciembre de 1846)”. Fuente: C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, pp. 531-542, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm>, consultada el 11 de febrero de 2014.
- (1968) “Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“, en *Ergänzungsbände. Schriften Bis 1844. Erster Teil*, Berlín: Dietz Verlag, pp. 443-464.
- (1968^a) “Introducción para la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, pp. 7-23.
- y F. Engels (1971) *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica*, Buenos Aires: Claridad.
- (1974) *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- (1974^a) *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso.
- (1974^b) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum.
- (1976) “Glosas marginales al tratado de Economía Política de Adolph Wagner”, en Maurice Dobb et al., *Estudios sobre El Capital*, Madrid: Siglo XXI, pp. 169-183.
- (1979) “Crítica del programa de Gotha”, Pekín: Eds. Lenguas Extranjeras, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>. Consultado el 18 de octubre de 2014.
- (1980) *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Ed.
- (1980^a) *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El Capital*, III Vols., México: FCE.
- (1981) „Ökonomische Manuskripte 1857/58 (Grundrisse)“ en K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe, MEGA2 / 2 vols (II/1.1 y II/ 1.2)*, Berlín: Dietz Verlag.
- (1982^a) *Progreso técnico y desarrollo capitalista. Manuscritos 1861-1863*, México: Pasado y Presente.
- (1987) *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.J. Proudhon*, México: Siglo XXI.
- (1991) „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie“, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamtausgabe, MEGA2, II/10*, Berlín: Dietz Verlag.
- (2000) “Trabajo asalariado y capital” en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>, consultada 12 de mayo de 2016.
- (2001) “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”, en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm#1>, consultada el 15 de junio de 2015.
- (2003) *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación F. Engels.
- (2011) *El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, México: Siglo XXI.
- (2011^a) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, III Volúmenes, México: Siglo XXI.

- y F. Engels (2011^b), *El manifiesto comunista*, México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- (2012) *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 Tomos, VIII Vols., Buenos Aires: Siglo XXI. [Las referencias a esta obra se hacen acudiendo al número del volumen y no del tomo, según un orden secuencial de I a VIII].
- (2012^a) *Acerca del suicidio*, Buenos Aires: Las Cuarenta.

• **De Theodor W. Adorno:**

- Adorno, T.W. (1962) *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- (1966) *Negative Dialektik*, , Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- (1973) *Gesammelte Schriften*, Vol. 6, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- (1973^a) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- (1974) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus.
- (1974^a) *Philosophische Terminologie*, 2 vol., Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- (1981) *Gesammelte Schriften*, Vol. 3 Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- (1991) *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- (1993) *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1997) “Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Aus einer Seminarschrift im Sommersemester 1962”, Apéndice de Backhaus H. G., *Dialektik der Wertform*, Freiburg: Ça Ira, pp. 501-513. Traducción inglesa en: <https://es.scribd.com/document/217866146/Adorno-1962-Seminar-on-Marx>, consultada el 14 de abril de 2014.
- (1998) *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*, Madrid: Morata.
- ; W. Benjamin (1999) *The Complete Correspondence, 1928-1940*, Cambridge: Harvard U. Press.
- (2000) *Introduction to Sociology*, Stanford: Stanford U. Press.
- (2001) *Minima moralia*, Buenos Aires: Taurus.
- (2001^a) *Problems of moral philosophy*, Stanford: Stanford U. Press.
- (2001c) *Kant's Critique of Pure Reason*, Stanford: Stanford U. Press.
- (2002) *The Stars Down to Earth and other essays on the irrational in culture*, Londres: Routledge.
- *Obra completa*, Tres Cantos: Akal.
- (2003) Vol. 11: *Notas sobre literatura*.
- (2004) Vol. 8: *Escritos sociológicos I*.
- (2005) Vol. 6: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*.
- (2007) Vol. 3: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, con M. Horkheimer.
- (2008) Vol. 10.1: *Crítica de la cultura y sociedad I*.
- (2008^a) Vol. 13: *Monografías musicales*.
- (2009) Vol. 9.1: *Escritos sociológicos II*, vol. 1.
- (2009^a) Vol. 10.2: *Crítica de la cultura y sociedad II*.
- (2010) Vol. 1: *Escritos filosóficos tempranos*.
- (2011) Vol. 18: *Escritos musicales V*.
- (2004^a) *Teoría estética*, Madrid: Akal.
- (2006) *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, Cambridge: Polity Press.
- (2008b) *Lectures on Negative Dialectics*, Cambridge: Polity Press.
- (2008c) *Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923-1966*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- ; M. Horkheimer (2014) *Hacia un nuevo manifiesto*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

• **De Siegfried Kracauer:**

- Kracauer, Siegfried (1960) *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, Nueva York: Oxford U. Press.
- (1985) *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*, Barcelona: Paidós.

- ; Paul Oskar Kristeller (1995) *History: The Last Things Before the Last*, Princeton: M. Wiener.
- (1995^a) *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Massachusetts: Harvard U. Press.
- (1998) *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany*, Londres: Verso.
- (2006) *Estética sin territorio*, Murcia: Col. de aparejadores y arquitectos técnicos de Murcia.
- (2008) *Los empleados*, Barcelona: Gedisa.
- (2010) *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- (2012) *Siegfried Kracauer's American Writings: Essays on Film and Popular Culture*, Berkeley: U. of California Press.

• **Bibliografía referenciada:**

- Acha, Omar (2010) “La historicidad de la teoría crítica en Marx” en *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 15, pp. 15-29.
- Acha, Omar (s.d.) “Marx y la crítica de la historia”, Revista *Herramienta*, disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/marx-y-la-critica-de-la-historia>, consultado el 10 de julio de 2015.
- Adamson, Walter L. (2002) “Marxism and Historical Thought”, en Kramer, Lloyd, Maza, Sarah (Eds.) *A Companion to Western Historical Thought*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 205-224.
- Agamben, Giorgio (2007) *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agard, Olivier (2010) *Siegfried Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*. París: CNRS.
- Agard, Olivier (2016) “Cinéma et modernité chez Siegfried Kracauer”, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XII, 4, pp. 228-248.
- Althusser, Louis (1969) “Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*”, en Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, París: Garnier-Flammarion, pp. 5-30.
- Althusser, Louis (2002) “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena libros.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1969^a) *Para leer El capital*, México: Siglo XXI.
- Anderson, Kevin B. (2010) *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Arthur, Christopher (2004) *The New Dialectic and Marx's Capital*, Londres: Brill.
- Arthur, Christopher (2009) “The Possessive Spirit of Capital: Subsumption/Inversion/Contradiction”, en Riccardo Bellofiore, Roberto Fineschi, *Re-reading Marx New Perspectives after the Critical Edition*, Londres: Palgrave Macmillan, pp. 148-162.
- Arthur, Christopher (2013) “The Practical Truth of Abstract Labour” en R. Bellofiore *et al*, *In Marx's Laboratory*, Londres: Brill, pp. 99-120.
- Artous, Antoine (2006) *Le fétichisme chez Marx*, París: Éditions Syllepse.
- Backhaus, Hans-Georg (1978) “Dialéctica de la forma valor”, en *Dialéctica*, Año III, N. 4, México, pp. 9-34.
- Backhaus, Hans-Georg (1992) “Between Philosophy and Science : Marxian Social Economy as Critical Theory”, en Werner Bonefeld *et al*. (comp.), *Open Marxism*, vol.1, Londres: Pluto Press, Londres, 1992, pp. 54-92.
- Bajtín, Mijail (1989) *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus
- Balibar, Étienne (2000) *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Banaji, Jairus (2010) *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Boston: Brill.
- Barthes, Roland (1990) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós.
- Bellofiore, Riccardo; Starosta, Guido; Thomas, Peter D. (Eds.) (2013) *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leide-Boston: Brill.
- Benhabib, Seyla (1986) *Critique, Norm, and Utopia*, Nueva York: Columbia U. Press.
- Benjamin, Walter (1989) *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, Walter (1990[1921]) “Capitalismo como religión”, en, *El país*, 20 de noviembre de 1990.
- Benjamin, Walter (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus.

- Benjamin, Walter (2002) *Calle de dirección única*, Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, Walter (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Itaca.
- Benjamin, Walter (2005) *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2006) *Obras completas*, Vol. I, Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2014) *Sobre Kafka*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Bensaïd, Daniel (1995) *La Discordance des temps : essais sur les crises, les classes, l'histoire*, París: Éditions de la Passion.
- Bensaïd, Daniel (1996) *Marx l'intempestif : Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXè, XXè siècles)* París: Fayard.
- Bernstein, Howard (1981) "Marxist Historiography and the Methodology of Research Programs", en *History and Theory*, 20 (4), pp. 424-449.
- Bernstein, Jay (2001) *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- Bloch, Ernst (1970) *A Philosophy of the Future*, Nueva York: Herder and Herder.
- Bloch, Ernst (1985) *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe*, Vol. 4, Frankfurt: Suhrkamp; edición inglesa *Heritage of Our Times*, Berkeley: University of California Press, 1990.
- Bonefeld, Werner (2001) "The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution", en *The Commoner*, 2, sept, pp. 1-15.
- Bonefeld, Werner (2010) "Abstract Labour: Against its Nature and On its Time", en *Capital & Class*, 34, pp. 257-276.
- Bonefeld, Werner (2014) *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*, Londres: Bloomsbury.
- Braunstein, Dirk (2011) *Adornos Kritik der Politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript.
- Brunkhorst, Hauke (2000) "The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment," en *Constellations*, 7: 1, pp. 133-140.
- Buck-Morss, Susan (1981) *Origen de la Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México: Siglo XXI.
- Cohen, Gerald (1986) *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Siglo XXI.
- Crary, Jonathan (2008) *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*, Murcia: Cendeac.
- Cutrone, Christopher (2013) *Adorno's Marxism*, Tesis Doctoral, University of Chicago.
- Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton U. Press.
- Chibber, Vivek (2013) *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*, Londres: Verso.
- De Angelis, Massimo (2007) *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, Londres: Pluto Press.
- De Vroey, Michel (1982) "On the Obsolescence of the Marxian Theory of Value", en *Capital & Class*, vol. 6: 2, pp. 34-59.
- Deleuze, Gilles y F. Guattari (1982) *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- Despoix, Philippe, Schöttler, P. (Dir.) (2006) *Siegfried Kracauer, penseur de l'histoire*. St-Nicolas-París: Presses Université Laval- Maison des Sciences de l'Homme.
- Díaz Pérez, Susana (Ed.) (2015) *Historia y teoría crítica. Lectura de Siegfried Kracauer*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dubiel, Helmut (1985) *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge: MIT.
- Dussel, Enrique (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra: Verbo Divino.
- Echeverría, Bolívar (2000) *La modernidad de lo barroco*, México: Era.
- Echeverría, Bolívar (2011) *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Elster, Jon (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge U. Press.
- Enfield, Roy (1976) "Marx and historical laws" en *History and Theory*, XV, pp. 267-77.
- Engels, Friedrich (1865) "Engels to Friedrich Albert Lange In Duisburg" en http://hiaw.org/defcon6/works/1865/letters/65_03_29.html, consultada el 17 de febrero de 2017.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1940) *The Nuer*, Oxford: Oxford U. Press.
- Finlayson, J.G. (2002) 'Adorno on the Ethical and the Ineffable', en *European Journal of Philosophy*,

Vol. 10, No. 10.

- Fischbach, Frank (2012) *Sans Objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation*, París: J. Vrin.
- Focillon, Henri (1981) *Vie des formes, suivi de Éloge de la main*, París: Presses U. de France.
- Foster, J.B. (2013) “Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza”, en *Monthly Review*, Vol. 65, Nro. 7, diciembre, pp. 1-18.
- Foucault, Michel (2002) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freyenhagen, F. (2013) *Adorno's Practical Philosophy*, Cambridge: C.U.P.
- Gilloch, Graeme (1996) *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Cambridge: Polity.
- Gilloch, Graeme (2015) *Siegfried Kracauer*, Cambridge: Polity.
- Habermas, Jürgen (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2002) *Teoría de la acción comunicativa*, Barcelona: Taurus.
- Hansen, Miriam (1991) “Decentric Perspectives: Kracauer's Early Writings on Film and Mass Culture” en *New German Critique*, No. 54 (fall), pp. 47-76.
- Hansen, Miriam (2012) *Cinema and experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, Berkeley: University of California Press.
- Harootunian, Harry D. (2015) *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia U. Press.
- Harootunian, Harry D. (2015^a) “Piercing the Present with the Past Reflections on Massimiliano Tomba's Marx's Temporalities”, en *Historical Materialism*, 23: 4, pp. 60-74.
- Hegel, G.W.F. (1968) *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad
- Hegel, G.W.F. (1992) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Introducción General*, Valencia: U. de Valencia.
- Hegel, G.W.F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heinrich, Michael (2015) “Je ne suis pas marxiste”, en <https://libcom.org/library/je-ne-suis-pas-marxiste>, consultado el 23 de abril de 2016.
- Heller, Agnes (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península.
- Heller, Agnes (2005) *Teoría de la historia*, Barcelona: Fontamara.
- Hobsbawm, Eric (2002) *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica.
- Homs, Clément; Jean-Pierre Baudet (2015) “Discussion autour du caractère historique de la valeur, de l'argent et du travail : sur la naissance du capitalisme (Correspondance Clément Homs & Jean-Pierre Baudet), 2 partes, en <http://www.palim-psao.fr/2015/12/discussion-autour-du-caractere-historique-de-la-valeur-du-travail-et-de-l-argent-sur-la-naissance-du-capitalisme-correspondance-clem>, Consultado el 17 julio de 2015.
- Honneth, Axel (1994) “Communication and reconciliation: Habermas's Critique of Adorno”, en Jay Bernstein (Ed.) *The Frankfurt School, critical assessments*, Vol. VI, Londres: Routledge, pp. 40-55.
- Honneth, Axel (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz.
- Hullot-Kentor, Robert (2006) *Things Beyond Resemblance: on Theodor W. Adorno*, Nueva York: Columbia U. Press.
- Iacono, Alfonso M. (2016) *The History and theory of fetishism*, Londres: Palgrave.
- Itkin, Alan (2012) “Orpheus, Perseus, Ahasuerus: Reflection and Representation in Siegfried Kracauer's Underworlds of History”, en *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 87: 2, pp.175-202.
- Jameson, Fredric (2010) *Adorno y la persistencia de la dialéctica*, México: FCE.
- Jappe, A. (2014) *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2014^a) “Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria”, en *Limiar*, vol. 1: 2, pp. 1-16.
- Jappe, Anselm (2016) *Las aventuras de la mercancía*, Madrid: Pepitas de calabaza.
- Jappe, Anselm (2011) *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Jarvis, Simon (1998) *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Jay, Martin (1985) *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York: Columbia U. Press.
- Jay, Martin, (1996) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley: University of California Press.

- Kant, Immanuel (2005) *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel (2008) *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Karatani, Kojin (2003) *Transcritique: On Kant and Marx*, Cambridge: MIT Press.
- Koch, Gertrud (1991) “Exile, Memory, and Image in Kracauer's Conception of History” en *New German Critique*, No. 54, pp. 95-109.
- Koch, Gertrud (2000) *Siegfried Kracauer: An Introduction*. Princeton: Princeton U. Press.
- Korsch, Karl (1971) *Marxismo y filosofía*, México: Era.
- Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Kubler, George (1962) *The shape of time. Remarks on the History of things*, New Haven: Yale U. Press.
- Kurnitzky, Horst (1992) “La génesis del dinero a partir del culto sacrificial” en *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femineidad*, México: Siglo XXI.
- Kurz, Robert (1997) “Cañones y capitalismo: La revolución militar como origen de la modernidad”, en <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnacionales&index=3&posnr=106&backtext1=text1.php>, consultada el 17 de julio de 2014.
- Kurz, Robert (2003) “Ontología negativa. Os obscurantistas do Iluminismo e a metafísica histórica da Modernidade”, en <http://www.obeco-online.org/rkurz115.htm>, consultada el 18 de julio de 2016.
- Kurz, Robert (2006) “Dominación sin sujeto. Sobre la superación de una crítica social reductora”, en http://grupokrisis2003.blogspot.com.co/2009/06/dominacion-sin-sujeto-primera-parte_24.html. Consultada el 18 de junio de 2015.
- Landes, David (1983) *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, London: Harvard U. Press.
- Lazzarato, Maurizio (2011) *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, París : Ed. Ámsterdam.
- Lefebvre, Henri (2007) *Ritmo-análisis Espacio, tiempo y vida cotidiana*, Londres: Continuum de Val.
- Lefort, Claude (1986) “Marx: From one Vision of History to Another”, en *The political forms of Modern Societies. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge: MIT.
- Lotz, Christian (2013) “Capitalist Schematization. Political Economy, Exchange, and Objecthood in Adorno” en *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 36/37, pp. 110-123.
- Lotz, Christian (2014) *The Capitalist Schema. Time, Money, and the Culture of Abstraction*, Lanham: Lexington Books.
- Löwy, Michael (2001^a) “Histoire ouverte et dialectique du progrès chez Marx”, en <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2257>, consultado el 18 de diciembre de 2016.
- Löwy, Michael (2006) “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, en *Raisons politiques*, Presses de Science Po, pp. 203-220.
- Lukács, György (1970) *Historia y Conciencia de Clase: Estudios sobre la dialéctica marxista*, La Habana: Instituto del Libro.
- Lukács, György (2010) *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Buenos Aires, Godot.
- Machado, Carlos Eduardo J.; Vedda, Miguel (Eds.) (2010), *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*, Buenos Aires: Gorla.
- Maiso B., Jordi, Zamora, José (Coord.) (2016/2017) *Constelaciones, revista de teoría crítica: “Marx, la teoría crítica y el presente: legados, actualizaciones, reapropiaciones”*, vol. 8-9.
- Martín, Facundo N. (2014) *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, Buenos Aires: El Colectivo.
- Martín, Facundo N. (2016) *Sujeto e historia en el pensamiento de T. W. Adorno*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires (Arg.).
- McCarthy, George (1988) *Marx's Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mumford, Lewis (2000) “The Monastery and the Clock” (The Human Prospect), en Malcolm Miles et al. (Ed.) *The City Cultures Reader*, London: Routledge.

- Musto, Marcello (2010) "Revisiting Marx's Concept of Alienation", en *Socialism and Democracy*, 24: 3, pp: 79-101.
- Nancy, Jean-Luc (2002) "Lo insacrificable", en *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos.
- Newton, Isaac (1982) *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid: Editora Nacional.
- O'Kane, Chris (2013) *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre*, Tesis Doctoral, University of Sussex.
- Ortlieb, Claus Peter (1998) "Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza" en <http://www.obeco-online.org/cpo.htm>, consultada el 12 de mayo de 2016.
- Osborne, Peter (2013) "Global Modernity and the Contemporary: Two Categories of the Philosophy of Historical Time", en Lorenz, Chris et al. (Ed) *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 69-84.
- Osborne, Peter (2015) "Out of Sync: Tomba's Marx and the Problem of a Multi-layered Temporal Dialectic", en *Historical Materialism*, 23.4, pp. 39-48.
- Pensky, Max (2004) "Natural History: the Life and Afterlife of a Concept in Adorno" en *Critical Horizons*, 5: 1, Abril, pp. 227-258.
- Perivolaropoulou, Nia (2004) « Le travail de la mémoire : Dans Theory of Film de Siegfried Kracauer », en *Protée*, 321, pp: 39-48.
- Popper, Karl (1957) *The Poverty of Historicism*, Londres: Roudedge & Kegan Paul.
- Postone, Moishe (2006[1993]) *Tiempo, Trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid: Marcial Pons.
- Proust, Marcel (2012) *À la recherche du temps perdu*, París: Humanis.
- Reichtel, Helmuth (2007) "Marx's Critique of Economic Categories: "Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in *Capital*", en *Historical Materialism*, Vol. 15, Nro. 4, pp. 3-52.
- Ricardo, David (1973) *The Principles of Political Economy and Taxation*, London: J. M. Dent & Sons.
- Rocco, Christopher (1994) "Between Modernity and Postmodernity: Reading *Dialectic of Enlightenment* against the grain" en *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, pp. 71-97.
- Rose, Gillian (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor Adorno*, Nueva York: Columbia U. Press.
- Rubin, Isaak I. (1974) *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Cuadernos Pasado y Presente.
- Sakai, N., (1997) *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sayer, Derek (1979) *Marx's method: ideology, science, and critique in Capital*, Londres: Harvester Press.
- Sayer, Derek (1987) *The Violence of Abstraction: the Analytic Foundations of Historical Materialism*, Nueva York: Oxford.
- Schlüpmann, Heide (1991) "The Subject of Survival: On Kracauer's Theory of Film" en *New German Critique*, No. 54 (fall), pp. 111-126.
- Schmidt, Alfred (1973) *Historia y estructura: crítica del estructuralismo marxista*, Madrid: Alberto Corazón.
- Schmidt, Alfred (1976) *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI Editores.
- Schmidt, Alfred (1984) "La importancia de Marx para el pensamiento historiográfico contemporáneo", en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 37, pp. 49-65.
- Scholz, Roswitha, (2010) "Forma social e totalidade concreta", en http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm, consultada el 12 de junio de 2017.
- Scholz, Roswitha, (2013) "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", en *Revista Constelaciones*, n.5, pp. 44-60.
- Schopenhauer, Arthur (2002) *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI.
- Schwarzböck, Silvia (2008): *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo.
- Shaw, William H. (1978) *Marx's Theory of History*, Stanford: Stanford U. Press.
- Sherratt, Ivonne (2002) *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge: Cambridge U. Press.
- Smith, Adam (1961) *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Londres: Methuen.

- Sohn-Rethel, Alfred (2001) *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*, Barcelona: El Viejo Topo, Ediciones.
- Sotelo, Laura (2009) *Ideas de la Historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Prometeo: Buenos Aires.
- Spengler, Oswald (1966) *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa Calpe.
- Thompson, E.P. (1967) "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", en *Past and Present*, No. 8, pp. 56-97.
- Tomba, Massimiliano (2012) *Marx's Temporalities*, Londres: Brill.
- Tombazos, Stavros (2014) *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*, Chicago: Haymarket Books.
- Toscano, Alberto (2005) "Real Abstraction Revisited: Of coins, commodities, and cognitive capitalism", en <http://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/researchunits/cppe/seminar-pdfs/2005/toscano.pdf>, consultado el 16 de noviembre de 2015.
- Toscano, Alberto (2008) "The open secret of real abstraction" en *Rethinking Marxism*, Vol. 20, No. 2, pp. 273-287.
- Traverso, Enzo (1998) *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*, Valencia: Alfons El Magnànim.
- Vedda, Miguel (2010) "La tradición de las causas perdidas" en *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Vedda, Miguel (2011) *La irrealidad de la desesperación*, Buenos Aires: Gorla.
- Vedda, Miguel (2013) "Calles sin recuerdo: la fenomenología de la gran ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin", en *Impulso*, Piracicaba, 23(57), pp. 79-86.
- Vernant, J.P. (1965) *Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, París: François Maspéro.
- Vincent, Jean-Marie (1977) "La domination du travail abstrait", en *Critiques de l'économie politique*, nouvelle série n° 1, « Travail et force de travail », pp. 19-49.
- Vincent, Jean-Marie (1987) *Critique du travail. Le faire et l'agir*, París: PUF.
- Vincent, Jean-Marie (2008) "Adorno and Marx", en Jacques Bidet (Ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden: Brill, pp. 489-502.
- Wellmer, Albrecht (1976) "Communications and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory," en John O'Neill (Ed.) *On Critical Theory*, N. York: Seabury Press, pp. 231-63.
- Wellmer, Albrecht (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor.
- Wellmer, Albrecht (2007) "Adorno and the Problems of a Critical Construction of the Historical Present", en *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 8(2), pp. 135-56.
- Weyand, Jan (2001) *Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: Zu kamlpen.
- Zamora, José A. (2004) *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zuidevaart, Lambert (2007) *Social philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge U. Press.
- Zuidevaart, Lambert (2015) "Theodor W. Adorno", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/adorno/>. Consultada el 10 de diciembre de 2015.

• **Bibliografía consultada y no referenciada:**

- Adamson, Walter L. (1981) "Marx's Four Histories: An Approach to His Intellectual Development", en *History and Theory*, 20, 4, pp. 379-402.
- Agamben, Giorgio (2004) *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia: Pre-textos.
- Althusser, Louis (2015) *Sobre la reproducción*, Madrid: Akal.
- Arthur, Christopher (1986) *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Oxford: Blackwell.
- Arthur, Christopher (2001) "Value, labour and negativity", en *Capital & Class*, no. 73: pp. 15-39.
- Basso, Luca (2011) *Marx and Singularity: From the Early Writings to the Grundrisse*, Londres: Brill.
- Baumann, Stephanie (2014) *Im Vorraum der Geschichte. Siegfried Kracauer's History - The Last Things Before the Last*, Paderborn: Konstanz U. Press.
- Carver, Harry (2017) *Reluctant Skeptic: Siegfried Kracauer and the Crises of Weimar Culture*, Nueva

- York: Berghahn.
- Cook, Deborah (ed.) (2008) *Adorno: Key Concepts*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Echeverría, Bolívar (1998) *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- Escuela Cruz, Chaxiraxi (2014) “Hacia una filosofía materialista: la idea de Naturgeschichte en la obra de Theodor W. Adorno”, en *Revista de filosofía*, Vol.70, Santiago, pp. 75-87.
- Evans, Richard J. (1997) *In defense of history*, Nueva York: W.W. Norton.
- Fischbach, Frank (2011) *La privation de monde. Temps, space et capital*, París: J. Vrin.
- Frisby, David (1986) *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gould, Carol (1978) *Marx's social ontology: Individuality and community in Marx's theory of social reality*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gunderson, Ryan (2015) “A defense of the “Grand Hotel Abyss”: The Frankfurt School's nonideal theory” en *Acta Sociologica*, Vol. 58(1), pp. 25-38.
- Hansen, Miriam (1993) ““With Skin and Hair”: Kracauer's Theory of Film, Marseille 1940” en *Critical Inquiry*, 19, pp. 437-69.
- Heller, Agnes (1996) *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1982) *Ciencia de la lógica*, II Volúmenes, Buenos Aires: Solar.
- Hegel, G.W.F. (1994) *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE.
- Horkheimer, Max (2003) *Teoría crítica*. Madrid: Amorrortu.
- Jameson, Fredric (2011) *Representing Capital. A Reading of Volume One*, Londres: Verso.
- Jay, Martin (1984) *Adorno*, Cambridge: Harvard U. Press.
- Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Los Angeles: Berkeley.
- Kant, Immanuel (2010) *Textos sobre la historia*, Tomo II, Madrid: Gredos.
- Le Goff, Jaques (1987) *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid: Taurus.
- Meiksins Wood y J. B. Foster (eds.) (1997), *In Defense of History. Marxism and the Postmodern Agenda*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Müllder-Bach, Inka (1991) “History as Autobiography: The Last Things before the Last”, en *New German Critique*, No. 54, pp.139-157.
- Nietzsche, Friedrich (2000) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Edaf.
- Osborne, Peter (1992) “A Marxism for the Postmodern? Jameson's Adorno”, en *New German Critique*, 56, pp. 171-192.
- Osborne, Peter (1995) *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Lodon: Verso.
- Osborne, Peter (2008) “Marx and the philosophy of time”, en *Radical philosophy* (147), pp. 15-22.
- Osborne, Peter (2010) “A sudden topicality: Marx, Nietzsche and the politics of crisis”, en *Radical philosophy*, 160, pp. 19-26.
- Pollock, Friedrich (1990) “State capitalism: Its Possibilities and Limitations” en *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York: Continuum, pp. 71-94.
- Pecora, Vincent P. (2002) “Benjamin, Kracauer and Redemptive History”, en *Genre*, Vol. 35, No. 1, pp. 55-87
- Postone, Moishe (2009) *History and heteronomy. Critical Essays*, Tokio: UTCP.
- Reeh, Henrik (2005) *Ornaments of the Metropolis: Siegfried Kracauer and Modern Urban Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rosa, Hartmut (2011) *Accélération: Une critique sociale du temps*, París: La Découverte.
- Rosen, Michael (1996) *On voluntary servitude. False consciousness and the theory of ideology*, Oxford: Polity Press.
- Rozdolski, Román (2004) *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México: Siglo XXI.
- Sánchez Vásquez, Adolfo (1967) *Filosofía de la praxis*, Ciudad de México: Grijalbo.
- Vincent, Jean-Marie (2001) *Un autre Marx*, Lausanne: Page deux.
- Von Moltke, Johannes; G. Gemünden, (Eds.) (2012) *Culture in the Anteroom: The Legacies of Siegfried Kracauer*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Weber, Max (1969) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.
- Wiggershaus, Rolf (1998) *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, MA: The MIT Press.