



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La cuestión de la negatividad en el capitalismo tardío

Aspectos del pensamiento de la Escuela de Frankfurt

Autor:

Bonnet, Alberto R.

Tutor:

1991

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

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
043
8716

ALBERTO R. BONNET

Tesis 6-2-5

INSTITUTO de FILOSOFIA y	
872.267	M
6 FEB. 1932	
Agr.	ENTRADAS

144

ESCUELA DE FRANKFURT

LA CUESTION DE LA NEGATIVIDAD
EN EL CAPITALISMO TARDIO.

Aspectos del pensamiento
de la Escuela de Frankfurt.

-Tesis de Licenciatura en Filosofia-

Diciembre, 1991.

Tesis 6-2-5

A mis padres.

A Marcela.

INDICE

Introducción:.....	p.1
Sección I:.....	p.11
Capítulo I,"las pulsiones":.....	p.11
Notas:.....	p.23
Capítulo II,"pulsiones y sociedad":.....	p.25
Notas:.....	p.62
Capítulo III,"las pulsiones y la civilización":....	p.65
Notas:.....	p.84
Sección II:.....	p.85
Capítulo I,"la producción":.....	p.85
Notas:.....	p.102
Capítulo II,"producción,sociedad e historia":.....	p.104
Notas:.....	p.133
Capítulo III,"la producción y la civilización":...p.	135
Notas:.....	p.163
Sección III:.....	p.165
Capítulo I,"el Iluminismo":.....	p.165
Notas:.....	p.173
Capítulo II,"Iluminismo y sociedad":.....	p.174
Notas:.....	p.237
Capítulo III,"el Iluminismo y la civilización":...p.	240
Epílogo:.....	p.355
Notas:.....	p.360
Bibliografía:.....	p.367
Obras de S.Freud:.....	p.367
Obras de K.Marx y F.Engels:.....	p.369
Obras de Th.W.Adorno:.....	p.371
Obras de M.Horkheimer:.....	p.372
Obras de H.Marcuse:.....	p.376
Otras obras mencionadas:.....	p.379

INTRODUCCION.

Quisiera reflexionar en estas páginas acerca del problema de la integración de la negatividad en el marco del capitalismo tardío.

Abordaré dicho problema en términos filosóficos. Mas específicamente, desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad que encuentra sus principales antecedentes contemporáneos en la crítica freudiana a la concepción tradicional del sujeto, en la crítica marxiana de la economía política y de la sociedad burguesa en general, y es retomada por los miembros de la denominada "Escuela de Frankfurt" a partir de la crisis económica y social de los años '30. Esta teoría crítica de la sociedad asimila en su seno el aporte de disciplinas que suelen escindirse académicamente de la filosofía —el psicoanálisis, la economía política—; dichas disciplinas resultan, sin embargo, imprescindibles para su correcta formulación. En consecuencia, las mismas serán asimiladas en el presente trabajo conforme sus desarrollos acarreen consecuencias filosóficas para el tratamiento, en términos filosóficos, del problema de la integración de la negatividad.

Como puede advertirse en este planteo de la perspectiva teórica adoptada, trabajaré a partir de un doble nivel de textos: por un lado, aquellos que constituyen los antecedentes (I y II sección, fundamentalmente); por otro lado, aquellos que los retoman para delinear una teoría crítica de la sociedad. Entre ambos niveles de textos me parece conveniente establecer la relación que los propios miembros de la Escuela de Frankfurt establecen, es decir:

a. una relación en la que los textos de sus antecesores constituyen un objeto de crítica dialécticamente desarrollada, conforme las transformaciones históricas sufridas por la sociedad burguesa sometida a crítica teórica, que median su asimilación; y

b. una relación en la que dichos textos contribuyen, mediados por una asimilación crítica, a constituir su propia teoría de la sociedad burguesa.

Mas adelante tendré oportunidad de referirme a casos concretos de esta asimilación de los textos de sus antecesores considerados como objetos de crítica (a).

Sin embargo, es necesario advertir que, considerados en tanto contribuyen a constituir su propia teoría de la sociedad burguesa (b), la anterior diferenciación de dos niveles de textos responde además a razones estrictamente teóricas. En efecto, dicha diferenciación obedece al triple nivel de análisis a partir del cual abordo el problema de la integración de la negatividad en el capitalismo tardío. Es decir:

- a. desde una perspectiva subjetiva (nivel psicológico, primer nivel de textos)
- b. desde una perspectiva objetiva (nivel económico, primer nivel de análisis)
- c. desde las mediaciones entre ambas perspectivas (nivel tradicionalmente denominado "filosófico", segundo nivel de análisis). Este triple nivel de análisis se manifiesta, en rasgos generales, en la división tripartita en secciones que adopté para el trabajo: los niveles a., b., c. de análisis corresponden entonces, respectivamente, a las I, II y III secciones.

Puesto que esta división tripartita, conforme niveles de análisis, estructura en secciones el presente trabajo, conviene justificarla precisando los criterios a partir de los cuales la adopto. En primer lugar, abordo el problema de la integración de la negatividad desde una perspectiva subjetiva, es decir, desde la perspectiva del sujeto de deseos y necesidades teorizado por la psicología; en segundo lugar, desde una perspectiva objetiva, es decir, desde la perspectiva del objeto que, en tanto producto del trabajo subjetivo, satisface aquellos deseos y necesidades, teorizado por la economía política; en tercer lugar, desde las mediaciones entre ambas perspectivas, es decir, desde la perspectiva de las mediaciones materiales e intelectuales -trabajo material e intelectual- entre sujeto y objeto. Respecto de estas últimas mediaciones, pongo particular énfasis en la mediación de carácter intelectual, tradicionalmente relacionada con problemáticas filosóficas.

Al esquema precedente, sin embargo, es necesario adjuntarle algunas aclaraciones.

En primer lugar, cabe aclarar que adopto los términos clásicos "sujeto" (y sus derivados "subjetivo", "proto-sujeto", "subjetivación", "desubjetivación", "subjetivización", etc.) y "objeto" (y sus derivados "objetivo", "proto-objeto", "objetivación", "desobjetivación", "objetivización", etc.), y los términos que remiten a las relaciones establecidas entre ellos ("mediación", "inmediatez", "negatividad", "positividad",

"identidad", "diferencia" y sus derivados) debido al carácter dialéctico del abordaje del problema de la integración de la negatividad que me propongo. A pesar de la impronta hegeliana -y a menudo, inevitablemente idealista- que caracteriza dichos términos, los adopto por cuestiones de comodidad, aunque determinando su contenido conceptual, a lo largo del trabajo, en divergencia con la determinación clásica del mismo. Los conceptos de sujeto y objeto serán así despojados del contenido abstracto-metafísico que tradicionalmente les atribuyen las gnoseologías "fetichistas" y reinterpretados como polos de unas relaciones materiales e intelectuales histórico-concretas de las cuales son protagonistas y al mismo tiempo productos. Los conceptos de inmediatez y mediación, por su parte, serán también despojados del contenido abstracto-metafísico que revisten en la dialéctica hegeliana, en tanto "momentos" de un proceso de identificación de carácter inevitablemente idealista, y reinterpretados en términos del desarrollo alcanzado por unas relaciones materiales e intelectuales concretas en un período dado de desarrollo del individuo o la sociedad. Algo semejante ocurre con el resto de los conceptos clásicos retomados a lo largo del trabajo. Espero haber superado satisfactoriamente, en general, el residuo idealista de dichos conceptos, a menudo difícilmente superable.

En segundo lugar, debe señalarse que la precedente división tripartita en secciones, en la brevedad de su formulación, comete una injusticia respecto de algunos aspectos del contenido. Las I y II secciones no constituyen perspectivas contrapuestas que recién en la III son sintetizadas. Resulta imposible referirse aún a las más abstractas determinaciones pulsionales subjetivas sin al menos presuponer la existencia de objetos en los cuales dichas pulsiones persiguen la satisfacción. Resulta imposible, por otro lado, referirse aún de la manera más abstracta a los objetos sin referirse al mismo tiempo a la objetivación del sujeto en ellos. En términos hegelianos, resulta imposible ignorar el carácter mediato de toda inmediatez, sea subjetiva u objetiva. Sin embargo, contra aquello que Hegel suponía implícitamente, es necesario conceder prioridad al objeto, que no puede ser conocido ni transformado sino subjetivamente, aunque no adeuda al sujeto su mera existencia. A esta primaria prioridad del objeto, sumada a la prioridad

secundaria que adquiere históricamente conforme se objetiviza enajenadamente en el mismo el trabajo material e intelectual subjetivo, se debe en última instancia la prioridad de la segunda sección respecto de la primera: prioridad de la crítica de la economía política respecto del psicoanálisis en la estructuración de la teoría crítica de la sociedad. En este sentido, pueden encontrarse cuestiones que trascienden el marco psicoanalítico en la I sección así como cuestiones que retoman el psicoanálisis en las secciones restantes, cuestiones que trascienden el marco de la crítica de la economía política en la II sección y, sobre todo, cuestiones que la retoman y desarrollan en las secciones restantes. La crítica marxiana de la economía política -en particular su teoría de las crisis, clave de bóveda de la dialéctica materialista- y la teoría de la sociedad burguesa en ella cimentada, constituye así la estructura de la teoría crítica de la sociedad. La teoría psicoanalítica cubre sus deficiencias a propósito de la concepción del sujeto, la teoría crítica propiamente dicha actualiza críticamente a sus antecesores.

En tercer lugar, puede concluirse a partir de lo anterior los criterios a partir de los cuales adopté dicha división tripartita y pretendo justificarla. La división no responde a criterios metodológicos. Una división que respondiera a criterios metodológicos partiría de la totalidad histórico-concreta en cuestión -los resultados del proceso de ilustración en el marco del capitalismo tardío- en busca de los elementos abstractos que la determinan -las crisis, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas, el concepto de fuerzas productivas, el trabajo; o bien el "malestar en la cultura", las modificaciones pulsionales que sustentan la cultura, las pulsiones, etc.- siguiendo el esquema marxiano de la "Einleitung".

La división responde, en cambio, a criterios meramente expositivos. La necesidad de explayarme a propósito de la teoría freudiana del sujeto y la civilización o de la teoría marxiana del trabajo y la sociedad me condujo a desarrollarlas con cierta autonomía en secciones diferenciadas. El orden de dichas secciones es el orden contrario al que debieran guardar conforme criterios metodológicos: están ordenadas partiendo de las determinaciones más abstractas en busca de las más concretas. Semejante esquema expositivo acaso cuente con la ventaja de

ofrecer facilidades para la lectura, siempre y cuando se tenga presente el carácter abstracto de las sucesivas determinaciones.

Para completar esta síntesis esquemática de la división que adopté para el presente trabajo, es necesario agregar que el problema de la integración de la negatividad es abordado en un doble nivel de relaciones:

- a. relaciones sujeto-objeto, y
- b. relaciones realidad-racionalidad.

Respecto de los términos utilizados como polos de estas últimas relaciones (b), valgan las aclaraciones anteriores. Los conceptos de realidad y racionalidad, despojados del contenido abstracto-metafísico que adquieren particularmente en Hegel, serán reinterpretados como polos del proceso ilustrado de racionalización, mediante el dominio material e intelectual, de la realidad. Es decir, por realidad entenderé la totalidad social histórico-concreta dada y por racionalidad la racionalidad social que, mediante el conocimiento y la transformación de la misma, persigue su emancipación. En el seno de las tres secciones, ambos niveles de relaciones serán tratados sucesivamente conforme una división en capítulos. En los primeros capítulos, las relaciones sujeto-objeto; en los segundos capítulos, las relaciones sujeto-objeto histórica y por lo tanto socialmente consideradas; y en los terceros capítulos, las relaciones realidad-racionalidad derivadas en el marco del capitalismo y, particularmente, del capitalismo tardío. Respecto a dicho ordenamiento, valgan asimismo las aclaraciones anteriores referentes a los criterios de división.

Puede ahora formularse una primera definición de aquello que al comenzar denominé "integración de la negatividad" y que constituye el problema a tratar en estas páginas.

La negatividad caracteriza la relación de un sujeto individual o social frente a un objeto o la realidad en su conjunto. Es evidente, entonces, que el problema de la integración de la negatividad es un problema ^{de} relaciones. Conforme los dos niveles de relación antes mencionados y considerando también la existencia de dos tipos diferentes de relaciones -materiales e intelectuales-

puede decirse que la integración de la negatividad consiste en una suerte de modificación de la relación material e intelectual vigente entre un sujeto y un objeto por un lado, y entre la racionalidad social y la realidad por otro. La negatividad caracteriza una relación de oposición mutua entre dos polos, una relación que puede denominarse "crítica" en el campo del trabajo intelectual y "transformadora" en el campo del trabajo material. La integración de la negatividad, entonces, será la transformación de aquella relación de oposición en una relación de identidad. Más adelante me referiré a la cuestión acerca de la "verdad" o "falsedad" de esta identidad (en III, 2 y 3). Sin embargo, resulta posible aquí decir que la integración de la negatividad consiste en el establecimiento de la identidad material e intelectual entre sujeto-objeto y entre realidad-racionalidad allí donde reinaba la oposición mutua. Si las relaciones críticas y transformadoras caracterizan al Iluminismo en tanto proceso de racionalización mediante el dominio material e intelectual de la realidad, las relaciones de identidad que las reemplazan serán una suerte de contra-ilustración. El "devenir mito" del iluminismo.

Siguiendo la división y el ordenamiento precedentes, el problema de la integración de la negatividad será tratado conforme al siguiente esquema:

I SECCION (acerca de las relaciones sujeto-objeto y racionalidad-realidad desde una perspectiva subjetiva)

CAPITULO I LAS PULSIONES (acerca de la relación sujeto-objeto desde una perspectiva subjetiva),

CAPITULO II PULSIONES Y SOCIEDAD (acerca de la relación sujeto-objeto, desde una perspectiva subjetiva histórico-socialmente mediada.

CAPITULO III PULSIONES Y CIVILIZACION (acerca de la relación racionalidad-realidad desde una perspectiva subjetiva).

II SECCION (acerca de las relaciones sujeto-objeto y racionalidad-realidad desde una perspectiva objetiva)

CAPITULO I LA PRODUCCION (acerca de la relación sujeto-objeto desde una perspectiva objetiva)

CAPITULO II PRODUCCION Y SOCIEDAD (acerca de la relación sujeto-objeto, desde una perspectiva objetiva aunque histórico-socialmente mediada).

CAPITULO III PRODUCCION Y CIVILIZACION (acerca de la relación racionalidad-realidad desde una perspectiva objetiva).

III SECCION (acerca de las relaciones sujeto-objeto y racionalidad-realidad desde una perspectiva subjetivo/objetiva)

CAPITULO I EL ILUMINISMO (acerca de la relación sujeto-objeto desde una perspectiva subjetivo/objetiva).

CAPITULO II ILUMINISMO Y SOCIEDAD (acerca de la relación sujeto-objeto desde una perspectiva subjetivo/objetiva, aunque histórico-socialmente mediada).

CAPITULO III ILUMINISMO Y CIVILIZACION (acerca de la relación racionalidad-realidad desde una perspectiva subjetivo/objetiva).

Conviene resumir muy brevemente el contenido de las diferentes secciones y capítulos en que dividí y ordené el presente trabajo para que, a manera de guía, facilite una lectura posiblemente obstaculizada por la extensión del mismo.

En I,1 abordo la teoría freudiana de las pulsiones en su primera y segunda formulación, y su asimilación crítica por los miembros de la "Escuela de Frankfurt", con el fin de exponer las fuentes pulsionales de los deseos y necesidades subjetivos. De dicha teoría de las pulsiones críticamente asimilada extraigo aquellos corolarios que afectan directamente la relación sujeto-objeto, como la "forma pulsional del pesimismo freudiano".

En I,2 me refiero a la estructuración freudiana del aparato anímico, a partir de la introducción de la exterioridad del objeto, exterioridad que impide o posterga la satisfacción de aquellos deseos y necesidades. Diferencio entonces entre las diversas modalidades de relación sujeto-objeto instauradas junto a la disolución de la identidad inmediata narcisista que entre ambos se presupone en I,1: identificaciones primarias y secundarias, estructurantes y desestructurantes, etc., derivando de esta último por las relaciones que permiten avanzar, siempre desde una perspectiva subjetiva, hacia una definición de la relación de dominio

material e intelectual que caracteriza el proceso de ilustración. Introduzco la noción de trabajo -actividad que permite dicho dominio del objeto- a partir de las modificaciones pulsionales que lo sustentan y la forma en que se imponen en la estructuración del aparato anímico.

En I,3 me desplazo del nivel ontogenético al filogenético de análisis, para exponer la manera en que Freud desarrolla una teoría de la civilización a partir de su teoría de las pulsiones y las modificaciones a ellas impuestas por la civilización, y su asimilación crítica por los miembros de la "Escuela". Concluyo la sección con las conclusiones que de la teoría freudiana de la civilización pueden extraerse en lo concerniente a la relación racionalidad-realidad, como "forma cultural del pesimismo freudiano".

En II,1 abordo la definición marxiana de la producción en general. El trabajo ya no es considerado aquí desde una perspectiva subjetiva -a partir de las modificaciones pulsionales que lo sustentan- sino desde una perspectiva objetiva -a partir de las transformaciones que opera en el objeto. Expongo las principales determinaciones del concepto marxiano de trabajo.

En II,2 trato nuevamente la producción, pero en este caso histórico-socialmente mediada: las nociones de fuerzas productivas del trabajo y relaciones sociales de producción, para fundamentar en la primera la concepción de la dimensión histórica como progresivo dominio material e intelectual del objeto -como "ilustración", en términos frankfurtianos- y en la relación de ella con la segunda las crisis y la irracionalidad que atraviesa el modo capitalista de producción. Extraigo también las consecuencias de dicha interpretación de la historia y las crisis para la asimilación de la teoría psicoanalítica.

En II,3 analizo la manera específica en que Marx concibe la irracionalidad capitalista a partir de su teoría de la crisis y su asimilación crítica por los miembros de la Escuela, en tanto de ella se deriva una particular concepción de la relación entre racionalidad y realidad en el marco del capitalismo tardío.

En III,1 comienzo definiendo el concepto de iluminismo, en tanto le es inherente una específica forma de relación sujeto-objeto, reuniendo las perspectivas subjetiva y objetivas, propio de la Escuela.

En III,2 continúo el capítulo anterior, ahora recorriendo los procesos de

conformación histórico-social del sujeto y el objeto en el marco del proceso de ilustración. Dicha conformación histórico-social de sujeto y objeto se sustenta en la sustitución de sus especificidades, sustitución estrechamente relacionada con el intercambio material en su desarrollo histórico. Abordo en consecuencia, con cierto detenimiento, la noción de sustituibilidad y la manera específica en que la Escuela de Frankfurt la entiende. A continuación abordo las transformaciones sufridas por la razón ilustrada (razón objetiva-subjetiva-instrumental) como herramienta histórica de los procesos de conformación del sujeto y el objeto mediante sustitución, y la inflexión por ella misma padecida en el marco del capitalismo tardío. En esta inflexión -instrumentalización- radica precisamente la pérdida de su negatividad crítica. El proceso ilustrado de dominio del objeto -la naturaleza, las propias pulsiones, los semejantes- sufre una inflexión, en el marco de irracionalidad que caracteriza al capitalismo tardío, que conduce a la emancipación del dominio como fin en sí mismo.

En III,3 desprendo de aquella inflexión crítica del proceso de ilustración las relaciones sujeto-objeto y racionalidad-realidad vigentes en el capitalismo tardío, es decir, en términos hegelianos, la integración de la negatividad a nivel del espíritu subjetivo y objetivo. Ambas relaciones aparecen, en consecuencia, como relaciones en que se desubjetiva/objetiviza el sujeto y desobjetiva/subjetiviza el objeto, como relaciones en que la racionalidad aparece como propiedad de la realidad efectivamente dada y esta realidad efectivamente dada aparece como propietaria de una racionalidad ajena al individuo y la sociedad. Retomo para ello los conceptos marxianos de "fetichismo" e "ideología". Para finalizar, desarrollo y someto a crítica las diferencias estrategias delineadas por los miembros particulares de la Escuela de Frankfurt para enfrentar dicha integración de la negatividad.

El esquema precedente, además está decirlo, simplifica en gran medida el desarrollo del trabajo, y su única función es facilitar su lectura. Los apéndices mencionados a lo largo del mismo (tres apéndices: I. sobre la teoría freudiana de las pulsiones, donde desarrollo mas detalladamente sus dos tópicos; II. sobre la teoría freudiana de la civilización, donde examino sus hipótesis filogenéticas acerca del origen del fuego, de la familia y de la organización social estable;

y III. sobre la teoría marxiana de la crisis, donde en términos económicos describo la dialéctica adecuación/inadecuación entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones capitalistas de producción) fueron eliminados para reducir la extensión del trabajo. Es evidente que, a pesar de ello, el trabajo cuenta con una extensión superlativa. En función de la misma, y de su estilo a menudo monótono y reiterativo, solicito desde ahora la indulgencia y paciencia del lector.

Para finalizar, quisiera hacer referencia al contexto de crisis económico-social internacional, crisis de la ilustración como programa general emancipatorio de la modernidad y crisis del marxismo en que se inscribe toda reflexión filosófica contemporánea. Exclusivamente inserto en dicho contexto, el presente trabajo puede adquirir sentido y justificación. La crisis económico-social estructural del sistema capitalista a nivel internacional arrastra, en su vorágine, el programa ilustrado en que la burguesía delineó, desde comienzos de la modernidad, sus tareas históricas. En el presente trabajo se someten a crítica elementos fundamentales de aquel programa ilustrado: la abolición de la negatividad crítica y transformadora, inherente al mismo desde sus orígenes, aparece como el resultado dialéctico del propio proceso de ilustración en el contexto de irracionalidad del capitalismo tardío. Sin embargo, nada más extraño a mis intenciones que conducir la crítica del programa ilustrado por la senda de la contra-ilustración, a la manera ^{de} las corrientes autodenominadas "posmodernas" que, mediante la crítica abstracta del conjunto de los elementos de aquel programa ilustrado, alcanzan el triste resultado de una justificación pragmática de la irracionalidad capitalista vigente. El programa ilustrado contenía una promesa de emancipación, y su crítica dialéctica apunta a realizarla. Adopto como propia, en consecuencia, la posición adoptada por el propio Marx y retomada por los miembros de la Escuela de Frankfurt. La modernidad resulta ser, efectivamente, como quiere Habermas, "un proyecto inacabado". Pero su realización no puede ser teorizada ni puesta en práctica en términos de continuidad acrítica, sino en términos de crítica implacable del presente y futura.

SECCION I

I LAS PULSIONES

"A la espera de que la filosofía sostenga el edificio del mundo, la naturaleza mantiene sus engranajes mediante el hambre y el amor"

Schiller, "Los filósofos".

En este primer capítulo trataré, desde una perspectiva subjetiva, la relación sujeto-objeto. El sujeto será definido, en consecuencia, a partir de su dinámica pulsional, sus deseos y necesidades, y su relación con el objeto, que puede definirse como tal objeto en tanto a él referidas las mociones del sujeto, será cifrada en el par satisfacción/insatisfacción subjetiva.

Comienzo con algunas definiciones. Freud utiliza por primera vez el concepto de pulsión (Trieb) en 1905 (1), situándolo como limítrofe entre lo biológico y lo psíquico y definiéndolo en relación con otros tres conceptos, fuente, fin y objeto de la pulsión, a los que más tarde agregará el de fuerza (2). La "fuente" de la pulsión (Triebquelle) es el origen biológico, como lugar (zona erógena, órgano, aparato) o como proceso somático producido en él, estado de tensión perceptible como excitación corporal. El "fin" de la pulsión (Triebziel) es la actividad encaminada a suprimir este estado de tensión: económicamente hablando, la satisfacción regida por el principio de constancia. El "objeto" de la pulsión (Objekt) es aquel correlato suyo mediante el cual procura su satisfacción. Este concepto de objeto de la pulsión es aquí el que más me importa. Nótese que Freud lo define simplemente como correlato pulsional: en efecto, los objetos pulsionales son variables y, a la inversa, un mismo objeto puede contar con variados significados pulsionales. El concepto de fin de la pulsión es mediador: si en relación al de fuente tiende a satisfacer biológicamente el órgano en cuestión, en relación al de objeto es cabal-

mento "relación de objeto" (Objektbeziehung), es decir, modo social de relación del sujeto con los objetos circundantes. Freud no profundiza mayormente en este último sentido. Finalmente, el concepto de fuerza (Drang) de la pulsión remite a su empuje, su carga energética de origen biológico económicamente cifrada, o última instancia, en la diferencia entre la satisfacción prometida y la obtenida. La insalvable diferencia entre ambas fundamenta el carácter "eterno" de las pulsiones.

Consideremos por un instante la relación sujeto-objeto de manera abstracta, reduciendo el complejo aparato anímico del sujeto a la dimensión pulsional y considerando a los objetos como meros correlatos en que las pulsiones alcanzan a satisfacción. El "destino de la pulsión" (Trieb-schicksal), es, entonces, un proceso de mediación entre lo biológico y lo psíquico: originada en un estado de tensión biológico (fuente) y obteniendo el empuje de esta tensión, la pulsión apunta a suprimirla (fin) adhiriendo a objetos. La relación entre lo psíquico y lo biológico puede caracterizarse como una relación de "representación política", pues la pulsión es -considerada desde una perspectiva psíquica- o tiene -considerada desde una perspectiva biológica, según formulaciones diversas del propio Freud- un representante psíquico. Freud utiliza al respecto "Repräsentanz" o "Repräsentant", términos latinos germanizados a uso jurídico-político, el lugar de "Vorstellung". En consecuencia, ni el sujeto ni el objeto se encuentran ínicamente determinados. El representante (la pulsión), siguiendo la metáfora, adquiere una autonomía relativa bastante amplia respecto al representado. A su vez, el hecho de que la relación de objeto le entable un representante psíquico trae al objeto una suerte de representante del objeto al que el impulso biológico representado se hubiera encaminado. Al menos en lo referente a la pulsión sexual, es importante tener en cuenta esta plasticidad suya y la variabilidad de sus objetos.

Ahora revisemos brevemente la teoría freudiana de las pulsiones (Cf. Apéndice N° 1). En una primera etapa de la teoría (primera tópica) Freud

distingue entre pulsiones de autoconservación (Selbsterhaltungstriebe) y pulsión sexual (Sexualtrieb, en singular), definiendo a las primeras como las necesidades y funciones corporales de la autoconservación y la segunda como el empuje, no determinado unilateralmente de manera biológica, ni circunscrito a los límites tradicionales del concepto de sexualidad, que se fragmenta en pulsiones parciales. Esta primera distinción es simultánea a la introducción del concepto de pulsión (1905), aunque menciona recién en 1910 el de pulsiones de autoconservación.

Es relevante introducir algunas peculiaridades de la recepción crítica de esta primera tópica freudiana por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Escribe Horkheimer: "Freud tenía mucha razón en su diferenciación entre autoconservación e instintos libidinales en oposición a la psicología mendaz; los últimos son plásticos, mientras los primeros son impostergables. Pero la insistencia en la libido nos permite fácilmente olvidar que la autoconservación es lo primero. Freud ya no vió la relación. Los derivados de los instintos parciales, como él los denomina, el narcisismo, la avaricia y la ambición, el ansia de poder y la crueldad, son transformaciones y fijaciones de estadios de la autoconservación lo mismo que la sexualidad, más aún, probablemente la sexualidad sea la tendencia a la autoconservación permanente a la especie, transformable en el individuo" (3). Frente al revisionismo neofreudiano, Horkheimer (también Adorno y Marcuse) mantienen la distinción freudiana entre sexualidad y autoconservación de la primera tópica. Sin embargo, a pesar de que Horkheimer suele rescatar la importancia atribuida por Freud a la sexualidad para la explicación de ciertos fenómenos (4), revaloriza la noción de autoconservación hasta escribir: "como en el caso de los animales, la conducta de los hombres apunta únicamente a la satisfacción de sus necesidades" (5). Este concepto de autoconservación —o mejor que tiene aquí, como acaso la tenga también en el propio Freud, una raíz filosófica materialista que trasciende el marco específico del psicoanálisis— es de importancia fundamental para la teoría crítica, particularmente para Horkheimer y Adorno. Marcuse escribe al respecto: "el ins-

tinto sexual es solo un instinto específico (o, mejor, un grupo de instintos) junto con los instintos del ego (o de autopreservación) y es definido por su génesis, su propósito y su objeto específicos. Lejos de ser 'pan-sexualista', la teoría de Freud se caracteriza, al menos hasta su introducción del narcisismo en 1914, por una restricción de la importancia de la sexualidad -una restricción que se mantiene en ella a pesar de la persistente dificultad en verificar la existencia independiente de instintos de autopreservación no sexuales" (5). Sin embargo, el concepto de autoconservación no alcanza a tener en sus textos la importancia que adquiere en aquellos de Horkheimer y Adorno.

Definiré a partir de aquí como "deseos" y "necesidades" las motivaciones, profundamente arraigadas en la dimensión pulsional cuya satisfacción lleva al sujeto a relacionarse con los objetos circundantes. Los deseos responderán en última instancia a la determinación de la pulsión sexual, las necesidades -el propio Freud utilizó "Bedürfniss" para referirse a las pulsiones de autoconservación- responderán a la determinación del segundo grupo pulsional.

Ahora bien, el análisis del problema del narcisismo (Narzissmus) iniciado por Freud en 1911 (7) acarrea consecuencias incompatibles con la primera tópica, hacia 1915, al reconocer una etapa narcisista en el desarrollo normal del niño, situada entre el autoerotismo y el amor objetal. A partir de la intrucción de dicho problema, la libido resulta subdivisible en una libido objetal (que se dirige a objetos) y una libido del yo (dirigida al yo). En la etapa narcisista, el niño catectiza toda su libido sobre sí mismo (etapa narcisista); en etapas posteriores puede el yo volver sobre sí mismo una libido retirada de sus catexis objetuales (regresión narcisista). Ambas formas, primaria y secundaria, del narcisismo, traen importantes consecuencias para el análisis de la relación sujeto-objeto. En el primer caso, la identidad inmediata entre sujeto y objeto que le es inherente -y que también será inherente al narcisismo presente en las prácticas mágicas primitivas- será el fundamento de lo que denominaré actividad mimética originaria. En el segundo caso, la identidad inmediata aunque regresiva entre ambos (re-

regresiva porque previamente el yo catectizó su libido sobre objetos, aunque inmediatamente (porque aquella catectización previa desaparece como mediación) será el fundamento de la actitud mimética regresiva. Pero no se agotan aquí sus consecuencias. Entre 1915 y 1920 Freud plantea la hipótesis de una energía psíquica única a la manera junguana, puesto que ya no puede distinguirse entre los grupos pulsionales de la primera tópica, hipótesis que descarta para inclinarse por una diferenciación entre una libido que invierte objetos (ex-pulsión sexual) y una libido propia del yo (ex-pulsiones de autoconservación). Dicha diferenciación establece las bases para la segunda tópica freudiana.

En una segunda etapa, Freud distingue entre pulsiones de muerte (Todestriebe, Tánatos marcusiano) y pulsiones de vida (Lebenstriebe, Eros). Las primeras tienden a la reducción completa de las tensiones, a la vuelta de la vida a lo inorgánico, y tienen como fin "alcanzar lo más rápido posible la meta final de la vida", es decir, la muerte. Las segundas, inversamente, tienden a constituir unidades cada vez mayores: alcanzado cierto estadio de madurez sexual, su fin es lanzarse hacia atrás en aquel desarrollo "para volver a retomarlo desde cierto punto y así prolongar la duración del trayecto" (8). Las pulsiones de vida generan desequilibrios energéticos y el equilibrio es reestablecido gracias al principio económico del Nirvana (Nirwanaprinzip), principio de constancia operante "más allá" del principio de placer (para ampliar en la formulación freudiana de la segunda tópica, formulación ciertamente muy compleja y controvertida, Cf. apéndice N° 1).

Las pulsiones son concebidas en la segunda tópica de manera diferente que en la primera. Si en la primera eran concebidas como impulsos concretos de funcionamiento del aparato psíquico, ahora resultan principios fundamentales que subyacen al mismo. En términos de Marcuse, la pulsión es concebida como una "fuerza determinante que dirige el proceso de la vida una 'dirección' (Richtung) definida, considerándolas como 'principios de la vida'" (9). Por otro lado, Freud les atribuye una función esencialmente conservadora, "un carácter universal de las pulsiones" (10), según sus propios

términos. El concepto de pulsión es redefinido como "un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica"(11). Las pulsiones de muerte pugnan entonces por reestablecer a la materia que ha sido animada su condición de inanimada, y las pulsiones de vida por unir los sexos -a la manera del mito platónico de los andróginos- que han sido divorciados.

Estamos así frente a lo que denominaré "primera forma" o "forma pulsional" del pesimismo freudiano. Freud escribe: "es seguro que en el reino animal y vegetal no se comprobaba la existencia de una pulsión universal hacia el progreso evolutivo, por más que la orientación en ese sentido siga siendo incuestionable"(12). Tan solo influjos externos habrían alterado, mediante rodeos cada vez más complicados, el camino otrora veloz hacia la muerte del propio organismo que, no obstante, sigue siendo la meta de los organismos vivos. En términos de Freud: "la meta de toda vida sigue siendo la muerte; y, retrospectivamente, lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo"(13).

Junto a experiencias estrictamente psicoanalíticas (neurósis traumáticas, juego infantil, transferencia, que ponen de manifiesto la compulsión de repetición), el "destino fatal" de los individuos en la sociedad contemporánea obliga a Freud a reemplazar el principio de placer por el principio de Nirvana en la función reguladora del aparato anímico.

La asimilación crítica de la segunda tópica de la teoría freudiana de las pulsiones en el seno de la teoría crítica sigue en parte los avatares de la tensión entre sus facetas científicas y especulativas. En un comienzo, es rechazada la existencia independiente y biológicamente impresa de las pulsiones de muerte. Escribe el joven Heidegger: "si bien las categorías freudianas mostraban originalmente un carácter dialéctico (es decir, en la primera tópica), en cuanto se mantenían referidas a la construcción del destino individual en la sociedad y reflejaban la acción recíproca de los factores externos e internos, en los años posteriores (segunda tópica) el aspek-

to histórico retrocede más y más, dentro de su construcción conceptual, en favor de lo puramente biológico" (14). Rechaza así Horkheimer la introducción de las pulsiones de muerte, "determinadas de manera puramente biológica" como una "inclinación al 'mal', a la agresión, a la destrucción, y de ahí también a la crueldad" (15). Entiéndase correctamente: determinación "biológica" es aquí equivalente a determinación de carácter necesario, ajena a la interacción histórica entre el sujeto y los objetos circundantes. En este sentido, en efecto, Freud intentaría abordar un fenómeno histórico, la barbarie típicamente humana, a partir de conceptos extra-históricos. Es decir, puesto que son equivalentes en Horkheimer— a partir de conceptos metafísicos extra-analécticos. Lo especulativo y lo biológico de la segunda tópica freudiana remiten, en este contexto, a un mismo aspecto suyo. Más tarde, ya en su teoría de la civilización, la pulsión de muerte funcionará según Horkheimer "como el diablo en la edad media, el culpable de todo mal" (16).

Sin embargo —y siendo ello solo en apariencia contradictorio—, Horkheimer tiende a aceptar especulativamente aquella hipótesis de una pulsión de muerte, que había rechazado científicamente años antes, en sus años posteriores de mayor pesimismo. Inclusive esta aceptación especulativa se extiende sobre el monismo que la segunda tópica había heredado de la transición por el fenómeno del narcisismo. Refiriéndose al complejo de Edipo, escribe que su esclarecimiento "no requiere el rodeo a través del deseo sexual por la madre (deducido a partir de la analogía con la relación genital entre los adultos) para explicar la equiparación con el padre" (17). Si Freud optó por dicho recurso, se debería "a su prejuicio (sobre todo en sus períodos más primitivos) (H. se refiere a la primera tópica, prejuicio consistente en) la suposición dogmática de que lo masculino y lo femenino serían poderes primitivos separados mientras que el amor sexual del niño de sexo masculino por su madre presumiblemente solo sea una consecuencia de la equiparación con el intruso" (18), es decir, el padre, con quien el niño se identificaría independientemente del factor sexual, mediante un impulso mimético que ana-

lizaré mas adelante. Es importante remarcar un elemento de esta observación horkheimeriana. Escribe a continuación: "Freud intuyó estas relaciones desde 'Mas allá del principio del placer' (texto en que introduce la segunda tópica). Tal vez debió haberse llamado 'Mas allá del principio de los sexos' (...) En contra del contraste freudiano original de autoconservación y eros masculinos, ambos en conjunto constituyen la unidad del principio creador (...), en virtud del cual ha de cumplirse la utopía de la reconciliación (que evidentemente resulta excluida por la oposición directa entre el eros y el instinto de muerte)"(19). Puede advertirse así como la crítica horkheimeriana a la concepción freudiana de la primera tópica del complejo de Edipo conduce, via negación de la intervención de la distinción entre sexos en el mismo, a la adopción de un único "principio creador": las pulsiones de vida de la segunda tópica freudiana, que reúnen en su seno las anteriores pulsiones de autoconservación y sexual e, implícitamente, a la aceptación de las pulsiones de muerte que se le oponen tornando imposible la reconciliación.

Ahora bien, las pulsiones de muerte se dirigen originariamente hacia el interior (autodestrucción, masoquismo primario) y posteriormente hacia el objeto exterior (agresión, sadismo secundario). Acabamos de ver cómo analiza Horkheimer la pulsión de muerte en su manifestación primaria; veamos ahora como la analiza en su manifestación secundaria, como pulsión parcial de agresión. En contraposición con análisis anteriores en que destacaba la importancia del factor sexual en la configuración del sadismo, Horkheimer escribe años mas tarde: "cuando la primitiva teoría de los instintos sufrió una revisión y atribuyó un papel decisivo al concepto de agresión, hizose posible (al menos en la superficie) un acuerdo entre la psicología freudiana y la psicología no psicoanalítica. Se produjo una especie de fecundación recíproca entre el freudianismo y las doctrinas de aquellos psicólogos que no podían considerar la represión de los instintos sexuales como fuente exclusiva de las anormalidades que se dan en la vida sentimental del individuo"(20). De esta manera, la aceptación horkheimeriana de la

segunda tónica conlleva la limitación de la importancia de la sexualidad.

Sin embargo, la segunda tónica no es asimilada de la misma manera por los diferentes miembros de la Escuela. No conozco textos de Adorno que expongan la suya -acaso diferente de la horkheimeriana debido a sus diferentes valoraciones del pesimismo especulativo- pero la posición marcusiana es radicalmente divergente. Marcuse asume desde el comienzo como propia la segunda tónica freudiana, aunque reinterpreandola hasta revertir sus contenidos pesimistas. Tras advertir que la introducción del problema del narcisismo inicia la transformación del concepto de sexualidad de la primera tónica en el concepto de eros de la segunda, mediante su extensión libidinal a las pulsiones de autonservación, transformación que lleva implícita una tendencia al monismo, escribe: "es muy importante advertir que, al introducir los dos conceptos (de eros y tánatos), Freud subraya una y otra vez la naturaleza común de los instintos, anterior a su diferenciación"(21). Sin embargo, la imposibilidad teórica de descubrir pulsiones independientes de Eros, según Marcuse, paradójicamente, "parece convertirse ahora en su opuesto: en un monismo de la muerte"(22), pues el común carácter conservador de ambos grupos pulsionales parece conducirnos a pensar en una energía única desplazable y neutral, que puede canalizarse tanto erótica como tanáticamente. Marcuse cuestiona este monismo de muerte: "trabaja eros al servicio del instinto de la muerte y la vida es realmente como un largo 'regreso a la muerte'". Las pruebas en contra son suficientemente fuertes y el regreso es lo suficientemente largo para permitir la hipótesis opuesta. Eros es definido como la gran fuerza universal que preserva la vida"(23). Marcuse reestablece, de esta manera, el dualismo allí donde Freud parecía abandonarlo, subordinando las pulsiones de vida a las de muerte, en tanto competía a estas últimas la función estabilizadora final.

Este reestablecimiento del dualismo freudiano es de fundamental importancia en función de la interpretación dialéctica que Marcuse se propone realizar del psicoanálisis. Tras formular su segunda tónica, retrospectivamente y en polémica con el monismo junguiano, Freud declara: "nuestra concep-

ción fue desde el comienzo dualista"(24). Y Marcuse escribe: "A través de las diversas etapas de la teoría de Freud, el aparato mental aparece como unión dinámica de opuestos de las estructuras del inconsciente y del consciente; de procesos primarios y secundarios; de fuerzas heredadas 'constitucionalmente fijas', y adquiridas; de soma-psi que y la realidad externa"(25).

Sin embargo, reestablecida la oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, Marcuse avanza hacia una nueva unidad establecida -contrariamente a la freudiana- bajo el signo de eros. Y reinterpreta sobre esta nueva base el principio freudiano del Nirvana: "si el principio de nirvana es la base del principio de placer, la necesidad de la muerte aparece bajo una luz completamente nueva. El instinto de la muerte es destructividad no por sí misma, sino para el alivio de una tensión"(26). El principio de nirvana es, entonces, reinterpretado en términos del principio de placer.

Retomemos ahora la relación sujeto-objeto de la manera abstracta en que la consideré anteriormente, contraponiendo las asimilaciones horkheimeriana y marcusiana de la segunda tópica. El apunte en que Horkheimer expone la suya, "Jenseits des Lustprinzips", es contemporáneo a "Eros and civilization", uno o dos años posterior a las conferencias de Marcuse en la Escuela de Washington de Psiquiatría que constituyeron el núcleo del mismo. Quizás incluso una respuesta a Marcuse. Horkheimer advierte en él contra la posibilidad de reconciliación, "que evidentemente queda excluida por la oposición directa entre el eros y el instinto de muerte"(27). Más cercano al espíritu del texto freudiano, agrega que "se hallaría contenida, en el mito clásico del nacimiento del amor a partir de la división de la unidad (mito de los andróginos), la verdad acerca del anhelo extralibidinoso (el instinto de muerte), que solo puede cumplirse en virtud del deseo libidinoso", retomando así el pesimismo freudiano -emparentado explícitamente con su homólogo schopenhaueriano(28)- que convierte a Eros en una suerte de auxiliar de las pulsiones de muerte. La reconciliación -en términos freudianos, la satisfacción del deseo o regreso al útero materno- queda excluida

del planteo, porque "debemos cuidarnos tanto de a) compatibilizar en forma optimista el impulso subjetivo, orientado hacia la autoconservación, con la satisfacción objetiva (es decir, identificar el impulso subjetivo pulsionalmente determinado con la satisfacción en el sentido objetivo del término) como de b) la equiparación demasiado apresurada de lo primero con el principio masculino y de la muerte con el principio materno" (29), es decir, de la identificación del impulso pulsional con lo masculino y de la satisfacción con lo materno, inherente a la concepción freudiana de la satisfacción como regreso al útero materno. "Pues la muerte -agrega-, hacia la cual nos conduce y desemboca la vida activa de la civilización, no es la patria, sino el abandono, no es la paz, sino la descomposición, no es la calma, sino la nada" (30).

Horkheimer y Marcuse interpretan ambos dialécticamente a Freud, pero lo interpretan desde dialécticas diferentes. Si consideramos -como propongo- en términos de identidad -identidad pulsional tan abstracta como lo son aún los elementos identificados- entre sujeto y objeto la satisfacción de las mociones pulsionales, resulta evidente la divergencia alrededor del carácter de esta identidad entre Horkheimer y Marcuse. Esta identidad entre sujeto y objeto, la satisfacción pulsional, remite para Marcuse en última instancia nuevamente al placer, pues reinterpreta el principio nirvánico de constancia en términos de principio de placer. El impulso subjetivo y la satisfacción objetiva parecen coincidir. Dicha identidad remite en Horkheimer, en cambio, a la muerte en un sentido acaso mucho más literal que en el propio Freud. El impulso subjetivo y la satisfacción objetiva no coinciden. Es el propio carácter de la identidad el cuestionado.

Horkheimer mismo procede a esta asimilación entre términos psicoanalíticos y lógicos, cuando agrega: "por eso, la nueva oposición freudiana entre lo masculino (lo pulsional, lo subjetivo) y lo materno (la satisfacción, lo objetivo) (...) no es tampoco una mediación" (31). Es decir, lo pulsional y la satisfacción, inmediatamente idénticos ambos en el líquido amniótico durante la situación fetal, no atraviesan una escisión posterior mediadora

hacia una nueva identidad uterina mediata. Naturalmente, tal regreso es utópico: la meta es la muerte. La sombra de Hegel está ya presente a esta altura del razonamiento horkheimeriano. "En cambio -escribe-, la filosofía histórica de Hegel, en la cual lo subjetivo, los instintos, aparecen principalmente como astucia de la razón, es decir como establecedores de la identidad, como mediadores de lo absoluto en el sentido de la inmediatez reconquistada, pasa por alto en su optimismo fantástico la posibilidad de sus desaciertos, se experimenta realmente a sí misma como el espíritu que ya tiene el logro en sus bolsillos" (32). La satisfacción objetiva no se alcanza gracias a la mediación de las pulsiones y su actividad regresiva así como no se realiza la razón objetiva en la historia encarnándose en las ambiciones de un militar que entró en Jena a caballo.

Ahora bien, es necesario subrayar el carácter abstracto de estas relaciones sujeto-objeto, postuladas exclusivamente como relaciones de satisfacción/insatisfacción pulsional. Tanto la interpretación de Marcuse como la de Horkheimer de la segunda tópica adolecen de este carácter abstracto, pues determinan el carácter de la relación sujeto-objeto exclusivamente a partir del primero. La identidad, la satisfacción, es equivalente al placer o a la muerte según el caso, pero a partir del análisis intrínseco de las pulsiones y sus fines.

Analizaré la relación sujeto-objeto desde una perspectiva subjetiva que trascienda las meras motivaciones pulsionales en el próximo capítulo.

NOTAS

- (1) Cf. FREUD:dazS, de 1905.
- (2) Cf. FREUD:TuT, de 1915.
- (3) HORKHEIMER:N, p.130.
- (4) Horkheimer revaloriza la función de la sexualidad frente a la "psicología mendaz", es decir, al revisionismo neofreudiano. Puede considerarse la disolución del factor sexual en factores inmediatamente sociales la razón principal de la oposición horkheimeriana al revisionismo de E. Fromm en primer término, y de H. Stack Sullivan, K. Horney y otros en segundo término.
Por ejemplo, el revisionismo explicaba la génesis del sadismo en la debilidad, la angustia, los impulsos vengativos. Adorno, en contraposición, reafirma el carácter sexual del mismo: "mientras K. Horney sentaba esta teoría del sadismo, aguándolo hasta hacerlo una pura forma social de comportamiento, la política fascista de exterminio aportaba la cruel prueba de la identidad del afán de poder supuestamente social con los impulsos sexuales, y precisamente la vaporización de tal identidad no contribuyó menos al desencadenamiento de la barbarie" (RP, p.108). Esta crítica del revisionismo -via revalorización del factor sexual- está presente en el conjunto de los miembros de la Escuela (Cf. especialmente MARCUSE:EC, epílogo).
- (5) HORKHEIMER:N, p.89. Esta faceta "etológica" de la teoría crítica consti-
- (6) MARCUSE:EC, II, p.38. /tuye una de las regiones menos trabajadas de ella.
- (7) Cf. el caso Schreber, en FREUD:pBabTF, de 1911.
- (8) FREUD:jL, V, p.40.
- (9) MARCUSE:EC, II, p.42.
- (10) FREUD:jL, V, p.36.
- (11) FREUD:op.cit., loc.cit.
- (12) FREUD:op.cit., p.41.
- (13) FREUD:op.cit., p.38.
- (14) HORKHEIMER:EF, III, p.215. Texto de 1936. Paréntesis míos.
- (15) HORKHEIMER:op.cit., p.216-7.
- (16) HORKHEIMER:op.cit., p.217.
- (17) HORKHEIMER:op.cit., p.11-2. Texto escrito entre 1950 y 1955.
- (18) HORKHEIMER:op.cit., loc.cit. Segundos paréntesis míos.
- (19) HORKHEIMER:op.cit., loc.cit.
- (20) HORKHEIMER:LF, p.127. Texto de 1950.
- (21) MARCUSE:EC, II, p.43. Paréntesis míos.
- (22) MARCUSE:op.cit., 42.
- (23) MARCUSE:op.cit., p.43.
- (24) FREUD:jL, VI, p.51.
- (25) MARCUSE:op.cit., II, p.37. Cf. también HORKHEIMER:EF, III, p.216-7.
- (26) MARCUSE:op.cit., II, p.44.
- (27) HORKHEIMER:N, p.12.
- (28) HORKHEIMER:op.cit., p.11. Paréntesis míos. Cabe aclarar que es el

propio Freud quien relaciona en "Jenseits des Lustprinzips" (cap.V) sus conclusiones con el pesimismo schopenhaueriano. Por su parte, el Horkheimer que rescata el pesimismo freudiano (Las "Notizen" mencionadas son de la primera mitad de la década del '50) es el mismo que, tras reconocer que "Schopenhauer creyó en la permanencia inacabable y en el carácter natural de una sociedad esencialmente represiva", encuentra en su pesimismo -dialécticamente interpretado- una filosofía que "ha escatimado a la realidad el tributo de ser acolchada en el dorado de la eternidad", frente al optimismo iluminista. (SchS, p.121 y 123. Cf. también ASch. Textos de 1955 y 1960 respect.). Más adelante, relacionará este pesimismo con teologías no dogmáticas en sus últimos escritos (Cf. PH, texto de 1971). En el cap. III aclararé esta noción de pesimismo y sus implicancias.

(30) HORKHEIMER: N, p.12.

(31) HORKHEIMER: op.cit., loc.cit.

(32) HORKHEIMER: op.cit., loc.cit. Esta crítica al idealismo hegeliano, en tanto dialéctica positiva, identificante, será ampliamente desarrollada en la III sección, cap.3.

II PULSIONES Y SOCIEDAD

"En todas partes donde hace frío, hay gente que trabaja hasta molerse los huesos (...) Todo se hacía pensando en un mañana, pero el mañana nunca llegaba. El presente no era más que un puente, y en ese puente todavía están gimiendo, como gime el mundo, y no hay ni un solo idiota que piense jamás en volar el puente".

H. Miller: "Trópico de Capricornio".

En este segundo capítulo trataré, desde una perspectiva subjetiva, la relación sujeto-objeto. A diferencia del capítulo anterior, me referiré en el presente a dicha relación tomando al objeto, si bien nuevamente como correlato de las pulsiones, con una densidad suficiente como para impedir o postergar la satisfacción de las mismas. Trataré además la manera en que aparece la realidad social e histórica a la luz de la posibilidad de dicha satisfacción, también desde una perspectiva subjetiva.

En el capítulo anterior me referí a la manera en que podía interpretarse la relación sujeto-objeto desde el ángulo de las particularidades de las pulsiones que en dicha relación pugnan por su satisfacción, es decir, me referí a ella desde la teoría freudiana de las pulsiones. Puede decirse, entonces, que analicé la relación sujeto-objeto como si se estableciera bajo el mando del principio de placer (Lustsprinzip). Introduciré ahora el análisis de dicha relación incorporando el objeto, en tanto capaz de impedir o postergar la satisfacción. Puede decirse ahora que analizaré la relación sujeto-objeto como se establece bajo el mando del principio de realidad (Realitätprinzip). El problema de la represión será en este nuevo ángulo de análisis el problema central.

El id, dominio inconsciente de las pulsiones primarias que pugnan por su satisfacción, permanece regido por el principio de placer. Una parte suya, el ego, dispone de los aparatos del pensamiento y neuromuscular que lo capacitan para la recepción de estímulos externos y media entre el id y la realidad, representando alternativamente a uno u otra frente al contrario para alcanzar la satisfacción salvaguardando al mismo tiempo la integridad del id frente a los peligros externos. El ego, producto segregado por el id, reemplaza así al principio de placer por el principio de realidad en la regulación del aparato anímico. Una parte de las potencias inhibitoras de la realidad es interiorizada, en fin, durante el desarrollo individual a partir de la dependencia del niño respecto a sus padres, conformando el superego como tercera instancia del aparato psíquico. De esta manera presenta Freud la estructuración tripartita del aparato anímico, estructuración cuyo comienzo se cifra en el reconocimiento de una densidad objetiva capaz de impedir o posponer la satisfacción pulsional.

La abstención de la satisfacción pulsional inmediata puede obedecer a razones externas o internas. En el primer caso, el yo "reconoce que la acción correspondiente desencadenaría un grave peligro para su integridad"(1), y su renuncia a la satisfacción resulta displacentera si no recurre a desplazamientos energéticos. En el segundo caso, el yo renuncia a la satisfacción frente al "veto del superyó", pero su renuncia, "además del inevitable displacer, proporciona al yo un beneficio placentero, una satisfacción sustituta, por así decirlo. El yo se siente exaltado, está orgulloso de la renuncia instintual como de una hazaña valiosa"(2). Representante paterno, el superego genera en el yo supeditado la esperanza de su amor en recompensa por la renuncia y el orgullo de carácter narcisista por el merecimiento de ese amor, así como generaría remordimientos en caso de dar cauce a su satisfacción. La represión (Verdrängung) resultante, mediante la cual el sujeto mantiene inconscientes representaciones ligadas a las pulsiones, es el prototipo de los procesos defensivos.

La relación sujeto-objeto aparece ahora bajo una nueva luz -aparece por vez primera, *strictu sensu*, como relación. Entre todas las formas de esta relación, conviene detenerse en una: la identificación (Identifizierung).

A propósito del doble lazo libidinal que el sujeto mantiene en las masas artificiales (ejército, iglesia), en el marco de la psicología de masas, al jefe o líder y a sus camaradas, Freud introduce importantes reflexiones acerca de la identificación. La identificación, señala, es la "manifestación mas temprana de un enlace afectivo a otra persona y desempeña un papel importante en la prehistoria del complejo de Edipo" (3), como identificación con el padre. Puede definirse la identificación en general como el proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila una faceta o atributo de otro, transformándose total o parcialmente al tomarlo como modelo. Existen diversos tipos de identificación:

a. identificaciones primarias, inmediatas, previas a toda catexis objetual, por excelencia identificaciones con la madre muy relacionadas a la incorporación oral. La incorporación oral adquiere así el status de prototipo de la identificación en general;

b. identificaciones secundarias, mediatas, posteriores al distanciamiento del sujeto respecto del objeto.

Ahora bien, Freud escribe que "simultáneamente a esta identificación (edípica, que mencioné arriba) con el padre o algo mas tarde, comienza el niño a tomar como objeto de sus instintos libidinales a su madre. Muestra, pues, dos órdenes de enlaces psicológicamente independientes. Uno, francamente sexual, a la madre, y otro identificatorio con el padre, al que considera modelo a imitar". De la confluencia entre ambos, en tanto la madre significa el objeto libidinal y el padre un obstáculo para la satisfacción del deseo, nace el complejo de Edipo en su forma normal, positiva. Obviaré aquí las complicaciones acarreadas por la bisexualidad originaria del niño, exteriorizadas a partir del complejo de Edipo, para la identificación.

En relación a su objeto, puede trazarse una segunda distinción al interior de las identificaciones (en los neuróticos -Freud analiza el caso de una niña- puede conducir a):

a. al deseo de sustituir a la madre, en inclinación erótica hacia el padre; b. a la elección directa del objeto erótico. "Lo particular -observa Freud- es que en estas identificaciones copia el yo unas veces a la persona no amada y otras, en cambio, a la amada"(4). Respectivamente, a la madre y al padre antes mencionados; y c. a la identificación con una persona que no es objeto de catexis libidinal alguna, "hecha posible por la aptitud o la voluntad de colocarse en la misma situación", cuando existe cierta simpatía entre el imitador y el imitado. Habría, entonces, tres formas de identificación atendiendo a sus objetos: a. la forma originaria del enlace afectivo a un objeto, oral, canibalística; b. la forma regresiva de enlace con un sustituto de una elección objetual abandonada y c. la forma de enlace a partir de un elemento en común en ausencia de toda catexis libidinal, por desplazamiento, histérica. En el texto freudiano aparece el enlace recíproco de los miembros de una multitud, que descansa en el enlace con su caudillo, como ejemplo de esta última.

En relación al sujeto, en fin, puede trazarse una tercera distinción. En efecto, la identificación puede ser estructurante o desestructurante del sujeto:

a. identificación estructurante: el sujeto se identifica con el objeto centripetamente, identificación propia del Edipo en su forma normal; y b. identificación desestructurante: el sujeto se pone en el lugar de la instancia de identificación. Identificación centrífuga propia de la relación lider-masas, en la que el primero ocupa el lugar del ideal del yo de los miembros individuales de la segunda. O bien identificación recíproca entre los integrantes de la masa.

Esta última es una distinción central cuando de reflexionar se trata acerca de la integración de la negatividad. El primer tipo de identificación es estructurante en tanto el Edipo constituye el "drama" en que se estructura el sujeto, mediante identificaciones con los padres, en reemplazo de anteriores catexis. La identificación estructurante inicia así el proceso de subjetivación a nivel ontogenético (más adelante me referiré al nivel filogenético). La identificación desestructurante, en cambio, constituye el

mecanismo básico del proceso de desubjetivación a nivel ontogenético.

A partir de la distinción entre formas estructurantes y desestructurantes de la identificación, y entendiendo a la identificación como la manera central de la relación sujeto-objeto en el marco del psicoanálisis, voy a abordar sucesivamente los problemas de la subjetivación y desubjetivación a nivel ontogenético. Los abordaré a partir de los problemas del "anticuamiento del psicoanálisis" y de la "conducta mimética", respectivamente, dejando para la última sección los procesos filogenéticos -o, más propiamente, históricos- de subjetivación y desubjetivación.

En primer lugar, voy a referirme al papel de la identificación edípica (centrípeta, estructurante) en la subjetivación y la importancia que adquiere en la teoría crítica, a partir de aquello que Marcuse denominó en un escrito homónimo el "anticuamiento del psicoanálisis"(5).

Escribe Marcuse: "Conforme la familia llega a ser menos decisiva en la dirección del ajuste del individuo a la sociedad, el conflicto padre-hijo deja de ser el conflicto modelo. Este cambio se deriva del proceso económico fundamental que ha caracterizado, desde principios de siglo, la transformación del capitalismo 'libre' en 'organizado'. La empresa familiar independiente y, subsecuentemente, la empresa personal independiente han dejado de ser las unidades del sistema social y están siendo absorbidas en gran escala por grupos y asociaciones impersonales"(6). En el mismo sentido escribe Horkheimer: "al alcanzar la sociedad industrial una etapa en la cual el niño debe afrontar inmediatamente las fuerzas colectivas, la conversación y por consiguiente, el pensamiento desempeñan un papel cada vez menos importante en su economía psicológica. Con ello se desmorona la conciencia moral o superyó"(7). El pasaje del temprano capitalismo "libre" al capitalismo tardío de corte monopolístico torna anticuada la figura de la individualidad económica, y con ella deviene anticuada la figura paterna y su función en el seno de la familia. La identificación edípica se debilita y es reemplazada por una identidad inmediata con la totalidad social que analizaré a continuación. "Incluso en las clases altas -escribe Horkheimer- deja el padre

de ser el modelo a imitar"(8). La importancia atribuida por la teoría crítica a la identificación edípica aparece en toda su magnitud cuando advertimos que, tanto en los "Studien" del Institut (1935) como en "The authoritarian personality", se cifra en la debilidad del superego -debida a la falta de autoridad paterna antes que a su exceso- el origen de la personalidad autoritaria.

Anteriormente relacioné la estructuración del aparato anímico con el reconocimiento de una densidad objetiva capaz de impedir o postergar la satisfacción pulsional. Marcuse escribe al respecto: "según Freud el funesto conflicto entre individuo y sociedad (...) se experimenta y se dirime en la confrontación con el padre: ahí estalla el gran conflicto entre 'Eros' y 'Tánatos', que decide el desarrollo del individuo. Y es el padre quien impone la subordinación del Principio de Placer al Principio de Realidad: rebeldía y alcanzar la madurez son escalones en la lucha contra el padre. Así, la 'socialización' primaria del individuo es obra de la familia y, cualquiera que sea la autonomía que pueda alcanzar el hijo, su yo se desarrolla, por lo pronto, en el círculo y en el refugio de lo privado: deviene un 'sí mismo' con el otro, pero también contra él"(9). Puede agregarse ahora que en la identificación edípica, aquel proceso de subjetivación se desarrolla al mismo tiempo en imitación y desafío al modelo paterno (en tanto entra en juego la ambivalencia de sentimientos -amor/odio- frente al padre). Es una relación negativa, entonces, entre sujeto y objeto la protagonista del proceso de subjetivación e, inversamente, será una relación positiva la protagonista del proceso de desubjetivación, del cual tenemos en el anticuamiento del rol paterno en la identificación un ejemplo. El reemplazo del padre como instancia de identificación (estructurante, centrípeta) por una instancia de identificación (desestructurante, centrífuga) que usurpa su lugar, constituida por la totalidad social en su inmediatez (medios masivos de comunicación, organizaciones intermedias de la sociedad civil, etc.), es el contenido de aquello que denominé "integración de la negatividad" en el marco del desarrollo ontogenético.

"Ahora bien -concluye Marcuse-, esta situación en la que se configuran el Yo y el Superyó, en la lucha con el padre como representante paradigmático del Principio de Realidad, es una situación histórica: dejó de existir con los cambios sobrevenidos en la sociedad industrial durante el período comprendido entre las dos guerras"(10). Y Horkheimer y Adorno escriben: "lo mismo (que ocurrió con la pequeña empresa liberal) ocurrió con la pequeña empresa psicológica, con el individuo. El individuo había surgido como núcleo propulsor de actividad económica. Emancipado de la tutela a la que había estado sometido en estadios económicos anteriores, se sostenía a sí mismo: como proletario vendiéndose en el mercado de trabajo y adecuándose continuamente a las nuevas condiciones técnicas, como empresario encarnando desprotegidamente el tipo ideal homo oeconomicus. El psicoanálisis ha descrito la pequeña empresa interior que surgía de ello como complejo dinámico de consciente e inconsciente. Id, Yo y Superyó. En relación y en contraste con el Superyó -la instancia social de control en el individuo-, el Yo mantiene los impulsos dentro de los límites de la autoconservación. Las zonas de fricción son amplias y las neurosis -los pasivos de esta economía de los instintos- inevitables. (...) Pero en la época de los grandes trusts y de las guerras mundiales la mediación del proceso social a través de monadas innumerables se revela como atrasada y anacrónica. Los sujetos de la economía instintiva son expropiados, y tal economía es administrada más racionalmente por la sociedad misma"(11). La identificación con el padre -mediación de la realidad- deviene identificación inmediata con la totalidad social. La relación ambivalente amor/odio deviene relación de adaptación dócil. "El antagonismo entre la individualidad y sus condiciones de existencia económicas y sociales (...) es un elemento esencial de la individualidad misma. Este antagonismo es desplazado hoy en la conciencia de los individuos por el deseo de adaptarse a la realidad"(12).

Es importante advertir a esta altura del desarrollo contra una interpretación frecuente del análisis del problema de la crisis del individuo por la teoría crítica: aquella que supone encontrar una "nostalgia del pasado" en el mismo.

En primer lugar, es correcto afirmar que la teoría crítica encuentra en el sujeto individual, que pugna por satisfacer sus deseos y necesidades, el refugio último de la negatividad social. Frente a las ideologías colectivistas del fascismo y el stalinismo, proceden efectivamente a un rescate de la autonomía individual. Escribe Horkheimer: "no hay cosmovisión que más atinadamente siga al encuentro de las intenciones de la clase dominante que la 'heroica' (es decir, la fascista). Los jóvenes pequeñoburgueses tienen poco que ganar para sí mismos, pero tienen mucho que defender para los trustes. La lucha contra el individualismo, la creencia en que el individuo tiene que ser sacrificado para que pueda vivir el todo, se corresponde exactamente a la situación actual" (13). Texto contemporáneo al afincamiento del nacional-socialismo en Alemania. Sin embargo, en segundo lugar, es necesario aclarar que dicho rescate de la autonomía individual en manera alguna ignora las limitaciones inherentes al concepto burgués de individuo, limitaciones que fueron desnudadas a partir de los textos del joven Marx (14). Escribe Horkheimer concluyentemente: "el individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión" (15). La teoría crítica trata, en definitiva, de distinguir entre una crítica reaccionaria (la correspondiente a los colectivismos) y una crítica progresiva (la suya propia, derivada de la marxiana, en las nuevas condiciones del capitalismo tardío) de la individualidad. "La crítica reaccionaria con bastante frecuencia logra cierta comprensión de la decadencia de la individualidad y de la crisis de la sociedad -escribe Adorno-, pero la responsabilidad ontológica la carga sobre el individuo en sí como entidad independiente y vuelta hacia adentro: de ahí que el reproche de superficialidad, de increencia y de insustancia sea la última palabra que tiene que decir y la regresión su consuelo" (16).

Ahora bien, a propósito de el anticuamiento del rol paterno como instancia de identificación y su reemplazo por la totalidad social, me referí a una suerte de pasaje de la identificación estructurante y centrípeta a la identificación desestructurante y centrífuga, de la identificación subjeti-

vante a la desubjetivante. Dicho pasaje encierra un problema. Cómo puede ser reemplazado el entrecruzamiento de enlaces edípicos por el enlace directo adaptativo? Cómo puede pasarse de enlaces donde el factor sexual resulta ser un componente ineludible a enlaces donde dicho factor resulta superfluo? En efecto, el sujeto en génesis edípica impide o posterga la satisfacción de sus mociones pulsionales dirigidas a la madre frente a la amenaza paterna de castración. Lo hace, ciertamente, en aras de su autoconservación. Pero en la nueva génesis del sujeto en cuestión, éste se identifica directamente con la totalidad social en aras de su autoconservación omitiendo la identificación materna. Es decir, omitiendo el componente sexual. Marcuse se ve obligado a sostener al respecto: "la represión y la regimentación del placer llegan a ser ahora una función (un resultado 'natural') de la división social del trabajo. Con toda seguridad, el padre, como pater familiae, todavía representa la regimentación básica de los instintos que preparan al niño para la represión sobrante por parte de la sociedad durante su vida adulta. Pero el padre representa esta función como el representante de la posición familiar en la división social del trabajo más que como el 'poseedor' de la madre" (17). Más adelante abordaré los conceptos de "represión básica" y "represión sobrante". En cambio, lo que resulta importante advertir aquí es que estamos, en realidad, ante una forma de identificación diferente a la edípica.

Voy a referirme ahora a esta nueva forma de identificación desestructurante y centrífuga en cuestión, a partir del problema de la conducta mimética. La noción de "mímesis" tiene una larga tradición en la filosofía, particularmente en la estética desde Aristóteles (18), y adquiere connotaciones muy complejas en la teoría crítica. Voy a considerarla aquí exclusivamente en relación a los procesos de subjetivación y desubjetivación.

Aunque Horkheimer y Adorno declaran en la "Dialektik der Aufklärung" haberla tomado del análisis del mimetismo desarrollado por R. Caillois en "Le mythe et l'homme" (19) -lo cual resulta ratificado por el hecho de que dicha noción no es utilizada antes de 1938, fecha de edición del texto de Caillois- parto para su explicación de la noción de identificación.

Respecto de la transferencia psicoanalítica escribe Horkheimer: "el paciente adquiere una relación tan significativa con el médico, que se da en el adulto lo que, en tales magnitudes, sólo es regla general en el niño y en el adolescente: una conducta mimética en todo lo decisivo. Pero lo cuestionable de ello es que el analista no puede equipararse al verdadero padre, y menos aún a la madre amante"(20). Algo semejante ocurre con el sacerdote en la confesión. La relación entre el niño y el padre (o madre) a que se refiere Horkheimer es precisamente la identificación estructurante. La relación entre el paciente y su terapeuta, o entre el pecador y su confesor, es también una identificación, pero en su forma desestructurante. El terapeuta o el sacerdote con quien se identifica el paciente o el pecador centrifugamente usurpan el lugar del padre como instancia de identificación. Lo "cuestionable" de estas identificaciones resulta ser precisamente aquella usurpación. Horkheimer utiliza en este párrafo el concepto de mimesis, entonces, como sinónimo de identificación desestructurante.

Sin embargo, en otros textos lo extiende también a las identificaciones estructurantes -aunque sin dejar de reconocer implícitamente la diferencia- convirtiendo a la mimética en una conducta nunca completamente evitable. En un escrito que cité con anterioridad, sostenía: "hay una explicación mucho más sencilla y evidente (de la identificación estructurante edípica): se llega a ser aquello en lo cual se piensa". Y agrega: "el padre -la realidad- exige, prohíbe, enseña. Lo inalterable y negador -que se quisiera modificar, no obstante- nos obliga a identificarnos con él para tolerarlo"(21). El niño se identifica con el padre temido en aras de su autoconservación. El temor por la propia conservación y la conducta mimética como intento de superarlo son inseparables en una adecuada comprensión del concepto de mimesis. En este sentido, la identificación horkheimeriana entre pensar y ser no debe interpretarse como una curiosa explicación idealista del mecanismo -aunque sí inversamente, acaso, como una explicación del idealismo como subjetivización mimética del objeto. Más adelante (Cf. sección tercera) me referiré a ello.

Ahora bien, en esta presentación de la identificación edípica nos encontramos ya ante un nuevo concepto de la identificación. La identificación freudiana y la mimesis frankfurtiana comienzan a diferenciarse entre sí, y lo hacen alrededor del componente sexual de la relación. El niño se identifica con algo "inalterable y negador", "externo", y por lo tanto temible: su padre. Generalizando, Horkheimer define la mimesis como opuesta a la proyección, ligada en cierto sentido a la introyección. Escribe: "lo que nosotros discutimos ha de entenderse como algo más amplio, casi como una ley social, podríamos decir, según la cual el oprimido tiende a adoptar los rasgos ideológicos, culturales y personales del opresor" (22). Acaso en esta amplitud de la conducta mimética radique el aspecto aportado por Caillois.

Pasemos de la identificación estructurante edípica de la ontogénesis a la identificación desestructurante de la psicología de masas y la filogénesis.

Defino en primer lugar qué significa psicología de masas para la teoría crítica. La teoría crítica no admite -así como tampoco Freud la admitía- psicología de masas alguna como disciplina independiente de la psicología individual, es decir, con un objeto teórico y una metodología de ella diferentes. Explico via negationis: G. Le Bon define su objeto de estudio en los siguientes términos: "vamos a estudiar el alma de las muchedumbres. El conjunto de caracteres comunes que impone la herencia a todos los individuos de una raza constituye el alma de esta raza. Pero cuando un número de individuos se encuentran reunidos en multitud para obrar, la observación demuestra que, por el solo hecho de su aproximación, resultan ciertos caracteres psicológicos nuevos que, sobreponiéndose a los caracteres de raza, los hace diferir, a veces, de una manera profunda" (23). Esta "alma de las multitudes" que Le Bon analizara a propósito de los movimientos revolucionarios no resulta objeto teórico alguno de investigación diferente del "alma" individual para la teoría crítica. "Cuando se analiza una determinada época histórica -escribe Horkheimer-, reviste especial importancia que se reconozcan las fuerzas y disposiciones psíquicas, el carácter y la capacidad de

transformación de los miembros de los diversos grupos sociales. Pero no por ello la psicología se convierte en psicología de masas, sino que mantiene sus conocimientos de la investigación de individuos. (...) No hay un alma de las masas ni una consciencia de las masas (...). Por más que los hombres, en cuanto parte de tales grupos accidentales, reaccionen de una manera característica, la comprensión de esto hay que buscarla en la psique de los miembros individuales que forman los grupos, la cual ciertamente está determinada por el destino de su grupo en la sociedad"(24). Esta observación del joven Horkheimer es de fundamental importancia -arraigada como está en el rescate de la individualidad como refugio último de la negatividad social que antes mencionara- en relación a desarrollos del psicoanálisis ajenos a Freud y a determinadas corrientes del marxismo. Las hipostatizaciones de "almas de las masas" (tipo "inconsciente colectivo" junguiano) o "consciencias de las masas" (tipo las derivadas de las "posiciones" de clase en Lukacs)(25) son impugnadas por igual por Horkheimer.

Horkheimer analiza las conductas miméticas en un acto de masas fascista en los siguientes términos: "para sobrevivir en semejante atmósfera espantosa, tiene uno que identificarse con ella en cierto modo, afirmarla incluso en cierto sentido. Cuanto más fuerte sea la amenaza, real o ficticia, más fuerte debe hacerse también esta tendencia mimética"(26). La mimesis vuelve a aparecer como una respuesta en aras de la autoconservación del sujeto ante el peligro. En los campos de concentración, por ejemplo, la mimesis aparece como desnudo medio de supervivencia: "mientras la presión no es total, infunde ánimos y fomenta la oposición. Pero cuando llega a ser completa e ineludible, entonces su víctima tiene que conferirle al absurdo cierto significado positivo para sobrevivir"(27). Hay, no obstante, manifestaciones de conducta mimética no solo en situaciones límites como la expuesta, sino también en la vida cotidiana. Horkheimer observa, por ejemplo, que al imitar en su vestimenta, sus gestos, sus costumbres, a los hombres, "la mujer exhibe todos los defectos de los que se asimilan a los opresores"(28).

La mimesis acarrea toda la ambivalencia presente en la identificación freudiana: así como el padre o quien usurpa su lugar es al mismo tiempo

amado y odiado, la mimesis es al mismo tiempo asimilación al opresor y forma primaria de resistencia a su opresión. Por otro lado, ya a nivel filogenético, la identificación con el padre muerto es —mediante la introyección de su autoridad posterior a la erección del tótem (29)— el origen de la religión y la moral. La conducta mimética resulta, en consecuencia, "el origen de la acción moral en el individuo". Horkheimer escribe al respecto: "la fundamentación de la consciencia moral en cuanto instancia ética en la capacidad mimética corresponde con toda exactitud al sentido del Nuevo Testamento. La imitación que debe distinguir la vida del cristiano, la veneración del fundador divino, de lo cual emana la imitación, es evidentemente un proceso mimético" (30).

Continúo con el análisis de la conducta mimética a partir de un acto de masas fascista. Y transcribo un extenso párrafo de la "Dialektik der Aufklärung" al efecto: "todos los pretextos mediante los cuales se entienden jefes y secuaces consiste en ceder a la seducción mimética sin violar abiertamente el principio de realidad, salvando, por así decirlo, la decencia. No pueden soportar al judío y lo imitan continuamente. No hay antisemita que no se sienta intuitivamente llevado a imitar lo que para él es el 'judío'. (...) Furor, burla e imitación venenosa son en realidad la misma cosa. El significado de los emblemas fascistas, de la disciplina ritual, de los uniformes y de todo el aparato pretendidamente irracional, es el de tornar posible el comportamiento mimético. Los símbolos fantásticos característicos de todo movimiento contrarrevolucionario, las cadáveras y los disfraces, el redoble bárbaro de los tambores, la repetición monótona de palabras y gestos, constituyen imitaciones organizadas de prácticas mágicas, la mimesis de la mimesis. El jefe con el carisma de la histeria dirige el baile maligno. Su figura realiza representativamente y en la imagen lo que es negado a todos los otros en la realidad. (...) Solo así, disfrazado de acusación, el deseo inconsciente de los autóctonos de volver a la praxis sacrificial mimética celebra su resurrección en la consciencia de éstos. Y cuando cada horror de la prehistoria liquidada por la civilización es rehabilitado —median-

te la proyección sobre los judíos- como interés racional, ya no hay más freno"(31). Horkheimer analiza la relación líder-masas en términos de la psicología de masas freudiana. Escribe: "las masas dominadas se identifican solícitas con las fuerzas represivas. Y, en efecto, únicamente al servicio de tales fuerzas pueden ceder a los impulsos miméticos, a su necesidad de expresión. Su reacción frente a la presión es la imitación, un indomable deseo de perseguir"(32). La voz afeminada/histérica y el aspecto de "mercader judío" de Goebbels, el porte de "prima dona de provincia" de Mussolini o la chaplinesca figura del propio Hitler son explicables como explotación de este impulso mimético. "Los nazis manejaban los deseos reprimidos del pueblo alemán", concluye Horkheimer.

Ahora bien, la conducta mimética es interpretada en el párrafo citado como regresión a etapas superadas del desarrollo psíquico tanto onto como filogenético, como deseo inconsciente de volver a prácticas miméticas (mágicas) superadas. En efecto, el concepto de regresión (Regression) es común a ambos niveles e implica el retorno del sujeto a etapas superadas de su desarrollo genético, sean fases libidinales, relaciones de objeto o identificaciones. En el análisis de esta conducta mimética regresiva se trataría entonces de identificaciones secundarias desestructurantes. A su vez, se trataría de identificaciones centrífugas de las dos formas que presenté anteriormente según el objeto en ellas implicado: identificaciones con el líder e identificaciones recíprocas entre los miembros de la masa (33). Además, recuérdese que la identificación puede concretarse en relación al objeto deseado como en relación al objeto que se desea sustituir. Interesan aquí particularmente las identificaciones en el seno de masas espontáneas entre sus miembros y el líder. Las masas se identifican con su líder, pero este líder no representa al modelo ario pergeñado por sus ideologías, sino al modelo -no menos ideológico- del judío perseguido. El líder representa en su palco aquello que a sus seguidores es negado en la realidad: no al judío real, sino al modelo en que proyectan sus deseos reprimidos. "Las fantasías racistas sobre los delitos de los judíos -infanticidios,

excesos sádicos, intentos de envenenar al pueblo y conjuras internacionales- definen con exactitud el sueño de los antisemitas y se quedan muy atrás respecto a su realización"(34). La furia del líder contra "su" judío es imitada, entonces, por las masas furiosas de sí mismas. Las masas fascistas se persiguen a sí mismas proyectadas en el "judío" representado por el líder. El líder, padre sustituto, acapara para sí la satisfacción que niega a sus seguidores.

Horkheimer establece en un párrafo antes mencionado un paralelismo entre el montaje escenográfico del acto fascista que posibilita la mimesis y aspectos de las prácticas mágicas primitivas. El imaginario material posibilita una suerte de "mimesis de la mimesis". Abordaré esta relación. La magia es la forma primigenia de relación del hombre con la naturaleza y permite, según Freud, "someter los procesos naturales a la voluntad del hombre, proteger al individuo de enemigos y peligros, conferirle el poder para hacerles daño"(35). La magia descansa sobre el principio de "tomar equivocadamente una conexión ideal por una real" que E.B. Tylor atribuyó a los primitivos -aunque se encuentre fosilizada aún entre los pertrechos de retaguardia de los sistemas idealistas modernos. Siguiendo las investigaciones de J. Frazer, Freud distingue dos grupos de prácticas mágicas, ambos basados no obstante en la identificación mimética. El primero está conformado por la construcción de figurillas que representan al objeto y el ejercicio sobre las mismas de acciones cuyo resultado se espera afecte al objeto representado, o las brujerías que reproducen fenómenos meteorológicos en danzas o que prescriben mantener relaciones sexuales sobre los campos para ocasionar lluvias o fecundar el suelo respectivamente. Frazer denomina a este grupo "magia imitativa" y su fundamento es la similitud entre la acción y el suceso esperado. El segundo consiste en la apropiación de una fracción o aspecto del objeto, un trozo o el nombre suyo, y el ejercicio sobre el mismo de las acciones mágicas. Entre estos últimos cabe mencionar especialmente el canibalismo. "Si mediante el acto de la devoración uno recibe en sí las partes del cuerpo de una persona, al mismo tiempo se apro-

pia de las cualidades que a ella pertenecieron"(36). Resultan evidentes las implicancias de ésto respecto a la introyección de la autoridad paterna posterior al parricidio. La introyección canibalística sigue siendo el paradigma de -al menos- ciertas formas de la identificación. Frazer denomina a este segundo grupo "magia contagiosa" y descansa en la contigüidad entre el objeto del ensalmo y el objeto en que se esperan los sucesos. Entre ambas formas cabe destacarse la prioridad de la primera, pues la segunda implica su existencia. Los principios que sustentan ambas grupos de prácticas mágicas son, al mismo tiempo, los dos principios asociativos inconscientes.

Retomemos el fundamento común de la magia, que implica el reemplazo de conexiones reales por ideales y que Freud denominó "omnipotencia del pensamiento". En el análisis de la neurosis, observa Freud, "lo decisivo para la formación del síntoma no es la realidad objetiva del vivenciar, sino la del pensar". Esta distinción entre realidades objetivas psíquicas y fácticas es fundamental. Pues, en definitiva, ¿qué es el parricidio sino un acontecimiento con un status de realidad objetiva psíquico? Lo cual no implica, sin embargo, que sea irreal. Freud sostiene que resulta indiferente preguntarse acerca de la realidad fáctica de algunos acontecimientos: por ejemplo, el que origina el complejo de Edipo. En etapas de desarrollo onto y filogenético regidas por esta omnipotencia del pensamiento, las realidades objetivas psíquicas y fácticas se encuentran indiferenciadas. En todo caso, importa remarcar que también las realidades psíquicas son objetivas.

"En la base de la consciencia de culpa de los neuróticos no hay más que realidades objetivas psíquicas, no fácticas"(37), escribe Freud. Freud supone un paralelismo entre el hombre primitivo y el niño en este punto. La omnipotencia del pensamiento que rige la vida anímica del primero resulta ser, de este modo, una característica infantil que se manifestará en los síntomas neuróticos; con la diferencia, sin embargo, de que el hombre primitivo posee la capacidad de ejecución motriz y con ella la posibilidad de figurar la satisfacción vivenciándola mediante alucinaciones motrices, mientras que el niño carece de tal capacidad viéndose obligado a alcanzar la satisfacción

mediante la excitación centrífuga de sus órganos sensoriales. El juego del niño, en fin, y la magia revelan sus elementos comunes.

A esta omnipotencia del pensamiento subyace el narcisismo. En el mismo, "las pulsiones sexuales hasta ese momento dissociadas se conjugan en una unidad y el yo es investido como objeto". Este carácter narcisista de la relación sujeto-objeto en cuestión tiene una importancia central. Freud asimila el narcisismo, como etapa en el desarrollo genital del niño (ontogénesis) al período de la magia y el animismo en el desarrollo genérico (filogénesis). La conducta mimética adulta, tanto a nivel individual como colectivo, resulta explicable entonces como regresión a momentos narcisistas del desarrollo. Por ello presentan Horkheimer y Adorno como una "vuelta a la praxis sacrificial mimética" los actos de masas fascistas.

En el análisis precedente de la identificación como relación psicológica primaria entre sujeto y objeto me desplazé paulatinamente de la psicología individual a la social, de la identificación edípica que inicia la estructuración del aparato anímico individual a las identificaciones sustitutas posteriores que lo desestructuran, de los padres como objetos de la relación identificatoria a los semejantes y la naturaleza como objetos de la misma. Es decir, me desplazé del marco ontogénico al filogenético de análisis.

Resulta necesario ahora introducir en el análisis de la relación sujeto-objeto nuevos objetos: pasar de los objetos primarios de relación (los padres para el niño) a los objetos posteriores (la naturaleza, los semejantes, para el adulto). Tanto en la etapa narcisista del desarrollo ontogénico como en el período de omnipotencia del pensamiento del desarrollo filogenético puede advertirse que la primaria forma de relación sujeto-objeto es una relación de identidad inmediata entre ambos. Una relación mimética. Pero debe comprenderse esta identidad inmediata en sentido literal; Freud escribe: "originariamente, el yo lo contiene todo; mas tarde, segrega de sí un mundo exterior" (38). En consecuencia, si sujeto y objeto se definen a partir de su relación de ne-

gación recíproca,mas propiamente debería hablarse aquí de una relación entre un proto-sujeto y un proto-objeto aún indiferenciados. En efecto, los proto-objetos con que el proto-sujeto se relaciona en busca de su satisfacción pulsional son contenidos de sí mismo aún no "segregados". Obviamente,esta relación de identidad inmediata cuenta con un status de realidad objetiva psíquica,no fáctica.

El proto-sujeto contiene originariamente los proto-objetos circundantes -no todos los proto-objetos,sino solamente aquellos que encuentra placenteros,segregando de sí los displacenteros. Posteriormente,este proto-sujeto descubre que una parte de aquellos proto-objetos placenteros son irremediabilmente objetos (es decir,son externos a él) mientras que una parte de los contenidos displacenteros son inseparables del mismo (internos a él). Este es el "momento" en que se distingue un "yo" (sujeto) de lo externo (objetos), "primer paso para instaurar el principio de realidad,destinado a gobernar el desarrollo posterior"(39). Propiamente,momento de distinción entre sujeto y objeto. En la originaria identidad inmediata entre proto-sujeto y proto-objeto,rige exclusivamente el aparato anímico,el principio de placer. En la posterior diferenciación entre sujeto y objeto,en cambio,comienza a regir el principio de realidad. El sujeto y el objeto se constituyen históricamente en negación recíproca.

Ahora bien,debe explorarse el motivo de esta transición de la identidad a la diferenciación,a nivel filogenético,puesto que a nivel ontogenético fué explorada a partir del drama edípico.

Si ubicamos en el "descubrimiento" de contenidos placenteros externos al yo y contenidos displacenteros internos al mismo,el "momento" en que el sujeto comienza a diferenciarse del objeto,la exploración debe dirigirse a las pulsiones que en relación a estos contenidos pugnan por alcanzar su satisfacción. Rescatemos,entonces,las pulsiones sexuales y de autoconservación de la primera tópica. Freud escribe: "la convivencia entre los hombres tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo,creada por el apremio exterior,y el poder del amor,pues el varón no quería estar privado de

la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo"(40). Estos fundamentos que Freud expone de la "convivencia entre los hombres" -cuya primera célula, la familia, es determinada por ambos (Cf. apéndice N°2)- son al mismo tiempo los fundamentos de la diferenciación del sujeto respecto del objeto. En efecto, el "apremio exterior" resulta ser aquél contenido displacentero inseparable del yo determinado por las pulsiones de autoconservación (el "hambre" schilleriano, las necesidades), y el "poder del amor" aquel contenido placentero separado del yo determinado por las pulsiones sexuales (el "amor" schilleriano, los deseos). El hallazgo de contenidos displecenteros internos -las necesidades que exigen satisfacción- y de contenidos placenteros externos -los deseos cuya satisfacción requieren objetos ajenos al yo- inicia el proceso de diferenciación sujeto-objeto. De esta manera, "Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana". Y Freud agrega: "el hambre podría considerarse el subrogado de aquellas pulsiones que quieren conservar al individuo, en tanto que el amor pugna por alcanzar objetos; su función principal, favorecida de todas las maneras por la naturaleza, es la preservación de la especie" (41). El hecho de que el inicio del proceso de diferenciación sujeto-objeto y del proceso de socialización del sujeto estén determinados de manera semejante es relevante, pues dicha diferenciación implica nuevas formas de relación entre el sujeto y los objetos recién diferenciados. La relación de identidad inmediata es reemplazada por una relación fundada en dicha diferenciación, relación de trabajo material y espiritual con la naturaleza y relación de convivencia con los semejantes, relación desde un comienzo de carácter social. Los procesos de diferenciación y de socialización que coincidían en la ontogénesis vuelven a coincidir en la filogénesis. Debido a ello voy a referirme al proceso de diferenciación sujeto-objeto siempre en el marco del proceso de socialización.

Eros y Ananké, fundamentos de la convivencia, son concebidos por Freud sintetizando elementos de la primera y segunda tópica. Eros, como la tendencia interna a formar comunidades cada vez mayores; Ananké, como amenaza

externa socializadora de los hombres en aras de la autoconservación.

La comprensión del concepto de Eros es bastante sencilla. A propósito del enamoramiento, Freud sostiene que "en ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno"(42). Sublimado, este eros genera las "identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida" (amistad, el cristiano principio de "amarás al prójimo revisado por Freud -y por A. Smith (43)) que constituyen la comunidad. La civilización es, entonces, desde este punto de vista, "un proceso al servicio de Eros que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a las étnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad"(44). El concepto de Ananké (Ἀνάγκη griega, Necesidad) resulta, sin embargo, novedoso. La creación de espíritus malignos en que el hombre primitivo proyectó intensas mociones propias -el animismo, "primera operación teórica del hombre", en términos de Freud- se originó en la impresión que la muerte le provocó, constriñéndolo a "ceder a los espíritus una parte de su omnipotencia y sacrificar un fragmento del libre albedrío de su obrar". En el animismo estaría implícito, entonces, "el primer reconocimiento de la Ananké que hace frente al narcisismo humano. El primitivo se habría inclinado ante el hiperpoder de la muerte con el mismo gesto en que parece desmentirla"(45). La ilimitada sobreestimación del poder de los propios deseos y actos mentales del hombre primitivo (semejante a la del niño en su etapa narcisista) encuentra su primera resistencia en la férrea necesidad de las leyes naturales que lo amenazan: el primer encuentro con la ananké sucede a propósito de una muerte inevitable y genera las proyecciones animistas.

Si el proceso de diferenciación sujeto-objeto, paralelo al proceso de socialización, implica una nueva forma de relación entre ambos polos, esta nueva relación debe ser explorada. Y explorada contraponiendo los principios que subyacen a las relaciones sujeto-objeto hasta aquí relevadas, es decir, contraponiendo la identidad inmediata entre proto-sujeto y proto-

objeto subyacente a la relación mimética a la diferenciación entre sujeto y objeto subyacente a la nueva relación.

Horkheimer y Adorno escriben en crítica a Freud: "la magia no se fundamenta en modo alguno en la 'omnipotencia del pensamiento', que el primitivo se atribuiría al igual que el neurótico; no puede existir 'supervaloración de los procesos psíquicos en relación con la realidad' (citan "'Totem und Tabu'") allí donde pensamiento y realidad no se hallan radicalmente separados. La 'inflexible fe en la posibilidad de dominar el mundo', que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, corresponde solo al dominio del mundo según el principio de realidad por obra de la ciencia serena y madura"(46). La interpretación freudiana de la magia a partir del principio de omnipotencia del pensamiento ligado al "dominio del mundo" parece, en efecto, incompatible con el carácter narcisista atribuido por el propio Freud a la magia. Aparecen ya contrapuestas dos formas de relación entre el (proto)-sujeto y el (proto)-objeto. "La magia, como la ciencia, busca fines, pero los persigue mediante la mimesis y no a través de una creciente separación del objeto"(47), agregan Horkheimer y Adorno. Se trata, entonces, de relaciones que comparten la búsqueda de fines, y aún los fines en cuestión, pero que se diferencian en la manera en que son establecidas. Conductas que comparten los fines buscados, aunque no sus medios. Por ejemplo: los ritos de fecundidad de la tierra y el empleo de fertilizantes químicos coinciden en la búsqueda de fines y en los fines buscados. Se diferencian, sin embargo, en los medios. Respecto a los primeros, puede considerarse sintéticamente que el fin de ambas conductas es la autoconservación del sujeto frente a una naturaleza amenazante. Respecto de los segundos, en cambio, la identificación mimética y la diferenciación entre sujeto y objeto difieren como medios en la prosecución de un fin único.

El paradigma de la nueva relación -así como el paradigma de la anterior eran las prácticas mágicas- es el trabajo. "No se debe influir más sobre la naturaleza identificándose con ella, sino que es preciso dominarla mediante el trabajo" (48), escriben Horkheimer y Adorno. Más adelante desarrollaré

este nuevo concepto de trabajo, en sus modalidades materiales e intelectuales, desde una perspectiva subjetiva (mas adelante, en el presente capítulo), desde una perspectiva objetiva (Cf. capítulo I de la segunda sección) y como particular forma de relación sujeto-objeto (Cf. capítulo I de la tercera sección). Sin embargo, puede ya rescatarse que esta nueva relación sujeto-objeto es asimilada, en los párrafos citados, con el dominio. Motivo por el cual Horkheimer y Adorno contraponen -en crítica a la concepción freudiana de la magia- la mimesis y el dominio.

En su reinterpretación del complejo de Edipo antes mencionada, Horkheimer agrega que la identificación con el padre/la realidad amenazante constituye "el principio del pensamiento, y acaso de toda la cultura en general. De ello surge asimismo la dominación (Beherrschung) (de la naturaleza); la identificación (Identifizierung freudiano) es la premisa fundamental de la dominación" (4). Y agrega -algo enigmáticamente: "del temor (Angst) surge el amor (Liebe), y de éste la dominación (Herrschaft). Sólo aprendemos a amar lo que tememos, y solo aprendemos a conocer lo que amamos. Esa es la historia de la civilización. Cada uno de los términos contiene a los otros y el todo; el término medio, el amor, es la identificación, el pensamiento" (Denken). Hay tres elementos: temor, identificación, dominio. El sujeto teme al objeto (la naturaleza omnipotente) y opta por amarlo -identificándose con él para que su poder le resulte tolerable. El amor aparece como la irrestricta identificación con el objeto o -mejor aún- como la disolución misma de las fronteras entre sujeto y objeto a la manera freudiana. El amor es equivalente, entonces, a la identificación. A su vez, esta identificación posibilita el dominio.

En la primera frase, los tres términos son "temor", "amor" y "dominación". En su desarrollo inmediatamente posterior, el tercero es reemplazado por el "conocimiento". Finalmente, equipara al amor con el "pensamiento". En realidad, sucede que el conocimiento, como trabajo intelectual, aparece ya como una modalidad del dominio. El amor es equiparado al pensamiento, por su parte, porque el fundamento de este último es siempre la identificación entre objetos y conceptos. Escribe Adorno: "ya la pura forma del pensamiento está

intrínsecamente marcada por la aparición de la identidad. Pensar quiero decir identificar"(50). Temor al objeto, identificación con el objeto, dominio (material o intelectual) del objeto son los tres términos.

Ahora bien, si la identificación subyace a las relaciones de mimesis y dominio entre sujeto y objeto: ¿dónde radica la diferencia? Al equiparar identificación y pensamiento, Horkheimer y Adorno ponen de relieve el hecho de ^{que la} identificación nunca es completamente superable. Sin embargo, considero que puede rastrearse desde ahora la diferencia entre ambas formas de relación sujeto-objeto, mimesis y dominio, en la dirección de la identificación. En efecto, la identidad sujeto-objeto puede ser resultado de la identificación del sujeto con el objeto o bien del objeto con el sujeto. Horkheimer asimilaba más arriba la mimesis a la introyección. Sin embargo, escribe junto a Adorno en la "Dialektik der Aufklärung" que la proyección morbosa "es profundamente aún a la mimesis reprimida y quizás el rasgo morboso en el que ésta cristaliza". La mimesis aparece curiosamente como asimilable a la introyección -y, por lo tanto, opuesta a la proyección- pero cristalizando en la proyección morbosa. Y continúan siendo opuestos: "si la mimesis se asimila al ambiente, la falsa proyección asimila el ambiente a sí. Si para aquella lo externo es el modelo al que lo interno se adhiere y adecúa, hasta que lo extraño se convierte en familiar, ésta traspone a lo externo lo interno listo para estallar y configura incluso lo que es más familiar como enemigo"(51). Esta afirmación permite explicar la proyección de los contenidos reprimidos en los judíos por parte de los fascistas, en tanto proyección morbosas de aquellos contenidos del sujeto sobre el objeto. Pero abre, además, nuevas perspectivas. Horkheimer y Adorno advierten que este mecanismo de proyección morbosa se reitera "en el proceso cognoscitivo 'normal' como momento de su ingenuidad no reflejada y que tiende a la violencia"(52). La proyección morbosa se reitera gnoseológicamente pues el sujeto de conocimiento tiende a imprimir en el objeto formas subjetivas. La simple identificación entre cosa y concepto que posibilita el pensamiento implica ya esta proyección de formas subjetivas sobre el objeto. Dicha

proyección constituye un momento de ingenuidad no reflexiva en tanto el sujeto carece de consciencia de la misma, tomando como objetivas las formas subjetivamente impresas. Finalmente, la proyección morbosa tiende a la violencia en tanto, precisamente, imprime sobre el objeto formas subjetivas que le son ajenas. "A fin de cuentas -escribe Adorno-, la identificación se identifica a sí misma. Su círculo lo trazó un pensamiento intolerante con todo lo ajeno a él; su cautiverio es su propia obra. Esta racionalidad totalitaria y, por consiguiente, particular estuvo dictada históricamente por una naturaleza amenazadora. Tal es su límite. El pensamiento identificante, la equiparación de todo lo desigual, perenniza en la angustia la caída en la naturaleza" (53). En su extremo (el idealismo, que resulta en consecuencia subjetivismo, absoluto) la identificación se ejerce sobre el propio sujeto, proyectado en el objeto. "El espíritu gana su batalla -escribe Adorno refiriéndose a Hegel- contra un enemigo ausente" (54).

Entonces, a la relación de dominio entre sujeto y objeto subyace también una relación de identificación, aunque de tipo proyectivo. "Dondequiera que las energías intelectuales se hallan concentradas intencionalmente sobre lo externo, dondequiera que se trata de perseguir, tomar, fijar, es decir, dondequiera que se cumplan funciones que se han sublimado, desde la primitiva satisfacción del animal hasta los métodos científicos para el dominio de la naturaleza, se tiende a prescindir, en la esquematización, del proceso subjetivo, y el sistema es puesto como la realidad. El pensamiento objetivante implica, como el pensamiento enfermo, el arbitrio de un fin subjetivo extraño a la cosa, olvida a la cosa y le inflige desde entonces la violencia que luego deberá padecer en la práctica (...) En el abismo de incertidumbre que todo acto de objetivación debe colmar se introduce la paranoia" (55). Más adelante, en la tercera sección, desarrollaré con más detalle los procesos de objetivación y subjetivación posibilitados por esta relación de dominio. Importa aquí rescatar, en cambio, los diversos tipos de relación sujeto-objeto. Y sintetizando, advertimos que existen dos tipos básicos de dicha relación:

a. Relación de mimesis entre sujeto y objeto: relación primaria entre

un proto-sujeto y proto-objetos aún indiferenciados. Dada esta indiferenciación, no se trata propiamente de una relación sino de la identidad inmediata entre sujeto y objeto (el proto-sujeto -el niño en su etapa narcisista o el hombre primitivo en el período de la magia- abarca la totalidad de los proto-objetos placenteros y excluye la totalidad de los displacenteros). Denominaré mimesis a esta proto-relación, conducta mimética a la que psicológicamente le corresponde, prácticas mágicas a las actividades que implica y magia a la Weltanschauung resultante.

b. Relación de dominio entre sujeto y objeto: relación secundaria entre un sujeto y objetos ya diferenciados. Aquí se trata propiamente de una relación entre elementos diferenciados, una relación basada en la identificación proyectiva (el niño en su etapa edípica o el hombre a partir del animismo diferencia de sí mismo los objetos externos). Denominaré relación de dominio a esta relación, conducta dominadora a la que psicológicamente le corresponde, trabajo material e intelectual a las actividades que implica e iluminismo a la Weltanschauung resultante.

Entre ambos tipos de relación, cabe destacarse aquella relación que establece precisamente la diferenciación entre sujeto y objeto. Me refiero a la:

c. Relación de distanciamiento entre sujeto y objeto: relación de diferenciación entre sujeto y objeto basada en la identificación introyectiva, relación ambivalente de amor/odio (identificación/negación). El niño o uno de los integrantes de la horda primitiva frente al padre o padre originario mantiene esta relación. Si bien las relaciones de mimesis y dominio son más importantes para el desarrollo posterior del trabajo, no debe omitirse esta relación de distanciamiento, debido a su carácter subjetivante y particularmente al carácter negativo derivado de la ambivalencia que le es inherente. La introyección de la autoridad paterna genera al mismo tiempo el espacio de su resistencia. Por el contrario, las formas desestructurantes de identificación antes analizadas implican la reducción de este espacio.

Finalmente, cabe agregar una cuarta relación entre sujeto y objeto -que analizaré más adelante (Cf. la sección tercera, cap. III) aunque ya fue introducida precedentemente-, a saber:

d. Relación de mimesis regresiva entre sujeto y objeto: relación secundaria, entre un sujeto y objetos ya diferenciados previamente, de identidad. En tanto implica la diferenciación previa entre sujeto y objeto, es una relación de identidad mediata; pero en tanto la relación establecida entre ambos desdibuja dicha diferencia, es una identidad inmediata (una "seducción mimética" aunque "sin violar abiertamente el principio de realidad", en términos antes citados de Horkheimer). Más adelante analizaré cómo esta nueva relación de identidad sobreviene a partir de la inversión de la identidad proyectiva de la relación de dominio. Esta relación de mimesis regresiva es de importancia central para el tratamiento de la integración de la negatividad. Marcuse escribe en este sentido que el resultado de los requerimientos de la producción en el capitalismo tardío para el sujeto "es, no la adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo. Esta identificación inmediata, automática (que debe haber sido característica en las formas de asociación primitivas) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva inmediatez es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas" (56). La noción de mimesis regresiva provee el contenido de aquello que denominé "integración de la negatividad" en el marco del desarrollo filogenético, así como la noción de identificación desestructurante lo proveía a propósito del desarrollo ontogenético.

Anteriormente analicé las prácticas mágicas como manifestaciones de la mimesis entre proto-sujeto y proto-objeto en la magia. Ahora es necesario analizar el trabajo material e intelectual como manifestación de la relación de dominio entre sujeto y objeto.

Prometeo, héroe cultural, reprime las mociones de su erotismo uretral que le invitan a sofocar el fuego orinándolo, para domesticarlo y fundar la civi-

lización. El erotismo anal previo a la postura erecta del antropoide es reprimido a un tiempo orgánica y culturalmente hasta devenir caracter anal propiamente civilizado. El clam de hermanos renuncia a la satisfacción sexual cuya posibilidad había sido violentamente conquistada en el parricidio y restaura la represiva figura paterna en aras del mantenimiento del orden social. Un elemento común recorre las hipótesis filogenéticas freudianas (Cf. apéndice N° 2): las relaciones de dominio -que sustentan la civilización- implican renunciaciones pulsionales.

Esta idea de que el trabajo material e intelectual implica renunciaciones a la satisfacción -correspondiente a la consideración del objeto con una densidad suficiente como para impedir o postergar la satisfacción pulsional, pues no otra cosa es esta relación de dominio, en principio, que el emergente del reconocimiento de aquella densidad sumado al intento de superarla en aras de la satisfacción- es de larga data en el pensamiento freudiano. Ya en 1897 sostenía que "la 'santidad' se funda en que el ser humano sacrifica, en aras de la más amplia comunidad humana, una parte de su libertad de incurrir en perversiones sexuales. El horror al incesto (como algo impío) se basa en el hecho de que, a consecuencia de la vida sexual en común (aún en la infancia), los miembros de la familia se mantienen permanentemente unidos y pierden su capacidad de entablar contactos con extraños. Así, el incesto es antisocial y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo" (57). Más tarde, continuó oponiendo trabajo y satisfacción pulsional irrestricta en "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (1905), en "Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nerviosität" (1908) y en "Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens" (1912). Sin embargo, son los grandes textos "sociológicos" del último Freud los que ofrecen el desarrollo más exhaustivo de esta concepción del trabajo y sus consecuencias.

Adoptando nuevamente la terminología económica que utilicé anteriormente a propósito de la teoría de las pulsiones, Freud sostiene que, "puesto que el ser humano no dispone de cantidades ilimitadas de energía psíquica, tiene que dar trámite a sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. Lo

que usa para fines culturales lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual"(58). A partir de esta distribución económica de la energía psíquica, entonces, el trabajo no puede basarse sino en las renunciaciones a la satisfacción pulsional que ejemplifiqué mediante las hipótesis filogenéticas.

Ahora bien, es necesario sintetizar los mecanismos que posibilitan estos desplazamientos de energía psíquica desde la satisfacción inmediata hacia la "promesse de bonheur", de una satisfacción mediata, contenida en el trabajo. En términos antes utilizados, desde la identidad inmediata sujeto-objeto propia de la mimesis a la diferenciación, en aras de una nueva identidad, entre ambos. Pueden individualizarse en Freud tres formas diferentes de modificaciones pulsionales que sustentan el trabajo: transformación en un tipo de carácter, sublimación de las metas pulsionales y renuncia a la satisfacción. Tales modificaciones parecen ejercerse, en general, sobre ambos grupos pulsionales.

a. Transmutación en un tipo de carácter. En algunos casos coinciden "el proceso cultural con el desarrollo libidinal del individuo": sobre modificaciones orgánicas se instaura, en tales casos, por vía de la transmutación, un tipo de carácter adecuado a la civilización. Antes me referí a un caso, a propósito del reemplazo del interés por los órganos y productos de la función excretora por un tipo de carácter anal signado por el orden y la limpieza. En la transmutación conviven elementos orgánicos y culturales.

b. Sublimación de las metas pulsionales. En otros casos, "es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior"(59). Este desplazamiento de las condiciones de la satisfacción pulsional con el fin de resguardarla de la denegación originada en la densidad objetiva, observa Freud, "en la mayoría de los casos coincide con la sublimación (de las metas pulsionales)". La importancia del concepto de sublimación (Sublimierung) es decisiva. "La sublimación de las pulsiones -escribe Freud- es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores -científicas,

artísticas, ideológicas- desempeñan un papel tan sustantivo en la vida cultural"(60). A raíz de su origen específico -desvío para evitar la denegación externa de la satisfacción pulsional- es probable que la sublimación sea, en términos generales, "un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura"(61).

c. Renuncia a la satisfacción. Por último, "no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa precisamente en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, o, ¿qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta 'denegación cultural' gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres"(62). La mera renuncia a la satisfacción aparece, entonces, como la modificación pulsional que rige anímicamente a la mayor parte de aquellos que -en palabras de H. Miller- "gimen sobre el puente".

Dolorosas modificaciones pulsionales -y particularmente esta última forma de las mismas- constituyen el fundamento permanente del trabajo, material e intelectual, civilizatorio. Sin embargo, debe interpretarse con precisión el carácter específico de este sacrificio, por demás problemático en tanto realizado en vistas de una satisfacción futura -denominaré de aquí en más esta relación entre satisfacción inmediata y mediata, simplemente, "postergación". Es decir, debe interpretarse dialécticamente: "no hay duda de que este proceso de transformación de las energías -escribe Horkheimer- cobró una significación en extremo progresista. La imposición de una disciplina a todas las capas de la población, fruto de la necesidad de adaptar las masas al modo de producción burgués, reaccionó sobre esa forma de economía: no solo el inaudito perfeccionamiento de la técnica, la simplificación del proceso de trabajo, en una palabra, el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza, sino también los supuestos humanos de una forma más alta de sociedad son impensables sin ese proceso de espiritualización o sublimación"(63). En el texto -que versa sobre la influencia de las doctrinas protestantes en la configuración ética del sujeto moderno- Horkheimer señala dos elementos: el primero es el progresivo papel civilizatorio de las modificaciones pulsionales que sustentan

el trabajo; el segundo es el caracter impuesto de esas modificaciones pulsionales a las masas dentro del sistema capitalista. La contradicción inherente a la totalidad social entre los logros alcanzados por el desarrollo de las fuerzas productivas de aquél trabajo y el caracter irracional -en un nivel de desarrollo del sistema capitalista posterior al tratado por Horkheimer- del mantenimiento de tales restricciones impuestas a la satisfacción es la que habilita a Horkheimer a referirse, en términos marxianos, a una "forma más alta de sociedad". Mas adelante (Cf. la segunda sección, cap. II), al introducir las modificaciones que el trabajo opera en el objeto -es decir, al analizar la relación de dominio entre sujeto y objeto desde una perspectiva objetiva- me referiré más extensamente a esta contradicción.

Ahora bien, numerosas distinciones pueden trazarse al interior de las mencionadas formas de modificaciones pulsionales que sustentan el trabajo. La sublimación de las metas pulsionales que posibilita "actividades psíquicas superiores" en el terreno científico, artístico o ideológico, permite satisfacciones sustitutas como la del investigador ante un descubrimiento científico (el "eureka", el sentimiento de lo "sublime" kantiano despertado por la naturaleza en la contemplación subjetiva de -por ejemplo- "un amplio océano en irridada tormenta" (64), el "sentimiento oceánico" (65)) o la del artista frente a la obra de arte lograda (satisfacción del "genio" natural artístico). La brutal renuncia a la satisfacción pulsional, en cambio, no puede causar sino displacer, dolor, y cierta "hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas". A diferencia de investigadores y artistas, Freud reconoce que "la gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados a ello" (66). Es decir, las modificaciones pulsionales -la renuncia- les es impuesta. Freud llega a distinguir, inclusive, diferentes tipos de prohibiciones conforme sus grados de universalidad: prohibiciones que afectan a todos los hombres (muy antiguas, aunque también históricas) como las referidas al incesto, al canibalismo, al homicidio; y prohibiciones que afectan a un grupo, cuyo prototipo son las diferencias sociales de clase (67). Ambas tipos de

prohibiciones conviven ya en el origen parricida de la civilización germinalmente: el padre primitivo excluye a sus hijos del placer (prohibición del primer tipo, del investo) sometiéndolos en cambio al trabajo (prohibición del segundo tipo). Marcuse no deja de advertir este elemento, que insta un acto de dominación social en el origen de la civilización: "la carga de cualquier trabajo que tuviera que ser realizado en la horda original había sido colocada sobre los hijos, quienes por su exclusión del placer reservado al padre, habían llegado a estar ahora 'libres' para la canalización de energía instintiva en actividades sin placer, pero necesarias". La supresión despótica del placer y la imposición del trabajo paternas crearon, de este modo, "las precondiciones mentales para el funcionamiento continuo de la dominación"(68).

Anteriormente señalé el carácter violento de la identificación proyectiva en que se sustenta la relación de dominio entre sujeto y objeto. Freud escribe: "ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los seres humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de unos bienes. A mi juicio, ha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras -antisociales y anticulturales- y que en gran número son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana"(69). Sin embargo, puesto que las pulsiones de muerte se dirigen primariamente hacia adentro (masoquismo autodestructivo) y secundariamente hacia afuera (sadismo agresivo), en esta última forma y sublimación mediante constituyen acaso el principal sustento del trabajo. Freud supone que "una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir. Así, la pulsión sería compelida a ponerse al servicio de Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente"(70).

Ahora bien, dirigidas hacia lo interno o lo externo alternativamente, las pulsiones de muerte constituyen el fundamento de la violencia inherente a sendas formas de dominio: el autodomínio y el dominio de objeto.

Analicemos en primer lugar el sentido masoquista. La postergación de la inmediata satisfacción pulsional puede obedecer a razones externas o internas. En el primer caso, el yo "reconoce que la acción correspondiente desencadenaría un grave peligro para su integridad" (71), y su renuncia a la satisfacción inmediata resulta displacentera si no recurre a desplazamientos energéticos. En el segundo caso, el yo renuncia a la satisfacción inmediata frente al veto del superyó, pero su renuncia, "además del inevitable displacer, proporciona al yo un beneficio placentero, una satisfacción sustituta, por así decirlo. El yo se siente exhaltado, está orgulloso de la renuncia instintual como de una hazaña valiosa" (72). Introyección de la figura paterna, el superego genera en el yo supeditado la esperanza de su amor en recompensa por la renuncia y el orgullo de carácter narcisista por el merecimiento de ese amor, así como generaría remordimientos y humillación en caso de dar cauce a su satisfacción. La represión (*Verdrängung*) resultante, mediante la cual mantiene el sujeto inconscientes representaciones ligadas a las pulsiones, es el prototipo de los procesos defensivos.

En la identificación introyectiva (estructurante o desestructurante), "el yo se enriquece con las cualidades del objeto -escribe Freud-, se lo 'introyecta', según la expresión de Ferenczi, (...) el objeto desaparece o queda abandonado y es reconstruido luego en el yo, que se modifica parcialmente, conforme al modelo del objeto perdido" (73). Debido a esto último denominó Freud a esta instancia introyectada "superyó" o "ideal del yo": figura paterna en la identificación estructurante, o audillo en la desestructurante. Sin embargo, "el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas" (74). El superego mantiene con el ego, en cambio, una ambivalente relación de modelo/prohibición derivada de aquella que el padre mantuvo con el hijo. Conviene aclarar que en este contexto entiendo ya por "padre", precisamente, las "primeras elecciones de objeto del ello".

Este superego puede caracterizarse recurriendo a la filogénesis. Freud escribe que "los sucesos del yo parecen, al principio, no ser susceptibles de constituir una herencia; pero cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por así decirlo, en sucesos del ello, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente" (75). De esta manera, "abriga el ello en sí innumerables existencias del yo, y cuando el yo extrae del ello su superyó, no hace, quizás, sino resucitar antiguas formas del yo" (76). Los sucesos pasados del yo -como aquellos que dieron origen al totemismo, solo atribuibles al yo por cuanto ningún suceso externo puede decantarse en el ello obviando la mediación del yo- se asimilan en el ello como herencia arcaica. Cuando el yo "extrae del ello su superyó" -extracción que se diferencia de la concepción freudiana anterior, en que el superyó aparece como "diferenciación dentro del mismo yo"; aunque no contradictoria con la misma, puesto que en última instancia también el yo tiene en el ello su origen a partir de sus transformaciones frente al mundo exterior- es posible que actualice formas pasadas del yo. El desfazaje -semejante, aunque a nivel individual, a aquel que advertí a propósito de un texto horkheimeriano antes citado- entre la instauración por parte del yo de formas pasadas del mismo como su ideal represivo y las condiciones históricas vigentes será tratado más adelante (Cf. la sección tercera, cap. II).

Ahora bien: cómo intervienen las pulsiones de muerte interiorizadas en este mecanismo represivo? El superego apuntala la represión ejercida por el ego ante la presencia paterna mediante la identificación introyectiva y la sublimación de las metas pulsionales. Pero por otro lado el conflicto se suscita "en una región más elevada". La "amplia comunicación del ideal del yo con los sentimientos pulsionales inconscientes", comunicación que se ve reforzada por la idea de que el superyó es extraído directamente del ello, "nos explica el enigma de que el ideal pueda permanecer en gran parte inconsciente e inaccesible al yo", observa Freud. El superego y el id libran su batalla en parte inconscientemente, fuera de los dominios del

ego. La energía requerida por el superego para ejercer su función de represión interiorizada la toma "prestada" del padre. En un primer momento, Freud considera que dicha energía deriva de (y equivale a) la energía con que el padre ejerció su represión sobre el niño. Entonces, "cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (...) más severamente reinará después (el superyó) sobre el yo como conciencia moral o como sentimiento de culpabilidad" (77). Sin embargo, en un segundo momento coincidente con la introducción de las pulsiones de muerte y su variable interiorizada, Freud modifica esta concepción. Seis años después del texto mencionado escribe: "la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad que ha experimentado. Ella se fortalece, en cambio, con la agresión subrogada contra el padre e interiorizada". Debido a ello atribuyen Horkheimer y Adorno a la ausencia -antes que al exceso- de autoridad paterna la génesis de la personalidad autoritaria. La represión con la que el superego apunta la regulación de la satisfacción practicada por el ego aparece, entonces, como canalización hacia el interior de la agresividad tanática. El mecanismo explica el carácter violento del proceso de subjetivación mediante el autodomínio.

Analicemos en segundo lugar el sentido sádico. Las modificaciones pulsionales antes descriptas -transmutación, sublimación, renuncia- afectan en primer lugar a las pulsiones de vida (primariamente civilizatorias) y a las pulsiones de muerte en tanto se ponen al servicio de ellas (secundariamente civilizatorias). Es decir, afectan a las pulsiones de vida de manera directa, y a las pulsiones de muerte en tanto exteriorizadas como agresión y puestas a su servicio (esta es una interpretación, entre muchas posibles, de un aspecto de la teoría de las pulsiones freudiana poco definido).

La diferenciación entre una libido objetal y una libido del yo, trazada por Freud tras la introducción del problema del narcisismo, es el fermento de su segunda tópicos y, además, permanece en ella implícitamente planteada. En efecto, acaso el principal inconveniente acarreado por esta segunda tópicos sea pre-

cisamente la falta de manifestaciones empíricamente aprehensibles pulsiones de muerte que Freud introduce en ella, inconveniente que con-
ye en buena medida a determinar su carácter especulativo. Las pulsiones de vida aparecen como pulsiones objetales cuyas manifestaciones resultan fácilmente comprobables. Las pulsiones de muerte, en cambio, aparecen como pulsiones fundamentalmente yóicas difícilmente comprobables. Freud señala entonces que en el masoquismo y el sadismo, las pulsiones de muerte se manifiestan "con fuerte liga de erotismo". Es decir, la exteriorización de las pulsiones de muerte que conduce del masoquismo al sadismo se origina en la participación de la libido. El contenido de dicha exteriorización, sin embargo, no es exclusivamente erótico sino también tanático. "En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido", sintetiza Freud (78). Y concluye, en consecuencia: "ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación que se merece" (79).

Las pulsiones de muerte así exteriorizadas como agresión pueden canalizarse civilizatoriamente y constituyen el fundamento del carácter violento de la relación de dominio entre sujeto y objeto. Escribe Marcusa: "la desviación de la agresividad del ego al mundo externo asegura el crecimiento de la civilización. Sin embargo, la destructividad extrovertida sigue siendo destrucción: sus objetos son en muchos casos práctica y violentamente asaltados, desprovistos de su forma, y reconstruidos sólo después de la destrucción parcial; sus unidades son divididas violentamente, y las partes componentes violentamente arregladas de nuevo" (80).

Acaso resulte conveniente aclarar algunos conceptos para evitar confusiones. A propósito del tratamiento, desde la perspectiva del sujeto, de la relación de dominio entre sujeto y objeto, conviene determinar el contenido de los conceptos de "sujeto", "objeto" y "dominio".

El dominio es una relación asimétrica entre un sujeto y un objeto. El sujeto es quien ejerce el dominio. El objeto quien lo padece, siendo obje-

tos la naturaleza externa (la naturaleza que es necesario transformar para satisfacer deseos y necesidades), la naturaleza interna (las pulsiones cuya satisfacción es necesario regular) y los semejantes (en asociación/opresión de los cuales se procede a la transformación de la naturaleza y modificación pulsional).

Los conceptos de sujeto y objeto son entendidos aquí de manera referencial, como referentes de dicha relación de dominio, pues en ella se conforman. No puede hablarse de un sujeto en términos "substanciales" por cuanto se encuentra siempre escindido en una instancia primaria pulsional y una instancia secundaria represiva y, en consecuencia, se ejerce en su propio seno el dominio. Podría acaso olvidarse aquí el aporte fundamental del psicoanálisis, el cuestionamiento del concepto tradicional de sujeto, basado en una ilusoria identidad autoconsciente? Semejante identidad subjetiva deviene tal como producto de un proceso histórico de subjetivación mediante el autodomínio. No puede hablarse tampoco de objetos de manera substancial, pues el propio sujeto y sus semejantes resultan al mismo tiempo sujetos y objetos de relaciones de dominio, según el punto de vista que se considere.

Adopto, no obstante estas aclaraciones, aquello que en su cuestionamiento contemporáneo suele denominarse "paradigma sujeto-objeto" para el abordaje de las relaciones de dominio. A partir de dicho paradigma, la asimetría de la relación de dominio radica en el hecho de que el dominio es ejercido por un sujeto sobre un objeto, no ejerciéndose al mismo tiempo y en el mismo sentido de manera contraria. Los conceptos de "represión" freudiano, de "explotación" (o equivalentes) marxiano, y de "dominio" frankfurtiano presuponen que, en tanto relaciones, existen al menos un sujeto, un objeto, y una relación asimétrica entre ambos, en el sentido mencionado. Confróntese este paradigma -por ejemplo- con la concepción del poder que M. Foucault contrapone a la "hipótesis represiva" en el primer tomo de su "Histoire de la sexualité", entre otros textos (81), y acaso se diluya la aparente obviedad de la adopción de este paradigma.

El contenido concreto de los conceptos de dominio, de sujeto y objeto,

será determinado conforme se avance en el análisis de relaciones de dominio sujeto-objeto a lo largo del texto y desde perspectivas diversas. Se caería ingenuamente en el carácter de "tabú racional" que a toda definición atribuye Adorno en su "Ästhetische Theorie" (82) si se pretendiese proseguir abstractamente en estas definiciones.

NOTAS

- (1) FREUD:MMR, III, p. 3311.
- (2) FREUD: op. cit., loc. cit.
- (3) FREUD:MLA, VII, p. 2585.
- (4) FREUD: op. cit., p. 2586.
- (5) Cf. "El 'anticuamiento' del psicoanálisis" (AP), conferencia pronunciada por Marcuse en N.York en 1963.
- (6) MARCUSE: EC, IV, p. 108.
- (7) HORKHEIMER: KiV, III, p. 120.
- (8) HORKHEIMER: PS, p. 191.
- (9) MARCUSE: AP, p. 97-8.
- (10) MARCUSE: op. cit., loc. cit.
- (11) HORK/AD: DA, p. 239-41. Paréntesis mios.
- (12) HORKHEIMER: KiV, IV, p. 141. Cabe aclarar que ya aquí se está considerando al
- (13) HORKHEIMER: D, p. 52. /padre como representante de la realidad externa fren-
Paréntesis mios. /te al niño. Y es, en tanto tal mediación, suprimido.
- (14) La crítica marxiana de la figura del "individuo" propia de la sociedad burguesa constituye el marco referencial de la crítica frankfurtiana del mis-
- (15) HORKHEIMER: KiV, IV, p. 145. /mo. La crítica marxiana apunta part. al supuesto
- (16) ADORNO: LM, II, p. 148-9 /caracter "natural" de la individualidad burguesa
- (17) MARCUSE: EC, IV, p. 102. /(Cf. MF, p. 3 y sigs.; E, I, 1, p. 33 y sigs.; entre otros)
- (18) Cf. la "poética" aristotélica. Un recorrido a través de la historia de la
- (19) Cf. HORK/AD: DA, p. 269. /filosofía, a propósito de la "Mímesis", se encuentra
- (20) HORKHEIMER: N, p. 211. /en ADORNO: zME, III, p. 178-9, nota.
- (21) HORKHEIMER: op. cit., p. 10. Paréntesis mios.
- (22) HORKHEIMER: LF, p. 145.
- (23) LE BON: PM, prefacio.
- (24) HORKHEIMER: GP, p. 33.
- (25) Cf. al respecto: LUKACS: GK, Conferencia inaugural del Instituto de Materialismo Histórico de Budapest, III;
- (26) HORKHEIMER: LF, p. 145.
- (27) HORKHEIMER: op. cit., loc. cit.
- (28) HORKHEIMER: N, p. 7.
- (29) Cf. FREUD: TT, y en el apéndice II el problema del parricidio.
- (30) HORKHEIMER: N, p. 203.
- (31) HORK/AD: DA, p. 217-9.
- (32) HORKHEIMER: KiV, III, p. 126.
- (33) A propósito de las diferentes formas de identificación vigentes en la psicología de masas, Cf. ROZITCHNER, L.: PST, particularmente su intr. metodológica.
- (34) HORK/AD: DA, p. 219.
- (35) FREUD: TT, III, p. 82.
- (36) FREUD: op. cit., p. 85.
- (37) FREUD: op. cit., IV, p. 160.
- (38) FREUD: UK, I, p. 27.

- (39) FREUD: op. cit., loc. cit.
- (40) FREUD: op. cit., IV, p. 64. Cf. en el apéndice II el problema de la familia.
- (41) FREUD: op. cit., IV, p. 82.
- (42) FREUD: op. cit., IV, p. 72.
- (43) Cf. FREUD: op. cit., V, p. 77. Freud escribe: "La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para so-
- (44) FREUD: op. cit., VI, p. 88. / frenar mediante formaciones psíquicas reactivas
- (45) FREUD: TP, III, p. 96. / sus exteriorizaciones. De ahí (...) el mandamiento
- (46) HORK/AD: DA, p. 24. / ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la
- (47) HORK/AD: op. cit., loc. cit. / realidad efectiva solo se justifica por el hecho
- (48) HORK/AD: op. cit., p. 33. / de que nada contraría mas la naturaleza humana ori-
- (49) HORKHEIMER: K, p. 10-11. / ginaria". En concordancia con Freud, y poniendo en
- (50) ADORNO: ND, Introducción, p. 13. / evidencia el caracter ideológico de semejante
- (51) HORK/AD: DA, p. 220-1. / postulación de una "naturaleza humana originaria"
- (52) HORK/AD: op. cit., p. 227. / atravesada por la agresividad anti-social, escribe
- (53) ADORNO: ND, II, p. 175. / A. Smith: "así como amar a nuestro prójimo como nos
- (54) ADORNO: op. cit., Introducción, p. 46 / amamos a nosotros mismos es el gran princi-
- (55) HORK/AD: DA, p. 227-8. / pio cristiano, así el gran precepto de la naturaleza
- (56) MARCUSE: ODM, I, 1, p. 36. / es tan solo amarse a sí mismo como amamos a nuestro
- (57) FREUD: MNF, p. 3575. / prójimo, o, lo que es lo mismo, como nuestro prójimo
- (58) FREUD: UK, III, p. 67. / es capaz de amarnos" (SMITH, A.: TMS, I, I, V, p. 64).
- (59) FREUD: op. cit., II, p. 39-40.
- (60) FREUD: op. cit., III, p. 60.
- (61) FREUD: op. cit., p. 60-1.
- (62) FREUD: op. cit., p. 61.
- (63) HORKHEIMER: ER, p. 180.
- (64) Cf. KANT, I.: KU, parte I, secc. I, libro II, p. 147.
- (65) Cf. FREUD, S.: UK, I.
- (66) FREUD: op. cit., II, p. 41.
- (67) Cf. FREUD: ZI, II.
- (68) MARCUSE: EC, III, p. 74-5.
- (69) FREUD: ZI, I, p. 2962.
- (70) FREUD: UK, VI, p. 84.
- (71) FREUD: MMR, III, p. 3311.
- (72) FREUD: op. cit., loc. cit.
- (73) FREUD: MIA, VIII, p. 2590.
- (74) FREUD: IE, III, p. 569.
- (75) FREUD: op. cit., p. 573.
- (76) FREUD: op. cit., loc. cit.
- (77) FREUD: op. cit., p. 569-70.
- (78) FREUD: UK, I, p. 8 nota.
- (79) FREUD: op. cit., VI, p. 85.
- (80) MARCUSE: EC, IV, p. 99.
- (81) Cf. el análisis foucaultiano de la denominada "hipótesis Reich" en HS, II. Foucault se pregunta: "frente a lo que yo llamaría esta 'hipótesis represiva',

pueden enarbolarse tres dudas considerables. Primera duda: la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica (...) Segunda duda: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, pertenece en lo esencial al orden de la represión? (...) Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces habría funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo 'represión'? (FOUCAULT, M.: HS, II, p. 18). A partir de estas tres dudas -histórica la primera, histórico-teórica la segunda, histórico-política la tercera- Foucault inicia la contraposición de dicha "Hipótesis represiva" (negativa) a una suerte de "hipótesis constructiva" (positiva) del poder. Sin embargo, cabe señalar que -aún considerando globalmente legítimo su análisis histórico de la construcción social de la sexualidad, es decir, el referido a la primera duda- de ello no se deriva la necesidad de reemplazar la hipótesis represiva por una constructiva de nuevo orden. Resulta imposible extenderse al respecto en este contexto. Véase, sin embargo, el análisis marcussiano -cuyo fundamento, asimilado del psicoanálisis, es dicha hipótesis represiva- de la denominada "desublimación represiva" en EC.

Cf. ADORNO, Th. W.: AT, I.

III LAS PULSIONES Y LA CIVILIZACION

"La grandeza de Freud, como la de todos los pensadores burgueses radicales, reside en que deja sin resolver semejantes contradicciones y rehúsa pretender una armonía sistemática allí donde las cosas están desgarradas en sí mismas: hace patente el carácter antagónico de la realidad social en la medida en que éste alcanza a su teoría y a su praxis en el interior de una división del trabajo prescrita. La inseguridad del fin propio de la acomodación -y la sinrazón, por tanto, de la actividad razonable- que descubre el psicoanálisis refleja algo de la sumisión objetiva y se convierte en denuncia de la civilización" Adorno, "La revisión del psicoanálisis".

Traté desde una perspectiva subjetiva, en los primeros dos capítulos, la relación sujeto-objeto. En el primero fue definido el sujeto a partir de su configuración pulsional, el objeto como referente de sus mociones, y la relación entre ambos como una relación de satisfacción/insatisfacción subjetiva inmediata. En el segundo -en un primer grado de concretización- el sujeto fue definido a partir de las modificaciones pulsionales que, en relación a un objeto ya caracterizado por una densidad suficiente como para impedir o postergar su satisfacción pulsional, debe imponerse a sí mismo, y la relación entre ambos como una relación de dominio en aras de la satisfacción mediata.

En otros términos, pasé de la proto-relación mimética a la relación de dominio, del proto-sujeto y proto-objeto a identidad inmediata al sujeto y objeto diferenciados de ellas emergentes, de la vigencia del principio de placer a la vigencia del principio de realidad.

Ahora que la relación sujeto-objeto queda definida como una relación de dominio, de trabajo material e intelectual, de postergación de la satisfacción, voy a abordar desde una perspectiva subjetiva una nueva relación de ella derivada: la relación entre realidad y racionalidad. Definiré más adelante ambos términos.

En primer lugar, cabe aclarar que para dicha noción de "realidad", realidad siempre de carácter histórico-social, adoptaré el término general de "civilización". Aún cuando el "Kultur" freudiano suele traducirse por "cultura" -y al tratar la relación entre realidad y racionalidad desde una perspectiva subjetiva comenzaré analizando la teoría freudiana de la civilización- adopto el concepto de civilización por dos motivos. Por un lado, a raíz del debate suscitado, alrededor de una supuesta antítesis entre civilización y cultura, entre la I y II Guerra Mundial, en los círculos de la denominada "filosofía de la vida" pre-fascista. "Esta antítesis hacía mucho tiempo que venía desempeñando un importante papel en la filosofía reaccionaria alemana de la historia -escribe Lukacs. La lucha ideológica contra la democratización de Alemania se lleva a cabo bajo la bandera de esta antítesis, entendiendo por 'civilización' todo lo malo del capitalismo, incluida sobre todo la democracia occidental, y oponiendo a ello la autóctona, orgánica y auténtica 'cultura' alemana"(1). La cultura alemana quedaba así contrapuesta a la "Untergang des Abendlandes" que O. Spengler popularizó, la "vida" que nutre la cultura a la "muerte" que signaría su degeneración en mera civilización. Para evitar semejante herencia de misticismo irracional, conviene adoptar el concepto de civilización. Por otro lado, en cuanto al contenido mismo que fueron adquiriendo ambos conceptos, acaso el de civilización exprese más propiamente aquello que aquí es tratado. Marcuse diferencia de manera pertinente al respecto: "'cultura' se refiere a cierta dimensión superior de autonomía y realización humanas; mientras que 'civilización' designa el reino de la necesidad, del trabajo y del comportamiento socialmente necesario, en el que el hombre no se halla realmente en sí mismo y en su propio elemento, sino que está sometido a la heteronomía, a las condiciones y necesidades externas"(2). Si, en cambio, contrapusiéramos cultura y naturaleza a la manera tradicional, acaso debiéramos adoptar el primero.

Freud define la civilización a comienzos de "Die Zukunft einer Illusion" (1927) a partir de una doble determinación:

a. "Todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas...".

b. "Todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables..."(3).

La definición es de una notable riqueza en su concreción. Tres años más tarde, la reafirma en los siguientes términos: "toda la suma de operaciones y normas que distinguen nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres"(4).

El origen de la civilización -así como el origen del sujeto, ontogénesis y filogénesis vuelven a coincidir- está cifrado en el "descubrimiento" de la densidad objetiva y aparece como un intento de superación del sufrimiento por ella ocasionado. Freud sintetiza en tres aquellas fuentes del sufrimiento humano: a. la "hiperpotencia de la naturaleza", b. la "fragilidad de nuestro cuerpo" y c. la "insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad"(5).

Las dos primeras fuentes de sufrimiento parecen poder reunirse en un solo grupo, pues a ambas corresponde por igual, como intento de superarlas, el dominio de la naturaleza, primera determinación del concepto de civilización. La tercera fuente, por su parte, corresponde evidentemente a la segunda de dichas determinaciones. Así parece, implícitamente, considerarlo el propio Freud: "nunca dominaremos completamente la Naturaleza -subraya; nuestro organismo, el mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación". El carácter perecedero del organismo es asimilable (acaso idéntico?) a la relación del hombre con la naturaleza en general.

Ahora bien, la definición parte de una doble determinación: la necesidad de dominar la naturaleza y la necesidad de dominar a los semejantes, generadas por sendas fuentes del sufrimiento humano. Ambas determinaciones están relacionadas de manera compleja: el dominio de los hombres aparece como ori-

ginado en la necesidad de dominar la naturaleza mediante el trabajo material y espiritual ejercido socialmente. A su vez, el dominio de los hombres determina los mecanismos de distribución de los bienes alcanzados mediante el dominio de la naturaleza. Finalmente, cabe destacar la concepción freudiana implícita del "saber" (trabajo intelectual) y el "poder" (trabajo material) como otras tantas formas de dominio de la naturaleza.

A las fuentes de sufrimiento humano que generan las necesidades de dominar la naturaleza y dominar los semejantes, subyacen las mismas determinaciones pulsionales que analicé a propósito de la transición de la relación de mímesis a la relación de dominio entre sujeto y objeto a nivel filogenético, pues dicha transición signa el origen de la civilización. Recuérdese el mencionado párrafo de Freud que cifraba el fundamento de la convivencia entre los hombres en "la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo" (Cf. cap. II de la presente sección). Eros y Ananké subyacen, entonces, a aquellas fuentes del sufrimiento humano. Y la civilización, basada en relaciones de dominio entre sujeto y objeto, en el trabajo material e intelectual, impone las modificaciones pulsionales que dichas relaciones suponen.

La relación entre realidad y racionalidad debe ser abordada, en consecuencia, a partir de la posibilidad/imposibilidad de superar el carácter doloroso de las modificaciones pulsionales que suponen las relaciones de dominio sobre las que se instaura la civilización. Este planteo del abordaje de la relación entre realidad y racionalidad lleva implícita una noción de racionalidad cuyo contenido conviene explicitar. En efecto, el carácter racional de la realidad radica en la posibilidad de satisfacer en su marco los deseos y necesidades subjetivos, y en su satisfacción mediante el menor costo en dolorosas modificaciones pulsionales. Racionalidad y satisfacción de deseos y necesidades resultan equivalentes: ésta es la noción rectora de racionalidad, de raigambre subjetiva, que adopto para el presente trabajo.

La pregunta acerca de la racionalidad de la realidad debe ser abordada, entonces, revisando las modificaciones pulsionales, preguntándose acerca de la necesidad de dichas modificaciones y acerca de la necesidad del carácter doloroso de las mismas.

En la teoría de la civilización freudiana, las fuentes del sufrimiento humano y las modificaciones pulsionales que suponen las relaciones de dominio establecidas para superarlas, aparecen como insuperables. Freud escribe en un texto antes mencionado: "nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación". Y agrega: "el dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural" (6). Freud reconoce, naturalmente, el carácter promisorio del progreso técnico en el dominio de la naturaleza, aunque le resulta mucho más difícil reconocer un progreso equivalente en las relaciones sociales. No obstante, más allá de matices, la hiperpotencia de la naturaleza y la debilidad de las organizaciones sociales nunca parecen ser plenamente superables. En consecuencia, escribe Freud: "toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos".

Civilización y dominio parecen equivalentes. La primera determinación del concepto de civilización, el dominio de la naturaleza, aparece como una actividad perpetuada a raíz del carácter perpetuo de la ananké. Y a partir de este perpetuamiento de la ananké se perpetúan, junto a la dominación de la naturaleza, el autodomínio y el dominio de los semejantes. La segunda determinación del concepto de civilización, el dominio de los semejantes, resulta insuperable dada la necesidad de dominar la naturaleza. Escribe Freud: "el dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masa son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo inútiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia" (7). El razonamiento freudiano es el siguiente: dado el carácter perpetuo

de la ananké natural, el sujeto debe dominarla mediante el trabajo material e intelectual en aras de su autoconservación, para satisfacer de manera mediata sus deseos y necesidades. Pero el trabajo material primariamente, y el intelectual secundariamente, suponen dolorosas modificaciones pulsionales que deben ser impuestas coercitivamente mediante el dominio del hombre por el hombre. En los extremos, el dominio de la naturaleza y el dominio del hombre por el hombre. Como término medio, el trabajo material o intelectual, y las modificaciones pulsionales que lo sustentan. La tercera forma del dominio, la principal psicoanalíticamente, el autodomínio, funciona también como término medio. El dominio de la naturaleza requiere el autodomínio, cuyo reaseguro es el dominio del hombre (el esclavo) por el hombre (el amo, quien devino tal mediante el autodomínio). Puesto que la represión puede obedecer a razones externas o internas, en el primer caso -cuyo paradigma es la amenaza de castración paterna- puede advertirse el dominio del hombre por el hombre, y en el segundo -cuyo paradigma son las prohibiciones tabú que rigen tras el parricidio- el autodomínio. La ventaja del amo es que la represión que ejerce sobre sus propias mociones pulsionales es más efectiva que la represión externa, pues "el yo no solo debe tomar en consideración los peligros del mundo exterior sino también el veto del superyó, de manera que hallaría aún más motivos para abstenerse de aquella satisfacción" (8), y, al mismo tiempo, proporciona al yo la satisfacción sustituta originada en su renuncia.

Entonces, dada la equivalencia entre civilización y dominio, necesariamente aparecerá la forma más eficiente de dominio (el autodomínio) como más "racional" que la forma menos eficiente del mismo (el dominio del hombre por el hombre). Freud cifra, en consecuencia, una suerte de "progreso espiritual" en la interiorización (Verinnerlichung) del dominio, en la transformación de la represión externa en interna. Escribe: "una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el superyó, que va acogiendo la coerción externa en sus mandamientos" (9). Un progreso "espiritual", porque la tensión entre el superyó dominante y el yo dominado

se manifiesta como consciencia de culpa que deviene mas tarde moral. Sin embargo,descarta Freud aún la posibilidad de una priorización de la represión.

Ahora bien,caractericé en el razonamiento freudiano al autodominio mas "racional" que el dominio del hombre por el hombre,y este concepto de racionalidad -que evidentemente difiere del antes definido,pues resulta impensable caracterizar de racional,si mantenemos la equivalencia anterior entre racionalidad y satisfacción de deseos y necesidades,aquello que no constituye sino una forma mas efectiva de dominio- debe ser definido. En efecto,el autodominio aparece en definitiva como mas "racional" que el dominio del hombre por el hombre porque es mas efectivo que el mismo. Kant escribe: "la consciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones,solo,empero,por la propia razón,es,pues,el respeto hacia la ley. La ley,que exige y también inspira ese respeto no es otra,como se ve,que la ley moral (pues ninguna otra excluye todas las inclinaciones del influjo inmediato de éstas sobre la voluntad)"(10). Ciertamente,jamás incluyó Freud entre sus ilusiones la "santidad" kantiana,la concordancia inmediata entre emociones pulsionales y preceptos morales en la voluntad subjetiva,ni siquiera en un esquema regulativo -su concepción del sujeto se lo impedía. En consecuencia,el caracter "racional" del autodominio no puede modirse con la vara del anterior concepto de racionalidad. En este marco -tan iluminista como el kantiano,aunque marcadamente pesimista- lo "racional" y lo efectivo coinciden. Dehen distinguirse a partir de aquí ambos usos del concepto de racionalidad: un primer uso que remite a la satisfacción de los deseos y necesidades como concepto subjetivo y valorativo en relación a los fines,y un segundo uso que remite a la adecuación entre medios y fines como concepto también subjetivo aunque neutral valorativamente en relación a los fines. El autodominio aparece entonces como "racional" en tanto forma mas adecuada del dominio,aunque resultará irracional en relación a sus fines. Reservaré el término "racionalidad" -entre comillas- para el primer significado limitado del término,y ra-

cionalidad para el pleno significado del mismo, el significado a que hago referencia al tratar la relación entre realidad y racionalidad.

Resulta evidente la contradicción, inherente a la teoría freudiana de la civilización, entre realidad y racionalidad. Adorno escribe al respecto que Freud, "siguió mas bien de un modo materialista, y contra la ideología burguesa, la acción consciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó. El se pliega expresamente, en palabras de sus lecciones, 'a la estimación general (...), que coloca los objetivos sociales por encima de los sexuales, en el fondo egoistas'. Como especialista de la psicología acepta en bloque, sin análisis, la contraposición de social a egoista. Tan poco capaz es de reconocer en ella la obra de la sociedad represiva como la huella de los fatales mecanismos que él mismo analizó. (...) Como posterior enemigo de la hipocresía se sitúa ambiguamente entre la voluntad de una total emancipación del oprimido y la apología de la total opresión. La razón es para él mera superestructura, no tanto debido, como le reprocha la filosofía oficial, a su psicologismo, el cual penetra bastante profundamente en la verdad del momento histórico, como a causa de su rechazo de la finalidad lejana al significado y carente de razón en la que el medio que es la razón podría mostrarse racional: el placer. Tan pronto como que es desdeñosamente colocado entre las artimañas para la conservación de la especie y, por así decirlo, disuelto en la astuta razón sin nombrar el momento que trasciende el círculo de la caducidad natural, la ratio queda degradada a racionalización. La verdad es entregada a la relatividad y los hombres al poder" (11). Resulta entonces una doble hostilidad, hacia la razón y hacia el placer. Adorno encuentra contradictorias su teoría de la civilización y sus conclusiones entre sí o, dicho en otros términos, las comarcas teóricas y clínicas de su obra, desde una racionalidad superior a la meramente psicoanalítica. Freud desnuda en su teoría de la civilización el carácter represivo del trabajo civilizatorio para reinstalar ideológicamente en sus conclusiones la necesidad de la represión. Desnuda en carácter irracional de las modifica-

ciones pulsionales que sustentan el trabajo civilizatorio para volver a otorgarle a las mismas una "racionalidad" ideológica que excluye de su jurisdicción los fines. Es decir, el placer. Aquello que aparece como "racional" una vez aceptado ingenuamente el prejuicio burgués contra las mociones pulsionales, la represión en sus formas más adecuadas o efectivas, resulta absolutamente irracional interpretado desde una racionalidad superior. A partir de esta contradicción entre los aspectos desmitificantes y remitificantes del psicoanálisis freudiano proceden a su interpretación dialéctica los miembros de la Escuela de Frankfurt.

"Toda historia de la cultura -escribe Freud- no hace sino mostrar los caminos que los seres humanos han emprendido para la ligazón de sus deseos insatisfechos, bajo las condiciones cambiantes y alteradas por el progreso técnico, de permisión y denegación de la realidad" (12). Sin embargo -abordada históricamente la relación entre realidad y racionalidad- puesto que a diferencia de las prohibiciones civilizatorias el deseo de transgredirlas es inconsciente -es decir, topológicamente hablando, las prohibiciones son impuestas por el superego mientras las mociones pulsionales son albergadas por el id- las pulsiones y su tendencia transgresora perduran. Los contenidos inconscientes son "indestructibles", en términos de Freud, y retornan periódicamente. El retorno de lo reprimido (Wiederkehr -o Rückkehr- des Verdrängten) es precisamente el proceso mediante el cual lo reprimido/perdurable onto y filogenéticamente tiende a reaparecer bajo nuevas formas. Al menos a partir de ciertos textos de Freud, la represión y el retorno de lo reprimido serían operaciones simétricamente contrarias, de tal suerte que lo reprimido se valdría de las mismas asociaciones que recorrió en la represión para su retorno. El síntoma puede considerarse manifestación de ello. Entonces, "el placer pulsional se desplaza de continuo a fin de escapar al bloqueo en que se encuentra, y procura ganar subrogados (es decir, objetos y acciones sustitutos) para lo prohibido. Por eso, la prohibición migra también y se extiende a las nuevas metas de la moción proscripta" (13). El desplazamiento de las prohibiciones tabú

respecto de la destrucción del tótem hacia objetos "contagiados" sería un ejemplo filogenético de ello.

Sin embargo, ya desde el relativamente temprano esquema presente en "Totem und Tabu", Freud agrega la idea de que "a cada nuevo empuje de la libido reprimida, la prohibición responde haciéndose mas severa" (14). La represión, entonces, no solo se desplaza conforme el deseo se desplaza a objetos sustitutos, sino que también se intensifica. En consecuencia, históricamente considerada, la civilización resulta un proceso de progresiva dominación pulsional. En su origen, las primeras prohibiciones habrían desencadenado una suerte de "reacción en cadena" entre sucesivas embestidas de la libido y recrudecimientos sucesivos e intensificados de la represión. En audaz comparación con el ámbito de la lucha de clases, Freud sostiene que "la angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas". Marcuse advierte claramente este caracter progresivo de la dominación, señalando que "la teoría de Freud está centrada en el ciclo recurrente 'dominación-rebelión-dominación'. Pero la segunda dominación no es simplemente una repetición de la primera; el movimiento cíclico es progreso en la dominación. A partir del padre original, a través del clan de hermanos hasta el sistema de autoridad institucional característico de la civilización madura, la dominación llega a ser cada vez mas racional, efectiva, productiva" (15).

Ahora bien, a partir de la introducción de las pulsiones de muerte de la segunda tópica y su exteriorización agresiva, esta dinámica civilizatoria se modifica sensiblemente. Ya en "Das unbehagen in der Kultur" otorga Freud a la agresión un status nunca antes reconocido: "la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano (...y) la cultura encuentra en ella su obstáculo mas poderoso" (16), aún cuando se resiste a considerarla -a la manera adleriana- como una pulsión completamente independiente. Sin embargo, Freud otorga un status cada vez mayor en los años subsiguientes a la agresión, frente a la experiencia de la guerra que se avecina. En su respuesta a A. Einstein de 1932 coexisten junto a las pulsiones de vida, no ya las pulsiones de muerte de la segunda tópica, sino las pulsiones "de agresión". Mientras las primeras tienden a "conservar" y "unir", las

segundas pugnan por "destruir" y "matar" (17). Las pulsiones de agresión siguen teniendo -al menos en apariencia- el origen antes señalado: "el instinto de muerte se torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos" (18). Sin embargo, ahora la exteriorización de las pulsiones de muerte aparece como inevitable, siendo "inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre". Solo resulta posible "intentar desviarlas, al punto que no necesiten buscar su expresión en la guerra" (19). Es decir, canalizarlas como agresividad inherente al trabajo civilizatorio. La dinámica civilizatoria planteada por Freud se modifica a partir de su reconsideración de la importancia de la agresividad porque, aún cuando se liberacen las pulsiones eróticas, la agresividad -ahora convertida en "razgo indestructible de la naturaleza humana"- continuaría requiriendo represión.

Además, así como la exteriorización de las pulsiones de muerte atenta contra el orden civilizatorio, su interiorización tampoco ofrece perspectivas más prometedoras. "La agresión es introyectada, interiorizada -escribe Freud-, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir, vuelta hacia el yo propio" (20). Allí es recogida por una parte del ego que se contrapone al resto como superego. Entonces, "como 'consciencia moral', está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos 'consciencia de culpa' a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo". Este sentimiento de culpa (*Schuldgefühl*) resulta ser, según Freud, el problema más importante en la dinámica civilizatoria. Se suceden de esta manera la angustia frente a la posibilidad de perder el amor del padre y la angustia frente a la figura paterna interiorizada como superego como causales del sentimiento de culpa. En el primer caso, la represión acarrea la renuncia a la satisfacción. En el segundo, fortalecida por la agresión interiorizada, acarrea, junto a dicha renuncia a la satisfacción, la renuncia al deseo mismo. En este esquema tardío del funcionamiento de la represión, también resulta ésta progresiva. "Al co-

mienzo -escribe Freud-, la consciencia moral (mejor dicho: la angustia, que mas tarde deviene consciencia moral) es por cierto causa de la renuncia a lo pulsional, pero esta relación se invierte después. Cada renuncia de lo pulsional deviene ahora una fuente dinámica de la consciencia moral; cada nueva renuncia aumenta su severidad e intolerancia"(21), tanto en el plano onto como filogenético. En el origen del sentimiento de culpa se encuentra el parricidio primigenio: "no podemos prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo y se adquirió a raíz del parricidio perpetrado por la unión de hermanos"(22). Sin embargo, en dicha inversión, la represión cobra independencia causal respecto de las condiciones externas que determinaron su origen.

Debe repararse especialmente en esta inversión. La civilización aparece como irracional a la luz de una racionalidad subjetiva determinada por la satisfacción de deseos y necesidades. Pero aparece nuevamente como irracional juzgada desde una racionalidad objetiva determinada por las condiciones históricas concretas en que se desenvuelve. Es decir, resulta irracional en un doble sentido que es necesario especificar:

a. subjetivamente irracional, debido a su caracter no-satisfactorio de los deseos y necesidades de los sujetos; y

b. objetivamente irracional, debido a que dicho caracter no-satisfactorio no se corresponde con las condiciones históricas en que se desarrolla.

Es importante distinguir entre ambos conceptos de racionalidad: racionalidad a partir de aquello que la civilización debiera ser en función de los deseos y necesidades de los sujetos y racionalidad a partir de aquello que la civilización podría ser dadas las mencionadas condiciones históricas. A partir de aquí denominaré racionalidad "subjetiva" a la primera forma -aquella que introduce previamente a propósito de las modificaciones pulsionales- y racionalidad "objetiva" a la segunda forma recién introducida.

Ahora bien, puede advertirse que -no obstante el perpetuamiento de la angustia y de la necesidad de superarla mediante el dominio de la naturaleza, y del resultante perpetuamiento del autodomínio y del dominio de los seme-

jantes a que Freud procede- en su propio análisis del devenir civilizatorio queda implícito un desfazaje entre la magnitud de la represión ejercida y las condiciones históricas en que se ejerce. Abordaré este desfazaje, ya confrontando psicoanálisis y crítica de la economía política, en la próxima sección (Cf. SECC. II). Sin embargo, es importante advertir desde ahora dicho desfazaje al interior mismo de la teoría freudiana de la civilización, razón por la cual su asimilación dialéctica por Marcuse, por ejemplo, procede efectivamente a rescatar elementos inherentes a la teoría freudiana para alcanzar conclusiones contrapuestas a las que el propio Freud extrajera de los mismos.

En esta "reacción en cadena" de sucesivas embestidas de la libido y recrudescimientos sucesivos de la represión, ésta última se intensifica. Pero también retorna periódicamente el impulso parricida: "la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes"(23). Marcuse advierte que Freud, de esta manera, "establece una correlación entre progreso y aumento del sentimiento de culpa"(24). El sentimiento de culpa aparece como la inevitable "expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte"(25).

A partir de esta dinámica civilizatoria explica Freud el célebre "Umbehagen" que diagnostica a la cultura. Una vez más, "la prueba aducida por Freud es doble: -escribe Marcuse: primero, la deriva analíticamente de la teoría de los instintos, y, segundo, encuentra el análisis teórico corroborado por las grandes enfermedades y el malestar de la civilización contemporánea: un círculo de guerra cada vez más amplio, ubicuas persecuciones, antisemitismo, genocidio, fanatismo, y el fortalecimiento de las 'ilusiones', fatiga, enfermedad y miseria en medio del crecimiento, del bienestar y el conocimiento"(26). En efecto, Freud considera corroborado su análisis -como había sucedido con la introducción de la segunda tópica tras la I Guerra Mundial- en la crítica situación en que se encuentre la civilización ante la II Guerra Mundial, no obstante los logros por ella alcanzados. Mas aún: es precisamente esta contradicción -al menos, aparente- el problema teórico a resolver; contradicción semejante -cabe observar- a aquella que dispara la interpretación frankfurt-

tiana del iluminismo, a saber: "comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie"(27). Comprender la "autodestrucción del iluminismo" en Auschwitz.

En efecto, Freud diferencia dos causas -mutuamente relacionadas- del mal estar en la cultura:

a. Insatisfacción del individuo. La satisfacción de los deseos y necesidades del sujeto que la civilización le brinda, no obstante los logros alcanzados, no compensa las dolorosas modificaciones pulsionales que le impone en aras de ella.

b. Autodestrucción de la civilización. Como corolario del punto anterior, la civilización peligra ante el retorno colectivo de deseos reprimidos.

En a. tenemos el mal estar del sujeto en la civilización, en b. el fracaso mismo de la empresa civilizatoria en su conjunto.

Marcuse advierte -reinterpretando las consecuencias del parricidio que desencadena el ciclo dominación-rebelión-dominación- que dichas consecuencias son dobles: "amenazan con destruir la vida del grupo mediante el desplazamiento de la autoridad que (aunque fuera mediante el terror) lo había preservado; y, al mismo tiempo, este desplazamiento promete una sociedad sin el padre -esto es, sin supresión y dominación". Y agrega: "no debe su sentido de culpa incluir alguna culpa por la traición y la negación de su acto? (...). De eso, la pregunta sugiere otra pregunta sobre si la filogenética de Freud está confrontada con su concepto de la dinámica instintiva"(28). Acaso se encuentre un sentimiento semejante de "culpa por la traición", como fundamento del regreso al politeísmo primitivo presente en el cristianismo, en "Der Mann Moses...". Sin embargo, la observación marcusiana no deja de ser pertinente. En efecto, si la hipótesis filogenética del parricidio estuviese confrontada con la noción de pervivencia de lo reprimido tras la represión, debiera concluirse que perviviría, junto al sentimiento de culpa por la transgresión (el parricidio), alguna suerte de huella de la transgresión misma. Algo oscuro resulta referirse a ella en términos de consciencia de culpa por la traición a la transgresión, puesto que parece del todo inimaginable ante qué ins-

tancia se constituiría dialécticamente un sentimiento semejante de culpabilidad. De manera mas acorde a la freudiana, profiero seguir refiriéndome a la pervivencia de lo reprimido -y, acaso, de la experiencia de transgresión- en el plano filogenético.

De esta pervivencia de lo reprimido y de la experiencia de su liberación se infiere la importancia que adquiere la memoria -por así denominar la capacidad de actualizar dichos contenidos- en la configuración del individuo y la sociedad. Importancia de caracter dual:

a. "recordando el dominio del principio de placer original, donde la liberación del deseo era una necesidad, el id lleva hacia adelante, consigo, los rasgos recordados de este estado, dentro de todo futuro.

b. Sin embargo, el superego, también inconsciente, rechaza en el futuro esta aspiración instintiva, en nombre de un pasado que ya no es uno de satisfacción integral, sino de amarga adaptación a un presente punitivo" (29). El sujeto, al tiempo que conserva el recuerdo del primigenio imperio del principio de placer (caracter liberador de la memoria), se constituye psíquicamente como reaccionario (caracter represivo de la memoria), pues ejerce inconscientemente contra sí mismo una severidad adecuada a una etapa infantil del desarrollo, aunque inadecuada a una etapa de madurez. Semejante desfazaje se instaure tanto a nivel onto como filogenético, es decir, en relación al desarrollo individual y genérico, y constituye el punto de partida para la asimilación dialéctica del psicoanálisis por la teoría crítica. Presupone la introducción de variables de desarrollo material extra-psicológicas (el sujeto/la sociedad ejercen sobre sí mismos una severidad que solo puede ser calificada de objetivamente irracional confrontada con el desarrollo biológico del sujeto/histórico de la sociedad alcanzados) pero se manifiesta, no obstante, en el plano psicológico. Y en dicho plano adquiere caracter aporético. En efecto, para explicitar aquellas condiciones del desarrollo histórico -que son las que aquí importan- presupuestas por Freud y, en consecuencia, reflexionar el caracter aporético de este desfazaje entre dichas condiciones históricas y la represión ejercida, es necesario nuevamente trascender la posición de Freud "como especialista en

psicología". Es decir, es necesario abordar la relación de dominio entre sujeto y objeto desde una perspectiva objetiva (a partir de las transformaciones que este dominio impone al objeto) y también desde una perspectiva subjetiva la relación entre realidad y racionalidad (a partir de las condiciones que el desarrollo histórico sienta) o, dicho en términos más sencillos, pasar del psicoanálisis a la economía política. Haré dicho pasaje en la sección siguiente.

Por ahora, conviene redondear el análisis de la relación realidad-racionalidad propia de la teoría freudiana de la civilización. Anteriormente me referí al pesimismo inherente a la segunda y definitiva tópica de la teoría freudiana de las pulsiones (Cf. el cap. I de la presente sección). Un pesimismo análogo corona su teoría de la civilización. De la primera forma o forma pulsional del pesimismo freudiano se deriva esta segunda forma o forma cultural del mismo. Pero: qué significa "pesimismo"?

Adopté dicho término para mayor comodidad y debido al uso profuso que del mismo hacen algunos comentadores (30). Sin embargo, como término extra-teórico acarrea confusiones y resulta especialmente importante definirlo con precisión. El pesimismo inherente a la teoría de las pulsiones radica en la imposibilidad de alcanzar la plena satisfacción pulsional -o en el carácter tanático de dicha satisfacción, lo cual significa algo semejante, de mantener la distinción horkheimeriana entre satisfacción instintiva y objetiva. Dicho pesimismo es deducido por Freud de la naturaleza de las pulsiones en juego. El pesimismo inherente a la teoría de la civilización radica, igualmente, en dicha imposibilidad o carácter tanático, pero deducido por Freud de su interpretación de la civilización. La satisfacción pulsional objetiva resulta imposible. La satisfacción pulsional inmanente considerada resulta, en ambos casos, de carácter tanático: conduce a la muerte del sujeto o a la disgregación de la civilización, en uno u otro caso.

Freud declara: "he aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afir-

mativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y autoaniquilamiento"(31). La iluminista defensa freudiana de la civilización y el dominio que la sustenta arraiga en su convicción de que, por acción de la agresividad desatada, a la sociedad subyace el hobbesiano principio del "homo homini lupus"(32). El retorno de lo reprimido no puede ser sino equivalente a la barbarie. "A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos -escribe- la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución"(33). Frente a la alternativa civilización/barbarie, alternativa teóricamente aporética para Freud, opta naturalmente por la primera.

Puede ahora ensayarse una definición general de esto que denominé "pesimismo" freudiano como relación de no-identidad. El pesimismo pulsional resulta ser una relación de no-identidad (no-satisfacción) entre sujeto y objeto (entre las pulsiones y sus objetos) y el pesimismo cultural una relación de no-identidad entre realidad y racionalidad (es decir, la realidad aparece como irracional subjetivamente porque impide la satisfacción de los deseos y necesidades de los sujetos, y objetivamente porque las condiciones históricas permitirían dicha satisfacción).

Sin embargo, puesto que el carácter "pesimista" fue atribuido también a la teoría crítica -y ello en el mismo sentido de no identidad arriba esbozado, razgo en ningún sitio tan patente como en la confrontación adorniana de su propia dialéctica negativa (no-identificante) con la dialéctica positiva hegeliana (identificante) en la "Negative Dialektik"- conviene revisar -así como lo hice con la teoría de las pulsiones (Cf. el cap. I de la presente sección)- la asimilación frankfurtiana de la teoría freudiana de la civilización y su pesimismo inherente.

La asimilación del psicoanálisis freudiano por la teoría crítica puede ser analizada a partir de los dos períodos, de pre y posguerra, que en general suelen distinguir los comentaristas en el desarrollo de la segunda. Horkheimer y Adorno fijan tempranamente su atención en el psicoanálisis para satisfacer las insuficiencias del marxismo mecanicista y anti-psicológico de cier-

tas vertientes socialdemócratas y comunistas de preguerra, particularmente alrededor del análisis del afianzamiento popular de fenómenos de masas autoritarios como el fascismo. "La actitud agresiva de grandes masas, su propensión a seguir las consignas del odio, su disposición a actuar en contra de sus más preciados valores, son algunos de los grandes hechos que exigen un análisis psicológico" (34), escribe Horkheimer. Y encuentra en la teoría freudiana el aparato conceptual más adecuado para abordar dicho análisis: "el análisis de los mecanismos psíquicos a través de los cuales se produce el odio y la crueldad fue iniciado, en la psicología moderna, principalmente por Freud. El aparato conceptual creado por él en las primeras fases de su trabajo puede prestar servicios importantes para la comprensión de estos procesos. De su teoría originaria surge con toda evidencia que las prohibiciones sociales, bajo las condiciones familiares y generales establecidas, contribuyen a fijar al hombre en una etapa pulsional sádica o a hacerlo regresar a ella" (35).

Esta temprana asimilación del psicoanálisis se encuentra, naturalmente, circunscripta por la base marxista de la teoría crítica. Horkheimer y Adorno advierten, en la introducción metodológica a "The authoritarian personality" (estudio colectivo sobre el antisemitismo en los EEUU realizado en 1949-50 (36)), "entiéndase bien: no se trata, por ejemplo, de explicar los sistemas totalitarios simplemente a partir de lo psicológico. La fuerza de tales movimientos de masas masivamente hostiles proviene de poderosos intereses políticos y económicos y sus partidarios no son en modo alguno sus sujetos determinantes" (37). Por el contrario, la función del psicoanálisis es circunscripta al esclarecimiento de "las condiciones anímicas inconscientes bajo las cuales las masas pueden ser ganadas para una política que se opone a sus propios intereses razonables" (38).

El psicoanálisis variará, sin embargo, sensiblemente de función en el seno de la teoría crítica, conforme se desplaza el interés del análisis del fenómeno de masas fascista a aquella "autodestrucción del iluminismo" antes mencionada. Y es en esta nueva problemática donde adquiere el pesimismo cultural

freudiano su importancia. Adorno escribe que Freud "no se puede deshacer cómodamente de aquellos sombríos pensadores que insisten en la maldad e incurabilidad de la naturaleza humana y proclaman pesimistamente que es necesaria una autoridad -entre ellos se encuentra Freud junto a Hobbes, Mandoville y Sade- diciendo que son reaccionarios"(39). Denuncia así Adorno el carácter metafísico -es decir, ahistórico- de su pesimismo cultural, pesimismo éste deducido de las peculiaridades biológicamente determinadas de las pulsiones.

Sin embargo, advierte que dicho pesimismo metafísico cala hondo en la sociedad contemporánea. Su teoría de la civilización tiene en su presentación ahistórica su falsedad, pero tiene su verdad en tanto desnuda históricamente la irracionalidad de la sociedad contemporánea. Falsa en su presentación ahistórica, verdadera como diagnóstico histórico: éste resultado de la asimilación de la teoría freudiana de la civilización revela el carácter dialéctico de dicha asimilación crítica. Algo semejante ocurre en la asimilación del escepticismo y el pesimismo schopenhaueriano por Horkheimer o del existencialismo por Adorno (40) (naturalmente, asimilados/criticados en medidas harto diferentes). Expurgado de su carácter metafísico, entonces, el pesimismo freudiano aparece como un desahogado análisis del desgarramiento de la sociedad contemporánea. En términos de Adorno: "su implacable pesimismo apunta a la verdad sobre las relaciones sociales de las que nada dice". Y en su renuncia a armonizar ideológicamente, a identificar realidad y racionalidad, radica su carácter crítico.

NOTAS

- (1) LURACS: ZV, IV, IV, p. 383.
- (2) MERCURE: SC, p. 59.
- (3) FREUD: ZI, I, p. 2961-2.
- (4) FREUD: UK, III, p. 52.
- (5) FREUD: op. cit., p. 47.
- (6) FREUD: ZI, I, p. 2963.
- (7) FREUD: ZI, I, p. 2963.
- (8) FREUD: LIGA, III, 3311.
- (9) FREUD: ZI, II, p. 2965.
- (10) KLEIN: RV, I, I, III, p. 118.
- (11) ADORNO: LR, I, p. 58-9.
- (12) FREUD: ZI, II, p. 2961.
- (13) FREUD: TT, II, p. 38. *Parent's mioy.*
- (14) FREUD: op. cit., loc. cit.
- (15) MERCURE: EC, IV, p. 101.
- (16) FREUD: UK, VI, p. 88.
- (17) FREUD: WW, p. 3211-2.
- (18) FREUD: op. cit., p. 3212.
- (19) FREUD: op. cit., p. 3213.
- (20) FREUD: UK, VII, p. 90.
- (21) FREUD: op. cit., p. 97.
- (22) FREUD: op. cit., p. 100.
- (23) FREUD: op. cit., p. 101.
- (24) MERCURE: EC, IV, p. 91
- (25) MERCURE: op. cit., p. 101.
- (26) MERCURE: op. cit., p. 91.
- (27) HORK/AD: DA, Prólogo 1º ed. alemana, p. 7.
- (28) MERCURE: EC, III, p. 80.
- (29) MERCURE: EC, IV, p. 105.
- (30) Cf. al respecto el uso de la noción de pesimismo por parte de G. Friedmann (FRIEDMANN, G.: PPhFS, I, VII). En la III sección, cap. III volveré sobre ello.
- (31) FREUD: UK, VIII, p. 116.
- (32) Cf. FREUD: UK, V. Freud rescata la frase de Plauto (Asinaria, II, IV, p. 88) lue-
- (33) FREUD: op., cit., IV, p. 77. /go mencionada por Hobbes: "el prójimo no es sola-
- (34) HORKHEIMER: LP, p. 125. /mente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una
- (35) HORKHEIMER: EP, p. 215. /tentación para satisfacer en él la agresión,...
- (36) "The authoritarian personality" es el tomo teórico de los "Studies in prejudice", encargados por el American Jewish Committee tras la guerra. A pesar de ser posterior a la guerra, lo incluyo aquí porque su temática es propia del período de preguerra. /...explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo,
- (37) HORK/AD: PC, p. 168. /usarlo sexualmente sin su consentimiento"(...).
- (38) HORK/AD: op. cit., loc. cit. El joven Horkheimer escribe: "si la historia se arti-
- (39) ADORNO: RP, p. 114. /cula según los diversos modos en los que se consume
- (40) Cf. HORKHEIMER, M.: SchS y AS. /el proceso de vida de la sociedad humana, no son las categorías psicológicas sino las económicas las fundamentales para el conocimiento histórico. De ciencia fundamental, la psicología pasa a ser ciencia auxiliar" (GP, p. 31). Y también: "una historiografía materialista sin unaxpsicología suficiente es deficiente. Una historiografía psicologista es errónea"(D, p. 80)

SECCION II

I LA PRODUCCION

"Realmente es extraño no habitar la tierra,
no ejercer empleos recién aprendidos,
no dar a las rosas
ni a las otras cosas en sí promisorias
el significado de destino humano;
no ser mas lo que antes uno era en las manos
infinitamente medrosas y hasta el propio nombre
dejar, como un roto juguete, de lado"

R.M. Rilke, I "elegía a Duino".

En este primer capítulo trataré, desde una perspectiva objetiva, la relación sujeto-objeto. Es decir, abordaré dicha relación de dominio -puesto que se trata de analizar en particular dicho tipo de relación, expresada en el trabajo material e intelectual- a partir de las transformaciones que dicho dominio subjetivo opera en el objeto.

En la primera sección traté la relación sujeto-objeto, y la relación realidad-racionalidad de ella derivada, desde una perspectiva subjetiva. En su primer capítulo, se definió al sujeto a partir de su dinámica pulsional, a los objetos como meros correlatos suyos y se abordó la relación como una relación de satisfacción inmediata. En su segundo capítulo, se definió al sujeto -ahora propiamente tal- a partir de las modificaciones pulsionales que le impone un objeto ahora considerado con una densidad suficiente como para impedir o postergar la satisfacción inmediata de sus deseos y necesidades. La relación entre ambos fue definida entonces como una relación de dominio del objeto por parte del sujeto en aras de una satisfacción mediata. Finalmente, en su tercer capítulo, se abordó la relación entre la realidad (una civilización erigida sobre dichas relaciones de dominio) y la racionalidad (una racionalidad subjetiva y objetiva, que reúne la satisfacción de deseos y necesidades a las condiciones históricas que la posibilitan).

Ahora resulta necesario -en una mayor concretización del análisis-

definir la relación de dominio como una relación transformadora del objeto -específicamente, del objeto externo, puesto que el carácter transformador del autodomínio fue abordado en la primera sección-, abordar posteriormente dicha relación transformadora en su despliegue social e histórico, y explorar la relación entre realidad y racionalidad que de ella se desprende.

La transición entre el abordaje desde una perspectiva subjetiva y el abordaje desde una perspectiva objetiva así definidas de las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad debe ser analizada en un doble nivel:

1. nivel de relación sujeto-objeto: la relación de dominio ya no debe ser abordada desde el ángulo de la postergación en la satisfacción de deseos y necesidades subjetivas, sino desde el ángulo de las transformaciones operadas en el objeto en aras de dicha satisfacción mediata;

2. nivel de relación realidad-racionalidad: la relación no debe ser abordada ahora a partir de la posibilidad de satisfacción de deseos y necesidades subjetivas a la luz de las modificaciones pulsionales que la realidad impone al sujeto, sino a partir de las transformaciones operadas en esa realidad y su relación con la posibilidad de aquella satisfacción.

En el primer nivel, suele observarse que Freud presupone en general para la explicación de fenómenos psíquicos la existencia de objetos exteriores al sujeto, en relación a los cuales aquella explicación es posible, pero que tiende a dejar de lado el análisis de la relación sujeto-objeto (específicamente, la "relación de objeto") desde la perspectiva de este último. El objeto pulsional aparece, en consecuencia, como correlato de las pulsiones, aún cuando le atribuya una densidad suficiente para impedir o postergar la satisfacción y la relación quede entablada como una relación de insatisfacción o satisfacción postergada. Los objetos pulsionales son variables frente a la ca- tectización y un mismo objeto puede tener significados pulsionales muy varia- bles. Pero, además, aún cuando de una relación de satisfacción mediata se trata, las transformaciones operadas por el sujeto en el objeto -transformaciones éstas presupuestas por Freud, puesto que de lo contrario la propia noción de

"postergación" carecería de sentido- no parecen ocupar en su análisis un lugar relevante. En terminología hegeliana, el objeto no es considerado por Freud "en sí", sino "para el sujeto" (para las pulsiones que en él buscan satisfacción). En el caso de la relación de dominio entre sujeto y objeto que aquí nos ocupa, el trabajo material e intelectual es abordado a partir de las modificaciones pulsionales que en el sujeto lo sustentan, no a partir de las transformaciones que opera en el objeto.

En el segundo nivel, puede advertirse que Freud presupone en su análisis de la civilización la existencia de magnitudes objetivas (la naturaleza, la sociedad) que, mediante aquella relación de dominio, el sujeto (en asociación con sus semejantes) intenta transformar. Sin embargo, dicha transformación es abordada a partir del "malestar" que genera en el seno de la sociedad -malestar que arraiga en las modificaciones pulsionales que sustentan el trabajo material y espiritual- y no a partir de sus efectos en dichas magnitudes objetivas -la ananké natural y las insuficiencias de la organización social aparecen como insuperables.

En ambos niveles, naturalmente, Freud presupone la existencia de dichas transformaciones objetivas, e inclusive esboza importantes elementos para su aborbuje. Sin embargo, no las analiza explícitamente -lo cual no significa sino el reconocimiento de los límites propios de su disciplina- ni tampoco considera -lo cual debilita, en cambio, algunas conclusiones suyas- la medida en que dichas transformaciones objetivas acarrearán, en el sujeto/la sociedad que las ejerce, consecuencias. La explicitación de estas transformaciones objetivas y de las consecuencias que retroactivamente acarrearán para el sujeto/la sociedad que las opera, convierte la teoría freudiana del sujeto y la civilización en una teoría dialéctica.

Pero para dicha transición de una perspectiva subjetiva a una perspectiva objetiva resulta necesario pasar del psicoanálisis -disciplina que escogí para el tratamiento de la primera perspectiva- a la crítica de la economía política -disciplina que me servirá para el tratamiento de la segunda. Es

necesario, entonces, pasar de la consideración del trabajo material e intelectual como actividad represiva a su consideración como actividad productiva, de la represión a la producción.

Marx introduce en la "Enleitung" el concepto de "producción en general" en los siguientes términos: "cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción de individuos en sociedad". Pero agrega: "podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas fuera preciso o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que se trata de una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, lo cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición"(1). Voy a introducir en primer término este concepto de "producción en general", para la determinación del cual no se requiere la referencia al modo de producción en que se ejerce ni -particularmente- a la división del trabajo en que se injerta.

En "Das Kapital", antes de abordar los rasgos específicos del proceso de trabajo dentro del modo capitalista de producción, Marx escribe: "el carácter general del proceso de trabajo no varía por el hecho de que el obrero lo ejecute para el capitalista, en vez de ejecutarlo para sí"(2).

De este concepto de trabajo -que, naturalmente, no puede desarrollarse aquí íntegramente- voy a rescatar algunas de sus determinaciones. En primer lugar, puede considerarse al trabajo como una particular relación sujeto-objeto entre el hombre y la naturaleza. "El trabajo es, en primer término -escribe Marx-, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materia con la naturaleza. Pone en acción las fuerzas de la naturaleza que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza

exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando la potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina"(3). En esta relación -establecida en aras de la autoconservación- el hombre asimila las materias que la naturaleza le brinda transformándolas al efecto y transformándose él mismo a su vez. Correlativas transformaciones del sujeto y del objeto, elementos de la relación de trabajo. Anteriormente fue tratado el primer tipo de transformación indicado por Marx (Cf. la primera sección) a propósito de las modificaciones pulsionales que sustentan el trabajo. Se trata ahora, en cambio, de abordar el segundo tipo de las mencionadas transformaciones: la transformación del objeto.

El trabajo diferencia, en tanto mediación entre sujeto y objeto, la asimilación humana y animal de la naturaleza. "La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal -escribo el joven Marx-, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive"(4). La naturaleza aparece, entonces, como el "cuerpo inorgánico" del hombre. Marx conceptualiza esta relación, en sus escritos económicos de madurez -escritos que serán prioritarios en mis análisis siguientes-, mediante el término de "intercambio orgánico" (Stoffwechsel) tomado de la ciencia natural contemporánea. Pero si bien tanto el animal como el hombre requirieron la asimilación de materias naturales para su autoconservación, el hombre necesita transformar la naturaleza mediante el trabajo para assimilarla. "Físicamente -agrega Marx-, el hombre vive solo de que estos productos naturales aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc."(5). Mediante el trabajo puede diferenciarse, entonces, la asimilación inmediata (animal) de la asimilación mediata (humana) de la naturaleza. El hombre asimila la naturaleza mediante el trabajo, produciendo un mundo objetivo.

En segundo lugar, pueden advertirse dos determinaciones que permiten diferenciar el trabajo de la actividad animal como formas de asimilación de la naturaleza:

- a. el trabajo como actividad que puede ejercerse libre de necesidad, y
- b. el trabajo como actividad que se ejerce mediante instrumentos.

En relación a la segunda de estas determinaciones, escribe Engels: "el trabajo comienza con la elaboración de herramientas"(6). Esta mediación del instrumento diferencia el trabajo de la actividad animal. "Podemos distinguir al hombre de los animales por la consciencia, por la religión o por lo que se quiera -debaten Marx y Engels con los hegelianos de izquierda. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida"(7). Los animales recogen (sammeln), mientras que los hombres producen (produzieren) sus medios de autoconservación (8). Sin embargo, también los animales transforman involuntariamente la naturaleza: "el animal utiliza la naturaleza exterior o introduce cambios en ella pura y simplemente con su presencia". Por ejemplo: consume ciertos vegetales abonando la tierra con sus excrementos. El hombre, en cambio, la transforma en función de ciertos fines: "el hombre, mediante sus cambios, la hace servir a sus fines, la domina"(9).

El trabajo, en tanto transformación voluntaria de la naturaleza, requiere el establecimiento de fines para ejercerse. Esta transformación de la naturaleza conforme fines subjetivos constituye el dominio de la naturaleza. Introduzco a propósito de la segunda determinación del concepto de trabajo -actividad que se ejerce mediante instrumentos- la problemática de la transformación de la naturaleza conforme fines, del dominio de la naturaleza, pues, como se advertirá a continuación, los conceptos de instrumento, fines y dominio son inseparables en una adecuada comprensión del análisis marxiano del trabajo. Como señala A. Schmidt -que en buena medida no hace sino explicitar concepciones implícitas en los fundadores de la teoría crítica, y en este sentido lo rescato aquíe "cuando el hombre sale de la mítica caída natural, su trabajo pierde su "primera forma instintiva" (expresión tomada del tomo I de "Das Kapital"). En lugar del uso ingenuo de la naturaleza, mediado únicamente por los órganos corporales, aparece la producción consciente y ligada a fines. Con el progresivo esclarecimiento se deshace la unidad originaria del hombre

con la naturaleza, para restablecerse nuevamente como unidad mediada. Esta unidad superior del hombre y la naturaleza, mediada por la herramienta, es lo que Marx llama industria. Marx coincide con Hegel y con el Iluminismo en la valoración del rol antropológico de la herramienta", retomando en párrafo de "Das Kapital" en que Marx define al hombre, con B. Franklin, como "a tool-making animal" (10).

Marx escribe: "los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: la actividad adecuada a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y sus medios"(11). La definición del trabajo como actividad conforme a fines remite así a los medios de trabajo, los instrumentos. "El medio de trabajo -escribe Marx- es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto. El hombre se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, conforme al fin perseguido, como instrumentos de actuación sobre otras cosas"(12). Es decir, algunos objetos ya transformados mediante el trabajo son interpuestos entre el sujeto que trabaja y el objeto del trabajo en calidad de instrumentos. Estos objetos se encuentran cualitativamente determinados en función de los fines que el trabajo persigue. Por ejemplo: el sujeto aguza una astilla de madera, la interpone entre él y un nuevo objeto en tanto instrumento, la tierra virgen, y procede a un nuevo trabajo de arado. Las cualidades de la astilla aguzada sirven al sujeto para encauzar el nuevo trabajo. La finalidad buscada está plasmada en las cualidades del instrumento. Marx rescata en este punto un fragmento de la "lógica ética" hegeliana que introduce una nueva perspectiva: "la razón es tan astuta como poderosa. La astucia consiste en esa actividad mediadora que, haciendo que los objetos actúen unos sobre los otros y se desgasten mutuamente como cumple a su carácter, sin mezclarse en ese proceso, no hace más que conseguir su propio fin"(13). A la manera como la razón hegeliana (o la hipostatización ideológica de los intereses dominantes) se vale (o justifica) el sufrimiento de los hombres en la historia para alcanzar astutamente sus propios fines, el trabajo se vale de los objetos, como objetos o medios

de sí mismo, para imponerle los suyos. Se trata, en ambos casos, de la transformación del objeto conforme fines, es decir, del dominio del objeto.

Es interesante confrontar entre estas "astucias de la razón" presentes en el trabajo y la historia. En ambos casos, la astucia de la razón consiste en el establecimiento de fines ajenos a los objetos en cuestión. Sin embargo, profundas diferencias separan este establecimiento de fines en su concepción hegeliana y marxiana. Señalaré dos de ellas:

En primer lugar, no existe para Marx sino el establecimiento subjetivo de fines. Escribe A. Schmidt: "Para Marx, el mundo en su conjunto no está sometido a ninguna idea unitaria que le confiera sentido. Para él solo vale lo que Hegel llama el "punto de vista finito-teleológico": fines finitos de hombres finitos, condicionados en el espacio y el tiempo, frente a dominios delimitados del mundo natural y social (...). Solo cuando el sujeto se amplía cósmicamente, como el espíritu de Hegel, en un sujeto infinito, sus fines pueden ser a la vez los del mundo mismo. Para Hegel, el "punto de vista finito-teleológico" vale como algo limitado que se superará en la teoría del espíritu absoluto. Por el contrario, Marx no reconoce otros fines en el mundo que no sean los establecidos por los hombres. Por lo tanto, el mundo no puede contener ya más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales" (14). En consecuencia, solo existe un establecimiento de carácter subjetivo de finalidades en la historia: "La Historia no hace nada, 'no posee ninguna inmensa riqueza', 'no libra ninguna clase de luchas'. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es, digamos, la Historia quien utiliza al hombre como medio para labrar por sus fines -como si se tratara de una persona aparte-, pues la Historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos"(15). Adorno agrega al comentario marxiano: "si a la historia se le atribuyen, a pesar de todo, esas cualidades, es porque durante milenios la dinámica de la sociedad hizo abstracción de sus sujetos individuales"(16). Aún en el plano de la historia, entonces, el establecimiento de finalidades remite -frente a cualquier "Espíritu Universal" de corte idealista- a la actividad subjetiva. Mas adelante (Cf. el

capítulo III de la presente sección) abordaré la concepción de la historia, emergente de este carácter subjetivo del establecimiento de fines, en detalle. Ahora, en cambio, es necesario abordar la manera en que se establecen estos fines mediante el trabajo.

En efecto, en segundo lugar, aún citándonos al mencionado "punto de vista finito-teleológico" compartido por Hegel y Marx, es necesario advertir contra posibles interpretaciones idealistas de semejante establecimiento subjetivo de finalidades. La manera en que se realiza el mismo mediante el trabajo requiere, para ser correctamente interpretada, de una correcta interpretación de la relación sujeto-objeto que constituye el trabajo en general. Marx señala, en un conocido texto: "una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de abejas podría avergonzarse, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita ya a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin"(17). Marx describe, de esta manera, el establecimiento de fines subjetivos, que se encuentran a priori concientes a manera de "proyecto" en el sujeto, mediante el trabajo, rasgo que diferencia el trabajo humano de la actividad animal. Sin embargo, advierte A. Schmidt: "los contenidos teléticos perseguidos en el trabajo son limitados tanto para Hegel como para Marx. En ambos hay una limitación objetiva fijada por el material de que se dispone y por sus leyes, y una limitación subjetiva establecida por la estructura de impulsos y necesidades del hombre"(18). En efecto, los fines establecidos son al mismo tiempo trascendentes al objeto ("su propio fin") en parte e inmanentes ("como cumple a su carácter") en parte al mismo. Es decir, el sujeto impone al objeto sus propios fines encauzando los fines del mismo, transforma sus cualidades no arbitrariamente, sino valiéndose de las suyas. En el ejemplo

anterior, resulta evidente que la transformación de la astilla de madera en punta de arado está parcialmente determinada por las cualidades (dureza, maleabilidad) del material en cuestión así como también por las necesidades históricas concretas del sujeto que la realiza. Observa Schmidt que de esta manera, "tal como Hegel -en quien Marx basa su análisis- supera totalmente la rígida metafísica característica de todas las concepciones pre-dialécticas del problema de la libertad y la necesidad, fluidifica también la oposición cosificada entre teleología y causalidad natural"(19). La adecuada interpretación (dialéctica) de este establecimiento de fines subjetivos en el objeto mediante el trabajo, entonces, depende de la adecuada interpretación de la densidad objetiva que el trabajo enfrenta. Es decir, del concepto de naturaleza en cuestión.

Dicha interpretación debe evitar, en consecuencia, un doble equívoco: por un lado, la completa autonomización de la naturaleza y su legalidad inherente respecto del hombre y su actividad histórico-social; por otro, la contraria heteronomización completa de la primera a la segunda. En otras palabras, el materialismo e idealismo abstractos, como interpretaciones del concepto marxiano de naturaleza y su relación con el trabajo humano.

Schmidt señala que, "mientras naturaleza e historia están inescindiblemente entretejidas en Marx, Engels ve en ellas dos 'dominios de aplicación' distintos del método materialista-dialéctico"(20). En consecuencia, intenta Engels en su "Dialektik der Natur" y el "Anti-Dühring" formular una teoría dialéctica de la naturaleza paralela, aunque escindida, de la dialéctica histórica marxiana que, sin embargo, abarca la naturaleza en cuanto ésta tiene de dialéctico, es decir, en cuanto relacionada a la actividad histórico-social de transformación que el hombre ejerce sobre ella. Dicha formulación presupone que la objetividad natural en su inmediatez -la naturaleza no mediada por el trabajo subjetivo- está estructurada dialécticamente a la manera de la objetividad histórico-social. En consecuencia, el materialismo adquiere un perfil abstracto y el "reino de la necesidad" continúa vigente más allá de los límites históricos de la formación económico-social capitalista. Retomando una terminología previamente utilizada, la necesidad natural, la ananké,

vuelve a convertirse en una dimensión a-histórica a la manera del materialismo mecanicista burgués. La teoría crítica cuestiona desde sus comienzos la concepción engelsiana de la dialéctica que, codificada en el DIALÉTICO soviético, perpetúa la necesidad natural y con ella perpetúa el dominio. Acerca del perpetuamiento de la necesidad natural en el "reino de la libertad" operado por el DIALÉTICO escribe Adorno: "solo una perversión de los motivos marxistas como el DIALÉTICO, que prolonga el reino de la necesidad con la asoberanía de que es idéntico con el de la libertad, pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxiano de legalidad natural (vigente en el reino de la necesidad), convirtiéndolo en una doctrina cientista de las constantes (21)". De esta manera, el concepto crítico de legalidad natural, del que Marx se vale para denunciar la legalidad histórico-social vigente hasta el presente, en su independencia respecto de los fines subjetivos racionales, se convierte en un concepto apologético que perpetúa abstractamente la vigencia de la necesidad y el dominio.

El cuestionamiento de la dialéctica de la naturaleza engelsiana y su codificación en el DIALÉTICO, sin embargo, se remonta a los orígenes del denominado "marxismo occidental". Puede decirse, incluso, que el mismo se construye a sí mismo precisamente en oposición a la dogmática soviética. El primero en cuestionar la existencia de una dialéctica autónoma de la naturaleza fue -como correctamente lo reconoce Schmidt- G. Lukacs mediante una revalorización de la praxis en la relación sujeto-objeto. En crítica a la sistematización de la dialéctica realizada por Engels en el "Anti-Dühring", escribe: "Engels describe la formación de los conceptos propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la 'metafísica'; subraya con gran energía que en la dialéctica se disuelve la rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes); que la dialéctica es un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad natural y rígida por la interacción: pero la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico no es aludida siquiera,

y mucho monos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería"(22). Sin embargo, Lukacs cae en el error contrario, escamoteando a la naturaleza toda densidad objetiva al considerarla meramente como una "categoría social". "La separación entre sujeto y objeto -escribe Adorno- no puede ser superada por la reducción a la esencia humana ni siquiera tomando al hombre como absoluta y aislada individualización. La pregunta por el hombre (pregunta central, puede agregarse, en las vertientes "existencialistas" del marxismo, que parten del concepto de praxis, en vistas a la superación de la enajenación del objeto respecto del sujeto: el propio joven Marcuse es un ejemplo (23)) es ideológica, a pesar de su actual popularidad, hasta en el marxismo a lo lukacs"(24).

Sintetizando, una adecuada interpretación del establecimiento de fines subjetivos en el objeto mediante el trabajo debe cuidarse tanto de autonomizarlo respecto del hombre y su actividad histórico-social como de reducirlo a dicha actividad. En ambos casos, materialismo e idealismo prácticos abstractos, se desconoce la verdadera naturaleza del objeto y, en consecuencia, se yerra en la interpretación del trabajo subjetivo que le impone fines racionales. Escribe Schmidt: "el intento de Engels, de interpretar el dominio de la naturaleza prehumana y extrahumana en el sentido de una dialéctica puramente objetiva, debe llevar de hecho a la incompatibilidad de dialéctica y materialismo en la que insisten algunos críticos"(25). En efecto, la dialéctica debe ser formalizada en "leyes fundamentales" (26) para ser aplicada exteriormente a los diversos contenidos: la realidad histórico-social, la naturaleza. En cambio, si dicha dialéctica pretendo ser extraída de la realidad misma, en el caso de la naturaleza inmediata no se encuentran sino legalidad mecánica causal. Sin embargo, tampoco puede reducirse dicha legalidad objetiva al sujeto. Schmidt escribe: "para Marx, la naturaleza no es solo una categoría social. De ninguna manera se la puede disolver sin residuo según la forma, el contenido, el alcance y la objetividad, en los procesos históricos de su apropiación". Y agrega: "la plasmación social de la naturaleza y su autonomía constituyen una unidad, dentro de la cual el lado subjetivo no descompone en absoluto el

rol 'productor' que le adjudica Lukacs" (27). Entonces, una adecuada interpretación del trabajo, que reúna al mismo tiempo las facetas causales y teléticas del mismo, obliga al mismo tiempo a reconocer la prioridad del objeto (momento materialista) y reconocer en el mismo las mediaciones subjetivas que el trabajo le impone (momento idealista). El trabajo aparece entonces como una suerte de encauzamiento, conforme fines subjetivos, de las cualidades objetivas. Este encauzamiento es posible gracias a la intervención del instrumento. Aunque ciertos animales se valen también de instrumentos en su relación con la naturaleza, dichos instrumentos los poseen como "miembros de su cuerpo" —o a lo sumo los recogen y utilizan sin transformarlos. En cambio, el hombre produce sus propios instrumentos, sus propios medios de trabajo, convirtiendo objetos externos en prolongaciones de su propio cuerpo. "El uso y fabricación de medios de trabajo —escribe entonces Marx—, aunque en germen se presenten ya en ciertas especies animales, caracterizan el proceso de trabajo específicamente humano" (28). El dominio de la naturaleza no puede interpretarse entonces como simple "producción" (en el sentido de una creación "ex nihilo" idealista) ni como mera "reproducción" (en el sentido de la reproducción biológica natural, por ejemplo) sino como una auténtica "instrumentación" de la naturaleza conforme fines humanos. Si asimilo a continuación, entonces, el concepto frankfurtiano de dominio de la naturaleza al concepto marxiano de producción (y desarrollo de las fuerzas productivas), material e intelectualmente considerados, es necesario tener siempre en cuenta esta específica definición de la producción emergente de las precedentes consideraciones.

Ahora bien, en relación a la primera determinación del concepto de trabajo, su posibilidad de ser ejercido libre de necesidad, vuelve el trabajo a distinguirse de la actividad animal como formas de asimilación de la naturaleza. Engels escribe: "en determinado estadio, la producción humana alcanza un grado tal que no solamente produce las cosas necesarias, sino también los placeres superfluos, si bien al principio exclusivamente para una minoría" (29). La producción alcanza en su desarrollo histórico a trascender los límites de la necesidad inmediata y se encauza hacia productos superfluos en relación a la

misma. Pueden distinguirse, en consecuencia, abstractamente, dos momentos sucesivos de la producción en relación a las necesidades cifradas en la autoconservación: un primer momento, en que el trabajo es medio para la autoconservación inmediata del sujeto; y un segundo momento en que superada la apremiante necesidad que origina el trabajo- el trabajo se encamina hacia la satisfacción mediata. Entiéndase bien esta diferencia: Engels no se refiere por "trabajo libre de necesidad" al trabajo libre de toda coerción, sino exclusivamente al trabajo libre de coerción por la necesidad natural. Es decir, no se refiere al trabajo libre de coerción social. El dominio de los semejantes, el dominio de clase, resulta -al menos durante un prolongado período histórico- perfectamente compatible con el trabajo libre de necesidad. Mas exactamente: es a partir de la existencia de tiempo de trabajo libre de necesidad natural -en tanto productor de un excedente en bienes- que la dominación social es posible y al mismo tiempo deja paulatinamente de ser necesaria. La dominación social se basa, precisamente, en esta expropiación del excedente en tiempo de trabajo respecto al encauzado para la ~~satisfacción de las necesidades cifradas en la autoconservación del productor~~ (expropiación mentada por Engels en el párrafo mencionado). En resumen, no debe entenderse por "trabajo libre de necesidad" el trabajo en libertad que Marx -en particular, en su juventud- considera propio de una sociedad sin clases. Mas adelante (cf. cap. II de la presente sección) ampliaré estas relaciones entre desarrollo de la producción-excedente-dominación social.

Finalmente, ambas determinaciones, que permiten diferenciar el trabajo humano de la actividad animal como formas de asimilación de la naturaleza, deben ser mutuamente relacionadas. En efecto, una fracción de tiempo de trabajo ejercido libre de necesidad natural se encauza, junto a la arriba mencionada producción de "bienes superfluos", a la producción de medios de producción, de instrumentos. La superación de la inmediata necesidad natural y la existencia, de dicha superación emergente, de tiempo de trabajo libre de necesidad, es condición de posibilidad de la producción de instrumentos. Viceversa, la producción y el perfeccionamiento de los medios de producción, los instrumentos, acrecienta aquella fracción de tiempo de trabajo libre de necesidad. La producción y per-

perfeccionamiento de los instrumentos permite que una fracción menor de tiempo de trabajo alcance para la satisfacción de las necesidades naturales inmediatas, dejando en consecuencia una fracción mayor de tiempo de trabajo a ejercer libremente en relación a las mismas.

Esta lógica acumulativa tiempo de trabajo libre de necesidad-producción y perfeccionamiento de los medios de producción-(mayor) tiempo de trabajo libre de necesidad otorga al trabajo humano una particularidad que vuelve a diferenciarlo de la actividad animal. En efecto, ya en este esquema abstracto de dicha lógica (que será analizada en su concreción histórica en el cap. II) puede advertirse el carácter "acumulativo" de la capacidad productiva humana. Esta capacidad productiva se redobla, siguiendo el análisis precedente del trabajo desde un punto de vista a la vez causal y telético, en las marxianas "fuerzas productivas de la naturaleza" y "fuerzas productivas del trabajo". Respecto del desarrollo de estas últimas, cabe a los medios de producción, los instrumentos, un papel fundamental, pues resulta inconcebible el desarrollo acumulativo de las fuerzas productivas del trabajo sin su cristalización en la producción y perfeccionamiento de los medios de producción. Aparecerá entonces el grado de perfeccionamiento de estos últimos como privilegiado índice del grado alcanzado por aquel desarrollo.

Ahora bien, al proponerme abordar la relación de dominio sujeto-objeto como una relación transformadora del objeto, me referí a su expresión en el trabajo material e intelectual. Y analicé hasta aquí exclusivamente el trabajo material. Pero: ¿qué sucede con el trabajo intelectual, que junto al primero constituyen la expresión del dominio del objeto por el sujeto? Adorno escribe: "el pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto resistente a lo que se le impone (esto es, subsumción de lo particular bajo conceptos, puesto que pensamiento y juicio son inseparables); así lo ha heredado de su arquetipo, que es la relación del trabajo con su material" (30). Entonces, si el dominio material del objeto es la matriz de su dominio intelectual, conviene volver sobre las determinaciones mencionadas a propósito del trabajo material para analizar su variante intelectual.

Marx escribe: "Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales: como instrumentos de producción para la vida de los animales y las plantas. Es que la historia de la creación de los órganos productivos del hombre social, que son la base material de toda organización específica de la sociedad, no merece el mismo interés?" (31). Marx distingue entonces entre una suerte de "tecnología natural", consistente en los "instrumentos" que animales y vegetales poseen como aquellos "miembros de su cuerpo" antes mencionados, instrumentos que se perfeccionan evolutivamente, y la tecnología propiamente dicha consistente en los instrumentos que el hombre produce y perfecciona históricamente. Y agrega a continuación: "la tecnología nos descubre la actitud del hombre frente a la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ella se derivan" (32). Parece ubicar, entonces, la tecnología en la intersección entre esferas estructurales y superestructurales de la actividad social. En un extremo, afirma: "el hombre, para poder consumir productivamente las fuerzas de la naturaleza, necesita de algún artefacto 'hecho por su mano'"; en el otro extremo, agrega: "y lo mismo que ocurre con las fuerzas naturales, acontece con la ciencia". Es decir, para servirse de la naturaleza y el conocimiento acerca de la misma de manera productiva, el hombre requiere la mediación del instrumento. Recuérdese el ejemplo: para que la fuerza productiva natural encerrada en la tierra sea liberada, se requiere de instrumentos como el arado. De manera semejante, para que la fuerza productiva humana contenida en el conocimiento acerca de la fundición de metales sea liberada, es preciso cristalizarla en la fabricación del arado. Si retomamos el análisis del trabajo desde el punto de vista causal y telético, puede advertirse que para el encauzamiento de las cualidades objetivas (dureza, maleabilidad del metal) conforme fines subjetivos se requiere el conocimiento de dichas cualidades. Y este conocimiento, cuya matriz es el trabajo, cuenta con características semejantes en cierto sentido al mismo. Es decir, si el dominio

material del objeto y su desarrollo histórico constituyen la matriz del dominio intelectual y el desarrollo histórico del mismo, en éste último dominio intelectual, en tanto específica forma de la relación de dominio sujeto-objeto, pueden advertirse las mismas características de aquella otra forma de dicha relación: el dominio material.

- (1) MARX, K.: E, I, I, a. p. 35.
- (2) MARX, K.: K, L, I, S. III, Cap. V, p. 135.
- (3) MARX, K.: op. cit., p. 130.
- (4) MARX, K.: M'44, I, p. 111.
- (5) MARX, K.: op. cit., loc. cit.
- (6) ENGELS, F.: DN, p. 142. El texto pertenece al artículo "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", incluido en la recopilación editada bajo el título de "Dialéctica de la Naturaleza". Marxuse señala que dicha recopilación contiene el "armazón para la codificación marxista soviética" (SM, I, 7, p. 141); rebato no obstante las diferencias existentes entre dicha "codificación" dogmática del marxismo y la teoría crítica -diferencias que trato a continuación- debido a que las mismas radican específicamente alrededor de la disciplina que pretende definirse como "dialéctica de la naturaleza" y la concepción del marxismo que de ella se deriva, y no ^{de} los contenidos del artículo en cuestión.
- (7) MARX/ENGELS: DI, I, II, p. 19.
- (8) ENGELS: Carta a Piotr Laurov, en CCNM, p. 86.
- (9) ENGELS: DN, p. 156. (Cf. aclaración de nota 6).
- (10) SCHMIDT: BN, III, A, p. 115-6.
- (11) MARX: K, L, I, S. I, Cap. V, p. 131.
- (12) MARX: op. cit., loc. cit.
- (13) MARX; op. cit., loc. cit., nota. Marx remite a la "Lógica obica" de la "Enzyklopädie". Sin embargo, el esquema con que analiza Hegel el trabajo se reitera en otros puntos de su sistema. En la "Philosophie der Geschichte" tematiza Hegel nuevamente la relación sujeto-objeto -en este caso, la relación del sujeto histórico con su propio objeto, la historia, hipostatizada- a propósito del papel del heroe. "Los grandes hombres en la historia -escribe- son éstos cuyos fines particulares encierran lo substancial que es la voluntad del Espíritu del mundo" (G, II, p. 57). "A través del heroe y sus pasiones -mero instrumento del espíritu del mundo, es decir, de sí mismo hipostatizado- se realiza la razón. Hegel agrega: "debe llamarse la astucia de la razón" al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. Esto es lo fenoménico, una parte de lo cual es nula y la otra afirmativa. Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos" (G, II, p. 59-60). La astucia de la razón pone así de manifiesto -en términos de Adorno- el "menosprecio hegeliano por lo particular", reducido a mero instrumento que se sacrifica en vistas a la realización de lo universal. El subrayado de la cita precedente es de Hegel.
- (14) SCHMIDT, A.: op. cit., I, A, p. 31-2. La cita hegeliana pertenece a su "Sistem der Philosophie", II, parágrafo 245. La relación entre el trabajo y la teleología inherente al mismo, en el joven Hegel de los períodos de Frankfurt (1797-1800) -período en que realiza sus primeros estudios de economía política, particularmente de Steuart- y Jena (1801-3) es minuciosamente analizada por Lukacs (JH, II, 5 y III, 6 resp.). En relación al tópico de la "astucia de la razón" en el período, Hegel escribe: "A la naturaleza misma no le ocurre nada con eso; solo algunos fines individuales del ser natural se convierten en universalidad. El impulso se retira

aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, lo contempla tranquilamente y gobierna con facilidad el todo: astucia"(cita correspondiente a la "Realphilosophie", tomo II, p.198 y sigs.). Cf., para los mencionados períodos, HEGEL:JS.

(15) MARX/ENGELS: SF, p.159.

(16) ADORNO: ND, III, II, p.302.

(17) MARX: K, loc.cit., p.130-1.

(18) SCHMIDT: op.cit., III, A, p.114.

(19) SCHMIDT; op.cit., loc.cit., p.119.

(20) SCHMIDT: op.cit., I, B, p.53.

(21) ADORNO: ND, loc.cit., p.354.

(22) LUKACS: GK, qué es el marxismo ortodoxo?, p.4.

(23) MARCUSE: Cf. particularmente ASS, entre los textos de juventud.

(24) ADORNO: ND, Intr., p.57.

(25) SCHMIDT: op.cit., I, B, p.54.

(26) Cf. ENGELS: DN, p.45.

(27) SCHMIDT: op.cit., II, A, p.78. La relación dialéctica compleja entre la actividad subjetiva y el material objetivo -encauzamiento telético de la naturaleza- se reitera entre las fuerzas productivas de la naturaleza y las fuerzas productivas del trabajo. Marx advierte anti-idealísticamente en su crítica al programa suscripto en el Congreso de Gotha de la I Internacional (1875) que "el trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es tan fuente de valores de uso (y éstos constituyen, pues, la riqueza material) como el trabajo, el cual a su vez no es más que la expresión de una fuerza material: la fuerza humana de trabajo"(KPG, I, 1, p.19). Esta salvedad será de importancia para el próximo capítulo.

(28) MARX: K, loc.cit., p.132.

(29) ENGELS: CCNM, carta cit., p.86.

(30) ADORNO: ND, Introd., p.27. Paréntesis mios.

(31) MARX: K, L. I, S. IV, Cap. XIII, p.303, nota.

(32) MARX: op.cit., loc.cit.

II PRODUCCION, SOCIEDAD E HISTORIA.

"KYRIE ELEISON! -Los griegos! -dijo otra vez- kyrios!
Palabra refulgente! Las vocales que no conocen los semitas y los sajones. Kyrie eleison! El constructor del water-closet y el constructor de la cloaca nunca serán señores de nuestro espíritu. Somos leales súbditos de la caballería católica de Europa que se fue a pique en Trafalgar, y del imperio del espíritu, no un imperium, que se hundió con la flota ateniense en Egospótamos. Sí, sí. Se hundieron. Pirro, descaminado por un oráculo, hizo un último intento por salvar la suerte de Grecia. Leal a una causa perdida.(...)
-Marcharon a la batalla -dijo en tono gris el señor O'Madden Burke-, pero siempre cayeron.
-Uuuuh! -lloró Lenahan con poco ruido.

J. Joice, "Ulises".

En este segundo capítulo trataré nuevamente, desde una perspectiva objetiva, la relación sujeto-objeto. A diferencia del capítulo anterior, sin embargo, me referiré aquí a la relación de dominio entre ambos establecida en su configuración social y su despliegue histórico, en una mayor concretización del análisis. Trataré además la manera en que aparece la realidad social e histórica a la luz de las transformaciones objetivas que dicha relación de dominio conlleva social e históricamente considerada.

Resulta necesario en primer lugar, entonces, pasar del concepto abstracto de "producción en general" y sus características y determinaciones genéricas al concepto concreto de producción social. "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida", observa Marx (1). La producción concreta está siempre social e históricamente determinada. Introdujo ya algunas de estas determinaciones: el sujeto produce con instrumentos producidos y perfeccionados históricamente por el hombre, el sujeto trabaja sobre una materia prima que ya fue objeto de trabajo previo. Sin embargo, importa ahora destacar un aspecto del trabajo que al analizar la producción en general quedó entre paréntesis: el hecho de que toda producción concreta se inscribe en determinadas relaciones de producción.

En los siguientes términos describe Marx el derrotero social de un producto: "la producción crea los objetos que responden a las necesidades; la

distribución los reparte según leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según las necesidades individuales; finalmente, en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute"(2). El párrafo contiene cuatro elementos fundamentales: producción, distribución, cambio y consumo, mutuamente relacionados de manera específica. "La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio, término que a su vez es doble, ya que la distribución está determinada como momento que parte de la sociedad y el cambio como momento que parte de los individuos"(3). Los cuatro elementos quedan distribuidos en forma de silogismo. La producción aparece como el momento determinante. El consumo es a la vez momento de la producción misma: "el individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo"(4). La distribución, el primero de los términos medios, también se encuentra determinada por la producción: "la distribución es ella misma un producto de la producción, no solo en lo que se refiere al objeto -solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción-, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución"(5). Finalmente, puesto que el cambio, el segundo término medio, media entre la producción y la distribución por ella determinada; estando el consumo también determinado por la producción, queda determinado por ésta. "El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos (es decir, no es que sean abstractamente idénticos sino momentos de un silogismo dialécticamente entendido), sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción domina tanto sobre sí misma en la determinación opuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso comienza siempre nuevamente"(6).

Es particularmente importante detenerse en el momento de la distribución

y su dependencia respecto de la producción. Marx señala que la de ser distribución de los productos -manera en que serán extraídos de aquí las relaciones de distribución- es: "1. distribución de los instrumentos de producción; 2. distribución de los miembros de las distintas ramas de la producción -lo cual es una definición más amplia de la misma relación"(7). A partir de este último sentido amplio de la distribución, puede abordarse en concepto de relaciones de producción, basadas en la propiedad de los instrumentos de producción y determinada por el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas. "En la producción social de su existencia -señala Marx al respecto-, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio de sus fuerzas productivas materiales"(8). La combinación específica, históricamente determinada, entre las fuerzas productivas -concepto que introduce hacia el final del capítulo anterior- y las relaciones de producción constituye un modo de producción, unidad de análisis fundamental de las formaciones sociales. "El modo de producción de la vida material -escribe así Marx- determina (bedingen) el proceso social, político e intelectual de la vida en general"(9).

El modo de producción, combinación específica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en un determinado período histórico, resulta, entonces, la expresión concreta de la relación entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres entre sí, que en el capítulo anterior introduce de manera abstracta. A partir de aquí me referiré, por tanto, a modos de producción concretos (particularmente, al capitalismo), a fuerzas y relaciones productivas, trascendiendo los límites de la producción en general.

Una interpretación de la dimensión histórica en general puede formularse a partir de los conceptos arriba introducidos: la unicidad del devenir histórico radica, en última instancia, en el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas del trabajo -en terminología anterior: dominio progresivo de la naturaleza por los hombres.

Ahora bien: en tiempos en que las clases dominantes pretenden la realidad con los harapos ideológicos del "posmodernismo" (frase ausencia completa de sentido), en contraposición a sus propias verdades fundantes -no menos ideológicas, aunque mucho menos harapientas- que a la historia unidad y sentido, conviene aclarar semejante interpretación de la dimensión histórica. En efecto, parece en la actualidad evidente el carácter mecanicista y teleológico de la interpretación marxiana de la historia en boca de los portadores de dicha ideología, cuando en realidad -aún reconociendo la medida en que fue distorsionada en tal sentido por algunos de sus seguidores- el mismo resulta con más propiedad atribuible a la ideología burguesa del temprano capitalismo. En este sentido, la versión posmoderna de dicha ideología no hace sino poner de manifiesto -verdad inherente a toda ideología- la incapacidad de la clase a cuyos intereses responde para materializar históricamente sus propias tareas.

En primer lugar, el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo determina en última instancia las relaciones de producción vigentes para cada período histórico. Ambas, fuerzas productivas y relaciones de producción, conforman el modo de producción correspondiente al mismo período. Sin embargo, no se trata de una determinación mecánica de estas últimas por las primeras: intervienen al mismo tiempo las luchas de clase libradas básicamente alrededor de la propiedad de los medios de producción, propiedad a partir de la cual se definen las mencionadas relaciones de producción. (Me referiré a ello más adelante, en el presente capítulo). En consecuencia, la afirmación de que la unidad de la historia radica, en última instancia, en el desarrollo de las fuerzas productivas no significa que el "motor" de la historia sea semejante desarrollo, sino que el mismo fundamenta la posibilidad de considerar la historia como una dimensión unitaria.

Recuérdense las dos determinaciones que subrayé, en el anterior capítulo, del trabajo humano: actividad mediada por instrumentos, actividad que se ejerce potencialmente libre de necesidad. Ambas conviven en el núcleo lógico del razonamiento marxiano que explica el desarrollo histórico de las fuerzas pro-

ductivas: "que se emplee una parte cada vez mayor del tiempo de producción para producir medios de producción, depende del grado de productividad ya alcanzado, de que una parte del tiempo de producción baste para la producción inmediata"(10). El trabajo continúa ejerciéndose mas allá del tiempo requerido del mismo para la satisfacción de las necesidades inmediatas. Esta fracción temporal de trabajo ejercido libre de necesidad puede encaminarse a satisfacer necesidades mediatas, puede incluso encaminarse a satisfacer las necesidades inmediatas de un mayor número de hombres. En ambos casos, el aumento en magnitud de la producción no implica aumento alguno de la fuerza productiva general del trabajo en sí. Sin embargo, dicha fracción temporal de trabajo puede emplearse en la producción de medios de producción, en cuyo caso la producción incrementa la fuerza productiva general del trabajo, reduciendo en consecuencia la fracción temporal de trabajo requerida para la satisfacción de las necesidades inmediatas e incrementando la fracción temporal de trabajo empleada en la producción, por ejemplo, de nuevos medios de producción mas perfeccionados y numerosos. Ya no es la producción en tanto magnitud, sino la productividad misma del trabajo -cristalizada en el perfeccionamiento de los medios de producción, entre otros- lo incrementado. Es este incremento progresivo de las fuerzas productivas del trabajo el que sustenta la historia como dimensión unitaria.

Una primera objeción puede formularse al anterior planteo, pues el mismo parece presuponer que las necesidades a satisfacer por el trabajo constituyen una magnitud constante a lo largo de la historia, lo cual resultaría evidentemente erróneo. Al describir la forma tribal de propiedad, por ejemplo, Marx y Engels escriben: "esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es mas que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por lo tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu

se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar mas bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y aumentar las guerras y el comercio de trueque" (11). La esclavitud, forma social primaria de expropiación del productor, se desarrolla entonces al ritmo del crecimiento de la población y sus necesidades, entre otros factores. En numerosos textos relaciona Marx, en efecto, transformaciones estructurales de magnitud a crecimientos o desplazamientos poblacionales, motivo que sería retomado posteriormente por la demografía contemporánea de origen marxista (12). Las necesidades inmediatas -puesto que la "plasticidad" de las mediatas, histórica aunque muy amplia, hace innecesario argumentar acerca de ellas- son variables conforme aumenta la población y/o se modifica la distribución de la misma en un territorio siempre geográficamente limitado en potencia.

Una segunda objeción, inclusive, puede formularse. El planteo parece presuponer, por otro lado, en efecto, que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo es de carácter uniformemente progresivo, afirmación que debe necesariamente ser matizada. "El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio" (13). Podrían contraponerse como ejemplos alternativos los avances técnicos de los fenicios frente a los alcanzados por los romanos. En consecuencia, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo puede sufrir retrocesos -y de hecho los sufrió históricamente- con la desaparición de ciertas formaciones económico-sociales en el marco de un intercambio poco desarrollado y extendido.

Sin embargo, debe atribuirse a estas objeciones su justa importancia. En el primer caso, la magnitud y distribución poblacional o, mejor, la variación de las necesidades a satisfacer que de ellas resulta, es complementaria antes que divergente con el planteo anterior. Y en caso de enfrentar ambas determinaciones, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo aparece más bien como prioritario en relación a la satisfacción de necesidades que posibilita. El propio Marx así parece entenderlo (14). En el segundo caso, los

retrocesos sufridos por el desarrollo de las fuerzas productivas , ocasionadas por el escaso desarrollo y extensión del intercambio por importancia conforme se remonta progresivamente dicha situación. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo aparece, en consecuencia, como pa... en buena medida al desarrollo y extensión del intercambio.

Ahora bien, en el modo de producción capitalista, Marx encuentra que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo no está determinado en absoluto por la variación de las necesidades a satisfacer (aún cuando estas necesidades, encerradas en las relaciones de distribución capitalistas, vuelven a desempeñar un rol importante en las crisis económicas) sino por el funcionamiento inherente a la producción capitalista (reproducción simple y ampliada del capital). Tampoco aparece determinado por el desarrollo y extensión del intercambio, puesto que el mismo alcanza la universalidad con el mercado mundial. Estas particularidades del modo capitalista de producción permiten formular una tercera objeción -la más importante y con más antecedentes en el marxismo- que podría sintetizarse de la siguiente manera: no constituye el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo el fundamento último del carácter unitario del desarrollo histórico del modo de producción capitalista, específicamente, antes que de la civilización en general? Abordaré esta objeción más adelante, en el presente capítulo.

La teoría crítica interpreta la historia en su conjunto sobre la base materialista del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, bajo el término menos específico de dominio de la naturaleza. Escribe Adorno: "la historia universal tiene que ser construida y negada. A la vista de las catástrofes pasadas y futuras, sería un cinismo afirmar que en la historia se manifiesta un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Pero no por eso tiene que ser negada la unidad que suelda los factores discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia: el estado de la dominación de la naturaleza, el paso al dominio sobre los hombres y al fin sobre la naturaleza interna. No hay historia universal que guie desde el salvaje al humano; pero sí de la honda a la superbomba"(15). En este párrafo -que sinte

tiza la concepción frankfurtiana de la historia- Adorno polemiza centralmente con la concepción idealista de la misma, que ideológicamente justifica sus "catástrofes" como momentos en la realización de la idea de Razón, Libertad, etc., vigente en Hegel. Adorno descarta la interpretación de la historia como un terreno en que "se manifiesta un plan universal" diferente a los fines particulares e históricamente determinados que los hombres igualmente particulares e históricamente determinados imprimen en ella mediante su praxis. En su crítica a la hipostatización del contenido histórico -crítica que adelanté al referirme al "punto de vista teleológico-finito" a propósito del trabajo- retoma así el Adorno de la "Negative Dialektik" un aspecto central de la teoría crítica, derivado de su crítica de preguerra al teleologismo inherente al DIALÉT. Escribía Horkheimer hacia el año '30: "allí donde la filosofía de la historia entraba aún la idea de que la historia tiene un sentido que, aunque oscuro, actúa de modo autónomo y soberano, e intento calcarlo con esquemas, construcciones lógicas y sistemas, hay que objetar que en el mundo no hay mas sentido ni mas razón que lo que los hombres realicen en él"(16). Pongamos, por ahora, entre paréntesis, el tinte "pesimista" del texto adorniano -que, no obstante, es parte constitutiva de su crítica a la concepción idealista de la historia en el optimismo que la caracteriza- para concentrarnos en su segunda aseveración en torno a la historia. En efecto, Adorno afirma que la historia no puede ser concebida como atravesada de un sentido inmanente de carácter idealista (polemizando con Hegel), pero tampoco puede ser concebida como una suerte de dispersión carente de toda unidad (polemizando... con el postmodernismo avant la lettre?). Si bien no hay un sentido inmanente al devenir histórico, que conduce "desde el salvaje al humanitario", hay en cambio una unidad en la historia fundada en el progresivo dominio de la naturaleza. Las mencionadas "fases de la historia" (dominio de la naturaleza, dominio sobre los hombres, dominio sobre la naturaleza interna) no deben ser entendidas como etapas cronológicas, sino como momentos lógicamente encadenados del modo en que los relacioné en la primera sección: el dominio de la naturaleza requiere el dominio social y éste termina interiorizándose como autodomínio. Sin embargo, puede advertirse

la prioridad que adquiere en dicho encadenamiento el dominio de la naturaleza en relación -específicamente, en relación- a una interpretación unitaria de la historia. Esta noción de dominio de la naturaleza remite al concepto marxiano de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo.

Ahora bien, al comenzar la presente sección (cap. I) señalé que la transición entre el abordaje desde una perspectiva subjetiva y el abordaje desde una perspectiva objetiva de las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad debía ser analizada en un doble nivel. En el nivel de relación sujeto-objeto, la relación de dominio debía ser interpretada desde el ángulo de las transformaciones operadas en el objeto por el trabajo subjetivo, en lugar de interpretarla desde el ángulo de las modificaciones pulsionales que sustentan dicho trabajo. El trabajo fue abordado desde dicha perspectiva en el primer capítulo. En el nivel de relación realidad-racionalidad, la relación de adecuación/inadecuación (racionalidad/irracionalidad en el triple sentido especificado en la primera sección) debe ser interpretada partiendo de las transformaciones -ahora concretas, históricas- operadas por el trabajo social en la realidad, a través del desarrollo de sus fuerzas productivas.

En este sentido, la introducción de la dimensión histórica, fundada en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, encuadra la asimilación del psicoanálisis freudiano por la teoría crítica. En efecto, Freud analiza la civilización en su "malestar" partiendo de las modificaciones pulsionales que sustentan el trabajo civilizatorio tomando -aún cuando se refiera explícitamente a los logros alcanzados por la civilización en varias ocasiones- a la ananké natural como una magnitud constante. Ambos elementos en tensión en la teoría freudiana, el elemento desmitificador de su despojada análisis de la civilización como sustentada en un trabajo de carácter represivo y el elemento remitificador de su consideración de la ananké natural como una magnitud constante que lo obliga a ratificar como necesaria la represión, entran en tensión, precisamente, desde la introducción de esta dimensión histórica. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que la sustenta,

en efecto, posibilita la superación histórica de la ananké.

Esta interpretación histórico-dialéctica del psicoanálisis encuentra en Marcuse su más minucioso expositor dentro de la teoría crítica. "Se ha argüido -escribe- que el concepto de Freud del principio de realidad oblitera este hecho (esto es, el carácter histórico del mismo, basado en el reconocimiento de la ananké) convirtiendo las contingencias históricas en necesidades biológicas: su análisis de la transformación represiva de los instintos bajo el impacto del principio de realidad generaliza, convirtiendo una específica forma histórica de la realidad en la realidad pura y simple" (17). Es importante señalar con precisión la posición marcusiiana frente a esta crítica. La misma es verdadera en tanto la instauración del principio de realidad represivo sea entendida como un hecho a-histórico; es falsa, en cambio, en cualquier otro sentido pues la instauración de un principio de realidad represivo es correcta en tanto generalización histórica. Sin siquiera mencionarlos, Marcuse debate aquí nuevamente con los neofreudianos: es mitificador concebir el carácter represivo del principio de realidad basado en el reconocimiento de la ananké como una esencia a-histórica del mismo, pero es desmitificador considerarlo como vigente a lo largo de la historia de la civilización hasta el presente. Precisamente en esta última generalización radica la función demitificadora de la teoría en cuestión, frente al carácter remitificador del neofreudismo. Marcuse escribe: "una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de realidad en la civilización" (18). Bajo todas las formas históricas... "hasta el presente", parafraseando a Marx. Es importante advertir el camino que Marcuse transita aquí en su interpretación de Freud: partiendo de los aspectos en apariencia menos histórico-sociales de su teoría (en la primera sección ellos eran el sexualismo, la trascendencia del inconsciente y la represión, las pulsiones de muerte de la segunda tópica, las hipótesis filogenéticas; aquí la asimilación del principio de realidad y la represión), en antítesis al neofreudismo, considerándolos no obstante indicadores de una verdad histórico-social relacionada al capitalismo, arriva a conclusiones divergentes de las que ideológicamente adoptara el propio Freud. A ello me refiero

por una interpretación histórico-dialéctica de la teoría freudiana; interpretación operada por la teoría crítica, por lo demás, de manera semejante respecto de una serie de corpus teóricos diferentes: el escepticismo, el pesimismo metafísico, el criticismo kantiano, etc.

Marcuse escribe acerca del "malestar" diagnosticado por Freud: "en este análisis cuantitativo del crecimiento del sentido de culpa, el cambio en la cualidad de la culpabilidad, su creciente irracionalidad, parece desaparecer". En efecto, interpretada a la luz del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, la teoría freudiana de la civilización supera su carácter aporético, pues alcanzado un determinado nivel en dicho desarrollo, el mantenimiento de la represión que sustenta el trabajo civilizatorio deviene irracional. Superada la ananké natural por el desarrollo de las fuerzas productivas, la necesidad del trabajo civilizatorio y las modificaciones pulsionales represivas que lo sustentan, originadas en aquella necesidad de superar la ananké, resulta cuestionable. El sentimiento de culpa en cuantitativo aumento, señalado por Freud, deviene cualitativamente irracional. "En realidad -agrega Marcuse- la posición sociológica contral de Freud le impidió seguir esta avenida. Para él, no había ninguna racionalidad mas alta para medir a la prevaleciente. Si la irracionalidad del sentimiento de culpa es la de la misma civilización, entonces es racional; y si la abolición de la dominación destruye a la misma cultura, esta destrucción sigue siendo el crimen supremo y ningún medio efectivo para evitarlo es racional"(19).

Sin embargo, Freud parecía advertir la irracionalidad subjetiva que adquiere la represión en la sociedad contemporánea: "el sometimiento de las fuerzas naturales -escribe- no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera"(20), pulsando hasta el límite el potencial crítico de su teoría. En términos marcusianos: "la propia teoría de los instintos de Freud lo impulsó a ir mas adelante y desenvolver la completa fatalidad y futilidad de esta dinámica (dinámica de retorno de lo reprimido-intensificación del sentimiento de culpa y la represión). La defensa fortalecida contra la agresión (canalizada en la represión) es necesaria; pero para que pueda ser efectiva la defensa contra la agresión acrecentada tendría

que fortalecer los instintos sexuales, porque solo un Eros fuerte puede 'atar' efectivamente a los instintos destructivos. Y esto es precisamente lo que la civilización desarrollada es incapaz de hacer porque depende para su propia existencia de la regimentación y el control continuamente extendidas e intensificados"(21). El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo establece históricamente las bases materiales -on términos freudianos, superación de la ananké- para la abolición de la represión; sin embargo, la civilización continúa sustentándose en la extensión e intensificación de "la regimentación y el control". Esta contradicción, que torna irracional (objetivamente ahora, puesto que subjetivamente lo es por definición) cualitativamente la represión en permanente aumento cuantitativo, y la civilización en su conjunto en ella cimentada, es analizada por Marcuse siguiendo el modelo de la dialéctica marxiana establecida entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones de producción.

Marx considera que el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo en el seno del modo de producción capitalista estabilizado y relativamente avanzado de las naciones europeas occidentales y los EEUU es de un nivel cualitativamente superior al alcanzado en modos de producción anteriores. Ante el espectáculo de la expansión de la producción burguesa, Marx escribe: "la burguesía, con su dominio de clase que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, ... Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?"(22). Sin embargo, la necesidad de dominar la naturaleza continúa impulsando -y su efectivo dominio funciona como supuesto y al mismo tiempo resultado de- el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, en apariencia, dentro del capitalismo en cuestión. "La necesidad de dominar socialmente una fuerza natural, de administrarla, de apropiársela o someterla mediante obras creadas por la mano del hombre y en gran escala, desempeña un papel decisivo en la historia de la industria"(23).

Ahora bien, con esta ubicación marxiana de la "necesidad de dominar socialmente una fuerza natural" en el centro de la historia de la industrialización capitalista volvemos a enfrentarnos con la tercera objeción antes planteada a la interpretación de la historia como dimensión cuyo carácter unitario se funda en el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas del trabajo: aquella que sugiere que este último desarrollo determina específicamente la historia del modo capitalista de producción. Mas aún, en consecuencia, puede objetarse que dicha interpretación de la historia es de carácter evolucionista -desde donde solo media un paso para caracterizarla de teleológica nuevamente. En el contexto de este trabajo solo resulta posible abordar semejante objeción de manera sintética, atendiendo exclusivamente a sus implicancias para el desarrollo del mismo. Y para hacerlo es necesario analizar la manera específica en que Marx despliega su dialéctica entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones de producción.

Hasta aquí, en la interpretación del curso histórico sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, las relaciones de producción aparecen como meramente determinadas por el mismo. Aparecen como simple expresión fiel del nivel alcanzado por dicho desarrollo. La relación entre ambos elementos es una relación de adecuación, de determinación mecánica de las segundas por el primero, de manera que el curso histórico aparece efectivamente como interpretado evolutivamente.

Sin embargo, adelanté también que la combinación histórica específica entre ambos elementos conforma un modo también específico de producción. Y precisamente en la transición de un modo de producción a otro, la relación entre ellos no resulta explicable sino como relación de inadecuación. Recién combinando las dimensiones diacrónica (el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo como fundamento del carácter unitario del curso histórico) y sincrónica (las específicas relaciones de adecuación/inadecuación entre dicho desarrollo y las relaciones de producción al interior de los sucesivos modos históricos de producción) del análisis, una interpretación que en apariencia resultaba evolutiva adquiere su pleno sentido dialéctico.

"En un estadio determinado de su desarrollo -escribe Marx-, las fuerzas productivas materiales de una sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o -lo cual solo constituye una expresión jurídica de lo mismo- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social"(24). En su desarrollo, entonces, las fuerzas productivas llegan a ser contradictorias con las relaciones de producción que habían determinado. Evidentemente, esta relación de determinación resulta en general -es decir, no solo en las transiciones sino en todo caso en ellas manifiesta- dialéctica para Marx, pero no voy a referirme sino a las transiciones. Qué significa que las fuerzas productivas devienen contradictorias con las relaciones de producción? Significa que estas últimas obstaculizan, en lugar de favorecer, su desarrollo. "Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y se rompieron" (25). De esta manera sintetiza Marx la transición al modo de producción capitalista. Las relaciones de producción, entonces, o bien son adecuadas al nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, en cuyo caso continúan siempre vigentes; o bien inadecuadas, en cuyo caso las nuevas relaciones de producción que tienden a reemplazarlas están germinalmente presentes en el modo de producción en cuestión. "Una formación social jamás perece hasta tanto no se hallan desarrolladas todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver -concluye Marx-, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la

propia tarea solo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuanto menos, se hallan en proceso de devenir" (26). Dos conclusiones se desprenden de esta manera marxiana de analizar las transiciones entre modos de producción: por un lado, que a la historia subyace un desarrollo progresivo de las fuerzas productivas del trabajo, puesto que las transiciones resultan explicables a partir de la inadecuación resultante del grado de aquél desarrollo en relación a las relaciones de producción por él determinadas; por otro lado, que la historia debe ser interpretada, no obstante, de manera dialéctica, puesto que esta inadecuación entre fuerzas productivas y relaciones de producción presente en las transiciones pone de manifiesto la relación que ambos elementos guardan entre sí al interior de los sucesivos modos de producción, una relación dialéctica. Diacrónicamente aparece la historia como sustentada en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, sincrónicamente aparece como relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Ambas determinaciones se manifiestan, respectivamente, en los períodos de estabilidad y de transición.

Ahora bien, aquí interesa particularmente esta dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el seno del modo capitalista de producción. En efecto, a partir del carácter cualitativamente superior del nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo en el mismo, en relación a anteriores modos de producción, dicha dialéctica adquiere implicancias también cualitativamente diferentes. Si aquel grado de desarrollo de la productividad del trabajo permite la superación de la ananké natural hasta un grado cualitativamente superior a los precedentes, establece al mismo tiempo las bases materiales para una superación, también hasta un grado cualitativamente superior a los precedentes, del trabajo civilizatorio y las modificaciones pulsionales represivas que lo sustentan. El nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo en el seno del capitalismo establece, entonces, las bases materiales para aquello que Marx denominó el pasaje del "reino de la necesidad" al

"reino de la libertad". Sin embargo, mientras dicho pasaje queda pendiente, la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción constituye la interpretación última de la irracionalidad objetiva inherente al capitalismo. La teoría marxiana de las transiciones, particularmente su teoría de la crisis capitalista, constituye en consecuencia la mediación que permite superar el carácter aporético de la teoría freudiana de la civilización a nivel de la relación realidad-razionalidad. Sintetizaré muy brevemente a continuación esta teoría marxiana de la crisis (para una ampliación, Cf. el apéndice N° 3), desarrollando con mayor detenimiento sus consecuencias para el análisis de aquella relación realidad-razionalidad.

Anteriormente señalé que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo cristaliza en la producción y perfeccionamiento de los medios de producción (Cf. cap. I de la presente sección). En relación al trabajo puede distinguirse, en consecuencia, entre un trabajo subjetivo (el trabajo en acto del productor, "trabajo vivo" en términos de Marx) y un trabajo objetivado (el trabajo previo cristalizado en los medios de producción de que aquel productor se vale). En relación al capital, simétricamente, puede distinguirse entre un capital constante ("la parte del capital que se invierte en medios de producción" 27) que mantiene su valor y un capital variable ("la parte del capital que se invierte en fuerza de trabajo") que cambia de valor.

El capital constante representa el desarrollo de las fuerzas productivas y su magnitud relativa (relativa al capital variable) es índice del nivel alcanzado por aquel desarrollo. Marx escribe: "el capital fijo (es decir, constante) aumenta por tanto en proporción al desarrollo de las fuerzas productivas y él mismo es la objetivación de esas fuerzas productivas" (28).

El capital variable, en cambio, nos introduce en una problemática hasta ahora apenas mencionada: la dominación social. Me referí anteriormente (Cf. cap. I de la presente sección) a la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la producción de excedente. La dominación social resulta explicable, en última instancia, siempre en relación a la apropiación de este excedente producida por las clases dominadas (productoras), por las clases dominantes (explotadoras).

Al señalar las dos determinaciones abstractas del concepto marxiano de trabajo (el trabajo como actividad ejercida mediante instrumentos y como actividad que puede ejercerse libre de necesidad inmediata) se estableció la lógica que posibilita la interpretación de la historia sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Sin embargo, se estableció con ellas, al mismo tiempo, la lógica que permite interpretarla a partir de la lucha de clases. La dominación de la naturaleza y la dominación del hombre por el hombre aparecen como mutuamente entrelazadas. En efecto, el tiempo de trabajo ejercido mas allá del requerido para la satisfacción de las necesidades inmediatas fundamenta al mismo tiempo la posibilidad del dominio de la naturaleza (en tanto objetivado en medios de producción mas numerosos y perfeccionados) y la posibilidad del dominio del hombre (en tanto expropiado por la clase explotadora, gracias a su propiedad sobre aquellos medios de producción). En este sentido, las relaciones de producción vigentes sucesivamente a lo largo de la historia no se revelan exclusivamente como formas adecuadas al nivel de desarrollo alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, en vistas a la organización mas eficiente de la producción, sino al mismo tiempo como formas de expropiación del excedente. Debido a ello Marx suele asimilar dichas relaciones de producción, refiriéndose a ellas 'jurídicamente', a las sucesivas formas de propiedad (29). Entonces, "las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de propiedad, o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo" (30). La relación entre división del trabajo y dominación es compleja, sin embargo, y varía a lo largo de la historia. Engels supone que una primera división natural del trabajo, de carácter sexual, se trazaría entre el hombre y la mujer primitivos. Sobre esta base, la primera división social del trabajo ligaría al hombre al pastoreo y a la mujer a la agricultura. El dominio se ejercería mediante relaciones personales de parentesco y la división del trabajo en general pertenecería aún al ámbito de las fuerzas productivas, es decir, regiría en vistas a la organización mas eficiente de la producción. Me refiero a los estadios

de la caza y pesca, ganadería y agricultura incipientes de subsistencia, o sea, a aquello que denominé trabajo dentro de los límites de la necesidad. Posteriormente, una división social del trabajo de carácter profesional se introduce con el predominio de la artesanía en las ciudades frente a la pervivencia de la agricultura y el pastoreo ya desarrollados en el campo. Mas recientemente, encontraríamos la división racional del trabajo social de la manufactura y la división científica del trabajo en la gran industria. Estas últimas formas de división del trabajo pertenecen ya plenamente al ámbito de las relaciones de producción y les corresponden formas de dominio basadas en la división de la sociedad en clases, cuya primera forma sería la esclavitud resultante de las guerras de conquista y presa en las economías nómade-pastoriles (31). En este esquema, sintetizado al efecto que aquí interesa, puede advertirse fácilmente la relación entre producción de un excedente y dominación social basada en la división de la sociedad en clases, cuya primera forma sería la esclavitud resultante de las guerras de conquista y presa en las economías nómade-pastoriles . Por ejemplo, Engels describe el origen de la esclavitud, primera división clasista de la sociedad ~~en clases~~, en los siguientes términos: "a consecuencia de todos los ramos de la producción (ganadería, agricultura, oficios manuales), la fuerza "trabajo humano" iba haciéndose capaz de crear más productos que los necesarios para su sostenimiento (...). Llegose a apetecer conseguir nuevas fuerzas de trabajo, y la guerra las suministró: los prisioneros de guerra fueron transformados en esclavos". Y agrega más adelante: "aumentando la productividad del trabajo, y por consiguiente la riqueza, extendiéndose el grado de la producción y dado el conjunto de las condiciones históricas, la primera gran división del trabajo tenía que traer consigo necesariamente la esclavitud. De la primera gran división social del trabajo nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases, señores y esclavos, explotadores y explotados" (32). A partir del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo se produce un excedente: una fracción del tiempo de trabajo resulta suficiente para satisfacer las necesidades inmediatas del productor (definidas en función de la conservación y reproducción de la fuerza de trabajo) tornándose posible la expropiación de un excedente de su trabajo. La segunda gran división del

trabajo que Engels identifica es la existente entre la ciudad y el campo, entre oficios manuales y agricultura. La incipiente esclavitud de la gens, entonces, "llega a ser un elemento esencial del sistema social"(33) posterior. El comercio, propio de las ciudades, reemplaza definitivamente a la apropiación colectiva tribal por la apropiación individual y la expropiación directa por aquella fundada en el cambio. La esclavitud ocasional fundada en la captura de enemigos es reemplazada por la esclavitud sistemática del comercio. "Hemos visto -resume Engels- cómo en un grado bastante primitivo del desarrollo de la producción, la fuerza 'trabajo del hombre' llega a ser apta para suministrar un producto mucho más cuantioso de lo que exige el sustento de los productores, y como este grado de desarrollo es en lo esencial el mismo donde nacen la división del trabajo y el cambio entre individuos. De esto no hubo sino un paso para descubrir la gran 'verdad' de que el hombre mismo puede servir de mercancía, que la fuerza 'trabajo humano' puede llegar a ser un objeto de cambio haciendo del hombre un esclavo"(34).

Ahora bien, la manera de expropiación del excedente varía en el modo de producción capitalista. "En la existencia del producto como mercancía -recuerda Marx- van implícitas condiciones históricas determinadas. Para convertirse en mercancía, es necesario que el producto no se cree como medio de subsistencia para el propio productor"(35). Respecto de la mercancía fuerza de trabajo específicamente, entonces, puede decirse que solo deviene tal mercancía cuando el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo alcanza un nivel tal en que una fracción del tiempo de trabajo cubre las necesidades inmediatas del productor, mientras el tiempo restante de trabajo es expropiado por el capitalista. La particularidad de la expropiación del excedente en el capitalismo radica en que se ejerce, precisamente, en relación al tiempo de trabajo. El valor producido durante la primera fracción temporal es retribuido como salario (cuya magnitud está determinada, en principio, en función de la conservación y reproducción de las fuerzas de trabajo, de la subsistencia y reproducción del trabajador: su nivel mínimo, más allá de sus fluctuaciones como mercancía y de los efectos de la lucha de clases a nivel económico, será "lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo y para que pueda alimentar una

familia"(36). El valor producido durante la fracción temporal restante será la plusvalía, manera específica de expresión del excedente en el capitalismo. Ambas fracciones de valor/tiempo relacionados respectivamente, desde la perspectiva del capital, a costo y ganancia respectivamente. A diferencia del régimen esclavista, el productor, en tanto poseedor de la mercancía fuerza de trabajo, en tanto obrero asalariado, no la enajena de por vida sino durante cierto tiempo por un lado, y tampoco la enajena bajo coacción extra-económica violenta sino que se encuentra "libremente" obligado a venderla en vistas a su autoconservación.

Importancia de primer orden reviste la relación trazada entre ambas componentes de un modo de producción: fuerzas productivas y relaciones de producción, alrededor del concepto de excedente. En efecto, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo genera un excedente respecto a la producción encaminada a satisfacer las necesidades inmediatas del productor. Este excedente constituye al mismo tiempo el fundamento renovado del desarrollo de las fuerzas productivas (en tanto trabajo excedente objetivado en la producción y perfeccionamiento de medios de producción) y por lo tanto del dominio de la naturaleza en que, de manera frankfurtiana, cifré el sustrato del carácter unitario de la dimensión histórica; y el fundamento de relaciones de producción atravesadas por la explotación de clase (en tanto trabajo excedente expropiado en las diversas formas de propiedad de los medios de producción) y por lo tanto de la dominación social. Cifrar en aquel desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo el fundamento del carácter unitario de la dimensión histórica no significa, en consecuencia, considerar las relaciones de producción como definidas exclusivamente en función de la producción y su incremento. Al mismo tiempo, se hallan atravesadas de manera inseparable por la explotación de clase. Aquella célebre fórmula del "Manifiesto": "la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases"(37) resulta complementaria, entonces, con aquella otra interpretación de la historia. Una lectura errónea se haría de esta última si se prescindiese de las relaciones de producción determinadas por (aunque guardando una relación dialéctica de adecuación/inadecuación con)

las fuerzas productivas. Es decir, se caería en una lectura "tecnicista"(38). En su impecable obra acerca de la Escuela de Frankfurt, M. Jay sostiene que habría "una sustitución del Instituto del conflicto de clases, esa piedra fundacional de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo"(39). Sin embargo -como acabo de señalar- ambos conceptos, ambos conflictos, no son excluyentes sino antes bien están mutuamente implicados. Jay mismo reconoce más adelante que la teoría crítica nunca excluyó la vigencia de la lucha de clases en su consideración de la sociedad contemporánea, remitiendo a un concluyente texto de Adorno: "la sociedad continúa siendo una lucha de clases, hoy como en el período en que se originó el concepto"(40). Lejos de abandonar "piedra fundacional" alguna, mediante la introducción del dominio de la naturaleza en el centro del análisis de la dominación social, la teoría crítica -al menos en las configuraciones que adquiere en Adorno y Marcuse- revaloriza de hecho una problemática a menudo menospreciada de la teoría marxiana.

Antes de continuar con el análisis de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, revista su articulación alrededor del concepto de excedente, conviene extraer las conclusiones que de esta articulación extrae Marcuse para la asimilación del psicoanálisis. Anteriormente señalé que la consideración de la historia desde la perspectiva del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo introduce una variable propiamente histórica en el concepto freudiano de principio de realidad, relativizando históricamente el carácter represivo que freudianamente le es inherente. Semejante carácter represivo es atribuible al principio de realidad vigente hasta el presente en las sucesivas formaciones económico-sociales en tanto generalización histórica, aunque no es igualmente atribuible en tanto necesariamente inherente al mismo. Sin embargo, reflexionada la identidad abstracta entre principio de realidad y represión, resta por explicar el perpetuamiento -ahora histórico-

de la ananké, del trabajo civilizatorio y su carga represiva, en la sociedad contemporánea. Esta ananké no es ya la ananké natural originaria como tampoco lo es la represión necesaria para superarla mediante el trabajo civilizatorio, empero, sino que ambas son perpetuadas en beneficio de la dominación social. Dominación explicable, precisamente, en función de la mencionada articulación entre fuerzas productivas y relaciones de producción alrededor del concepto de excedente. Dominación ahora objetivamente irracional -puesto que está montada sobre un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que en modo alguno la justifica- emergente de las relaciones de producción vigentes atravesadas por la explotación de clase.

A partir de estas consideraciones introduce Marcuse al interior de los conceptos fundamentales de la teoría freudiana de la civilización, los conceptos de principio de realidad y represión, una distinción, un desdoblamiento que constituye la clave de bóveda de su asimilación crítica del psicoanálisis. Podría agregarse, incluso, frente a la anterior interpretación de la teoría crítica por parte de Jay, que si la misma ubicase en el centro de sus análisis del capitalismo tardío el dominio de la naturaleza (las fuerzas productivas en su desarrollo) en desmedro de la dominación social (las relaciones de producción), tanto este desdoblamiento marcusiano de conceptos psicoanalíticos como en general la irracionalidad objetiva inherente a la sociedad contemporánea le resultaría inexplicable. En todo caso, si efectivamente las fuerzas productivas y su desarrollo histórico ocupan un lugar privilegiado en el análisis crítico del capitalismo tardío, ello deriva precisamente de la intención de señalar la irracionalidad objetiva resultante de aquel desarrollo dentro de las relaciones de producción capitalistas.

Marcuse desdobra, entonces, el concepto freudiano de represión en "represión básica", constituida por "las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización" y "represión sobrante", conformada por "las restricciones provocadas por la dominación social". Es decir, Marcuse diferencia entre la represión necesaria para el mantenimiento de la sociedad en general y la represión innecesaria o solo necesaria para los intereses de las clases dominantes en una determinada organización histó-

rica de la sociedad. En relación al trabajo, diferencia entre la represión necesaria en vistas a la producción y división del trabajo a ella ligada y la represión vigente para la producción de un excedente y división del trabajo por ella instaurada. Producción y producción de excedente, relaciones de producción organizadas en función de la producción y en función de la expropiación del excedente. P.A. Robinson asimila correctamente el concepto de represión sobrante (plusrepression) al concepto marxiano de plusvalía. En dicho concepto piensa Marcuse al formular el suyo, y es ciertamente una "extraordinaria hazaña de prestidigitación" la no mención de Marx a lo largo de "Eros and civilization". Del principio de realidad diferencia Marcuse, a su vez, un "principio de actuación" como "la forma histórica prevaleciente" del mismo.

Ahora bien, ambos conceptos son complejos y requieren algunas aclaraciones. Ante todo, voy a considerarlos en conjunto. Escribe P.A. Robinson: "como la plusrepression, que podría correlacionarse con la noción esencialmente cuantitativa de Marx de plusvalía, el principio de ejecución, sostenía Marcuse, correspondía a la caracterización marxista cualitativa de la existencia bajo el capitalismo, es decir, a las nociones de alienación y cosificación" (41). Robinson ubica correctamente, a partir de esta distinción entre lo cuantitativo-económico y lo cualitativo-social, los conceptos de represión sobrante y principio de actuación. Además, queda definido implícitamente el principio de actuación como principio de realidad propio del capitalismo tardío, de manera correcta. Pues subsiste cierta ambigüedad en la definición marcuseana del mismo. Cuando se refiere al principio de actuación como "forma histórica prevaleciente" del principio de realidad, puede preguntarse: forma prevaleciente en el capitalismo o, sucesivamente, en los diferentes modos de producción históricos pasados hasta el presente? Por cuanto expropiación de excedente hubo en modos de producción anteriores al capitalismo, hubo en ellos represión sobrante. Y también podría distinguirse para ellos un principio de realidad en general y un principio de realidad históricamente determinado en cada uno. Semejante idea no resulta descabellada. Sin embargo, Marcuse utiliza los conceptos de represión sobrante y principio de actuación exclusivamente

en relación al capitalismo tardío (42). En efecto, en lugar de principio de actuación, la versión francesa vuelca el inglés "performance" por "rendement", asimilándolo directamente a las sociedades cuyas relaciones sociales son conformadas en el mercado. En este sentido, sería propio del capitalismo y ajeno a modos de producción anteriores (43). En todo caso, para definirlo es importante analizar la manera en que Marcuse mismo lo introduce. Detrás del principio de realidad, observa Marcuse, "yace el hecho fundamental de la ananké o escasez (scarcity, lebensnot), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo" (44). Por el contrario, el principio de actuación correspondería a un mundo suficientemente rico para la satisfacción de las necesidades sin represión (sobrante), que no obstante mantiene la vigencia de una represión sobrante en beneficio de la explotación de clase. Así entendido, el principio de actuación es propio del capitalismo tardío y, mas aún, su distinción respecto del principio de realidad solo resulta posible en el capitalismo tardío, o al menos es cualitativamente mas adecuada, como distinción, al mismo.

Resumiendo, el principio de actuación es aquel principio de realidad bajo cuyo mando "la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros", es decir, correspondiente al mercado capitalista. Es importante esta asimilación del principio de actuación, performance, rendement, el específico principio de realidad del capitalismo tardío, al mercado como ámbito de organización de las relaciones de producción. El mercado funciona como marco de perpetuamiento de la ananké, de aquella escasez otrora natural que sigue apareciendo como tal no obstante su caracter de producto histórico. En términos marxianos, me refiero al perpetuamiento del reino de la necesidad en el marco de una sociedad cuya funcionamiento está regulado por las leyes -que aparecen como naturales en tanto escapan al establecimiento subjetivo de fines- del mercado. La pervivencia de un principio de realidad represivo está sustentada en la pervivencia de la escasez y la lucha por la autoconservación, ambas hoy vigentes en interés de la dominación social. En consecuencia, el límite inherente al análisis freudiano de la civilización es,

mas precisamente, relacionar el principio de realidad represivo "al hecho bruto de la escasez, cuando en realidad es consecuencia de una organización específica de la escasez" (45).

Abordemos ahora el concepto de represión sobrante, estrechamente relacionado al anterior, "controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación", en términos de Marcuse. Introduzco algunos ejemplos. Ejemplos de represión sobrante: "las modificaciones y desviaciones necesarias para la preservación de la familia monogámica, o para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada del individuo". Ejemplos de represión básica: "la contención de los impulsos sexuales necesarios para el progreso hacia la genitalidad (...), que hace imposible el placer intensificado: la maduración del organismo implica la maduración normal y natural del placer" (46). Sin embargo, el mismo Marcuse reconoce las dificultades que entraña cualquier distinción más o menos precisa entre ambos tipos de represión, pues se encuentran "inextricablemente entrelazadas". Por ejemplo, "las vicisitudes de los 'sentidos inmediatos' (el olfato y el gusto) proveen un buen ejemplo de la interrelación entre la represión básica y la represión sobrante". A propósito de la hipótesis filogenética acerca de la familia (Cf. apéndice N°2 a la primera sección), señalé cómo en opinión de Freud convivían en el origen de la postura erecta humana y del reemplazo del olfato por la vista determinaciones biológicas y culturales. Es legítimo preguntarse: coinciden las primeras con la represión básica y las segundas con la represión sobrante? Marcuse es ambiguo al respecto, y esta ambigüedad torna problemáticos algunos aspectos de sus desarrollos posteriores. En efecto, resulta problemático, por ejemplo, presentar el "progreso hacia la genitalidad", supuestamente ligado a la maduración orgánica, como resultado de la represión básica, particularmente si entendemos a ésta como biológicamente condicionada, en relación al rescate que Marcuse hace posteriormente de la "sexualidad polimorfa". Más adelante escribe Marcuse que la diferencia entre represión básica y represión sobrante "es equivalente a la que existe entre las fuentes biológicas e históricas del sufrimiento humano" (47). Sin embargo, a mi entender, lejos de reducir las dificultades que entraña su distinción, esta asimilación al par biológico/

histórico las profundiza.

Dejemos a un lado estas dificultades inherentes a la distinción marcusiana -dificultades que acaso provengan más del objeto que de los conceptos en cuestión, siendo la distinción en sí en todos los casos imprescindible- y abordemos un problema aún más importante. H. Berndt y R. Reiche, ligados ambos al círculo intelectual de Frankfurt, observan que Marcuse "contrapone utópica y diametralmente el principio de placer al principio de rendimiento" (48), siendo que, mientras el propio Freud (e investigadores posteriores como M. Mead y H. Read) conciben ambos principios como correlativos, Marcuse historiza el principio de realidad, como principio de rendimiento, manteniendo intacto y al margen de la historia el principio de placer. Ven en ello, en fin, un rasgo utópico del pensamiento de Marcuse. Más adelante voy a referirme a este punto (Cf. la tercera sección, cap. III) en el marco más general de las diferencias entre las dialécticas de Adorno y Marcuse; sin embargo, es importante señalar desde ahora esta disimetría presupuesta por Marcuse.

Retomemos ahora la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción, es decir, la manera en que está presente en Marx la mencionada irracionalidad objetiva inherente al capitalismo. Aplicando la forma específica de expropiación del excedente del modo de producción capitalista a la configuración del valor de una mercancía (expresión de la riqueza en dicho modo de producción) tenemos que "el valor contenido en la mercancía es igual al tiempo de trabajo que cuesta su producción, trabajo cuya suma se halla formada por dos partes: trabajo pagado y trabajo no retribuido" (49).

"En cambio -agrega Marx- el costo de la mercancía para el capitalista se reduce a la parte del trabajo materializado en ella y pagado por él. El trabajo sobrante contenido en las mercancías no cuesta nada al capitalista, aunque al obrero le cueste trabajo, ni más ni menos que el retribuido y a pesar de que crea valor exactamente lo mismo que éste y entra al igual que él en la mercancía como elemento creador de valor" (50). La ganancia del capitalista radica precisamente en su capacidad de vender en el mercado mercancías que contienen trabajo no retribuido por el mismo. El capitalismo aparece en conse-

cuencia como régimen de producción de plusvalor.

Ahora bien, como efecto de la competencia intercapitalista —que termina suprimiendo a los productores directos y pequeños capitalistas en camino hacia la máxima concentración y acumulación del capital— se produce una modificación creciente en la composición orgánica del capital en el conjunto de las ramas de la producción. Es decir, se incrementa el capital constante (capital invertido en medios de producción mas numerosos y sofisticados, que permiten ventajas en la competencia mediante la reducción de costos y por consiguiente de precios) en relación al capital variable (capital invertido en fuerza de trabajo y materias primas). En este incremento relativo del capital constante en relación al variable se encuentra el índice —naturalmente, dentro del modo capitalista de producción— del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo. Marx sintetiza: "el desarrollo de la capacidad social productiva del trabajo se manifiesta de dos modos: en primer lugar, en la magnitud de las fuerzas productivas ya producidas, en el volumen de valor y en el volumen de masa de las condiciones de producción en que la nueva producción se desarrolla y en la magnitud absoluta del capital productivo ya acumulado (proceso de incrementación relativa del capital constante); en segundo lugar, en la relativa pequeñez del capital invertido en salarios, comparado con el capital total, es decir, en la relativa pequeñez del trabajo vivo necesario para la reproducción y valorización de un capital dado, para la producción en masa. Lo cual supone, a su vez, la concentración del capital (reducción relativa del capital variable)"(51). Sin embargo, dado que la ganancia del capitalista radica en la expropiación de plusvalía, el incremento del capital constante en relación al capital variable conduce a la reducción de la cuota de ganancia del mismo. Escribe Marx: "la misma cuota de plusvalía, sin necesidad de que varíe el grado de explotación del trabajo, se traduce en una cuota decreciente de ganancia, puesto que al aumentar su volumen material aumenta también, aunque no en la misma proporción, el volumen de valor del capital constante y, por tanto del capital en su conjunto"(52).

Esta "ley de doble filo" de la tasa decreciente de ganancia constituye el núcleo de la contradicción entre en desarrollo de las fuerzas productivas

y las relaciones de producción en el seno del capitalismo. "La tendencia a reducir el precio de costo a su mínimo (generada por la competencia intercapitalista) se convierte en la palanca más poderosa para la intensificación de la fuerza productiva social del trabajo, que bajo este régimen aparece solo como intensificación constante de la fuerza productiva del capital"(53). No obstante, puesto que "el proceso capitalista de producción consiste esencialmente en la producción de plusvalía"(54) y dicha producción de plusvalía tiene lugar en la parte variable del capital, aquella tendencia a la reducción de costos mediante el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo entra en conflicto con la naturaleza misma del proceso capitalista de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas -impulsado por la competencia intercapitalista- entra en conflicto con la naturaleza del proceso capitalista de producción en su conjunto -impulsado por la producción de plusvalía.

De esta manera, aquel desarrollo contradice tendencialmente el carácter capitalista de las relaciones de producción en que se desenvuelve. En efecto, Marx señala que "el producto alcanza su finish final solo en el consumo"(55). Entonces, "la masa total de mercancías, el producto total, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la que representa plusvalía, necesita ser vendida. Si no logra venderse o solo logra venderse en parte o a precios inferiores a los de producción, aunque el obrero haya sido explotado, su explotación no se realiza como tal para el capitalista, no va unida a la realización, o solamente va unida a la realización parcial de la plusvalía estrujada, pudiendo incluso llevar aparejada la pérdida de su capital en todo o en parte. Las condiciones de la explotación directa y las de su realización no son idénticas"(56). No idénticos resultan, entonces, el proceso de producción (y explotación) y el proceso de valorización -el proceso de producción que lleva implícito el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y el proceso de valorización dependiente de la expropiación de plusvalor. Marx escribe: "la producción no concuerda con la valorización, o sea que hay superproducción o, lo que es lo mismo, producción no transformable en dinero, no transformable en valor, producción que no se confirma en la circulación"(57).

Las esferas de la producción y del consumo entran en contradicción. Sin embargo, debe aclararse que la capacidad de consumo de la sociedad no se encuentra limitada aquí por el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas ni por las necesidades mismas de ella, sino por las pautas de consumo dentro de la esfera de distribución capitalista. Marx lo expresa en los siguientes términos: "no se halla determinada ni por la capacidad productiva absoluta ni por la capacidad absoluta de consumo, sino por la capacidad de consumo a base de las condiciones antagónicas de distribución que reducen el consumo de la gran masa de la sociedad a un mínimo. (...) Se halla limitada, además, por el impulso de acumulación, por la tendencia a acrecentar el capital y a producir plusvalía en una escala ampliada" (58). La contradicción radica entonces, en términos generales, en que el modo de producción capitalista promueve el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo hasta niveles cualitativamente superiores a los anteriormente alcanzados (como herramienta en la competencia intercapitalista), pero haciéndolo entrar en contradicción con el consumo (imprescindible para la realización de la plusvalía expropiada, expropiación que es la finalidad misma de la producción capitalista) derivado de las relaciones de distribución y éstas a su vez de las relaciones de producción del mismo. Marx sintetiza esta contradicción del siguiente modo: "de una parte, el régimen capitalista de producción tiende al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, prescindiendo del valor y de la plusvalía implícita en él y prescindiendo también de las condiciones sociales dentro de las que se desenvuelve la producción capitalista, mientras que, por otra parte, tiene como objetivo la conservación del valor-capital existente y su valorización hasta el máximo". Esta dinámica contradictoria culmina periódicamente en crisis de superproducción, de mercancías en relación a las relaciones de distribución vigentes y de capital en relación al proceso de valorización.

Sin embargo, aquí resulta preferible priorizar las implicancias teóricas de esta contradicción al análisis de las crisis económicas periódicas. En el siguiente capítulo -una vez caracterizada la producción propiamente social- abordaré dichas implicancias teóricas en relación a la civilización.

NOTAS

- (1) MARX: E, I, p. 33.
- (2) MARX: op. cit., II, p. 39.
- (3) MARX: op. cit., loc. cit.
- (4) MARX: op. cit., p. 45.
- (5) MARX: op. cit., p. 46.
- (6) MARX: op. cit., p. 49.
- (7) MARX: op. cit., p. 46.
- (8) MARX: V, p. 66.
- (9) MARX: op. cit., p. 66-7.
- (10) MARX: G, III, tomo II, p. 230.
- (11) MARX/ENGELS: DI, I, II, p. 21.
- (12) Me refiero particularmente a la demografía francesa contemporánea, en sus análisis de los desplazamientos poblacionales medievales.
- (13) MARX/ENGELS: op. cit., p. 61.
- (14) Reviste importancia de primer orden tener en cuenta esta articulación de la
- (15) ADORNO: ND, III, II, p. 318. /relación entre fuerzas productivas y relaciones de
- (16) HORKHEIMER: AbG, 4, p. 117. /producción con la lucha de clases, para evitar caer
- (17) MARCUSE: EC, II, p. 49. /en interpretaciones "tecnicistas" de la primera.
- (18) MARCUSE: op. cit., loc. cit. /Exclusivamente a la luz de esta articulación -que
- (19) MARCUSE: op. cit., IV, p. 93. /trataré mas adelante- resulta comprensible dicha
- (20) FREUD: UK, III, p. 49. /prioridad en sentido correcto.
- (21) MARCUSE: op. cit., loc. cit.
- (22) MARX: M&P, I, p. 41.
- (23) MARX: K, L. I, S. V, Cap. XIV, p. 430.
- (24) MARX: V, p. 67.
- (25) MARX: M&P, I, p. 41.
- (26) MARX: V, p. 67.
- (27) MARX: K, L. I, S. II, Cap. VI, p. 158.
- (28) MARX: G, III, tomo II, p. 226.
- (29) Cf., por ejemplo, en DI, I, II.
- (30) MARX/ENGELS: DI, p. 20-1.
- (31) Sigo a PRESTIPINO: PFE, I, II.
- (32) ENGELS: U, IX, p. 201.
- (33) ENGELS: op. cit., p. 203-4.
- (34) ENGELS: op. cit., p. 219.
- (35) MARX: K, L. I, S. II, Cap. IV, p. 123.
- (36) MARX: M'44, I, p. 51-2.
- (37) MARX: M&P, I, p. 34.
- (38) Cf. nota 14. En el marxismo francés posterior al estructuralismo althusseriano -en los trabajos sobre teoría del estado de N. Poulatzas, por ejemplo- suele advertirse contra esta tendencia "tecnocratista" -aunque cayendo a menudo en el defecto
- (39) JAY: DI, VIII, p. 413. /contrario al más rico: el "politicismo".
- (40) JAY: op. cit., epílogo, p. 473, nota. La cita de Adorno es de "Society", texto de madurez (1969-70).

- (41)ROBINSON:FL, cap. sobre Marcuse, V, p.166.
- (42)Cf. el prólogo de CASTILLA DEL PINO a PP de Marcuse, p.32.
- (43)Cf. BERNDT/REICHE: HDLP, p.102.
- (44)MARCUSE: EC, II, 50.
- (45)MARCUSE: op. cit., p.51.
- (46)MARCUSE: op. cit., p.53.
- (47)MARCUSE: op. cit., IV, p.100.
- (48)BERNDT/REICHE: op. cit., p.105.
- (49)MARX: K, L. III, S. I, Cap. II, p.58.
- (50)MARX: op. cit., loc. cit.
- (51)MARX: op. cit., L. III, S. III, cap. IV, p.245.
- (52)MARX: op. cit., L. III, S. III, cap. XIII, p.213-4.
- (53)MARX: op. cit., L. III, S. VIII, cap. LI, p.813.
- (54)MARX: op. cit., L. III, S. III, cap. XV, p.242.
- (55)MARX: E, II, p.41.
- (56)MARX: K, loc. cit., p.243.
- (57)MARX: G, III, tomo I, p.364.
- (58)MARX: K, loc. cit., p.244.

III LA PRODUCCION Y LA CIVILIZACION

"Si el hechizo conduce a la metafísica que hoy domina realmente, ello se debe a la irracionalidad objetiva que supone un esfuerzo superfluo al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. El estadio actualmente alcanzado por la fetichización tecnológica de los medios como fines denota la victoria de esta tendencia hasta el absurdo manifiesto"

Th.W.Adorno, "Dialéctica negativa".

En el presente capítulo trataré, desde una perspectiva objetiva, la relación entre realidad y racionalidad. En el primer capítulo de esta sección abordé -siempre desde una perspectiva objetiva- la relación sujeto-objeto como una relación de dominio material e intelectual mediante el trabajo y a partir de las transformaciones que dicho dominio opera en el objeto. En el segundo, a su vez, abordé la misma relación en su configuración social y en su despliegue histórico. La realidad social e histórica puede analizarse ahora, por consiguiente, en su máxima concretez.

En efecto, para analizar la relación entre realidad y racionalidad inherente al capitalismo tardío, partiré de la anteriormente expuesta contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones capitalistas de producción a la manera en que, según creo, lo hace la teoría crítica.

Vista desde una óptica filosófica, la teoría marxiana de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones de producción, la teoría de la crisis, o, mas ampliamente, la dialéctica de adecuación/inadecuación entre ambos elementos, constituye el eje mismo del análisis de la relación entre realidad y racionalidad vigente en el capitalismo tardío. Tras ser expuesta en el anterior capítulo de manera descriptiva (y ampliada en sus aspectos mas técnicos en el apéndice N° 3), conviene analizar ahora dicha teoría marxiana y posteriormente su asimilación por los miembros de la Escuela de Frankfurt.

Siguiendo las distinciones trazadas anteriormente (cap. III de la primera sección), puede observarse que en la teoría marxiana conviven dos tipos de contradicciones, objetivas y subjetivas, que determinan sendos caracteres irracionales del capitalismo. Ambas contradicciones se encuentran en Marx, sin embargo, mutuamente soldadas y su análisis diferenciado requiere necesariamente una reflexión posterior.

Veamos en primer lugar aquello que denomino contradicción objetiva. La formulación de la tasa decreciente de ganancia -núcleo, en términos económicos, de la teoría de la crisis- por parte de Marx apunta a enfrentar la concepción del capitalismo como modo absoluto de producción de riquezas propia de la economía política clásica -en particular, en D. Ricardo. Marx escribe, refiriéndose a este último: "lo importante de su horror a la cuota decreciente de ganancia es la sensación de que el régimen de producción capitalista tropieza en el desarrollo de las fuerzas productivas con un obstáculo que no guarda la menor relación con la producción de la riqueza como tal. Este peculiar obstáculo acredita precisamente la limitación y el carácter puramente histórico, transitorio, del régimen capitalista de producción; atestigua que no se trata de un régimen absoluto de producción de riqueza, sino que, lejos de ello, choca al llegar a cierta etapa con su desarrollo ulterior"(1). El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo entra en contradicción, entonces, alcanzado un determinado nivel del mismo, con la organización capitalista de las relaciones de producción. Esta contradicción es presentada por Marx como una contradicción de carácter objetivo: como una contradicción inherente no al desarrollo de las fuerzas productivas en sí, sino al modo capitalista de producción. Una contradicción objetiva entre aquel desarrollo y los límites que las relaciones de producción marcan dentro del modo de producción capitalista: relaciones de distribución y consumo inadecuadas. En consecuencia, dicho modo de producción se revela como un modo histórico, transitorio, inherentemente limitado, de producción de riquezas.

Esta crítica marxiana a la economía política clásica puede ser asimilada a su crítica del idealismo alemán hegeliano y poshegeliano. En ambos casos,

se trata de una crítica a la ideología (mas exactamente: a los elementos ideológicos de unas teorías). En ambos casos, es criticada la identificación ideológica entre lo real y lo racional: entre el estado y el derecho burgueses y la idea de libertad, entre el modo capitalista de producción y la producción en sentido absoluto. Marx critica esta identificación ideológica entre lo real y lo racional -mecanismo básico de la ideología que abordaré con mayor detenimiento en la tercera sección, cap. III- señalando una contradicción objetiva entre el desarrollo de la producción y los límites del capitalismo.

Revisemos en segundo lugar aquello que denomino contradicción subjetiva. El aspecto objetivo de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción -pues se trata en efecto de dos aspectos de una misma contradicción, en la teoría marxiana-, si bien acaso el aspecto predominante en su tratamiento por parte de Marx, no debe ocultarnos su aspecto subjetivo. Marx escribe: "el verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital, es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción solo es producción para el capital y no, a la inversa, los medios de producción simples medios para ampliar cada vez mas la estructura del proceso de vida de la sociedad de productores. De aquí que los límites dentro de los cuales tiene que moverse la conservación y valorización del valor-capital, la cual descansa en la expropiación y depauperización de las grandes masas de los productores, choquen constantemente con los métodos de producción que el capital se ve obligado a emplear para conseguir sus fines y que tienden al aumento ilimitado de la producción, a la producción por la producción misma, al desarrollo incondicional de las fuerzas productivas del trabajo. El medio empleado -desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas- choca constantemente con el fin perseguido, que es un fin limitado: la valorización del capital existente. Por consiguiente, si el régimen capitalista de producción constituye un medio histórico para desarrollar la capacidad productiva material y crear el mercado mundial correspondiente, envuelve al propio tiempo una contradicción constante entre esta misión histórica y las condiciones sociales de producción

propias de este régimen"(2). La contradicción a que Marx apunta es la misma que antes: contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la organización capitalista de las relaciones de producción. Sin embargo, Marx presenta en este último párrafo la contradicción de manera diferente: como contradicción entre medios y fines. Los medios: el "desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas"; los fines: "la valorización del capital existente". La irracionalidad radica en que "la producción solo es producción para el capital y no, a la inversa, los medios de producción simples medios para ampliar cada vez mas la estructura del proceso de vida de la sociedad de productores". Ciertamente, esta irracionalidad puede ser explicada en términos puramente objetivos: las crisis que afectan el proceso de acumulación y valorización del capital son crisis de superproducción en relación a las pautas vigentes del consumo, dependientes éstas de las relaciones de distribución y, en última instancia, de producción capitalistas. Sin embargo, la referencia marxiana a la ampliación paulatina del "proceso de vida de la sociedad de productores" como el que debiera ser el fin del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo difícilmente pueda ser considerado de manera a-valorativa. Mediante la fórmula "producción por la producción misma" denuncia Marx una contradicción subjetiva, una contradicción entre medios y fines, mas aún, la independización de los medios respecto de los fines: el desarrollo ciego de las fuerzas productivas del trabajo como medio independizado de la satisfacción de deseos y necesidades que debiera ser su fin. Es necesario advertir, no obstante, que ambos aspectos de la contradicción se encuentran en Marx inseparablemente soldados.

Revisemos ahora la asimilación que la teoría crítica hace de esta contradicción. La contradicción entre el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo y las relaciones de producción vigentes constituye el punto de partida del análisis frankfurtiano del capitalismo tardío. Un punto de partida a un tiempo teórico (teoría marxiana de la crisis) y real (irracionalidad, empíricamente comprobable, que atraviesa al capitalismo tardío). Mas adelante me referiré mas extensamente al contexto histórico de esta asimilación. Por ahora, concentramonos en los linamientos generales de la misma.

En un temprano escrito de pre-guerra, señala Horkheimer: "el sistema capitalista, en la fase actual, es la explotación organizada a escala mundial. Su mantenimiento es condición de sufrimientos infinitos. En realidad, esta sociedad posee medios humanos y técnicos para suprimir la miseria en su forma material mas grosera. No conocemos otra época en la que existiese esta posibilidad en la medida en que hoy existe. Solo el orden de la propiedad impide su realización"(3). En el párrafo está ya presente la contradicción, inherente al capitalismo tardío, entre fuerzas productivas (los "medios humanos y técnicos") y relaciones de producción (el "orden de la propiedad" privada de los medios de producción). Horkheimer define el capitalismo como "explotación organizada a escala mundial" precisamente a consecuencia de esta contradicción, esto es, el modo capitalista no aparece ya como una organización adecuada para la producción sino exclusivamente como un sistema irracional de explotación de los productores. Su irracionalidad radica, precisamente, en esta inadecuación entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El texto se sitúa -por así decirlo- en la tónica de la consigna socialista de pre-guerra: "socialismo o barbarie", frente al avance del régimen nacional-socialista.

Sin embargo, la asimilación de la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción se modifica con el correr de los años. Acaso en ningún desarrollo marxista resulte tan manifiesto el compromiso entre la dialéctica y sus materiales como, en las transformaciones que acarrea para la primera las transformaciones sufridas por el capitalismo en la pos-guerra, en la teoría crítica. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo constituye para Marx -en tanto presupuesto material para la satisfacción de deseos y necesidades y, por tanto, para la libertad- la condición de posibilidad objetiva de la emancipación humana. Define el comunismo, en consecuencia, como la acción "coincidente o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado"(4). La universalidad de la negación del capitalismo depende entonces de la universalidad alcanzada por el desarrollo productivo y mercantil bajo el mismo. Sin embargo, dicha negación universal del modo capitalista de pre-

ducción es comprendida por Marx como resultado inherente al desarrollo del mismo en un doble sentido: por un lado -recurriendo a una terminología clásica- en el sentido objetivo ya mencionado (el desarrollo universal de las fuerzas productivas del trabajo y del intercambio resultante); por otro, en sentido subjetivo (la formación de un sujeto social revolucionario -el proletariado- negación de la sociedad capitalista). Ambos factores, en que se sustenta el pasaje al comunismo, son productos del desarrollo del modo capitalista de producción aunque devienen contradictorios con su continuidad. El modo capitalista de producción desarrolla las fuerzas productivas hasta niveles incompatibles con las relaciones de producción que lo caracterizan y conforma una clase social despojada de sus beneficios. En ambos casos, la universalidad del capitalismo -su carácter "absoluto" como modo de producción de riquezas, su generalidad en la distribución de las mismas, es decir, su mismo carácter racional- se enfrentan con las limitaciones históricas que le son inherentes. Marx escribe que, para que la dominación burguesa enfrente la sublevación proletaria, "es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente 'desposeída' y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (...) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque, si no se generalizara, la sociedad, y juntamente con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y además porque solo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres", generando los sujetos "histórico-universales" de la negación del capitalismo (5). Marx agrupa sintéticamente ambos factores: "de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria". Sin embargo, ellos se encuentran articulados a partir de la articulación antes mencionada entre los aspectos subjetivo y objetivo de la contradicción: en términos de Engels, "la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista se manifiesta como el antagonismo entre el proletariado y la burguesía" (6).

Ahora es preciso analizar la específica manera en que la teoría crítica asimila esta contradicción en su doble carácter subjetivo y objetivo a partir de la II Guerra Mundial. En primer lugar, Horkheimer cuestiona que semejante desarrollo de las fuerzas productivas, capaz de superar la escasez y constituirse en el fundamento material del comunismo (factor objetivo), fuera contemporáneo a Marx. "Marx y Engels -escribe- creían que había llegado ya la época en que a base de los nuevos logros técnicos, el orden social ya no debía determinarse por la índole del trabajo, como algo necesario y natural, señores burgueses por un lado, obreros por el otro". Y agrega más adelante: "es evidente que Marx se engañaba en cuanto al punto cronológico, entre otras cosas, porque analizó la sociedad capitalista en su inmanencia, no las diferencias de clases del desarrollo de la tierra como un todo"(7). Horkheimer no desarrolla más extensamente, de manera económica, esta interesante sugerencia a propósito del desarrollo desigual del capitalismo a nivel global como causante del error marxiano. Sin embargo, importa destacar el contenido general de la crítica a Marx respecto al momento "cronológico" de superación de la escasez.

Pero mucho más importante aún resulta señalar una segunda diferencia, relacionada en definitiva con el factor subjetivo. Confrontemos a propósito de la misma dos nuevos textos; un texto horkheimeriano de pre-guerra: "con el correr de los siglos, cuanto más posible se vuelve, desde el punto de vista técnico, una regulación más perfecta y más racional, tanto más inadecuado y engorroso resulta ese inútil instrumento, el mercado, que solo a costa de enormes pérdidas de vidas humanas y de bienes posibilita la reproducción de la sociedad, y que, con el avance de la economía capitalista, a pesar del acrecentamiento de la riqueza, no puede preservar a la humanidad de caer en la barbarie"(8). El texto encierra algo más que la sencilla transposición de la contradicción objetiva marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Esta contradicción tiñe de irracionalidad objetiva la estructura social regulada por el mercado. Aquí como en Marx. Sin embargo, está ausente aquí la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas se vería

obstaculizado por las relaciones de producción capitalistas. Esta asimilación de la contradicción marxiana cuenta con un fuerte carácter anti-mecanicista. Sin embargo, es imprescindible interpretarla con la mayor precisión para evitar confusiones: Horkheimer deja de lado en esta manera de interpretar la contradicción marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción dos concepciones históricas concretas de la misma. Por un lado, la del propio Marx, que afirma que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo en el seno del modo de producción capitalista se ve limitado u obstaculizado por las relaciones de producción que lo caracterizan. Por otro lado, la del marxismo mecanicista de pre-guerra, tanto de origen socialdemócrata como comunista, que afirma que tal desarrollo por sí mismo tiende a derrumbar aquellas relaciones de producción. Aunque ambas concepciones de la contradicción son rechazadas implícitamente por Horkheimer, sería un grave error confundirlas. La concepción marxiana en manera alguna cuenta con el carácter mecanicista con que cuenta la concepción socialdemócrata/comunista, de ella derivada en el contexto histórico de la pre-guerra. La anteriormente reseñada articulación entre factores objetivo (desarrollo de las fuerzas productivas) y subjetivo (formación de un sujeto social revolucionario) presente en Marx desmiente semejante interpretación. Frente a la concepción marxiana, Horkheimer se limita a afirmar que semejante contradicción torna objetivamente irracional la estructura social en su conjunto. Si deja de lado la afirmación más fuerte referida a aquella obstaculización del desarrollo de las fuerzas productivas, ello se debe sencillamente a que no la consideraba empíricamente corroborada en el desarrollo contemporáneo del capitalismo.

Un segundo texto, de pos-guerra, de Adorno reafirma esta asimilación de la contradicción marxiana. "Hay veces -sostiene Adorno- en que las fuerzas productivas técnicas apenas son coartadas socialmente; pero trabajan en relaciones de producción fijadas de antemano, sin gran influjo sobre ellas"(9). Las fuerzas productivas se desarrollan aquí libres de obstáculos cifrados en las relaciones de producción, enmarcadas -al menos temporariamente- en relaciones de producción inadecuadas al nivel alcanzado por ellas que, no obstante, permanecen vigentes e incuestionadas por el mismo. Este "hay veces" remite

directamente al período de estabilización relativa del capitalismo tardío durante la pos-guerra en los EEUU, fenómeno impredecible a partir de la concepción propia de Marx de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción que abordaré mas adelante.

Una tercera diferencia se deriva ahora. En efecto, de lo anterior se sigue que el desarrollo de las fuerzas productivas puede incrementarse, dentro de las relaciones de producción vigentes, sin verse por ello limitado (y mucho menos aún, sin tender a abolirlas, como pretendía el marxismo mecanicista). En consecuencia, semejante desarrollo por sí mismo no parece cuestionar la estabilidad del capitalismo tardío en ningún sentido posible. Mas aún, parece fortalecerla. "Al separarse así la liberación de las fuerzas de las relaciones fundamentales entre los hombres, se convierte en tan fetichista como los órdenes sociales -señala Adorno; a fin de cuentas, tampoco esa liberación es mas que un factor de la dialéctica, no su fórmula mágica". Para Marx, en determinado momento histórico las relaciones de producción antes adecuadas devienen inadecuadas, obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas de manera tal que deben ser revolucionariamente abolidas para que este desarrollo prosiga. El comunismo aparece, en consecuencia, como un modo de producción mas alto que el capitalista, es decir, un modo de producción en que las fuerzas productivas cuyo desarrollo se encontraba obstaculizado en el seno del capitalismo son liberadas de sus trabas. Marx no afirma que sea este desarrollo por sí mismo el que suprime las relaciones de producción vigentes. Sin embargo, atribuye al mismo un rol objetivamente revolucionario, puesto que para su continuidad exige aquella abolición de las relaciones capitalistas de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo aparece como el proceso de racionalización -es decir, de transformación de lo real en racional: no en vano el dominio intelectual de la naturaleza mediante el conocimiento está hermanado a su dominio material mediante la producción en términos iluministas modernos- mientras que las relaciones de producción que lo obstaculizan -en tanto obstaculizan precisamente aquel proceso de racionalización- aparecen como fetiches. De manera semejante -agréguese- la extensión del intercambio que este

desarrollo de las fuerzas productivas acarrea, proceso de racionalización consecuente del anterior y encarnado en la formación del proletariado, se ve obstaculizado por la división clasista de la sociedad, nuevo fetiche. Pero si semejante liberación de las fuerzas productivas es posible -como en el seno del capitalismo tardío, cuyo modelo en cuestión es el estadounidense de pos-guerra, sospechan que sucede los frankfurtianos- en el marco de las relaciones de producción capitalistas, es necesario relativizar aún en este sentido limitado marxiano el rol revolucionario objetivo del desarrollo de las fuerzas productivas. Semejante desarrollo, en tanto no resulte obstaculizado por las relaciones capitalistas de producción, no puede ser considerado objetivamente revolucionario sin caer en su fetichización.

"Despliegue y liberación de las fuerzas productivas no se oponen de tal modo -escribe Adorno- que haya que asignarles fases sucesivas, sino que se encuentran en relación auténticamente dialéctica" (10). Debe entenderse aquí por "despliegue" el desarrollo, limitado según Marx, de las fuerzas productivas en el seno del modo de producción capitalista y por "liberación" el desarrollo, libre según Marx, de las mismas en el comunismo. El desarrollo de las fuerzas productivas no aparece ya como revolucionario. Si aparecía como objetivamente revolucionario en tanto parecía contradecir irremediabilmente las relaciones de producción capitalistas, es decir, si así lo concebía el propio Marx, en el capitalismo tardío continuar afirmándolo aparece como contra-revolucionaria ideología "productivista".

Ahora bien, es necesario definir dos conceptos ya utilizados con el fin de inscribir esta asimilación Frankfurtiana de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el contexto histórico en que se efectúa y tornar plenamente comprensibles sus especificidades. Estos conceptos son el de "capitalismo tardío", estadio de desarrollo del capitalismo de cuyas características derivan estas especificidades en relación a la formulación marxiana original, y el de ideología "productivista", ideología correspondiente a este estadio tardío de desarrollo del capitalismo sometida a crítica por la teoría crítica.

Comencemos con el concepto de "capitalismo tardío". Resulta complejo situar, delimitar históricamente, el momento del desarrollo del capitalismo al que la teoría crítica toma como objeto de análisis. Sintéticamente, habría dos opciones para su delimitación: en primer lugar, considerar dicho momento del capitalismo como un período en sentido amplio; en segundo lugar considerarlo, mas estrictamente, como un período determinado por cierto modelo específico de acumulación y valorización del capital. Entonces, tendríamos en el primer caso la referencia a la etapa del capitalismo abierta aproximadamente tras la crisis de 1873 y caracterizada por un nuevo impulso a la industrialización sobre la base de una nueva estructuración y grado de concentración del capital. Sería la etapa que Lenin definiera como del "capital imperial", fusión del capital industrial y bancario en el capital que Hilferding denominara "financiero" (11). El imperialismo y la consecuente extensión del mercado mundial, la introducción de nuevas tecnologías, la racionalización del trabajo operada por el taylorismo (trabajo "cronometrado") y el fordismo (trabajo "fragmentado" en las líneas de montaje), el gigantesco aumento de la explotación del trabajo en términos de plusvalía relativa (aumento de la productividad del trabajo)(12) serían fenómenos característicos de esta etapa. En el segundo caso tendríamos la referencia específica al período abierto con la crisis de 1930, ciclo de acumulación y valorización del capital caracterizado -particularmente a partir del fin de la II Guerra- por la industrialización y redistribución de los dividendos realizados en el mercado mundial al interior de los países capitalistas desarrollados. Período del "welfare state", cuyo modelo aquí en cuestión es la sociedad estadounidense de pos-guerra.

Sin embargo, aunque la cuestión acerca de qué capitalismo toma como objeto de análisis la teoría crítica es de fundamental importancia, una respuesta tajante resulta imposible en pocas líneas. En efecto, el análisis se desplaza permanentemente del ciclo específico abierto en el '30 al período global posterior a 1873. Mas aún, para complejizar definitivamente la delimitación del objeto, el análisis suele extenderse incluso a los regímenes colec-

tivistas-burocráticos cuyo modelo en cuestión es, naturalmente, la URSS.

Una delimitación seriamente fundamentada de este objeto de análisis resulta imposible, entonces, en este contexto. Sin embargo, es necesario llevarla a cabo -al menos sumariamente- para una exacta comprensión de la asimilación que los miembros de la Escuela de Frankfurt realizan de la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción y, en consecuencia, de su particular enfoque de la relación entre realidad y racionalidad en la sociedad contemporánea. La clave de esta dificultad en la delimitación radica precisamente en que la teoría crítica la establece partiendo de un determinado estadio en el desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces, podría delimitarse su objeto definiéndolo a la manera marcusiana como "sociedad industrial avanzada", como sociedad en que las fuerzas productivas alcanzan un avanzado nivel de desarrollo. Evidentemente, semejante definición resulta demasiado general, pero parece la única capaz de englobar, en tanto basada precisamente en el desarrollo de las fuerzas productivas y poniendo entre paréntesis las relaciones de producción, al mismo tiempo sociedades capitalistas y colectivistas-burocráticas. Ahora bien, dada la extensión de semejante concepto, resulta legítimo preguntarse acerca de su intención: en última instancia, acerca de su legitimidad misma. En efecto: qué significa (si algo significa) "sociedad industrial avanzada"? Significa -sintetizando- lo siguiente: sociedad que alcanzó un avanzado desarrollo de las fuerzas productivas; sociedad donde las contradicciones entre estas últimas y las relaciones de producción -sean estas indistintamente fundadas en la propiedad privada (capitalista) o estatal (colectivista-burocrática) de los medios de producción- las atraviesa de irracionalidad; sociedad donde el desarrollo de las fuerzas productivas avanza en función de ciertas reglas, es decir, donde se emplean ciertas tecnologías, donde se regimenta el proceso de trabajo de cierta manera -sea denominada ella taylorismo o stajanovismo, se planifica racional-burocráticamente la producción, circulación y consumo de los bienes de uso -planificación que distingue al capitalismo tardío del temprano capitalismo anárquico teorizado por Marx como se distingue el keynesianismo del liberalismo tradicional, planificación que caracteriza desde sus orígenes el colectivismo-burocrático-

pues se concentra la producción en el estado (estatización de los medios de producción) o bien en monopolios que tienden al copamiento del aparato de estado imprimiéndole funciones económico-sociales que antes le eran ajenas; sociedad donde se planifica la producción en conjunto, en fin, sobre determinadas prioridades -prioridad de la producción de medios de producción (sector I), siempre ligados a la metalurgia, en las concentraciones industriales de Detroit y los grandes lagos o en los primeros quinquenales stalinianos, por ejemplo. Sociedades donde la superestructura política (marcada por el autoritarismo resultante de la intrusión del estado en las esferas económicas y políticas) ideológica (teñida del "productivismo" que analizaré a continuación) y cultural adquiere razgos comunes basados en aquellas coincidencias estructurales. Semejantes coincidencias entre sociedades capitalistas y colectivistas-burocráticas, fundadas en última instancia en el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado en ellas, se basarían en definitiva en la vigencia y efectos universalizantes del mercado mundial sobre la producción. Es la existencia misma del mercado mundial, en que se insertan las diferentes economías nacionales, la que otorga legitimidad en última instancia a un concepto -"sociedades industriales avanzadas" que engloba al mismo tiempo regímenes tan divergentes en otros aspectos como el capitalista y ^acolectivista-burocrático. En efecto, si el principal motor del desarrollo de las fuerzas productivas en el seno del capitalismo es la competencia inter-capitalista, bajo la vigencia del mercado mundial, los colectivismos-burocráticos, encorsetados en fronteras nacionales y por lo tanto inscriptos en el mercado mundial, tienden necesariamente a alcanzar el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado por sus pares nacionales capitalistas. Tienden a alcanzarlo, subrayese esto, en tanto los regímenes colectivistas-burocráticos no solo quedaron históricamente restringidos a escala nacional sino -y precisamente, a causa de- que se establecieron en naciones de atrasado nivel de desarrollo económico. Esta paradoja de dichos regímenes -sobre la que su actual derrumbe ha dicho la última palabra- contribuye casi en igual medida que la experiencia de los regímenes fascistas a configurar el punto de partida de la reflexión frankfurtiana. En efecto, si el comunismo debía establecerse -a la luz

de la teoría marxiana- a partir de las naciones capitalistas desarrolladas y a escala mundial, los regímenes colectivistas-burocráticos se establecieron en su nombre a escala nacional en naciones subdesarrolladas. La teoría crítica asumió semejante paradoja y abordó teóricamente estos regímenes a partir de la misma, acaso, retrospectivamente considerada, mucho más próxima a la verdad que aquellas teorías que empeñaron su cientificidad en dudosas hipótesis ad hoc. La sospecha horkheimeriana de que "el pasaje al así llamado comunismo no le lleva ventaja alguna a la transición al fascismo, sino que es su versión en los países industrialmente atrasados, una reparación y obtención más rápida de las condiciones de automatización"(13), si no se tienen en cuenta los peligros del totalitarismo, fue general en la teoría crítica.

Acaso el mejor análisis de las sociedades industriales avanzadas en el sentido global del concepto sea el realizado por Marcuse en "Soviet Marxism", un texto por demás visionario en múltiples aspectos. De la siguiente manera determina Marcuse el desarrollo del colectivismo-burocrático soviético a partir de su establecimiento en una nación atrasada: "desde el principio, ha definido al marxismo soviético (es decir, la teoría "marxista" oficial soviética) su específica vinculación con la dinámica internacional desencadenada por la transformación del capitalismo 'clásico' en capitalismo organizado (en términos marxistas, capitalismo monopólico). Así se muestra en la doctrina de Lenin de la avant-garde, en la noción de 'socialismo en un solo país', en el triunfo del stalinismo sobre el trotskismo y sobre los viejos bolcheviques, en la constante prioridad concedida a la industria pesada, en la persistencia de una centralización totalitaria y represiva; todo lo cual constituye, en un sentido estricto, la respuesta soviética al crecimiento y reajuste (en términos marxistas 'anómalo') de la sociedad industrial occidental y a la decadencia del potencial revolucionario del mundo occidental que deriva de ese reajuste"(14). Marcuse sintetiza dicho reflejo de la paradoja soviética en sus propias manifestaciones ideológicas del siguiente modo: "La filosofía social soviética refleja plenamente la contradicción histórica objetiva inherente a la sociedad soviética; contradicción generada por la utilización de los principios de la economía socialista como instrumento de dominación para la defensa y el desarrollo

de un país atrasado, enfrentado con un mundo capitalista mucho más desarrollado" (15). Sin embargo, contra posibles objeciones, Marcuse advierte contra una asimilación simplista entre sociedades capitalistas y colectivistas-burocráticas. "En contraposición a este común denominador técnico-económico (es decir, al desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas), se observa una estructura institucional muy diferente: empresa privada, en el mundo occidental; empresa nacionalizada, en la sociedad soviética (es decir, en relación a las relaciones de producción vigentes)" (16). La diferencia trazada por Marcuse respecto a las relaciones de producción es teóricamente fundamental, aunque de ninguna manera relativiza la asimilación en el plano económico en relación al carácter opresivo de los colectivismos-burocráticos. Es, por el contrario, un tópico permanente de la teoría crítica la negativa a aceptar la mera nacionalización de los medios de producción como equivalente al comunismo. En términos utilizados en la primera sección, tanto las sociedades capitalistas como las colectivistas-burocráticas resultan sociedades de la insatisfacción de los deseos y necesidades, sociedades de la postergación.

Volviendo al capitalismo, encontramos nuevas dificultades para delimitar el objeto analizado por la teoría crítica. Esta vez la dificultad radica, acaso, en ciertas imprecisiones teóricas resultantes del hecho de que sus miembros, si bien conocían las categorías fundamentales de la crítica de la economía política, no conocían en igual medida la economía aplicada. Horkheimer, Adorno y Marcuse se basan, en general, en los análisis del capitalismo tardío de dos miembros de la Escuela: Franz Neumann y Friedrich Pollock. Sin embargo, se alinean de manera diferente a partir de las divergencias entre ambos. Horkheimer y Adorno parecen haberse basado en el modelo de "capitalismo de estado" de Pollock: un capitalismo que, adquiriendo una conformación marcadamente político-estructural, se diferencia de la ciega dominación económica del temprano capitalismo estableciendo una dominación tecnológica-psicológica de nuevo cuño. Marcuse, en cambio, parece haberse basado en Neumann: un capitalismo controlado, en un análisis más economicista y tradicional, como "capitalismo monopolístico" o como una derivación totalitaria del mismo. Posteriormente, Neumann - junto a Kirchheimer y Gurland - adhieren al liberalismo. En el parentesco origina-

rio entre ambas concepciones -ambos parten del análisis de la economía fascista y trasladan, de manera a menudo cuestionada por críticos posteriores, de la misma manera que los otros miembros de la Escuela suelen trasladar, elementos del fascismo a regímenes democrático-burgueses- y en sus diferencias posteriores radica sin duda la clave de bóveda para la definición del objeto de análisis de la teoría crítica y de sus diferentes miembros en particular. Sin embargo, puesto que no es posible detenerse aquí en su esclarecimiento, basten las generalizaciones antes enunciadas a propósito del período del capitalismo en cuestión, que denominaré de manera mas neutral "capitalismo tardío" salvo aclaración en contrario.

Continuemos definiendo ahora el concepto de "productivismo", que adopté para referirme a la ideología de las que denominé mercusianamente "sociedades industriales avanzadas" y, específicamente, del capitalismo tardío.

En un párrafo mencionado con anterioridad, de Marx, leemos que "el capital se ve obligado a emplear para conseguir sus fines" métodos de producción "que tienden al aumento ilimitado de la producción, a la producción por la producción misma, al desarrollo incondicional de las fuerzas productivas del trabajo" (17). Este incremento permanente de la producción tiende a contradecir las relaciones de producciones vigentes, aunque la experiencia contemporánea evidencia que las fuerzas productivas continúan desarrollándose en el seno del capitalismo tardío. En todo caso, perpetuando la contradicción y la irracionalidad objetiva de ella emergente. Semejante situación -el desarrollo permanente de las fuerzas productivas en el seno de las relaciones de producción capitalista, de manera que éstas últimas, aunque inadecuadas al nivel alcanzado por aquel desarrollo, aunque contradictorias con el mismo, no parecen obstaculizarlo- constituye la "novedad" inherente al capitalismo tardío que exige una reelaboración de la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción -formulada en relación al temprano capitalismo de mediados del siglo XIX- y del conjunto de sus consecuencias teóricas. Entre ellas, exige relativizar el carácter objetivamente revolucionario que Marx le atribuyera al desarrollo de las fuerzas productivas. En términos de Adorno antes mencionados,

se caería en un nuevo "fetichismo" de mantenerse dicha concepción del desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo sigue constituyendo la condición de posibilidad material del comunismo, aunque nada parece indicar que el mismo requiera ser liberado por éste último en tanto forma mas alta de producción.

Ahora bien, la "producción por la producción misma" inherente al capitalismo por definición -ya que su fin es la acumulación y valorización del valor capital existente antes que la satisfacción de deseos y necesidades- expurgada de todo caracter objetivamente revolucionario encuentra su expresión ideológica en aquello que denominé "productivismo". Este desarrollo autónomo de las fuerzas productivas resulta en consecuencia irracional en un doble sentido -y su relación contradictoria con las relaciones capitalistas de producción tiñe, a su vez, la sociedad, de irracionalidad también en un doble sentido: subjetivamente, resulta irracional en tanto es ajeno al fin racional de la satisfacción de deseos y necesidades; objetivamente, resulta irracional en tanto ya no parece verse obstaculizado por las relaciones capitalistas de producción. Exclusivamente puede atribuirse racionalidad al mismo, entonces, en tanto establece cada vez en mayor medida las bases materiales para la emancipación humana. Racionalidad en sentido fuerte, por cierto, aunque menos que la que otrora el propio Marx le atribuyera.

Escribe Horkheimer: "en cuanto se refiere al ideal de la productividad, debe quedar establecido que la significación económica se mide hoy según la pauta de la utilidad para la estructura de poder, y no según las necesidades de todos"(18). Irracionalidad subjetiva del desarrollo autonomizado de las fuerzas productivas. Agrega Horkheimer mas adelante: "los afanes, la investigación y la invención humanas, son una respuesta al desafío de la necesidad. Este esquema se vuelve absurdo cuando los hombres convierten los afanes, la investigación y la invención en ídolos (...). Mientras las representaciones del cumplimiento cabal y goce irrestricto alimentan una esperanza que llegó a desencadenar las fuerzas del progreso, la adoración del progreso conduce a la antítesis del progreso. El trabajo duro dedicado a un objetivo que tiene sentido puede alegrar y hasta puede ser amado. Una filosofía que hace del

trabajo un fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo" (19). La irracionalidad que atraviesa el conjunto de la sociedad, desde la esfera estructural hasta la superestructural, resulta -y es sumamente importante remarcar esto- un producto estrictamente histórico. La irracionalidad subjetiva que puede atribuirse al capitalismo por definición -aquella resultante de que en su seno el desarrollo de las fuerzas productivas responde a motivos diferentes de la satisfacción de deseos y necesidades- se restringe al ámbito subjetivo en tanto el desarrollo de las fuerzas productivas no haya establecido las bases materiales que posibilite aquella satisfacción. Puede analizarse dicha irracionalidad en los términos psicoanalíticos antes utilizados: la postergación en la satisfacción a que Horkheimer alude con aquellas "representaciones del cumplimiento cabal y goce irrestricto" que "alimentan una esperanza". Sin embargo, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas establece aquella base material -y éste establecimiento es un proceso económico estrictamente histórico; recuérdese la crítica horkheimeriana referida al error "cronológico" marxiano en relación a este establecimiento, que los miembros de la Escuela ^{crean} propio del capitalismo tardío- la irracionalidad subjetiva del capitalismo se combina con su irracionalidad objetiva resultante de la inadecuación entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Irracionalidad analizable en términos económicos que agudiza la primera: la satisfacción de deseos y necesidades, ahora posible, resulta impedida por la organización capitalista de la producción. El desarrollo de las fuerzas productivas, que prosigue en el marco de estas relaciones de producción capitalistas, se autonomiza entonces como fin en sí mismo. La "adoración del progreso", en términos de Horkheimer.

Límite entre las racionalidades subjetiva y objetiva. "Los orígenes y recursos psicológicos del trabajo, y su relación con la sublimación -escribe Marcuse-, constituyen una de las áreas más descuidadas de la teoría psicoanalítica. Quizás en ningún otro punto ha sucumbido el psicoanálisis tan consistentemente a la ideología oficial sobre las bondades de la 'productividad'" (20). En este sentido, es un rasgo general de la teoría crítica su rechazo de la ideología ascética del productivismo -rechazo plenamente fundado a partir de las

características de las sociedades industriales avanzadas, sociedades de la postergación indefinida o -mejor aún- sociedades ajenas a la satisfacción como meta- a partir de una particular tendencia "hedonista". Entiéndase correctamente este ascetismo objeto de crítica: no se trata del ascetismo del capitalismo en sus orígenes, ascetismo de acumulación, sino de un ascetismo cifrado en una producción autonomizada como fin en sí misma. No se trata del ascetismo del subconsumo -por el contrario, los denuestos de Keynes contra el mismo durante la depresión del '29 pueden considerarse el "manifiesto" del capitalismo tardío- sino del consumo en función de la reproducción del capital. Ya antes de la II Guerra escribía Horkheimer contra este ascetismo: "hacer del trabajo el concepto supremo de la actividad humana es una ideología ascética. Cuán armónica parece la sociedad bajo el aspecto de que todos, sin distinción de rango y patrimonio, 'trabajen' . Mientras los socialistas mantengan este concepto general, se hacen sostenedores de la propaganda capitalista"(21). Marcuse sintetiza la definición del productivismo en los siguientes términos: "la eficacia y la represión convergen: elevar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del stalinismo stajanivista"(22).

La autonomización del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo como fin en sí mismo, correlativa al incremento del mismo en el marco de las relaciones capitalistas de producción en el capitalismo tardío, invierte en cierto sentido, en consecuencia, la valoración originaria marxiana respecto de dicho desarrollo. Marcuse escribe: "el concepto del socialismo se ha interpretado excesivamente, aún entre nosotros, en el marco del aumento de la productividad del trabajo, lo que en la etapa de la productividad, en la que se desarrolló el socialismo científico (es decir, el temprano capitalismo), estaba no solo justificado, sino que era necesario, pero que hoy hay por lo menos que discutir". La reformulación de la famosa tesis XI marxiana con que Adorno comienza su "Negative Dialektik" resulta incomprensible fuera de este contexto. Allí donde Marx enunciaba la necesidad de "transformar el mundo" mediante la praxis, Adorno agrega: "cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse

casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él". Como contrapartida de la praxis -señala Adorno- "la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización"(23). Mas adelante (tercera sección, cap. II) me extenderé sobre las características ideológicas del productivismo con mayor detalle, a propósito de aquella independización de los medios respecto de los fines en el uso de la razón que Horkheimer denominó "razón instrumental" y Marcuse "racionalidad tecnológica".

"Las contradicciones clásicas internas del capitalismo son hoy mas violentas que nunca -escribe Marcuse; especialmente la contradicción general entre el inaudito desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social, por una parte, y el empleo destructor y represivo de estas fuerzas productivas, por la otra"(24). Es conveniente volver una vez mas, en definitiva, sobre la asimilación que la teoría crítica hace de la dialéctica marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción para precisar la relación vigente entre realidad y racionalidad en el capitalismo tardío.

En el párrafo citado es advertible un matiz importante respecto de Marx: se trata -como en otros casos- de una modificación de los elementos en contradicción. Marcuse presenta la contradicción como existente entre dos elementos: el desarrollo de las fuerzas productivas y el empleo que se hace del mismo. Ya señalé con anterioridad que ambos elementos están presentes, sin duda, en el tratamiento marxiano de la contradicción, al menos de manera implícita: al referirse a la "producción por la producción misma", al cifrar en "la valorización del capital existente" el motor de la producción capitalista, Marx denuncia indudablemente una situación de irracionalidad subjetiva. Sin embargo, también señalé la importancia muy superior que en el tratamiento marxiano adquiriría la irracionalidad objetiva derivada del desfasaje entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Marcuse, en cambio, presenta la contradicción directamente como existente entre el desarrollo de las fuerzas productivas y

su "empleo destructor y represivo",dejando de lado la idea marxiana de que las relaciones de producción capitalistas obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado un determinado nivel del mismo.

Es interesante observar la influencia de M.Weber en esta reinterpretación de la contradicción marxiana. En un texto temprano,Marcuse sintetiza en los siguientes términos los dos elementos que para Weber constriñen contemporaneamente la razón: "1. El abastecimiento de los hombres -fin del hacer económico- tiene lugar dentro del marco de las posibilidades de beneficio calculadas en la economía privada,es decir,en el marco de la ganancia del empresario o de la empresa individual; 2. La existencia de los hombres que han de ser abastecidos es consecuentemente dependiente de las posibilidades de beneficio de la empresa capitalista,dependencia que se encarna en forma extrema en el trabajo'libre'a disposición del empresario"(25). Según la lectura de Marcuse,ya el capitalismo aparece en Weber como irracionalidad "racionalizada" (racionalizada entre comillas,en el sentido puramente instrumental que fuera definido en la primera sección),aún cuando Weber aborde en realidad el temprano capitalismo de acumulación característicamente ascético. En el capitalismo tardío,la acumulación es reemplazada por la destructividad,para la cual recupera Marcuse el concepto de "planned obsolescence" de la sociología funcionalista estadounidense (26). Marcuse escribe: "esto ya no es el modo de vida de la sociedad burguesa como clase promotora de fuerzas productivas,esto es mas bien el estigma de una destrucción productiva,bajo una administración total"(27). Aunque en el texto quedan marxianamente diferenciados dos momentos del capitalismo,de adecuación (promoción de las fuerzas productivas) e inadecuación (destrucción productiva) entre fuerzas productivas y relaciones de producción,no carece de cierta ambigüedad. Marcuse continúa: "en el desarrollo de la racionalidad capitalista,la irracionalidad se convierte así en razón: razón como desarrollo frenético de la productividad,como conquista de la naturaleza,incremento de la riqueza en bienes (y su accesibilidad para una mayor parte de la población);pero irracional,porque la alta producción,el dominio de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas,destructivas no solo en sentido figurado -la liquidación de los llamados valores superiores-,sino en un sentido literal:

la lucha por la existencia se agudiza, tanto dentro de los estados nacionales como internacionales, y la agresión acumulada se descarga en la legitimación de crueldades propias de la Edad Media (la tortura) y en la aniquilación de hombres, científicamente ejecutada" (28). Está presente, en el texto, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas ("desarrollo frenético de la productividad") y su empleo diverso de la satisfacción de las necesidades (su conversión en "fuerzas destructivas"). El desarrollo de las fuerzas productivas es racional solo en tanto sea empleado en la satisfacción de las necesidades. Es decir, es racional en un sentido menos fuerte que el marxiano: en tanto el mismo se vería obstaculizado en un determinado momento por las relaciones de producción capitalistas, aparece para Marx como absolutamente racional pues establece las bases materiales para la emancipación humana; en tanto prosigue en el seno de dichas relaciones de producción sin verse obstaculizado por ellas, su racionalidad se relativiza en función de su empleo. Su racionalidad depende, en el contexto del capitalismo tardío, de la racionalidad de su empleo.

Ahora bien, Marcuse sugiere algo más al enfrentar el capitalismo tardío al "modo de vida de la sociedad burguesa como clase promotora de las fuerzas productivas", al presentar al capitalismo tardío como quien las convierte en "fuerzas destructivas." Cabe la pregunta: vive con él Marcuse a practicar la contradicción tal como Marx la concibiera? Aunque semejante idea parece estar presente en el primer enunciado, la diferencia respecto de Marx se conserva. En efecto, Marcuse no contrapone marxianamente al desarrollo de las fuerzas productivas las relaciones de producción que las obstaculizarían, sino un nuevo concepto de "destrucción productiva" (y otros textos marcuseanos confirman esta interpretación (29)): la obsolescencia planificada -planificación previa, limitación, del tiempo de vida útil de los productos- y destructividad bélica, acaso tomada por Marcuse de las teorías contemporáneas acerca del complejo militar-industrial norteamericano y la función económica de la guerra como destructora periódica de productos y fuerzas productivas, serían las manifestaciones más claras de ella. Sin embargo, Marcuse conceptualiza adecuadamente dichos fenómenos como "productivos". En efecto, es evidente la

diferencia entre la depreciación de capital y mercancías, fenómenos periódicos de las crisis económicas teorizadas por Marx, y este nuevo tipo de destrucción productiva. Si en Marx el desarrollo de las fuerzas productivas entraba en conflicto con las relaciones de producción, relaciones éstas que determinan las relaciones de distribución y, en última instancia, las pautas de consumo de la sociedad en que están vigentes, ahora este último obstáculo aparece ya mediado por el consumo (La "riqueza de bienes y su accesibilidad para una mayor parte de la población"). Recuérdese que se caracterizó al capitalismo tardío -entre otras- por su capacidad para redistribuir, al interior de los países capitalistas desarrollados, los dividendos realizados en el mercado mundial. En definitiva, la contradicción sigue vigente, pero ahora mediada por las pautas de consumo propias del capitalismo tardío. La obsolescencia planificada, la industria bélica, contribuyen a determinar dichas pautas establecidas en función de la reproducción y valorización del capital. Ambos, en tanto paradójicas formas de consumo, no obstaculizan la producción sino que constituyen -a la manera marxiana- su "finish final", la realización de sus productos. Entonces, nuevamente la contradicción se plantea entre el desarrollo de las fuerzas productivas y su empleo ajeno a la satisfacción de las necesidades.

Es conveniente precisar, sin embargo, en qué consiste en definitiva este desplazamiento de los términos de la contradicción -del segundo de sus términos- respecto a la manera en que Marx predominantemente la concibiera. El todo social aparece en el capitalismo tardío atravesado de irracionalidad en múltiples niveles a partir de la contradicción que le es inherente entre el grado alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo (el "desarrollo frenético de la productividad", en términos marcusianos) que permite superar la necesidad natural ("dominio de la naturaleza") y la pervivencia de relaciones de producción opresivas fundadas en la pervivencia, en interés de las clases dominantes antes que como resultado de un grado deficiente de aquel desarrollo, de la necesidad (la "lucha por la existencia") y la autoconservación del sujeto. Esta irracionalidad, que para Marx era resultado de la contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones

de producción, aparece en la teoría crítica como resultante de la contradicción entre dichas fuerzas productivas y su empleo, cuya racionalidad solamente es determinable en función de los intereses subyacentes. Naturalmente, esta contraposición tajante entre ambas concepciones de la tradición es de carácter simplificador: vimos como estaba presente en Marx este interés en el empleo racional de las fuerzas productivas y como la contradicción en los términos objetivos marxianos subyace a su reinterpretación por la teoría crítica. Sin embargo, esta simplificación tiene la ventaja de desnudar los elementos en que alternativamente Marx y la teoría crítica radican la negatividad: el específico carácter "crítico", "negativo", de esta última es comprensible exclusivamente en función de la "valoratividad" implícita en su análisis de la irracionalidad del capitalismo tardío (30). Donde Marx señalara una contradicción objetiva, un siglo más tarde y en las condiciones del capitalismo tardío, la teoría crítica señala una contradicción subjetiva.

Ahora bien, es importante diferenciar -no obstante- esta radicación de la negatividad en el empleo racional de las fuerzas productivas de concepciones ya clásicas que -particularmente en el seno de la socialdemocracia- postulan dicha negatividad subjetiva valorativamente, aunque al margen de cualquier consideración objetiva. G. Prestipino atribuye a Adorno la idea de que, "en la sociedad industrial contemporánea, se habría superado la hipótesis de Marx acerca de la potencialidad explosiva y revolucionaria inserta en las fuerzas productivas, porque las actuales relaciones de producción (...) se habrían convertido en la esencia de todo el proceso y habrían sometido totalmente, reconciliándolo con los propios fines de apropiación y de alienación, el desarrollo incesante y progresivo de las fuerzas productivas" (31). Adorno tendería a identificar -es decir, a tornar no contradictorias- fuerzas productivas y relaciones de producción, a reconciliarlas allí donde Marx las encontrara contradictorias. Antes que inadecuadas, las relaciones de producción resultarían adecuadas a las fuerzas productivas en su actual grado de desarrollo ("esencia de todo el proceso") en tanto servirían éstas exclusivamente a sus propios fines de explotación.

En consecuencia, Adorno -y es ésta una objeción que suele formularse al con junto de la teoría crítica- concibiría el todo social como idéntico a sí mismo, como no contradictorio en términos objetivos, y desplazaría meramente la negatividad al plano subjetivo-valorativo. Ajeno a consideraciones objetivas, este último desplazamiento solo puede conducir a una ^{abstracta} normativa, en definitiva, a una nueva postulación regulativa de tipo kantiano (32). La objeción de Prestipino se dirige, precisamente, a este tipo de desplazamientos.

Sin embargo, la teoría crítica no es ajena al aspecto objetivo de la contradicción. Marcuse señalaba: "las contradicciones clásicas internas del capitalismo son hoy mas violentas que nunca; especialmente la contradicción general entre el inaudito desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social, por una parte, y el empleo destructor y represivo de estas fuerzas productivas, por la otra" (33). Ante una objeción semejante a la formulada a Adorno por Prestipino, Marcuse responde: "no se trata de una sociedad sin conflictos... esa sería una idea utópica" (34). Utópica a la manera de Ricardo. Podría objetarse, no obstante, que, considerando la reinterpretación que la teoría crítica hace de la contradicción marxiana, aquello que Marcuse presenta como "contradicción clásica interna del capitalismo" no es una contradicción objetiva inherente al mismo sino una contradicción subjetiva. En consecuencia, la objeción inicial seguiría en pie. "Las contradicciones internas del sistema son mas graves que nunca -afirma Marcuse en otro texto-, y facilmente se agravarán por la expansión violenta del imperialismo capitalista. Y no solamente las contradicciones mas generales entre la tremenda riqueza social, por una parte, y el empleo destructor, agresivo y devastador de esta riqueza, por la otra, sino contradicciones mucho mas concretas, como la necesidad del sistema de automatizar, la reducción continua de la base humana de fuerzas de trabajo física en la reproducción material de la sociedad y, consiguientemente, la tendencia al agotamiento de los recursos de plusvalía. Finalmente, está la amenaza del desempleo tecnológico que ni siquiera la sociedad mas opulenta es ya capaz de compensar" (35). "Tras la mencionada contradicción general, Marcuse alinea así una serie de "sub-contradicciones" (automatización, desempleo, mientras que entre los efectos de la primera se encuentra la "reducción de la base humana de fuer-

za de trabajo físico" cuya consecuencia es una "tendencia al agotamiento de los recursos de la plusvalía", en lo que constituye una formulación -en términos apenas diversos- de la ley de tasa decreciente de ganancia marxiana antes expuesta) que son propiamente contradicciones objetivas.

Por su parte, Horkheimer escribe: "con la modificación de la situación histórica, la crítica de la economía política ha revelado ciertamente sus propios defectos, y no en última instancia, porque ella misma se aplicó con demasiado empeño en el gesto estrictamente científico que emplean las filologías abandonadas por el espíritu para imponerse aún en la era de las ciencias naturales, pero no la teoría que comprende a la ciencia sin resolverse no obstante en ella" (36). Texto clave. Entiéndase la "modificación de la situación histórica" como el pasaje del temprano al tardío capitalismo. El "defecto" que Horkheimer señala en la crítica de la economía política marxiana es, fundamentalmente, la confianza "cientificista" en que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo tiende a verse objetivamente obstaculizado por las relaciones de producción capitalistas. Concepción ésta puesta en cuestión, precisamente, por el inusitado desarrollo de las primeras dentro del marco de estas últimas en el capitalismo tardío. Dicho "defecto" es atribuido por Horkheimer a su "gesto estrictamente científico", es decir, a su intento -en consonancia con el paradigma científico, deudor de las ciencias naturales, que le era contemporáneo- de buscar la contradicción en términos puramente objetivos. Sin embargo, Horkheimer sintetiza además la relación entre ambos aspectos de la contradicción a propósito de la particular inserción que da a la ciencia en el seno de la teoría crítica. El criticismo, "comprendiendo" la ciencia -es decir, la contradicción objetiva revelada por la crítica de la economía política-, no "se resuelve en ella" pues la inscribe como fundamento material de una contradicción subjetiva. Horkheimer prosigue: "pero entre sus defectos no se cuenta en absoluto lo que le reprochan a esa crítica, con aire de superioridad, los especialistas, los herederos de los liberalistas, los apólogos de la así llamada economía social de mercado: que la teoría de la crisis estaría superada; según ellos, en lugar de impulsar hacia la catástrofe, como lo profetizara mayormente la crítica, las crisis se debilitan,

pierden significación histórica, y se tornan dominables. Craso error. Precisamente los elementos de la coyuntura en virtud de los cuales se demora la crisis, la economía bélica en la paz, las relaciones en favor de los célebres subdesarrollados, en realidad otro elemento más de la economía bélica, pero sobre todo el 'floreciente' tiempo libre, no solo enmascara la enfermedad de la sociedad que se propaga en su forma actual, sino que son sus síntomas". El texto no deja lugar a dudas. Al negar que entre los defectos de la crítica de la economía política se encuentre su teoría de la crisis —eclosión periódica de la contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción— Horkheimer reafirma la concepción marxiana del capitalismo como atravesado por esta contradicción objetiva. Preocupa a Horkheimer negar cualquier carácter mecánicamente explosivo de esta contradicción en las condiciones del capitalismo tardío, aunque considera vanos —y sintomáticos— al mismo tiempo los intentos de abolirla o atenuarla: producción bélica, expansión del mercado, violentamente a menudo, hacia las naciones subdesarrolladas; consumo superfluo. Los elementos que antes mencionara Marcuse. Es interesante explicar la época en que Horkheimer escribe estas líneas: a comienzos de la década del '60, después de que se desvaneciera la promesa de "pleno empleo sin inflación" de D. Eisenhower, antes de que L. B. Johnson presentara en sociedad su utópica "great society"; ya se habían ensayado por entonces las más variadas "políticas anticíclicas" estatales por los "herederos (keynesianos, agreguemos) de los liberalistas".

Interrogado acerca del problema de la crisis, por su parte, Marcuse responde: "durante veinte, treinta o cuarenta años hemos oído hablar a los escritores marxistas acerca de la crisis final del sistema capitalista, el cual ha mostrado una extraordinaria capacidad para sobrevivir a dicho estado. La noción que se ha elaborado desde entonces sostiene que la crisis final no es asunto que se realice en pocos meses o años, sino que se puede extender a lo largo de diez, veinte, treinta años o más" (37). Naturalmente, no es posible hacer aquí ni siquiera la más breve referencia a las reelaboraciones, propiamente económicas, de la teoría de la crisis posteriores a Marx, a las que alude Marcuse. Remarco en

cambio la aceptación, implícita en el texto transcripto, de la vigencia de la teoría de la crisis por parte de Marcuse.

El abordaje realizado, desde una perspectiva objetiva, de las relaciones sujeto-objeto (relación de dominio del objeto mediante el trabajo) y realidad-racionalidad (relación de adecuación/inadecuación entre fuerzas productivas y relaciones de producción) permite el abordaje en la sección siguiente de ambas relaciones en tanto "ilustradas": la ilustración, el proceso histórico de ilustración y su inflexión dialéctica en el capitalismo tardío. Definida en función del dominio intelectual crítico del objeto -en la próxima sección, cap.I, precisaré esta definición- el iluminismo y su despliegue histórico requiere ser fundado en el dominio material del mismo en la producción y su despliegue histórico en el desarrollo de las fuerzas productivas. De lo contrario, de obviarse la relación entre iluminismo y producción, el análisis del primero -análisis que revelará los fundamentos de aquello que denominé "integración de la negatividad" en el seno de la teoría crítica- resulta inevitablemente abstracto. Al abordar el concepto abstracto de trabajo (cap.I de la presente sección), el desarrollo de sus fuerzas productivas en su concreción social e histórica (cap.II de la misma) y la relación de este desarrollo con las relaciones de producción vigentes en el capitalismo tardío (cap.III), me referí casi exclusivamente al trabajo material. Trabajo y desarrollo de sus fuerzas productivas fueron equivalentes, en consecuencia, a trabajo material y desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material. Sin embargo, al concebir al trabajo -en contraposición a la magia- como paradigma de una relación de dominio entre sujeto y objeto -basada precisamente en el distanciamiento entre ambos que constituye la superación de la mimesis mágica- esta relación de dominio fue definida como una relación de dominio a un tiempo material e intelectual. El correlato del dominio material del objeto analizado a propósito de la producción es su dominio intelectual ilustrado.

NOTAS

- (1) MARX:K, L.III, S.III, Cap.XV, p.241.
- (2) MARX:K, L.III, S.III, Cap.XV, p.242.
- (3) HORKHEIMER:D, p.41 (texto del período 1926-31).
- (4) MARX/ENGELS:DI, I, II, p.36-7.
- (5) MARX/ENGELS: op.cit., loc.cit., p.37.
- (6) ENGELS:AD, S.III, I, p.254.
- (7) HORKHEIMER:M, p.49. Texto de 1968
- (8) HORKHEIMER:EF, , p.206.
- (9) ADORNO:ND, III, II, p.304.
- (10) ADORNO: op.cit., loc.cit.
- (11) La noción de "capital financiero" corresponde a la obra homónima de R.Hilferding; la noción de "capital imperial" a "El imperialismo, etapa superior del
- (12) Cf. CORLAT:ACH, para una ampliación en el taylorismo y fordismo. /capitalismo"
- (13) HORKHEIMER:N, p.249 (apunte de 1966-9) /de V.I.Lenin. Son ambos conceptos
- (14) MARCUSE:SM, Introd., p.13. /originados en el contexto de la I
- (15) MARCUSE: op.cit., II, 11, p.248. /Guerra Mundial, en vistas al abordaje
- (16) MARCUSE: op.cit., Introd., p.12. /de sus causas.
- (17) MARX:K, L.III, S.III, cap.XV, p.248. Cf.MARCUSE:RR, III, epílogo, p.413.
- (18) HORKHEIMER:KIV, IV, p.163. Cf.nota 3.
- (19) HORKHEIMER: op.cit., loc.cit., p.162.
- (20) MARCUSE:EC, IV, p.97.
- (21) HORKHEIMER:D, p.120.
- (22) MARCUSE:EC, VII, p.167. Respecto del stajanovismo, cf.SM, II, 12, p.254.
- (23) ADORNO:ND, Introd., p.11.
- (24) MARCUSE:EU, p.14.
- (25) MARCUSE:IuK, p.122.
- (26) Cf., respecto del concepto de "planned obsolescence", PACKARD:WM. V.Packard la define en relación a la manipulación del consumo y acrecentamiento de la
- (27) MARCUSE: op.cit., p.123. /producción, distinguiendo entre "obsolescencia de
- (28) MARCUSE: op.cit., loc.cit./función", "de calidad" y "de atractivo" (cap.VI, p.67).
- (29) A partir de la II Guerra Mundial, la producción bélica adquirió rasgos hasta entonces inéditos: caracter permanente (cuantitativamente) y superlativa capaci-
- (30) Cf. HORKHEIMER:tkT. /dad destructiva (cualitativamente) en el contexto de
- (31) PRESTIPINO:PFE, I, I, p.16./la "guerra fría". La producción bélica adquiere en-
- (32) El problema del modelo normativo-regulativo /tonces una significación econó-
- será tratado mas adelante, en la III seco., cap.3 /mica de primer orden, no solo en
- relación al acrecentamiento de la producción, sino también en relación a la des-
- trucción sistemática de sus resultados, periódicamente en conflictos y aún perma-
- nentemente en el "anticuamiento" del armamento existente. En este contexto se
- desarrollan, particularmente en los E.E.U.U., las teorías acerca del "complejo
- militar-industrial" y las problemáticas conexas.

(33)MARCUSE:EU,p.14.

(34)MARCUSE:op.cit.,discusión posterior a la conferencia de que el texto es transcripción,p.34.

(35)MARCUSE:DL,p.111-2

(36)HORKHEIMER:N,p.229 (texto de 1961-2).

(37)MARCUSE:LAST,p.72.

SECCION III

I EL ILUMINISMO.

Chinabul Gemá:"por qué no recurrir,Varón de Esmeraldas,a la guerra de montaña,volvernos fantasmas,agua,fuego,aire,para contrarrestar las ventajas del enemigo?"

Gran Mam:"una nación organizada como es la nación Mam,no puede echar mano de esas tácticas,Gemá Chinabul. Le está vedado y por eso nuestro ejército saldrá al paso del invasor a dar batallas frontales. Cinco mil hombres defenderán esta planicie,divididos en diez escuadrones,de cinco veces cien hombres cada escuadrón".

M.A.Asturias,"Maladrón".

En este primer capítulo abordaré nuevamente la relación de dominio material e intelectual entre sujeto y objeto,desde una perspectiva a un tiempo subjetiva y objetiva,es decir,reuniendo dialécticamente las perspectivas antes examinadas a partir del psicoanálisis y la economía política. Es decir -reto- mando el esquema introducido en la primera sección- abordaré el concepto de ilustración en términos frankfurtianos desde la conducta dominadora (diferenciación sujeto-objeto,identificación proyectiva,examinadas a propósito de la perspectiva subjetiva) que posibilita el/que resulta del trabajo material e intelectual examinado a propósito de la perspectiva objetiva (producción, desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo). En el segundo capítulo abordaré nuevamente,a su vez,la relación sujeto-objeto desde el punto de vista concreto de la formación de sus elementos,reuniendo las perspectivas subjetiva (proceso de subjetivación,deudor de aquella diferenciación sujeto objeto que está en la base de la conducta dominadora) y objetiva (proceso de objetivación,regido por la producción y su desarrollo,por el trabajo material e intelectual). Puesto que estos procesos de formación son procesos sociales e históricos,abordaré también en este segundo capítulo la relación realidad-racionalidad que de la anterior se desprende,es decir,abordaré el proceso de ilustración propiamente como una Weltanschauung a la que es inherente una particular relación entre realidad y racionalidad. Finalmente,abordaré las transformaciones que ambas relaciones sufren en el capitalismo tardío.

En el tercer capítulo, para concluir, abordaré ambas relaciones como relaciones de identidad -identidad resultante de la inversión, vigente en el capitalismo tardío, que afecta a la ilustración realizada- y la integración de la negatividad que implican.

Comencemos definiendo el concepto de iluminismo propio de la teoría crítica a la luz de las secciones precedentes. Desde una perspectiva subjetiva, puede diferenciarse entre una conducta mimética y una conducta dominadora como respuestas ambas al problema de la autoconservación del sujeto frente a una naturaleza omnipotente y amenazante. Del distanciamiento entre sujeto y objeto inherente a esta segunda conducta debe partirse en el abordaje del concepto de iluminismo. Desde una perspectiva objetiva, el trabajo material e intelectual que este distanciamiento posibilita y del que al mismo tiempo es resultado constituye el núcleo de dicho concepto.

A la hora de definir el concepto de iluminismo, recurren Horkheimer y Adorno a una serie de asociaciones que solo resultan abordables a partir de los análisis precedentes de la relación sujeto-objeto. En primer lugar, asocian la conducta mimética propia de la magia a la recolección y la conducta dominadora propia del iluminismo al trabajo. "Quizá la tentación que se le atribuye (a la lotofagia en la Odisea, canto IX) -escriben- no es más que la de la regresión al estadio de la recolección de los frutos de la tierra y del mar, más antiguo que la agricultura, que la cría de ganado y que la misma caza, más antiguo, en suma, que toda forma de producción"(1). Un recuerdo de la prehistoria superada atraería a los hombres de Odiseo a los lotófagos, "que se nutren de un florido manjar"(2), prototipos de la actividad recolectora en términos engelsianos o prototipos de la vigencia del sentido inmediato olfativo en términos freudianos. En segundo lugar asocian la conducta mimética con el nomadismo y la conducta dominadora con el gregarismo. A su vez, el nomadismo es propio de sociedades recolectoras y el gregarismo de sociedades en que el trabajo ha sido colectivamente organizado. Horkheimer y Adorno escriben: "la separación del sujeto respecto del objeto, premisa de la abstracción, se funda en la separación respecto

de la cosa, que el amo logra mediante el servidor"(3). La "separación del sujeto respecto del objeto", el distanciamiento sujeto-objeto que posibilita el dominio y resulta del mismo, es la "premisa de la abstracción" en tanto la conciencia en general depende de dicho distanciamiento. Horkheimer y Adorno asocian entonces, en tercer lugar, este distanciamiento sujeto-objeto propio de la conducta dominadora a la mediación -hegelianamente hablando- del esclavo, cuya expresión histórica es la división social del trabajo en manual e intelectual. Esta primera división del trabajo, en términos marx-engelsianos, es a su vez propia del gregarismo: "con el fin del nomadismo el orden social se constituyó sobre la base de la propiedad estable. Dominio y trabajo se separan"(4), agregan Horkheimer y Adorno. La "escisión entre la labor espiritual y manual", primera forma de la división social del trabajo, se asocia, de este modo, al surgimiento de las primeras formas de organización social estable en que "el amo logra mediante el servidor" distanciarse del objeto. Doble distanciamiento sujeto-objeto: un primer distanciamiento que permite dominarlo materialmente (pasaje de la recolección al trabajo) y un segundo distanciamiento que permite dominarlo intelectualmente (división social del trabajo en manual e intelectual). La "abstracción" se asocia a este último distanciamiento. Marx y Engels escriben: "la mas importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación"(5). En cuarto lugar, Horkheimer y Adorno asocian las religiones ctónicas-matriarcales a la conducta mimética y las religiones solares-patriarcales a la conducta dominadora. Las religiones politeistas encabezadas por un dios paterno, religiones legales, logocéntricas, cuyo ejemplo por antonomasia es la olímpica encabezada por Zeus, reemplazan las religiones politeistas de dioses representantes de los elementos de la naturaleza -siguiendo con el ejemplo, reemplazo de Poseidón por Zeus- y constituyen las predecesoras del mono(tomo)teísmo. A su vez, este pasaje de las religiones ctónicas-matriarcales a las solares-patriarcales se asocia al pasaje del nomadismo al gregarismo y a la división social del trabajo.

Al respecto, encuentra Engels en la gens griega una primera forma de organización social patriarcal unificada bajo un determinado dios fundador y Freud en el monoteísmo posterior al parricidio la primera organización social estable. Horkheimer y Adorno escriben: "el dios supremo entre los dioses nace con este mundo burgués en que el rey, jefe de la nobleza armada, obliga a los vencidos a servir en la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y mercaderes se ocupan del traficar"(6). Entiéndase por "mundo burgués", etimológicamente, el mundo urbano. Es decir, el mundo resultante de la primera división social del trabajo en intelectual (ciudad) y manual (campo), mundo del comercio desigual entre ciudad y campo. Asocian, entonces, el politeísmo solar a la primera división social del trabajo y, al mismo tiempo, de la sociedad en clases pues remiten a su primera forma, la esclavitud de los vencidos por el vencedor. El dominio social del "rey" sobre la "gleba" es isomorfo a la figura de un dios padre solar reinando sobre su gleba. En el análisis de la Odisea, canto X, Circe aparece como quien "concede la felicidad y anula la autonomía de aquel a quien vuelve feliz"(7), ambigüedad inscrita en la estirpe misma de la hetaira: Circe y Estes "fueron engendrados por el Sol, que alumbra a los mortales, y tienen por madre a Perses, hija del Océano"(8), infirma nombre. Ambigüedad estructónica, que remite a la contraposición freudiana entre la división sexual del trabajo impuesta por el padre en la filogénesis, luego del parricidio reinstaurada totémicamente, fundamento del monoteísmo, y el matriarado politeísta que media entre ambos momentos. Contraposición entre el politeísmo ctónico y satisfactorio y el monoteísmo solar y represivo. Pero también ambigüedad que remite a la contraposición entre recolección y trabajo, división social del trabajo y expropiación extraeconómica violenta del excedente que fundamenta la primera forma de dominación social y división clasista de la sociedad. Los encantamientos de Circe, informan Horkheimer y Adorno, "nos conducen al estadio propiamente mágico"(9).

Asocié a la conducta mimética, basada en la identidad inmediata entre sujeto y objeto cuyo paradigma es la magia, a la recolección, el nomadismo, las religiones ctónico-matriarcales. Asocié la conducta dominadora, basada en el

distanciamiento del sujeto respecto del objeto y cuyo paradigma es el iluminismo, al trabajo material e intelectual, el gregarismo y la división social del trabajo, las religiones solares-patriarcales. Resulta imposible desarrollar estas asociaciones presentadas por Horkheimer y Adorno al comienzo de la "Dialektik der Aufklärung" en estas páginas. Sin embargo, siendo asociaciones lógicas de elementos históricos antes que asociaciones propiamente históricas, las mismas permiten introducirse en el concepto de iluminismo. Y en primer lugar permiten diferenciar -ahora con referencia histórica- entre dos conductas basadas sucesivamente en la identidad y el distanciamiento entre sujeto y objeto, y calificar la segunda como conducta dominadora. Encontramos entonces en el núcleo mismo del iluminismo una relación de dominio entre sujeto y objeto: dominio material e intelectual de la naturaleza, dominio social y autodomio, entrelazados.

Sin embargo, debemos precisar esta relación entre iluminismo y dominio. Lucien Goldmann define la vocación del iluminismo en los siguientes términos: "adquirir un saber lo mas amplio posible cuantitativamente y lo mas autónomo y crítico cualitativamente, con el fin de utilizarlo para actuar técnicamente sobre la naturaleza, moral y políticamente sobre la sociedad"(10). En esta definición clásica -que puede denominarse "positiva"- del iluminismo histórico, éste aparece relacionado al dominio intelectual de los objetos que soporta su dominio material, sea este objeto la naturaleza o la sociedad. Pero Goldmann agrega: "por otra parte, en la adquisición de este saber, el hombre tiene el deber de no permitir que ningún prejuicio ni ninguna autoridad externa influya sobre su pensamiento y sus juicios. El contenido de este saber ha de estar determinado únicamente por la razón crítica del hombre". En esta segunda parte de la definición -denominémosla "negativa"- del iluminismo histórico, este aparece relacionado con la superación de la conducta mimética mediante la cual aquel dominio intelectual del objeto se lleva a cabo. Ambos aspectos, el positivo ligado al dominio intelectual del objeto y el negativo ligado a la superación crítica de la conducta mimética que lo posibilita, conviven reunidos en el proceso de ilustración. La inflexión dialéctica del iluminismo -su "devenir

mito", en términos de Horkheimer y Adorno—, entonces, resultará el momento en que se invierte su vocación originaria: momento propio del capitalismo tardío en que, realizada vocación de dominio intelectual del objeto sobre la base de su dominio material resultante del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo, su vocación crítica sucumbe. En estos términos analizaré la integración de la negatividad en el capitalismo tardío.

Ahora bien, Horkheimer y Adorno adoptan el concepto de iluminismo en sentido paradigmático. No reducen dicho concepto al iluminismo histórica propiamente dicho (siglo XVIII francés, d'Alembert y Diderot, Voltaire, Rousseau, Holbach y Helvecio; ni siquiera a su extensión crítica en el idealismo alemán). Se refieren, sin embargo, por excellence al mismo. En efecto, el iluminismo aparece como el paradigma de una determinada relación sujeto-objeto (dominadora, en términos positivos; basada en el distanciamiento crítico, en términos negativos) y de la relación realidad-racionalidad de ella emergente (que abordaré mas adelante: cap. II y III) a nivel intelectual que tiene su fundamento material en sendas relaciones a nivel material. Entonces, el iluminismo puede definirse como la relación sujeto-objeto (y realidad-racionalidad) a nivel intelectual correlativa al trabajo (y el desarrollo de sus fuerzas productivas) a nivel material. En su aspecto positivo, el proceso de ilustración es equivalente al proceso de dominio intelectual del objeto y en su aspecto negativo al proceso de "desmitologización de los comportamientos miméticos" (11), en términos de Adorno. Proceso histórico de igual magnitud que el proceso civilizatorio mismo en general y solo comprensible en relación al desarrollo histórico de las fuerzas productivas del trabajo.

En su máxima generalidad, la definición del iluminismo resulta equivalente a la de civilización: sus huellas están ya presentes en la epopeya homérica como texto fundante. En su máxima especificidad, sin embargo, dicha definición equivale al iluminismo histórico propiamente dicho, pues en el mismo se expresa de manera mas acabada. En términos hegelianos, podría decirse que el proceso de ilustración alcanza en la ilustración histórica propiamente dicha su "autoconciencia". En términos menos teológicos, así como consideraré el desarrollo de las

fuerzas productivas del trabajo como la dimensión material que otorga unidad en última instancia a la historia en su conjunto y, al mismo tiempo, como económicamente necesario al interior del modo capitalista de producción por excelencia, el proceso de ilustración atraviesa milenios desde las primeras manifestaciones de superación de la conducta mimética (el animismo, por ejemplo) hasta su presente de "ciencia serena y madura" y, al mismo tiempo, alcanza su máxima expresión en la era burguesa. La burguesía convierte el iluminismo en su propia tarea histórica como clase, así como convierte en su propia tarea histórica un desarrollo de las fuerzas productivas sin precedentes. Resultaría, en consecuencia, demasiado amplio considerar al iluminismo como correlato de la producción en general y demasiado estrecho considerarlo como correlato de la producción capitalista. Ambas definiciones resultan, sin embargo, verdaderas en cierto sentido.

Es interesante observar que semejante procedimiento de definición de un concepto -en este caso, el de iluminismo- es semejante al procedimiento mediante el cual el propio Marx define ciertos conceptos -por ejemplo, el de capital en su dinámica histórica- tornándose realmente sorprendente la incompreensión del mismo por algunos autores marxistas. Tomemos por caso a G. Della Volpe (12) y rescatemos una de las asociaciones que introduce con anterioridad: aquella asociación entre la conducta dominadora propia del iluminismo y el gregarismo y división social del trabajo, cuya primera forma es la división entre el trabajo manual (el campo) e intelectual (la ciudad). Horkheimer, en carta a L. Lowenthal, escribe: "la ilustración es aquí idéntica al pensamiento burgués, mas aún, el pensamiento en general, ya que hablando con propiedad no hay otro pensamiento que el de las ciudades" (13). El concepto de iluminismo debe entenderse en su dinámica histórica de la misma manera que se prefigura en la ambigüedad encerrada en la expresión "pensamiento burgués". En efecto, el iluminismo es propio de las ciudades -como diferenciadas del campo, como encarnación del trabajo intelectual escindido del trabajo manual- y por excelencia propio de la burguesía moderna -como clase urbana por definición. Ya el pensamiento -sea mítico o racional- de la polis griega aparece como iluminista en tanto están

presentes las condiciones históricas que lo posibilitan (diferenciación respecto del campo, intercambio, etc.). Sin embargo, el pensamiento iluminista por excelencia es aquel propio de las ciudades modernas. Y algo semejante sucede con las otras variables a que puede asociarse el iluminismo.

Horkheimer y Adorno analizan en la "Dialektik der Aufklärung" la dialéctica histórica del iluminismo así definido con la intención de comprender la integración de la negatividad vigente en el capitalismo tardío como un resultado inherente al propio proceso de ilustración. Por ello su análisis del iluminismo es presentado como una "Dialektik". En carta a L. Lowenthal de 1934, ya mencionaba Adorno la necesidad de una crítica de la ilustración (14). Horkheimer comienza a trabajar concretamente en lo que constituirá dicha crítica dialéctica en 1938 y la escribe durante la II Guerra (15). El motivo concreto? Comprender la transformación de la razón ilustrada burguesa en barbarie fascista. Horkheimer y Adorno escriben sintéticamente: "el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología" (16). Se trata, entonces, de analizar la "autodestrucción del iluminismo", fenómeno contemporáneo,

NOTAS

- (1) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.86.
- (2) HOMERO: O, IX, p.127.
- (3) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.27.
- (4) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.27.
- (5) MARX/ENGELS: DI, I, II, p.55.
- (6) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.27.
- (7) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.90.
- (8) HOMERO: O, X, p.143.
- (9) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p.89.
- (10) GOLDMANN: I, I, p.13.
- (11) ADORNO: ZME, III, p.179.
- (12) DELLA VOLPE: CIC, I, 4.
- (13) HORKHEIMER: Carta a Leo Lowenthal de 1942, en JAY: DI, VIII, p.417.
- (14) ADORNO: Carta al mismo Lowenthal de 1934, en JAY: DI, II, p.121.
- (15) Consta en carta de Adorno a Walter Benjamin de 1934, en JAY: VIII, p.411.
- (16) HORKHEIMER/ADORNO: DA, prólogo a la primera edición alemana, p.12.

II ILUMINISMO Y SOCIEDAD

"Al Tiempo de los Arboles de la Libertad había sucedido el Tiempo de los Patíbulos. Hubo un momento impreciso, indeterminable, pero tremendo en que se operó un trueque de almas; quien la víspera fuese manso, amaneció terrible; quien no había pasado de la retórica verbal empezó a firmar sentencias. Y se llegó al Gran Vértigo -vértigo tanto mas incomprensible, al ser evocado, cuando se pensaba en el lugar donde se había suscitado: precisamente donde pareciera que la civilización hubiese hallado su equilibrio supremo; en el país de las serenas arquitecturas, de la naturaleza amansada..." A. Carpentier, "El siglo de las lu-

En este segundo capítulo abordaré la relación sujeto-objeto nuevamente, /ces".
ahora desde el punto de vista de la formación de sus elementos. Los procesos de subjetivación y objetivación serán abordados desde una perspectiva al mismo tiempo subjetiva y objetiva. Mas adelante, abordaré la relación realidad-racionalidad que de la anterior se desprende y, finalmente, las transformaciones que ambas relaciones sufren en el seno del capitalismo tardío.

Comenzaré analizando el proceso de subjetivación. La diferenciación del sujeto respecto del objeto constituye la condición de posibilidad del dominio de este último por el primero, tanto en el plano material como intelectual. La diferenciación de un sujeto idéntico -idéntico a si mismo en contraposición a la disolución mimética del protosujeto- aparece, por consecuencia, lógicamente si no históricamente, como el primer momento de la dialéctica del iluminismo. El saldo de esta diferenciación, la diferenciación de un no-sujeto o protobjeto, es el segundo momento. Naturalmente, un ordenamiento semejante responde a razones expositivas por un lado y lógicas por otro; no responde en cambio a razones históricas, puesto que ambos procesos de diferenciación son correlativos.

Horkheimer y Adorno fijan los lineamientos generales de la formación de la subjetividad a propósito del mito de Odiseo, demostrando al mismo tiempo en dicho análisis el carácter ya iluminista del mito fundante. En este último sentido, recordemos la interpretación freudiana del mito de Prometeo (apéndice II a

la primera sección). "Como totalidad lingüísticamente desarrollada -que con su repetición de verdad cubre de sombra a la fé mítica mas antigua, las religiones populares- el mito solar, patriarcal, es ya iluminismo con el cual el iluminismo filosófico puede medirse en el mismo plano", escriben Horkheimer y Adorno, contraponiendo nuevamente las religiones ctónico-matriarcales a las religiones solares-patriarcales propiamente ilustradas. Analizan para ejemplificar este caracter iluminista del mito los viajes de Odiseo que constituyen el relato mas antiguo de los tres (junto a la Telemaquia y el drama de los pretendientes) que conforman la Odisea en su versión actual. Relatos míticos, organizados épicamente por Homero, que revelan el itinerario del sujeto en la formación de su identidad. "El largo errar desde Troya hasta Itaca es el itinerario del sujeto -infinitamente debil desde el punto de vista físico, respecto a las fuerzas de la naturaleza, puesto que solo se preocupa por formarse como autoconciencia-, el itinerario del Sí a través de los mitos"(1). Proceso de formación del sujeto idéntico a sí mismo y autoconciente en relación negativa respecto a los peligros y tentaciones representados por la naturaleza. "Las aventuras vividas por Odiseo son todas peligrosos halagos que tienden a desviar al Sí de la órbita de su lógica"(2). Odiseo, sin embargo, es un sujeto en vías de formación: su viaje busca la identidad mediata de la reconciliación cultural (retorno al hogar) y no la identidad inmediata de la disolución en la naturaleza (retorno a la naturaleza). Mimesis y (auto)dominio, satisfacción inmediata y mediata se encuentran ya diferenciados: Odiseo es el primer sujeto civilizado, en términos simbólicos. Escribe Horkheimer: "desde un punto de vista histórico (el yo idéntico) pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y manual, entre conquistadores y conquistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente. En tiempos del matriarcado difícilmente hubiera podido desempeñar un papel decisivo cuando (...) se veneraba a las divinidades ctónicas"(3). Vuelve a contraponer Horkheimer el patriarcado iluminista al matriarcado mágico. Superando la identificación inmediata con la naturaleza y en función de la identificación mediata con el padre -elevado a divinidad solar- se estruc-

tura la identidad subjetiva.

Para comprender en profundidad el proceso de formación de la subjetividad, repasemos el análisis de la conducta de Odiseo frente a los peligros y tentaciones encerrados en sus aventuras. La lotofagia ejerce una seducción que simboliza la felicidad animal prehistórica de la recolección de frutos de la tierra, seducción que hace que los hombres de Odiseo olviden su viaje de retorno a la patria y quieran quedarse con los lotófagos (4). Dos elementos claves de la seducción lotofágica: su relación con el olfato como sentido primario y la imposibilidad de concebir la lotofagia como actividad encaminada al fin racional de la alimentación, evidencian su carácter regresivo. La lotofagia simboliza una regresión a etapas superadas tanto ontogenética como filogenéticamente. Odiseo, en tanto sujeto idéntico en formación, prohíbe entonces la satisfacción del deseo lotofágico a sus hombres para continuar el viaje, no obstante el dolor resultante de la prohibición. El acto de Odiseo es un acto de postergación en la satisfacción: Odiseo, que ha interiorizado la represión en tanto sujeto idéntico, posterga la satisfacción inmediata del deseo lotofágico de sus hombres, que no han interiorizado la represión y requieren en consecuencia la prohibición externa, en beneficio de la satisfacción mediata simbolizada por el retorno al hogar. La primera satisfacción, natural, encierra peligros para la identidad subjetiva que la segunda, cultural, no encierra. Odiseo "sostiene, contra ellos, su misma causa, la realización de la utopía a través del trabajo histórico, mientras que quien se detiene en la imagen de la beatitud no hace más que perder fuerzas para realizarla" (5).

Los cíclopes carecen de agricultura, de organización social estable y de leyes, de comercio (6). Sin embargo, ejercen la caza y el pastoreo. La tribu ciclopea, entonces, "representa, en relación con los lotófagos, una era posterior, la edad propiamente bárbara, que es la de los cazadores y los pastores" (7). Es decir, representa la transición de la prehistoria a la historia, mixturando elementos de ambas. "Es una sociedad tribal, de tipo ya patriarcal, basada en la opresión de los físicamente más débiles, pero aún no organizada sobre el criterio de la propiedad estable y su jerarquía". En la descripción homérica prima,

por cierto, el elemento prehistórico, culminante en el carácter proto-humano del cíclope (monóculo y gigante) y en su actitud canibal. Sin embargo, tal descripción puede obedecer a la denuncia etnocéntrica-helénica de Homero de la barbarie "tonta" ciclopea, y hay en el propio texto homérico elementos que relativizan esta imagen. Por un lado, el diálogo entre Polifemo y Odiseo encubre la lucha entre la religión matriarcal-otónica y patriarcal-solar pues Polifemo, hijo del antiguo Poseidón, desafía a los dioses midiéndose con ellos en pie de igualdad, aunque reconociendo el poder de Zeus. Por otro lado, la abundancia que encuentra Odiseo en la gruta de Polifemo revela que los dioses no parecen tratar muy duramente a los cíclopes no obstante su barbarie (8). Ahora bien, si los lotófagos significan para Odiseo una seducción prehistórica y natural, los cíclopes significan una directa amenaza histórica a su integridad física. En consecuencia, Odiseo no necesita imponer a sus hombres prohibición externa alguna, sino que encabeza mediante su astucia la salvación del inminente peligro. "Mi nombre es Outis (nadie), y Outis me llama mi padre, mi madre y mis compañeros todos" (9). "Outis me mata con engaño, no con fuerza", clama desde el fondo de la gruta el cíclope herido. Pero más allá de la satisfacción de Odiseo por su conocido "excelente artificio", Horkheimer y Adorno advierten que "se afirma a sí mismo negándose como nadie, salva su vida haciéndose desaparecer" (10). Destaquemos dos elementos simbólicos del ardid de Odiseo: "en la fase mágica, sueño e imagen no eran considerados solo como un signo de la cosa, sino que estaban unidos a ella por la semejanza o por el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad, sino de afinidad". Afinidad que comprende en su seno los conceptos de "similitud" y de "contigüidad" mediante los cuales, extraídos de las asociaciones oníricas, Freud analiza basándose en Frazer los dos tipos de magia. En realidad, la relación necesaria encerrada en la noción de afinidad entre lo simbólico y lo real que Polifemo ingenuamente supone frente a la astucia de Odiseo constituye la prehistoria de aquella polémica que recién Porfirio planteara explícitamente, a propósito del status ontológico de los universales, entre realistas y nominalistas. Odiseo engaña, en efecto, a Polifemo, convencionalizando nominalistamente la relación entre lo simbólico y lo real que el ciclo-

pe supone necesaria. Odiseo actúa como nominalista, y el nominalismo será el "prototipo del pensamiento burgués". Mas adelante ampliaré la relación entre nominalismo e ilustración. Obsérvese, por ahora, la paradójica relación establecida entre medios y fines en el ardid de Odiseo: se salva negándose simbólicamente como nadie. El héroe, en términos de Horkheimer y Adorno, "se muestra del sacrificio sacrificándose", paradoja que signará en su conjunto el proceso iluminista de subjetivación en tanto el sujeto "se sustree del sacrificio" que lo acecha en la satisfacción inmediata de sus deseos y necesidades "sacrificándose" al reprimirlos (11).

La ambigua Circe, hija del patriarcal sol y nieta del océano materno, en cambio, vuelve a simbolizar frente a Odiseo y sus hombres una nueva seducción que hace peligrar la continuidad de su itinerario civilizatorio (12). Mezcla ella en sus manjares "drogas perniciosas para que los mios olvidaran por completo la tierra patria", declara Odiseo (13). Como los lotófagos, Circe les seduce desde la regresión, no ya a la prehistoria humana, sino a la animalidad misma convirtiéndolos en cerdos. Freudianamente, tal regresión es de carácter ambivalente: "el violento encanto que los reconduce a la prehistoria idealizada produce, junto con la bestialidad, tal como ocurría en el idilio de los lotófagos, la apariencia -bien que también ella limitada y falaz- de la conciliación" (14). La regresión aparece como una siniestra caída. En efecto, "dado que esas criaturas han sido ya una vez hombres, la epopeya civilizada no sabe representar lo que les acontece mas que como una siniestra caída, y resulta difícil descubrir en la narración homérica siquiera los rastros del placer. Tales rastros son suprimidos tanto mas radicalmente cuanto mas elevada es la civilización de las víctimas" (15). Ello se expresa en la diferencia entre los "lobos montaraces y leones" que acompañan a Circe y los cerdos en que se transforman los compañeros de Odiseo, entre los "sacros habitantes de la selva" y los "inmundos animales domésticos", entre lo reprimido originario y su regresión perversa, en definitiva. Regresión perversa y -cabe aclararlo- cabalmente utópica. Odiseo es fisiológicamente inmune a las drogas de Circe gracias a los antídotos de Hermes. Pero además necesita ser culturalmente inmune a la seduc-

ción que encierra su lecho. Circe reconoce su inmunidad: "hay en tu pecho un ánimo indomable"(16), autodominio que permite a Odiseo arrancar el juramento de la diosa de no infligirle daño alguno en su lecho y de liberar a sus compañeros de la animalidad. Nuevamente, Odiseo sortea su peligro y el de sus hombres mediante una renuncia autoimpuesta a la satisfacción del deseo. Circe, la prostituta objeto del deseo, será de aquí en más Penélope, la ama de casa burguesa. La diferencia entre el episodio de los lotófagos y el de Circe es que si aquellos ejercían sobre los hombres de Odiseo una seducción utópica, Circe ejerce junto a ella una amenaza. Carecen en consecuencia los hombres de Odiseo de la utópica felicidad del abandono lotofágico, pues los atormenta la siniestra contradicción entre sus cuerpos animales y su razón humana. Esta diferencia acaso relativice la asimilación realizada por Horkheimer y Adorno de los encantamientos de Circe y la regresión a una felicidad animal -ausente en el texto homérico. Circe amenaza la integridad física de los hombres de Odiseo en lugar de atentar contra su identidad racional, aunque no destruyendo sus cuerpos como los ciclopes sino transformándolos.

Tal como adelantara, el análisis de los viajes de Odiseo realizado por Horkheimer y Adorno apunta a presentar, por un lado, simbólicamente, el itinerario del sujeto en su formación como sujeto idéntico y autoconsciente mediante el autodominio y, por otro lado, a demostrar el carácter ilustrado de los mitos reunidos por Homero.

"En cuanto al principio de identidad que se empeña por triunfar en la lucha contra la naturaleza en general, contra otros hombres en particular, y sobre sus propios impulsos, el yo se siente como algo ligado a funciones de dominio, mando y organización", escribe Horkheimer (17). Recordemos algunos elementos que adelanté a propósito del psicoanálisis (Cf. el cap. III de la primera sección) acerca del dominio. El dominio -tal como es en este contexto entendido- es siempre ejercido por un sujeto sobre un objeto. Sin embargo, siendo sujeto y objeto posiciones relativas y definidas precisamente a partir de la dicha relación de dominio, este objeto del dominio es variable: es obje-

to en sentido tradicional (la naturaleza, o la naturaleza mediada por el trabajo histórico), objeto en sentido social (los semejante, o una clase social de los mismos), objeto en sentido psicológico (los propios deseos y necesidades), triple dominio ya presente en el concepto freudiano de civilización. El dominio aparece ahora -particularmente en su forma de autodomínio- como la herramienta conformadora de la identidad subjetiva. "El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones". No obstante ser el autodomínio por antonomasia la herramienta subjetivadora, en el proceso de subjetivación -y por tanto en el análisis de los viajes de Odiseo- conviven las tres formas del dominio entrelazadas que Horkheimer enumera en el párrafo antes citado. El viaje mismo, en naves impulsadas por el imprevisible Eolo que enfrentan los peligros del Ponto, en relación a la naturaleza, en primer lugar. Pero importan especialmente aquí las dos respanes, simbolizadas por Odiseo (autodomínio) y por su relación con los tripulantes (dominio social). Odiseo no sucumbe a la seducción lotofágica, ni a la seducción de Circe, y logra rescatar gracias a ello a sus compañeros. Sin embargo, acaso la diferencia entre Odiseo y sus compañeros -diferencia, en el plano del proceso de subjetivación, entre autodomínio y dominio social, entre represión interiorizada y externa- nunca sea tan notoria como en el episodio de las sirenas que una vez más amenazan desviarlo de su itinerario (18). Odiseo, representante de la subjetividad idéntica y autoconsciente, ejerce sobre sus hombres el dominio que ha ejercido previamente sobre sí mismo para salvarlos del peligro. Porque se autodomina, domina a los suyos. Representa, en consecuencia, simbólicamente, un estadio superior al de sus compañeros en el proceso de subjetivación. Precisamente aquel estadio en que Freud (Cf. nuevamente el cap. III de la primera sección) deposita sus magras esperanzas de progreso. "El principio de dominio, que primitivamente se fundaba en la violencia brutal, fue adquiriendo en el transcurso del tiempo un carácter más espiritual. La voz interior vino a reemplazar al amo en la emisión de órdenes. Podría escribirse la historia de la civilización occidental en función del despliegue del yo; esto es, diciendo en qué medida sublima, vale

decir, internaliza el súbdito las órdenes de su amo, que lo ha precedido en la autodisciplina" (19). Proceso de reemplazo progresivo del dominio externo en autodomínio, de internalización del dominio, que tanto a nivel ontogenético (estructuración del aparato anímico mediante la segregación del superego) como filogenético (interiorización paulatina histórica de la autoridad) conforma la subjetividad. Es importante remarcar que se refiere Horkheimer aquí a un proceso a un tiempo individual-psicológico y social-histórico, a la interiorización individual de la autoridad paterna en la conformación del superego y a la interiorización colectiva de la autoridad social -interiorización esta última que debe ser abordada a partir del reemplazo capitalista de la expropiación extra-económica por la expropiación económica del excedente y, al interior del capitalismo, a partir del reemplazo paulatino de los mecanismos violentos de dominio de clase por mecanismos ideológicos. Es decir, aquello que Foucault denominara el reemplazo de mecanismos "legales" (castigo) por "tecnológicos" (vigilancia) y Castel el pasaje de la autoridad-coerción a la manipulación-persuasión (20) -salvando, naturalmente, las diferentes concepciones del dominio vigentes entre la Escuela de Frankfurt y la francesa. En términos ilustrados, este proceso de internalización del dominio remite a aquel "abandono que el hombre hace de su minoría de edad", de su "incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin ser guiado por otro" (21), abandono de la minoridad que en los propios términos ilustrados refiere a un desarrollo al mismo tiempo onto y filogenético: al desarrollo de la razón individual y a la organización racional de la sociedad.

La seducción y amenazas ejercidas sobre Odiseo y sus hombres son, en todos los casos, seducciones y amenazas ejercidas desde el pasado. Desde el pasado en tanto etapa del desarrollo social superada (filogenéticamente) o en tanto deseo previamente reprimido (ontogenéticamente). La lotofagia prehistórica o la histórica abundancia conquistada por los cíclopes son ejemplos de la primera. La seducción sexual de Circe sobre Odiseo o la misteriosa seducción de las sirenas, del segundo. Odiseo y sus hombres son siempre seducidos

por un olvido del presente y sus tareas, del viaje de retorno al hogar que transitan y que simboliza el proceso civilizatorio, originado en la memoria del pasado y sus satisfacciones. "El vivo recuerdo de la prehistoria, de las fases nómades, y tanto más de las fases propiamente pre-patriarcales, ha sido extirpado de la conciencia de los hombres, en todos los milenios, con las penas más tremendas" (22). Sin embargo, el contenido regresivo de semejantes seducciones cuenta psicológicamente con un valor ambiguo: es esperanza utópica de reconciliación y siniestra caída al mismo tiempo. Esperanza de reconciliación con la naturaleza de la cual el sujeto se había diferenciado, en el proceso de su formación, a partir de una identidad inmediata originaria y siniestra caída en aquella naturaleza amenazante en que el sujeto arriesga volver a disolver su identidad. La regresión es regresión respecto a aquella identidad inmediata con la naturaleza vigente en la conducta mimética, satisfactoria y al mismo tiempo amenazante para la propia identidad del sujeto en juego.

Ahora bien, la identidad en formación, amenazada por la regresión mimética, no es la identidad de carácter físico (amenazada históricamente por los bárbaros cíclopes) sino la identidad racional de la autoconsciencia (amenazada prehistóricamente por los lotófagos). Esta identidad racional se conforma, según Horkheimer y Adorno, "a imagen y semejanza" del dominio divino. Es decir, en identificación con la figura divina. "Como señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando" (23). Y agregan: "solo en la medida en que es (y se conserva) hecho a semejanza de ese poder (divino) consigue el hombre la identidad del Sí, que no puede perderse en la identificación con otro, sino que se posee de una vez para siempre, como máscara impenetrable". Identificaciones estructurante y desestructurantes en contraposición. Gracias a la identificación estructurante con la figura divina -representante paterno, posteriormente interiorizado: el dios solar o el dios de los monoteísmos posteriores hasta sus configuraciones más abstractas- el sujeto se conforma y conserva racionalmente idéntico a sí mismo y refractario a las identificaciones desestructurantes -miméticas- con los semejan-

ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto contra un objeto. Esta experiencia antagónica definió al ego cogitans tanto como al ego agens. La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron 'dadas' al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar, e inclusive violar -tales eran los prerequisites de la autopreservación y el autodesarrollo. La lucha empieza con la perpetua conquista interna de las facultades 'inferiores' del individuo: sus facultades sensuales y las pertenecientes al apetito. Su subyugación es, al menos desde Platón, considerada un elemento constitutivo de la razón humana, que es así, en sus mismas funciones, represiva"(27). Esta constitución atravesada por el dominio de la identidad racional subjetiva emparenta desde su origen a la razón con el dominio. Mas adelante, en el presente capítulo, examinaré esta relación entre razón y dominio. Por ahora, baste señalar que en el uso de la misma, recién una vez alcanzada la identidad subjetiva, el sujeto aparece como "constituyente", es decir, como "un sujeto posible para el que algún dato debe ser o puede ser concebible como suceso o relación"(28).

Antes de continuar analizando el proceso de subjetivación, abordemos su correlativo proceso de objetivación. El proceso de subjetivación, en tanto proceso de diferenciación de un sujeto a partir de una originaria identidad inmediata entre proto-sujeto y proto-objeto, deja como saldo un no-sujeto, una multiplicidad natural amenazante de la identidad subjetiva. Analizar el proceso de objetivación significa, entonces, analizar la transformación de esta multiplicidad natural en objeto propiamente dicho.

El proceso de objetivación, de fijación del objeto cuya matriz es su dominio mediante el trabajo material, se desarrolla gracias a la sustituibilidad. Es importante precisar esta noción de sustituibilidad, pues ella aparece como "la medida del dominio" en general, en términos de Horkheimer y Adorno. En consecuencia, iluminará retrospectivamente el proceso de subjetivación y el conjunto de los procesos en que el dominio interviene. La sustituibilidad puede ser muy sintéticamente definida como el proceso de descalificación o cuantificación

mediante el cual el dominio se ejerce sobre los objetos en general. Aproximémonos a dicho concepto mediante una analogía -en verdad, mucho más que una analogía- que Adorno y Horkheimer establecen: en el dominio social, la sustituibilidad opera a partir de la cantidad de mano de obra de que el capitalista dispone, de su capacidad de sustituir su individual fuerza de trabajo por fuerza de trabajo ajena, la magnitud de la cual es la medida del dominio que a su vez ejerce sobre el objeto. La sustituibilidad radica en su capacidad de ser representado en el mayor número posible de operaciones.

En el dominio del objeto, por su parte, la capacidad de sustituir sus cualidades mediante magnitudes varias -en este sentido me refiero a la descualificación, a la cuantificación del objeto- revela la medida del dominio que el sujeto -no el sujeto individual, el burgués, sino el sujeto en sentido social genérico- ha alcanzado sobre el objeto. En términos antes utilizados (en la segunda sección), la sustituibilidad alcanzada revela el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo material a nivel del trabajo intelectual. Horkheimer y Adorno abordan la sustituibilidad a partir de las ciencias modernas. En contraste con el análisis del proceso de subjetivación, realizado a partir del mito para demostrar al mismo tiempo su carácter iluminista, el proceso de objetivación es analizado a partir de la ciencia moderna para demostrar el carácter mítico de sus plasmaciones contemporáneas. Si retomamos la diferencia entre magia e iluminismo, puede advertirse que en la primera "la sustituibilidad es específica", pues tanto en su variante basada en la similitud como en la basada en la contigüidad del símbolo sobre el cual se ejercitan las prácticas mágicas respecto del objeto en que se esperan las modificaciones, la relación de sustitución es necesaria. Responde a ciertas reglas. Un fragmento o el nombre del objeto sustituye al objeto, el animal sacrificado sustituye a la hija o al primogénito que el dios reclama en sacrificio. De alguna manera, en su sustituibilidad ambos elementos son insustituibles, como el nombre Cutis respecto del sujeto Odiseo para el ciclope. En la ciencia, en cambio, no sucede lo mismo. "No hay en la ciencia sustituibilidad específica: víctimas, sí, pero ningún dios. La sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal"(29). Es precisamente en este sentido que el nominalis-

mo constituye el principio mismo del pensamiento ilustrado.

Ahora bien, el resultado de este proceso de fijación de los objetos mediante la sustituibilidad universal es, naturalmente, la progresiva pérdida de la especificidad de los mismos. "El precio de la identidad de todo con todo -observan Horkheimer y Adorno- consiste en que nada es idéntico a sí mismo"(30). Del mismo modo que la sustituibilidad que la motiva, esta pérdida de la especificidad caracteriza al conjunto de los objetos sobre los que se ejerce el dominio: la naturaleza, los semejantes, la propia naturaleza. Y si los procesos de subjetivación y objetivación resultan comprensibles, en tanto procesos de dominación paulatina de sus objetos particulares, a partir del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual, el proceso de sustitución será comprensible a partir de la generalización del intercambio que dicho desarrollo acarrea. El mercado capitalista aparece, entonces, como el marco paradigmático de la sustituibilidad universal, donde los objetos -incluidos los sujetos del trabajo abstracto, razón por la cual la relación mencionada al comienzo entre sustituibilidad y trabajo asalariado es más que una analogía- aparecen bajo la forma de mercancías que encarnan un determinado valor de cambio. El sistema de la sustituibilidad universal (mercado mundial) remite así al sistema de dominación universal (el capitalismo).

Es necesario analizar con mayor detenimiento esta relación entre dominio/sustituibilidad y desarrollo de las fuerzas productivas/del intercambio. "En la producción material está sólidamente asentada la sustituibilidad -señala Adorno. La cuantificación de los procesos laborales disminuye en forma tendencial la diferencia entre lo que constituye la ocupación del director general y lo que constituye la del empleado de la gasolinería. (...) La sustituibilidad somete las ideas al mismo procedimiento que el intercambio a las cosas. Lo inconmensurable queda apartado. Pero como el pensamiento ante todo tiene que criticar la omnímoda conmensurabilidad procedente de la relación de intercambio, se vuelve, en tanto relación espiritual de producción, contra la fuerza productiva. En el plano material, la sustituibilidad es ya algo posible, y la

insustituibilidad el pretexto que lo impide: en la teoría a la que corresponde comprender este quid pro quo, la sustituibilidad sirve al aparato para prolongarse aún allá donde encuentra oposición objetiva"(31). Adorno traza así claramente la relación entre sustituibilidad en el plano del trabajo intelectual e intercambio en el plano del trabajo material. La sustituibilidad universal -sustrato de la dominación universal y al mismo tiempo condición material de posibilidad de una universalidad auténtica, marxianamente considerada- aparece como factible a nivel del empleo de la fuerza de trabajo a nivel de la producción material, aunque impedida por los intereses dominantes. Aparece, para ser más exactos, bajo su forma opresora del intercambio mercantil de productos y fuerza de trabajo, falsa sustituibilidad universal que enmascara las diferencias de clase. A nivel de la producción intelectual, en cambio, la sustituibilidad universal aparece -también aquí bajo una forma falsa y opresiva- como trascendiendo la especificidad propia de los objetos. Aparece, en definitiva, como subjetivismo absoluto, paranoia gnoseológica, idealismo del sujeto constituyente que no reconoce límites objetivos. Mas adelante abordaré específicamente esto último. Sin embargo, debe advertirse que la sustituibilidad a nivel del trabajo material, el intercambio, aparece de la misma manera que la sustituibilidad a nivel del trabajo intelectual: como dominio, signado éste por la supresión de las especificidades.

Tal como es aquí entendida, la sustituibilidad aparece como el principio rector de todas las relaciones de dominio que el sujeto establece con los objetos: la naturaleza, los semejantes, su propia naturaleza, en una sociedad de mercancías. Escribe Adorno: "de acuerdo con la tendencia cuantificante, que caracteriza a toda la ciencia desde Descartes, la objetivación cientista tiende a eliminar las cualidades, convirtiéndolas en determinaciones mensurables. Correspondientemente, del lado subjetivo, el cognoscente se reduce a un universal carente de cualidades, puramente lógico. Ciertamente, las cualidades no pueden ser apreciadas, mientras la sociedad siga bajo el dictado de una cuantificación impuesta como norma de toda conducta concreta"(32).

El dinero aparece, en su historia y función, inmanentemente considerado como mercancía y en su particular relación con otras mercancías, como modelo paradigmático de la sustituibilidad. Refiriéndose a la "Lógica chica" hegeliana, Marx escribe: "la 'Lógica' -el dinero del espíritu, el valor discursivo, especulativo, del hombre y de la naturaleza, su esencia que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinación real y, por tanto, irreal, el pensamiento enajenado y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto"(33). Marx establece claramente el nexo entre la lógica -lenguaje privilegiado de la sustituibilidad- en el plano del trabajo intelectual y el dinero -lenguaje del intercambio- en el plano del trabajo material. Y desnuda también el carácter abstracto de ambos lenguajes respecto a la naturaleza y el hombre "reales", su carácter descualificante, cuantificante. Engels escribe a propósito del surgimiento del dinero en la polis griega: "los atenienses iban a aprender a su costa con qué rapidez domina el producto al productor en cuanto comienzan el cambio entre individuos y la transformación de los productos en mercancías. Con la producción mercantilista apareció el cultivo de la tierra por individuos por su propia cuenta, y, en seguida, la apropiación individual del suelo. Mas tarde vino el dinero, la mercancía universal por la que podían cambiarse todas las demás; pero, cuando los hombres inventaron la moneda, no sospecharon que creaban así una fuerza nueva, la fuerza universal única, ante la que iba a inclinarse la sociedad entera"(34). Recordemos las asociaciones trazadas a comienzos del capítulo entre la división del trabajo en intelectual y manual, el comercio, y el iluminismo. La moneda aparece como "nuevo medio para que el no-productor (el mercader, comerciante urbano) tenga en sus manos al productor y a su producción. Estaba hallada la mercancía por excelencia, que encierra en estado latente a las demás, el poder mágico que puede transformarse a voluntad en todas las cosas deseables y deseadas"(35). Además de situar históricamente el origen del dinero, Engels avanza describiéndolo como "poder mágico que puede transformarse a voluntad en todas las cosas", es decir, en función de su capacidad de sustitución universal -mucho más que mágica, por cierto. "El proceso es simplemente el siguiente: el producto se convierte

en mercancía, es decir, en un simple momento del cambio. Para equipararla a sí misma en cuanto valor de cambio, ella es permutada por un signo que la representa como el valor de cambio en cuanto tal. Como valor de cambio así simbolizado, ella puede ser cambiada simétricamente en determinadas proporciones por cualquier otra mercancía" (36). Entonces, el producto en tanto mercancía -cuya condición de posibilidad es la existencia de un mercado en general, no exclusivamente en sentido capitalista, aunque en éste todo producto aparezca por excelencia y universalmente como tal mercancía- es permutado por dinero que lo representa -ajeno a toda consideración referida al valor de uso o cualidad del mismo- cuantitativamente como valor de cambio. En tales condiciones puede una mercancía ser cambiada por otras con intervención de dinero. Marx enumera en los siguientes términos las "propiedades del dinero: 1) como medida del cambio; 2) como medio de cambio; 3) como representante de las mercancías (y por ello, como objeto de los contratos); 4) como mercancía universal -junto a las mercancías particulares", todas ellas derivadas "simplemente de su determinación como valor de cambio objetivado y separado de las mercancías mismas" (37). El dinero aparece entonces como representante del valor de cambio de las mercancías y, al mismo tiempo, del trabajo abstracto en ellas objetivado -equivalentes ambos- ocultando este último tras el primero. En esta "representación/ocultamiento" queda cifrado aquel "dominio del productor por el producto" mencionada por Engels, de manera semejante al dominio que ejercerá el objeto sobre el sujeto a nivel del trabajo intelectual.

Ahora bien, si sumamos a este análisis del dinero en relación a otras mercancías su análisis inmanente en tanto mercancía y su constitución histórica como tal, encontramos en el propio dinero un proceso de sustitución. Marx agrega a las líneas antes transcritas: "el material en que es expresado este símbolo (el dinero) no es de ningún modo indiferente, por mas variedad que haya mostrado históricamente. La evolución de la sociedad elabora, junto con el símbolo, también el material que cada vez lo expresa mejor y del que se trata luego de desvincularse; un símbolo, si no es arbitrario, requiere determinadas condiciones del material en el que se expresa. Así, por ejemplo, los signos lin-

guísticos tienen su historia. Escritura alfabética, etc." (38). La relación entre el símbolo y su material será semejante a la relación entre el valor de cambio y el valor de uso del dinero en tanto mercancía. En efecto, el dinero está constituido en un comienzo por la mercancía más buscada -sal, pieles, ganado- y tiende progresivamente a encontrar su valor de uso específico a partir de sus cualidades como valor de cambio -movilidad, indestructibilidad, numerabilidad. Ejemplo: la moneda de oro. Finalmente, el proceso de sustitución de su valor de uso independiente por un valor de uso ligado a sus cualidades de valor de cambio culmina en el papel billete, cuyo único valor de uso es su valor de cambio o, en otros términos, donde valor de uso y valor de cambio coinciden. El papel billete aparece como el máximo exponente de la sustituibilidad, sustituibilidad universal extremada hasta el puro signo, exclusiva de esta mercancía. Un proceso de sustitución semejante, sin embargo, al protagonizado por el lenguaje desde el jeroglífico ideográfico hasta el signo abstracto.

Horkheimer y Adorno encuentran en la hospitalidad, que inaugura cada prueba de Odiseo, la intersección entre magia e iluminismo, sacrificio e intercambio. "El don de la hospitalidad homérica -escriben- se halla situado entre el intercambio y el sacrificio". La relación entre sacrificio e intercambio es la misma existente entre la sustituibilidad específica mimética y la sustituibilidad universal del dominio. Como sacrificio, la hospitalidad homérica rescata la sangre perdida y establece la tregua; como intercambio, establece el principio de lo equivalente. "Si el intercambio es la secularización del sacrificio, el sacrificio mismo aparece ya como el modelo mágico del intercambio racional, un expediente de los hombres para dominar a los dioses" (39). En efecto, el sacrificio aparece ya trascendiendo la Weltanschauung mágica: Odiseo recurre a la hospitalidad para engañar astutamente a los dioses. "Mientras se sacrifican individuos, mientras el sacrificio implica la antítesis de individuo y colectividad, el engaño está objetivamente implícito en el sacrificio. Si la fe en la representatividad del sacrificio implica el recuerdo no originario, sino logrado históricamente a través del dominio del Sí, tal fe, al mismo tiempo, se vuelve

falsa para el Sí constituido: pues el Sí es justamente el hombre a quien no se atribuye mas una fuerza mágica de representación"(40). El límite del intercambio en la figura homérica de la hospitalidad -es decir, su coexistencia con el sacrificio mágico- es al mismo tiempo el límite de la extensión alcanzada históricamente por el mercado: se trata del intercambio ocasional entre economías domésticas cerradas. Es en este sentido que el mercado mundial capitalista aparece como el marco de universalidad por excelencia del intercambio (en la producción material) y la sustitución (en la producción intelectual) y, en consecuencia, del dominio.

Horkheimer y Adorno observan por ello que "la Odisea es ya una robinsonada" (41). Odiseo, sujeto del intercambio ocasional, simboliza el mítico individuo burgués originario lanzado indefenso al mercado. "El hecho de que Odiseo se encuentre indefenso ante la resaca suena ya como una legitimación del enriquecimiento del viajero a expensas del indígena", señalan. Justificación ideológica de un intercambio de antemano desigual, en la arcaica forma de la hospitalidad, intercambio que se convierte en dominio precisamente en tanto supresión abstracta de las especificidades. Horkheimer y Adorno observan que, a la manera de Robinson, Odiseo personifica "el principio de la economía capitalista aún antes de servirse de un trabajador" y agregan: "eso que salvan del naufragio y que utilizan para la nueva empresa (en Robinson y Viernes, crear la realidad; en Odiseo recorrerla) simboliza -idealizándola- la verdad de que el empresario jamás ha entrado en competencia con la sola fuerza de sus brazos" (42). Robinsonada que Marx critica en tanto punto de partida de la economía política clásica (Smith, Ricardo) y de la filosofía política burguesa (Rousseau). Ella presentan al individuo del siglo XVIII "como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia"(42). Considérese esta interpretación de la hospitalidad homérica como símbolo del carácter dominante de la sustituibilidad universal. Carácter dominante que se manifiesta también cuando el objeto de la sustitución son los hombres mismos. Escribe Marcuse: "mientras la ciencia escindía los fines naturales de los inherentes y despojaba la materia de todas

las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía "natural" de la dependencia personal (es decir, precapitalistas) y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, como unidad de tiempo (relación capitalista)"(43). Y en ambos casos, sean hombres o cosas las víctimas del dominio, el marco de universalidad de la sustituibilidad que lo posibilita es el mercado mundial y es la ley del valor la que regula las relaciones.

Ahora bien, la formación de la subjetividad que analicé anteriormente también se lleva a cabo mediante un mecanismo de sacrificio sustitutivo: un sacrificio de sí a sí mismo. Aquí no me refiero, sin embargo, exclusivamente al auto-dominio pulsional mentado al abordar el proceso de subjetivación, sino al sacrificio del sujeto gnoseológico, del sujeto que fija al objeto como la contracara de su dominio. Pues la identidad subjetiva transita un itinerario que va del sujeto físico al lógico, de la identidad física a la racional. "El Sí, que después de la metódica extinción de todo signo natural, constituyó -sublimado como sujeto trascendental o lógico- el punto de referencia de la razón, la instancia legisladora del obrar"(44). Identidad lógica que, forjada a imagen y semejanza divina, "es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la cual sucumbe la multitud de cualidades"(45). La identidad lógica es, además, identidad constitutiva de la objetividad, identidad trascendental que fija la objetividad. "Las múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental de dicho sentido". Recuérdese la identificación proyectiva anteriormente analizada (Cf. cap. II de la primera sección) que subyace al dominio material e intelectual del objeto. Las pulsiones de muerte -sub specie de agresión exteriorizada- constituyen su sustrato pulsional. Junto a las pulsiones de vida sublimadas, Marcuse reconoce con Freud que "la desviación de la agresividad del ego hacia el mundo externo asegura el crecimiento de la civilización. Sin embargo -agrega- la destrucción extrovertida sigue siendo destrucción: sus objetos son en muchos

casos práctica y violentamente asaltados, desprovistos de su forma, y reconstituidos solo después de la destrucción parcial; sus unidades son divididas violentamente, y las partes componentes violentamente arregladas de nuevo" (46).

Las mismas pulsiones de muerte, alternativamente interiorizadas como auto-dominio o exteriorizadas agresivamente como dominio de objeto, sustentan pulsionalmente la represión subjetiva y la agresión proyectada en los objetos. En este último caso, en el dominio de objeto, la exteriorización de las pulsiones de muerte está presente en la producción material y -sometida a su paradigma- en la producción intelectual: aquella división/composición mencionada por Marcuse atraviesa, a partir de la producción material, la producción intelectual en su conjunto. En aquel "dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible" y en aquel otro "conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y aún suponiendo orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros" (47) del "Discours de la méthode", Descartes establecía al mismo tiempo los cimientos del método científico moderno y su relación con el dominio violento del objeto. El doble movimiento, analítico/sintético, del juicio resultaría inseparable, de allí en más, de la división y recomposición violenta del objeto sin consideración por sus especificidades.

Ahora bien, el proceso de sustitución permite la fijación de la multiplicidad natural en objetos. Para tematizar este proceso de objetivación, conviene pasar del paradigma del dinero -propio de la producción material- al paradigma del lenguaje, en particular los lenguajes artificiales -propio de la producción intelectual.

Comienzo por el lenguaje en general, por la relación entre lenguaje natural e intercambio. "El lenguaje es tan viejo como la conciencia -escriben Marx y Engels: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apre-

mios del intercambio con los demás hombres"(48). El lenguaje, portador del concepto, tiene su origen en la diferenciación entre sujeto y objeto iniciada con el animismo. La calidad de sede del maná que éste atribuye a la naturaleza -del maná en tanto aquello que trasciende el ámbito de la experiencia- introduce en ella una contradicción. El objeto, habitado por el maná, deviene idéntico y no idéntico a sí mismo. Entonces, el lenguaje se transforma en tautología mimética que guarda una relación necesaria -es decir, no convencional: como la relación entre el nombre Outis y la persona Odiseo para el cíclope- con sus objetos mediante un proceso de sustitución específica. "Ha sido ésta -escriben Horkheimer y Adorno- la forma originaria de determinación objetivante"(49). Es decir, el primer momento en el proceso de objetivación. Sin embargo, este carácter idéntico/no idéntico a sí mismo del objeto arraiga en el hecho de que la naturaleza de la que forma parte aún no ha sido completamente dominada material ni, en consecuencia, intelectualmente. Perdura en la naturaleza algo desconocido y amenazante para el sujeto, el maná, precisamente aquello que introduce en su seno la contradicción que origina el lenguaje. En términos de la relación realidad-racionalidad, puede ahora decirse que aún la realidad -la naturaleza- difiere de la racionalidad -su concepto- pues su dominación material e intelectual aún no se ha consumado. La configuración del maná es el índice de esta tarea de dominio inconclusa. La distancia entre el maná y la naturaleza que habita es la formulación originaria de la distancia entre el concepto/racionalidad y la naturaleza/realidad filosóficos: por ejemplo, la distancia -sea este entendido como se prefiera- entre la idea y el mundo sensible platónicos. La resulta un cercano pariente de la fantasmagórica presencia del maná en la naturaleza. Sin embargo, este proto-concepto es grito de terror, ante lo desconocido y amenazante, petrificado, y al mismo tiempo el primer momento en la superación de dicho terror. "El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que es lo que hace posible tanto al mito como a la ciencia, nace del terror del hombre cuya expresión se convierte en explicación"(50).

El proceso de objetivación mediante la sustitución -en general, el proceso de demitificación, de superación de la conducta mimética, de ilustración- es

entonces un proceso de sustitución de aquellos aspectos desconocidos y amenazantes del objeto. Convertir aquello desconocido y amenazante encerrado en la naturaleza en maná antropomórfico es una primera forma de dominarlo intelectualmente. Convertirlo en ' ' de la idea es otra forma aún cercana. Y no otra cosa es la conceptualización en general. En efecto, en todos los casos interviene la identificación proyectiva que establece violentamente la afinidad entre la realidad objetiva por conocer y la racionalidad subjetiva cognoscente. Identificación proyectiva evidente en el carácter antropológico del maná, apenas encubierta en el carácter racional del concepto. "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", reza la proposición VII de la segunda parte de la "Ethica" spinoziana, una formulación entre innumerables del residuo mimético (doctrina del "paralelismo" entre lo racional y lo real) e insuperable de toda gnoseología. Naturalmente, media una distancia teórica importante entre la postulación de un maná de la montaña y de una "matresis universalis" a la manera leibniziana, distancia histórica entre la sustitución específica de magia y la sustituibilidad universal iluminista, arraigada en el progresivo dominio material del objeto conforme el progresivo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Sin embargo, paradójicamente, la asunción ingenua de la afinidad entre realidad objetiva y racionalidad subjetiva deviene desconocimiento de la primera. El sujeto, mediante la sustitución, no conoce al objeto sino la racionalidad subjetiva mediante la cual sustituyó al objeto en sus especificidades. El sujeto se conoce, en definitiva, a sí mismo proyectado en el objeto: paradoja de toda "furia idealista" que queda defizada a priori, entonces, como subjetivismo absoluto.

El pasaje de la sustitución específica a la sustitución universal se manifiesta a nivel simbólico como la convencionalización de la relación, otrora necesaria, entre el lenguaje y las cosas. Expurgación del lenguaje de todo rastro de aquel mimético "grito de terror" originario. El proceso de sustitución que conduce, en el plano de la producción material, de la sal, pasando por la moneda de oro, al papel billete, es isomorfo al proceso que conduce, en el plano de la producción intelectual, de la imagen, pasando por el símbolo, al signo abstracto

o de las pinturas rupestres, los jeroglíficos y primeros alfabetos, al signo actual de lenguajes naturales o artificiales como la lógica simbólica, las matemáticas, etc. Es en este sentido en que el nominalismo, en tanto teoría de la sustituibilidad convencional, constituye el mencionado "prototipo del pensamiento burgués". "Tal como lo atestiguan los jeroglíficos -escriben Horkheimer y Adorno- la palabra ha cumplido en el origen también una función de imagen (...). Inexorabilidad, repetición sin fin, permanencia del objeto significado no son solo atributos de todos los símbolos, sino también el verdadero contenido de éstos" (51). En cambio, conforme la creciente diferenciación entre mito y ciencia -en términos antes utilizados, conforme avanza el proceso de ilustración en su aspecto negativo- el lenguaje simbólico propio del mito se escinde en signo neutral por un lado e imagen por otro. "Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, ya efectuada por su intermedio, se extiende al lenguaje. Como signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como palabra verdadera, es repartida entre las diversas artes, sin que pueda recuperar ya más la unidad gracias a su adición, sinestesia o 'arte total'". La relación entre el lenguaje artístico y científico, y la conducta mimética, es mutuamente contraria. "Como signo, el lenguaje debe limitarse a ser cálculo; para conocer a la naturaleza debe renunciar a la pretensión de asemejarsele. Como imagen debe limitarse a ser una copia: para ser enteramente naturaleza debe renunciar a la pretensión de conocer a ésta" (52). En consecuencia, ambos lenguajes, científico y artístico, pierden el carácter negativo que habían alcanzado en el proceso de diferenciación sujeto-objeto, pues dicho carácter negativo del conocimiento en general se anula tanto en el extremo subjetivo (sustitución científica de toda cualidad objetiva por signos subjetivos, "mathesis universalis") como en el extremo objetivo (mimesis artística del objeto, "realismo socialista"). El carácter negativo, crítico, del conocimiento radica en cambio en aquel "campo de fuerza" que Adorno situara entre ambos. El proceso de ilustración tiende, entonces, a convertir la ciencia en juego esteticista de signos neutrales (la jerga neopositivista, por ejemplo 53) o el arte en pseudo-científica reproduc-

ción mimética de la realidad (el mencionado "realismo socialista", por ejemplo 54). En referencia a las cuestiones que aquí importan, analizaré exclusivamente la transformación sufrida por el lenguaje científico, dejando de lado el lenguaje artístico. Conviene remarcar, asimismo, que el proceso de sustitución de contenidos miméticos que atraviesa el lenguaje científico es índice -y en este sentido es aquí analizado- del proceso de sustitución del contenido intuitivo del los conceptos portados por el mismo. "El abismo que se ha abierto con esta separación ha sido señalado por la filosofía en la relación entre intuición y concepto", observan Horkheimer y Adorno. Tanto la abstracción racional como la iconoclastia judeo-cristiana contribuyeron a expurgar los conceptos de todo contenido intuitivo.

Al referirse a esta escisión entre intuición y concepto, Horkheimer y Adorno remiten a su tratamiento filosófico por parte del último Husserl. Es necesario precisar, entonces, vía crítica de la propuesta husserliana, algunas peculiaridades del análisis frankfurtiano del proceso de objetivación.

En efecto, Husserl analiza en "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" y otros textos menores tardíos el proceso de sustitución -matematización directa de las formas, aproximativamente respecto de las idealidades geométricas, y matematización indirecta de las plenitudes sensibles mediante fórmulas numéricas generales- iniciado por la ciencia galileana. Husserl escribe: "es de la mayor importancia observar una sustitución que se efectuó ya en Galileo y por la cual el mundo de las idealidades, matemáticamente sustraído, sustituye al único mundo real, al mundo efectivamente dado por medio de la percepción, al mundo en todo tiempo experimentado y experimentable: nuestro mundo de la vida cotidiana. Esta sustitución la han heredado prontamente sus sucesores, los físicos de todos los siglos siguientes" (55). Es innegable la vinculación existente entre el análisis husserliano y frankfurtiano del proceso de sustitución que posibilita la fijación de los objetos. Sin embargo, Husserl agrega: "fue una omisión nefasta que Galileo no investigara de modo retrospectivo la operación originariamente dadora de sentido y que trabajara, en tanto idealización, sobre el suelo primi-

tivo de toda vida tanto teórica como práctica (...) donde produce las formaciones ideales geométricas".

En consecuencia, resultan dos mundos diferentes, el "mundo de la vida" y el "mundo objetivo-científico", fundado sobre aquel originariamente aunque irreflexivamente presupuesto, "olvidado", por la ciencia moderna. Traducida gnoseológicamente dicha escisión, "el problema se presenta primeramente como pregunta por la relación entre el pensar objetivo-científico y la intuición" (56), problema a partir del cual introduce el análisis husserliano. Husserl avanza en su resolución, que transita el camino de las sucesivas epojai fenomenológicas dirigidas a tematizar el mundo de la vida que constituye aquel olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna. Resulta innecesario profundizar aquí en el análisis husserliano del proceso de sustitución -análisis en apariencia tan cercano al frankfurtiano- y sus intentos de resolución -intentos de resolución que evidencian el carácter aparente de aquella cercanía, de manera retrospectiva. Me interesa, en cambio, señalar la manera en que la teoría crítica evalúa la empresa husserliana para mejor caracterizar la suya propia.

Marcuse aborda específicamente "die Krisis...". En la ciencia galileana -declara-"cada objeto se vuelve objeto del conocimiento científico, no como objeto individual, sino como ejemplificación de una objetividad general (la pluma cae como res extensa en movimiento)" (57). Entonces, la ciencia matematizada -cuyo fundamento es el arte geométrico de medir (Messkunst)- alcanza su objetivo de calculabilidad universal y progresiva de la naturaleza (previsión o Voraussicht inseparable de toda empresa científica). La geometría y las matemáticas, sin embargo, suministran "métodos y aproximaciones cada vez más exactos, cada vez más calculables para la transformación y la extensión de la Lebenswelt dada, pero permanece para siempre incapaz de definir, anticipar o cambiar, con sus conceptos, los fines y objetivos de esta transformación" (58). A pesar de que Marcuse reinterpreta aquí la crítica husserliana de la ciencia moderna en función del esquema medios/fines -más adelante abordaré los conceptos de "razón instrumental" y "razón tecnológica", de Horkheimer y Marcuse respectivamente, en relación a ello- no deja de reconocerle importancia. Husserl

pondría en evidencia, no ya la ciencia en su conexión con determinaciones histórico-sociales, sino en su inherente "esencial historicidad" (Geschichtlichkeit), revelando los elementos del Lebenswelt tras su vestimenta ideal (Ideenkleid) matemático-geométrica. Estos elementos, puesto que permanecen ocultos a ella, deben serle revelados. "Husserl se propone quebrar la mistificación inherente a la ciencia moderna con un análisis fenomenológico que en sentido literal es un método terapéutico. Terapéutico en el sentido de que debe buscar significados recónditos tras los conceptos mistificadores y los métodos de la ciencia, y en el sentido de que debe descubrir el a priori constitutivo y lebensweltlich del que depende cada a priori científico" (59). Marcuse -al menos el joven Marcuse, en quien la impronta de M. Heidegger resulta más evidente; aunque debe advertirse que aún en el maduro "One-dimensional man" rescata la figura de Husserl al analizar el proceso de sustitución (60)- comparte el análisis husserliano aunque rechaza su terapéutica: la doble opojé fenomenológica del a priori objetivo científico y del lebensweltlich a priori de la doxa. Marcuse observa que el procedimiento husserliano, cuyo residuo vuelve a ser la subjetividad trascendental absoluta, puramente cognoscente, sucumbe a la reificación al interpretar como objetivo lo que constituye en realidad relación sujeto-objeto, objetivación de la subjetividad.

Horkheimer y Adorno resultan, sin embargo, más radicales en sus críticas. Marcuse escribe: "la filosofía ocupa ahora el lugar de la ciencia pura como última legisladora del conocimiento, y establece la objetividad" (61). Adorno, en la misma línea: "Husserl quisiera reestablecer la prima philosophia por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente (...). La doctrina de la mediatez de toda inmediatez (hegeliana), incluso de la inmediatez fundamental, resulta incompatible con el impulso hacia la 'reducción', y se la estigmatiza como un contrasentido lógico" (62). Por cierto que Adorno no se refiere en "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie" a "Die Krisis..." y su problemática, sino al análisis husserliano del ser en sí de los principios formales supremos (lógica) y de los conceptos universales (gnoseología). Sin embargo, su crítica del inmediatismo implícito en el método reductivo fenomenológico resulta pertinente a propósito de la relación entre intui-

ción y concepto en cuestión. "Husserl comparte tanto con Bergson como con la teoría formal la aspiración por restaurar 'científicamente' la metafísica, es decir, con un armamentario antimetafísico. Aquí se manifiesta, frente al pensamiento clasificatorio (es decir, científico), el recuerdo de que el concepto no sería nada exterior a la cosa ni casual, arbitrariamente producido por abstracción, sino que el concepto, hegelianamente hablando, expresa la vida de la cosa misma, y que de esa vida puede experimentarse, sumergiéndose en lo individual, mas que mediante el recurso a todo lo demás a lo que la cosa se asemeja, en tal o cual aspecto. Pero de este modo se ha pasado por alto el factor de la mediación, y en el punto de Arquímedes de su filosofía ha terminado, empero, como Bergson, por oponer dogmáticamente al procedimiento científico de la formación de conceptos, otro de diversa índole, en lugar de elaborar aquel en su reflexión" (63). Entonces, el método existencial-fenomenológico de la reducción procede a una negación abstracta del método científico compartiendo ingenuamente el culto positivista por lo dado de manera inmediata. Esta adopción ingenua de lo dado como inmediato -obviando el carácter ya mediado de dicha inmediatez, es decir, adoptando como objetivo aquello que es ya objetivación de la subjetividad- atraviesa también la terapéutica husserliana dirigida a actualizar el olvidado fundamento de sentido de la ciencia galileana. Finalmente, en la intuición eidética husserliana encuentra Adorno las huellas de una conducta cognoscitiva mimética, que alcanza en la intuición de los existenciales heideggerianos la desnudez de su irracionalidad, convirtiéndose la originaria crítica de la sustituibilidad científica ilustrada en la acrítica ontologización de lo óntico, conversión de lo real en racional -Adorno mantiene muy clara, sin embargo, para hacer justicia con la empresa husserliana, la distinción entre la misma y sus derivaciones manifiestamente irracionales.

Ahora bien, la crítica frankfurtiana al método existencial-fenomenológico pone de relieve aspectos fundamentales del análisis del proceso de sustitución desarrollado por la teoría crítica. En el prólogo a la "Dialektik der Aufklärung", Horkheimer y Adorno señalan la necesidad de que el iluminismo tome conciencia de sí, "si no quiere que los hombres sean completamente traicionados" y agregan que "no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus espe-

ranzas". Esta diferencia entre la "conservación del pasado" y la
ción de sus esperanzas", repetida por Adorno y Horkheimer a lo lar
sus obras -aunque no por ello recordada en la misma medida por a
sus comentaristas- reviste capital importancia y resulta el corolario de
análisis dialécticos del proceso de ilustración. En efecto, la taxativa denun-
cia de cualquier resurrección de fundamentaciones abstracto-metafísicas pro-
piamente pre-ilustradas frente a la ilustración en crisis -y, valga aclararlo,
aquí me apoyé en el método fenomenológico en referencia al proceso de sustitu-
ción de los contenidos intuitivos presentes en los conceptos, pero en la misma
dirección deben añadirse las críticas de Adorno a Heidegger en "Negative Dia-
lektik", las críticas de Horkheimer al neotomismo en su "Kritik der instrumen-
tellen Vernunft", las críticas de Marcuse a la interpretación junguiana de Freud
en "Eros and civilization", etc. (64)- resulta inseparable de la crítica frank-
furtiana del proceso de ilustración. Constituyo, mas aún, el corolario neces-
ariamente derivado de las particularidades de dicha crítica. Y semejante denun-
cia es tanto mas taxativa cuanto mas irracionalista resultan las fundamenta-
ciones abstracto-metafísicas en cuestión -por ejemplo, en relación al método
fenomenológico-existencialista en sus formulaciones husserliana y heidegge-
riana.

Es importante, a partir de lo expuesto en los capítulos precedentes, expli-
citar esta derivación -que califico de necesaria- de la denuncia de aquellas
fundamentaciones abstracto-metafísicas respecto de las particularidades de la
crítica frankfurtiana del iluminismo. La clave que diferencia esta última de
las tradicionales críticas reaccionarias -en sentido literal y en relación a
sus consecuencias políticas- del iluminismo se encuentra en que Horkheimer y
Adorno -y también Marcuse, aunque la pervivencia de los motivos existencialis-
tas de su juventud (en este contexto, particularmente, la pervivencia del concep-
to de Geschichtlichkeit) oscurecen esta faceta de su pensamiento (65)- anali-
zan el proceso de ilustración en general sobre la base del desarrollo históri-
co de las fuerzas productivas del trabajo. Si el proceso de ilustración equi-
vale al proceso de dominación intelectual del objeto, entonces el mismo se ins-

taura sobre el proceso de dominación material del objeto inherente al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. En consecuencia, cualquier resurrección de fundamentaciones abstracto-metafísicas resulta sencillamente imposible, mientras dichas fundamentaciones aspiren a ser algo más que vulgar ideología. En el caso específico de proceso de sustitución que nos ocupa, podría decirse que revivir la formación intuitivo-mimética de los conceptos frente a la crisis de su formación sustitutivo-racional equivale a rescatar el arado de bueyes frente al arado mecánico. Analizado en términos materialistas, el proceso de sustitución que conforma sujeto y objeto resulta irreversible. En este sentido sostienen Horkheimer y Adorno la irreversibilidad del nominalismo.

En consecuencia, resulta comprensible aquel imperativo, referido a la ilustración, de "realizar sus esperanzas", con que Horkheimer y Adorno abren su "Dialektik der Aufklärung". Si los procesos de dominio material e intelectual del objeto, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y la sustitución progresiva de las especificidades, resultan procesos irreversibles, no se trata de "conservar el pasado" sino de imponerle a dicho procesos fines racionales. Horkheimer escribe: "para bien o para mal, somos los herederos de la ilustración y el progreso técnico. Oponerse a ellos mediante una regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado" (66). La teoría crítica se posiciona frente al iluminismo de manera semejante a como Freud lo hiciera en el psicoanálisis y Marx en la crítica de la economía política: como sus continuadores críticos.

Ahora bien, analizado el proceso de sustitución que posibilita la fijación del objeto, conviene abordar a continuación la sistematización de los objetos por esta particular fijación posibilitada. A propósito de la transformación del símbolo en signo neutral en el marco de la lógica aristotélica, Marcuse escribe: "en esta lógica formal, el pensamiento es indiferente hacia sus objetos. Ya sea que éstos sean mentales o físicos, pertenezcan a la sociedad o a la naturaleza, se convierten en sujeto de las mismas reglas generales de orga-

nización, cálculo y conclusión; pero lo hacen como símbolos o signos funcionales, abstrayéndose de su 'substancia' particular. Esta cualidad general (cualidad cuantitativa) (cualidad exclusivamente cuantitativa -cabe agregar- semejante a aquella del papel billete) es la precondition de la ley y el orden -en la lógica como en la sociedad-, el precio del control universal". Marcuse introduce así un segundo aspecto -además de la fijación objetual- de la lógica formal. Si un primer aspecto de la lógica es el establecimiento de un determinado lenguaje artificial, un segundo aspecto es establecimiento de unas reglas para su correcta utilización. Marcuse menciona "reglas generales de organización, cálculo y conclusión" ligadas a funciones de dominio de los objetos. Y, en efecto, la fijación de los objetos mediante el proceso de sustitución -el establecimiento de un lenguaje artificial- es la condición de posibilidad de su sistematización -el establecimiento de reglas de utilización. Marcuse continúa: "la idea misma de la lógica formal es un suceso histórico en el desarrollo de los instrumentos mentales y físicos para el control y el cálculo universal. En esta tarea, el hombre tiene que crear una armonía teórica a partir de la discordia actual, tiene que aliviar al pensamiento de las contradicciones, que hipostatizar unidades identificables y funcionales en el complejo proceso de la sociedad y la naturaleza (...). Bien definidos en su alcance y su función, los conceptos se convierten en instrumentos de predicción y de control. La lógica formal es, así, el primer paso en el largo camino hacia el pensamiento científico; solo el primer paso, porque todavía se necesita un grado mucho más alto de abstracción y matematización para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica"(67). Entonces, la lógica formal -que Marcuse presenta en contraposición a la lógica dialéctica, lógica esta última que conserva en su seno aquella contradicción que en su primera manifestación estaba vigente entre la naturaleza y el maná que lo habita- elimina la contradicción inherente a los objetos. A consecuencia del proceso de sustitución, el objeto aparece como idéntico a sí mismo y esta identidad es condición de posibilidad para su sistematización. En efecto, esta identidad del objeto consigo mismo, resultante de la sustitución de sus especificidades, lo convierte paradójicamente en idéntico a

otros objetos. Identidad de todo con todo, identidad formal y universal que permite la sistematización. Debido a ello encuentran Horkheimer y Adorno en la lógica formal "la gran escuela de unificación" y en su principio de no contradicción "el sistema in nuce".

Los objetos sustituidos se sistematizan en función de su no-especificidad, de su faceta sustituida, así como las mercancías circulan en función no de su valor de uso, sino de su valor de cambio. Las reglas que rigen el sistema equivalen a la ley del valor que rige el mercado. Objetos y mercancías se organizan, respectivamente, conforme las especificidades sustituidas y el trabajo abstracto cristalizado en ellas. Horkheimer y Adorno escriben que, "en la transformación, la esencia de las cosas se revela cada vez como la misma: como fundamento del dominio. Esta identidad funda y constituye la unidad de la naturaleza" (68). En última instancia, subyace a estos mecanismos de fijación y sistematización de los objetos el residuo de una actitud de autoconservación: el dominio de la multiplicidad natural amenazante para el sujeto (vientos, lluvias) resulta más efectivo mediante su sustitución por una materia única, magnitud que permite al mismo tiempo la fijación del objeto (en función de una determinada estructuración de dicha materia) y su sistematización junto a otros objetos (en función de su comunidad material con los restantes objetos). Esta tendencia sistematizadora es insparable del proceso de ilustración. "El iluminismo reconoce a priori, como ser y acaecer, solo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus versiones racionalista y empirista" (69). Afán sistematizador compartido por la *mathesis universalis* leibniziana y la *scientia universalis* baconiana que tiene -siguiendo a Husserl- en la ciencia galileana su máximo exponente.

Ahora bien, conforme el proceso de sustitución abarca el conjunto de los objetos, cosas y hombres, bienes y fuerzas de trabajo, la sistematización abarca por igual a los individuos particulares a nivel social. "La unidad de lo colectivo manipulado es la negación de todo lo singular; es una burla dirigida a esa sociedad que podría hacer del individuo un individuo" (70). Horkheimer y

Adorno se refieren a una "burla": aquella derivada de la vigencia de una falsa universalidad basada en relaciones intersubjetivas reguladas por la ley del valor, en lugar de la auténtica universalidad no opresiva respecto de las particularidades, posible a partir del nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Horkheimer y Adorno sostienen respecto de la función de las imágenes religiosas primitivas que "el estremecimiento objetivado en una imagen fija se convierte en emblema del dominio consolidado de grupos privilegiados". Y agregan: "pero lo mismo vienen a ser también los conceptos generales, incluso cuando se han liberado de todo aspecto figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia revela coacción y jerarquía. Así como las primeras categorías representan indirectamente la tribu organizada y su poder sobre el individuo aislado, del mismo modo el entero orden lógico -dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos- es fundado sobre las relaciones correspondientes de la realidad social, sobre la división del trabajo" (71). De la misma manera que el objeto es subsumido en el sistema, el sujeto es subordinado al orden social. "El dominio confiere mayor fuerza y consistencia a la totalidad social en la que se establece. La división del trabajo, a la que el dominio da lugar en el plano social, sirve a la totalidad dominada para autoconservarse. (...) El dominio se opone a lo singular como universal, igual que la razón a la realidad". El dominio social tiene, entonces, sobre la sociedad las mismas consecuencias que el autodomínio sobre las mociones pulsionales: tiende a asegurar la autoconservación.

Es importante advertir la manera general en que, para la teoría crítica, se ejerce el dominio: la misma constituye parte fundamental de su particular concepción del dominio. El dominio se ejerce en general como "identificación" -entendida como las mencionadas identificación del objeto consigo mismo, e identificación del mismo con los otros objetos, de ella derivada- mediante mecanismos que violan sus especificidades. Se trate de los prisioneros metódicamente numerados de un campo de concentración nazi o de cuerpos reducidos a magnitudes matemáticas de una teoría física, el dominio se ejerce como fijación y sistematización de los objetos mediante la sustitución de sus especificidades. El

dominio equivale en todos los casos a la identificación, a la supresión de las contradicciones.

Volver sobre la sistematización permite advertir un nuevo aspecto de la misma. "Conocimiento es subsumir bajo principios -escriben Horkheimer y Adorno. El conocimiento se identifica con el juicio, que incorpora lo particular al sistema" (72). Sin embargo, el movimiento del juicio es doble y conviene mantener al respecto la distinción kantiana entre juicio "determinante" y "reflexionante" para analizar en su plenitud esta relación entre particular y sistema (73). En efecto, si se subsume lo particular bajo lo universal dado (juicio determinante) o se busca lo universal a partir de lo universal dado (juicio reflexionante) estamos ante dos movimientos inversos -aunque complementarios- del dominio intelectual del objeto mediante el juicio. Entre ambos movimientos, sin embargo, Horkheimer y Adorno otorgan mayor importancia al segundo. En tanto el objeto es identificado consigo mismo mediante la sustitución de sus especificidades -se dijo- es ya identificable con el resto de los objetos mediante la universalización ya inherente a la sustitución. En el momento de la conceptualización, el objeto resulta ya sistematizado. En el principio de no-contradicción está ya presente, en consecuencia, germinalmente, el sistema.

El movimiento inverso, sin embargo, reviste también capital importancia. "La fundamentación metafísica de lo individual procede mas bien deduciéndolo con carácter necesario de la idea de una unidad superior o, por lo menos, afirma que el mundo está constituido de tal forma que, en ciertas condiciones, el contenido del pasado, del presente y del futuro debería ser puesto por principio necesario y en el lugar correspondiente" (74). Esta "fundamentación metafísica de lo individual" tematizada por Horkheimer es precisamente la determinación del contenido de lo particular a partir de lo universal supuestamente dado. Semejante determinación de lo particular, propia de los grandes sistemas racionalistas modernos, resulta un procedimiento par excellence idealista de dominio del objeto. En términos de Adorno, la "furia del idealismo" inseparable de los esfuerzos encaminados a la autoconservación, en tanto subsume violentamente al objeto en su especificidad amenazante al sistema de antemano dado. "El sistema, en el cual

el espíritu soberano se creyó transfigurado, tiene su prehistoria en algo anterior al espíritu; la vida animal de la especie. (...) El sistema es el vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo idealismo. (...) Común a toda filosofía vigorosa -en contraposición con la escéptica que renunció a la energía- es el principio de que solo es posible como sistema. Este principio ha paralizado la filosofía casi tanto como las tendencias empiristas. Antes de comenzar ya se ha postulado aquello de cuya verdad habría que comenzar jugando acertadamente. El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza al pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo"(75). El idealismo sistematizante encuentra precisamente en su carácter de resuelto de antemano -y la suposición de la identidad entre realidad y racionalidad, presente ya en la adopción del principio de no-contradicción, desnuda esta resolución a priori- su falsedad, pues de antemano le es inherente la tendencia a violar las especificidades del objeto. Tras denunciar el carácter totalitario del iluminismo, Horkheimer y Adorno señalan, diferenciando nuevamente entre la crítica regresiva y la suya propia del mismo: "su falsedad no reside en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos -método analítico, reducción a los elementos, reflexión disolvente-, sino en aquello por lo cual el proceso se halla decidido por anticipado"(76). Mas aún, en esta predictibilidad de lo diferente radica el carácter propiamente mítico del iluminismo tardío. Mediante esta predictibilidad -cuyo paradigma son los teoremas y cálculos matemáticos, en tanto "rituales del pensamiento"- cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más despiadadamente la repetición (principio de la magia), bajo el nombre de legalidad, fija al hombre al ciclo, en el cual por haberlo objetivado en la ley de la naturaleza, el hombre cree desempeñar el papel de sujeto libre. El principio de la inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mágica, es el principio mismo del mito"(77). La repetición cíclica del mito retorna en los rituales del iluminismo consumado.

Ahora bien, así como el proceso de sustitución en general -proceso que posibilita al mismo tiempo la fijación y sistematización del objeto- canaliza pulsiones de muerte agresivamente exteriorizadas por el sujeto, en el caso específico de la predictibilidad sistemática interviene una configuración paranoica. Paranoia estrechamente ligada -como la predictibilidad- a la autoconservación del sujeto. La "explicación de todo acaecer como repetición" propia de esta subsunción de lo particular bajo lo universal supuestamente dado constituye una respuesta a la angustia paranoica del sujeto frente a aquello diferente y amenazante: "no debe existir ya nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es la fuente germinal de la angustia" (78). Este afuera no es otra cosa que aquel vacío que el animismo ocupaba con el maná: lo desconocido, diferente y amenazante, de tal manera que el afán por ocuparlo aparece como conducta paranoica encaminada a la autoconservación. "La distancia del pensamiento respecto a la tarea de ordenar lo que es, la salida del círculo predestinado de la realidad, significa -para el espíritu científico- locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago primitivo la salida del círculo mágico que ha trazado para el exorcismo" (79). En fin, "pero hay un no se quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo", escribe Descartes, superando raudamente la incertidumbre acarreada por la introducción del "genio maligno" -afuera simbólico de un sistema a priori omniabarcante- acerca de su existencia. Pero el precio pagado para reafirmar esta última y a partir de ella el resto de la realidad es, precisamente, su deducción del cògito subjetivo (80).

Sintetizando, en definitiva, la relación entre particular y universal establecida por el proceso de ilustración aparece siempre como una subordinación violenta de lo particular bajo lo universal. "El acuerdo del universal y del particular se halla contenido -y ni siquiera ya secretamente- en un intelecto que advierte al particular como un caso del universal y al universal como el lado del particular del cual es posible aferrarse para manejarlo", escriben

Horkheimer y Adorno. En efecto, a consecuencia del proceso de sustitución de las especificidades objetivas, en el movimiento de fijación del objeto se lo subordina al universal (el pensamiento, en la formación de conceptos) como "el lado del particular del cual es posible aferrarse para manejarlo" y en el movimiento de sistematización del objeto vuelve a subordinárselo al universal (el sistema presupuesto a priori, en la sistematización de conceptos) como "un caso del universal". En ambos movimientos de dominio intelectual del objeto se presupone la afinidad entre realidad y racionalidad: entre estructura interna del objeto y concepto, entre estructura externa de los objetos y sistema.

Tanto al abordar el proceso de subjetivación como el de objetivación, me referí a los efectos del autodomínio/dominio intelectual sobre los objetos en relación a los cuales se ejercen. Ambos procesos deben ser interpretados, plenamente, como los procesos de conformación histórica del sujeto y el objeto ilustrados. Es necesario ahora, en cambio, abordar las transformaciones sufridas por la razón misma en tanto instrumento de tal dominio. Transformaciones entrelazadas históricamente con aquellos procesos.

Horkheimer distingue entre dos conceptos diferentes de razón: "en la ruta de la sociedad europea destacan, uno contra otro, dos conceptos de razón. Uno de ellos ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos, desde Platón: en él se concibe a sí misma la filosofía como imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas" (81). Para la razón objetiva, en efecto, la racionalidad no es meramente propia del sujeto sino, al mismo tiempo, propiedad del objeto: "la cuestión de la razón y la sinrazón es también aplicable al ser objetivo, a las relaciones así entre los hombres singulares como entre las clases sociales, a las instituciones de la sociedad y hasta a la naturaleza extra-humana". Acaso tengamos en la racionalización platónica de la idea griega de κόσμος el ejemplo más claro de esta razón objetiva. Sin embargo, el concepto objetivo de razón extiende su vigencia histórica mucho más allá de dicha idea. "Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basan

sobre una teoría objetiva de la razón", sostiene Horkheimer (82). No solo en la *νόλις* platónica, sino también en el ordo tomista o spinoziano encontramos su vigencia. Y, finalmente, en el sistema hegeliano.

Es evidente el carácter mítico de la razón objetiva: aquella presuposición ingenua de una afinidad mimética entre lo racional y lo real mencionada anteriormente. El carácter negativo, demitificador, del proceso de ilustración reemplaza paulatinamente el concepto objetivo de razón, que es criticado como anteriormente lo fueran la magia, el mito o la religión. "Con el perfeccionamiento de una lógica propia, con la independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material, surge, en contradicción con aquella razón comprensiva, igualmente apropiada al objeto que al sujeto, la ratio formal, desvinculada, cierta de sí misma: ésta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no estaría sometida. (...) En la medida en que este concepto de razón -cuyo predominio no es separable, en absoluto, de la sociedad burguesa, y caracteriza en especial al presente- no se preocupa por la cuestión de un ser en-sí, de algo objetivamente razonable, por tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa, para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva" (83). A propósito del proceso de sustitución, me referí a la paulatina formalización de la lógica en tanto lenguaje: si la lógica aristotélica conservaba aún un carácter ontológico -la presuposición de afinidad entre sus reglas y la realidad en su organización- la lógica simbólica posterior abandona tal pretensión ontológica. La lógica -y la razón misma en general- abandonan su pretensión objetiva restringiendo su validez a lo subjetivo.

Ahora bien, esta razón subjetiva está relacionada "ante todo, con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines, que, como tales, se aceptan mas o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable" (84). En efecto, desligada de la objetividad -para ser mas exactos, de una relación objetiva con la objetividad- se convierte la razón en mero instrumento de dominio intelectual del objeto, pues si este último se ejerce mediante la sustitución de las especificidades obje-

tivas, la subjetivización de la razón no puede sino conducir a una mayor indiferencia respecto de dichas especificidades. Si el concepto de razón subjetiva resulta impensable sin su enmarcamiento en la sociedad burguesa, es precisamente porque resulta inseparable del dominio material e intelectual alcanzado sobre los objetos -el desarrollo de las fuerzas productivas a nivel material e intelectual- en el capitalismo y, particularmente, en el capitalismo tardío. "La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines -declara Horkheimer- es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los medios de producción" (85). En efecto, la sociedad burguesa del capitalismo tardío es "un mundo más de medios que de fines" en tanto el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo aparece como un fin en sí mismo antes que como un medio para alcanzar la satisfacción de los deseos y necesidades colectivos. Inversión particularmente irracional, subjetiva y objetivamente, si se tiene en cuenta que el grado alcanzado por aquel desarrollo posibilita plenamente esta última satisfacción.

Sin embargo, es preferible analizar el proceso de instrumentalización de la razón, específicamente relacionado con el capitalismo tardío, más adelante, pues la transformación de la razón objetiva en subjetiva es un proceso más amplio que puede rastrearse desde los comienzos de la modernidad. En el empirismo humano, los escépticos y sensistas, ya se encuentran estrechamente mixturados los conceptos objetivo y subjetivo de razón. Antes aún, la prematura distinción averroísta entre saber teológico y mundano presupone ambos conceptos. Sin embargo, la razón deviene radicalmente subjetiva con el positivismo y neopositivismo contemporáneos. Entiéndase correctamente: cuando Horkheimer y Adorno se refieren al positivismo y neopositivismo contemporáneos, mentan un amplio espectro de corrientes filosóficas que abarca desde el pragmatismo norteamericano hasta la filosofía analítica contemporánea.

La diferenciación entre un concepto objetivo y otro subjetivo de razón, y el devenir instrumental de esta última bajo el capitalismo, teorizada por los miembros de la Escuela de Frankfurt, tiene sus antecedentes en M. Weber y sus discípulos. El propio Horkheimer reconoce que esta diferenciación "se asemeja

hasta cierto punto a la diferencia entre racionalidad funcional y tal como se usan estas palabras en la escuela de Max Weber"(86). tenerse en esta relación, pues alumbra los conceptos horkheimerianos de racionalidad objetiva y subjetiva -así como lo hará con los marcusianos de racionalidad pre y tecnológica. Weber interpreta la era burguesa como atravesada por un proceso de "racionalización", previa distinción entre una razón "substancial" (objetiva, pre-tecnológica) y otra "funcional" (subjetiva, tecnológica. Los términos pertenecen al Mannheim de "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus"). Su concepto de racionalización -no ajeno a aquella "racionalidad" que entrecomillé en la primera sección, ni al "Rationalisierung" freudiano- remite a un proceso de conversión en racionales de realidades en sí mismas irracionales. Weber distingue: existen en principio tres justificaciones internas y, por tanto, 'legitimaciones' básicas de la dominación"(87): la tradicional (costumbres), la carismática (don de gracia) y la racional (normas legales), originada en el racionalismo jurídico romano adoptado por los juristas italianos en el renacimiento. "Aclaremos primero el significado práctico de esta racionalización intelectualista, creada por la ciencia y por la tecnología científicamente orientada. (...) La intelectualización y racionalización creciente no significa un mayor conocimiento general de las condiciones en que vivimos. Significa algo distinto; a saber, el conocimiento o convicción de que, de desearlo podríamos descubrirlo en cualquier momento. Por tanto, significan que, en lo esencial, no intervienen fuerzas misteriosas incalculables, sino que, en principio, podemos controlar todas las cosas mediante el cálculo. Ello supone un desencantamiento del mundo (un "Entzauberung der Welt", Cf. este desencantamiento en su análisis de la ética protestante en "Wirtschaft und Gesellschaft"). Ya no es necesario recurrir a medios mágicos a fin de dominar o implorar los espíritus, como hacía el salvaje, para quien existían tales poderes misteriosos. Los medios tóxicos y los cálculos cumplen esta función"(88). En estos términos de proceso de "racionalización" analiza Weber el reemplazo progresivo de la conducta mimética por la conducta dominadora que denominé anteriormente proceso de ilustración. Resulta innecesario señalar la semejanza entre este análisis weberiano y la distinción frankfurtiana entre razón objetiva y sub-

jetiva. Quisiera, sin embargo, remarcar un elemento. Tanto Horkheimer y Adorno como Marcuse analizan el capitalismo tardío -a diferencia del anárquico capitalismo temprano analizado por Marx- como tecnológicamente racionalizado a la manera weberiana. Escribe Marcuse al respecto: "la sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre; en otras palabras, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser incluso mas científicos y racionales. El doble significado de 'racionalización' es relevante en este contexto. La gestión científica y división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y cultural. El resultado es un mas alto nivel de vida. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos mas destructivos y opresivos de la empresa"(89). Esta racionalización de la organización social se ejecuta en Weber mediante la figura de la burocracia, mediante la cual "se pasa de la razón teórica a la razón práctica, a la figura histórica de la razón", es decir, aquello que constituye un cambio en el concepto de razón vigente es paralelo a un cambio en la organización social (90). Cambio cifrado, para Marcuse, en la transformación del capitalismo temprano, libre, en capitalismo tardío, monopolístico. Sin embargo, observa críticamente Marcuse: "ni el para qué de la construcción tecno-científica ni la materia de la construcción (sujetos y objetos suyos) pueden ser deducidos del concepto de razón; de antemano 'hacen estallar' el concepto formal de la razón 'libre de valores'"(91). Aunque Horkheimer no utilice una noción de racionalidad tan amplia como la que Marcuse retoma de Weber -mas adelante se abordarán estas diferencias- son evidentes las vinculaciones entre su concepto de razón instrumental, derivada de la razón subjetiva, y esta razón funcional, los fines y materiales de cuyo empleo le son ajenos en tanto a-valorativamente considerada.

Ahora bien, es conveniente introducir a esta altura del desarrollo la distinción marcusiana entre razón pretecnológica y razón tecnológica, puesto que coincide en rasgos generales con la horkheimeriana precedente entre razón ob-

jetiva y razón subjetiva. En efecto, Horkheimer conceptualiza mediante el binomio razón objetiva/razón subjetiva un proceso de transformación de la razón vigente semejante al conceptualizado por Marcuse mediante el otro binomio racionalidad pretecnológica/racionalidad tecnológica. Sin embargo -quede desde ahora aclarado- la coincidencia radica precisamente en el proceso conceptualizado y en algunas de las características a él atribuidas, aunque subsisten diferencias que abordaré mas adelante. Escribe Marcuse: "el intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica (Marcuse se refiere a la ecuación, propia de la razón objetiva, entre Razón, Verdad y Realidad, es decir a la identidad natural antes que cultural entre realidad y racionalidad, extendida incluso al plano social) no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía (lógica simbólica, por ejemplo), sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional (lógica ontológica). Sin embargo -agrega- esta dinámica tiene sus límites inherentes en cuanto el carácter antagónico de la realidad, su explosión en formas de existencia verdaderas y falsas, parece ser una condición ontológica inmutable. Hay formas de existencia que nunca podrán ser 'verdaderas' porque nunca podrán descansar en la realización de sus potencialidades, en el gozo de ser. En la realidad humana, toda existencia que se gasta buscando los prerrequisitos de la existencia (es decir, velando por su autoconservación) es, pues, una existencia 'falsa' y sin libertad. Obviamente, esto refleja la condición nada ontológica (sino histórica) de la sociedad basada en la proposición de que la libertad es incompatible con la actividad encaminada a cubrir las necesidades de la vida, que esta actividad es la función 'natural' de una clase específica y que el conocimiento de la verdad y de la verdadera existencia implica liberación de toda la dimensión de tal actividad. Esta es en realidad la actitud pre y antitecnológica par excellence" (92). De esta manera pone Marcuse de manifiesto los límites de la razón pretecnológica -en última instancia basada en una su puesta identidad natural entre realidad y racionalidad o, si se prefiere, en la ontologización ideológica de lo óntico- encaminada a presentar como necesaria,

porque naturalmente determinada, la dominación social. La apologética platónica o aristotélica de la sociedad esclavista suministran ejemplos de una conversión ideológica semejante.

No obstante, también la racionalidad tecnológica procede identificando, en beneficio del dominio, realidad y racionalidad. Marcuse advierte: "pero la verdadera línea divisoria entre racionalidad pretecnológica y tecnológica no se encuentra entre una sociedad basada en la falta de libertad y otra basada en la libertad". Es decir, entre la falta de libertad del esclavo de superar su condición social determinada de manera supuestamente natural frente a la "libertad" del asalariado de vender su fuerza de trabajo en el mercado. "La línea divisoria entre el proyecto pretecnológico y el tecnológico se encuentra mas bien en la manera en que se organiza la subordinación a las necesidades de la vida -de 'ganarse la vida'- y en las nuevas formas de libertad y falta de libertad, verdad y falsedad que corresponden a esta organización". Debe entenderse este último "ganarse la vida" como la división social del trabajo encaminada a la autoconservación, y los proyectos pre y tecnológico como otras tantas maneras de abordaje de las tareas de autoconservación. Evidentemente -como antes señalara- en esta división social del trabajo conviven aspectos técnicos (relacionados con una organización eficiente del trabajo en vistas a la autoconservación) con aspectos políticos (relacionados con una organización del trabajo que posibilita la expropiación de un excedente). La identidad, supuesta naturalmente en el proyecto pretecnológico e históricamente en el proyecto tecnológico, entre realidad y racionalidad legitiman las formas de dominio emergentes de aquellos aspectos de la división del trabajo. Marcuse prosigue: "el concepto ontológico de verdad está en el centro de una lógica que puede servir como modelo de la racionalidad pretecnológica. Es la racionalidad de un universo del discurso bidimensional que contrasta con las formas unidimensionales del pensamiento y conducta que se desarrollan en la ejecución del proyecto tecnológico"(93). Mas adelante abordaré las nociones marcusianas de uni y bidimensionalidad. Baste por ahora, en cambio, remarcar el parentesco entre racionalidad pretecnológica y razón obje-

tiva -relación expuesta por Marcuse alrededor del concepto ontológico de verdad- y señalar brevemente que la bidimensionalidad atribuida por Marcuse a la racionalidad pretecnológica está cifrada en que, a partir de la suposición de una identidad entre realidad y racionalidad, es posible juzgar acerca de la irracionalidad histórica concreta; mientras que dicha posibilidad se diluye en la racionalidad tecnológica carente de referente extra-subjetivo.

Finalmente, Marcuse relaciona la racionalidad tecnológica, vigente en los lenguajes artificiales, con el mercado capitalista. Al par razón pretecnológica/esclavismo queda contrapuesto, en consecuencia, el par razón tecnológica/capitalismo. Mas precisamente, podría decirse que se distingue entre el par razón pretecnológica/formas extraeconómicas (precapitalistas) de expropiación del excedente y el par razón tecnológica/formas económicas (capitalistas) de expropiación del mismo. "La racionalidad pretecnológica y tecnológica, la ontología y la tecnología -escribe Marcuse-, están ligadas por aquellos elementos del pensamiento que ajustan las reglas del pensamiento a las reglas del control y la dominación. Las formas de dominación pretecnológicas y tecnológicas son fundamentalmente diferentes: tan diferentes como la esclavitud lo es del trabajo asalariado libre, el paganismo del cristianismo, la ciudad-Estado de la nación, la matanza de la población de una ciudad capturada de lo que eran los campos de concentración nazis. Sin embargo, la historia es todavía la historia de la dominación, y la lógica del pensamiento sigue siendo la lógica de la dominación" (94).

Ahora bien, la transformación de la razón objetiva en razón subjetiva -nunca parece innecesario remarcar esto, frente a las lecturas reaccionarias de la teoría crítica- es una transformación necesaria y progresiva en el contexto histórico de su advenimiento. Transformación necesaria y progresiva inscripta en el marco general del proceso de ilustración. "La insistencia en un orden invariable del universo que desemboca en una concepción estática de la historia excluye la esperanza de una progresiva emancipación del sujeto respecto a una eterna infancia en la comunidad y en la naturaleza. La transi-

ción de la razón objetiva a la razón subjetiva constituyó un proceso histórico necesario"(95), escribe Horkheimer. Transformación necesaria y progresiva, propiamente, en el mismo sentido que pueden ser así consideradas las revoluciones burguesas que derribaron el orden feudal. A riesgo de extraer abstractamente conclusiones románticas y reaccionarias de la crítica frankfurtiana a la subjetivación y posterior instrumentalización de la razón, conclusiones por demás erróneas, es fundamental tener en cuenta lo mencionado.

Sin embargo, en su afianzamiento, la razón subjetiva pierde el impulso crítico inicial -estrechamente relacionado con el carácter negativo que se atribuyó al proceso de ilustración en el primer capítulo de la presente sección- y termina reduciéndose a "la capacidad de calcular probabilidades y adecuar así los medios correctos a un fin dado". La razón queda -a la manera conceptualizada por Marcuse bajo el término de unidimensionalidad- incapacitada, en tanto mero instrumento, para juzgar acerca de la racionalidad misma de la realidad y de los fines que subjetivamente se trata de imprimirle. Horkheimer escribe: "finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer per se como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza"(96).

Horkheimer denomina este último concepto de razón, derivado de la razón subjetiva, "razón instrumental". La razón instrumental es -en sus propios términos- "la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual"(97). Es necesario detenerse en esta noción de razón instrumental, propia del capitalismo tardío, pues precisamente mediante ella la teoría crítica tematiza su problema acaso central: la pérdida contemporánea del potencial negativo de la razón. En el marco particular de la concepción frankfurtiana de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la negatividad inherente a la totalidad social y fermento de su transformación se cifra precisamente en el interés subjetivos en situaciones racionales -es decir, se cifra en la contradicción entre una instancia objetiva, el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo, y una instar

cia subjetiva, el interés racional en que dicho desarrollo sea enca
satisfacción de deseos y necesidades colectivos. En este marco, en
evidente la importancia que adquiere aquel potencial negativo de la ra-
razón subjetiva aparece -simplificando el esquema- como la única facultad his-
tórica capaz de encaminar el desarrollo material e intelectual de la sociedad
-los medios- hacia la satisfacción de los deseos y necesidades sociales -el fin.

Conviene comenzar caracterizando la razón instrumental. "El único criterio
que reconoce la razón subjetiva formal, instrumental, es el que el lenguaje del
positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y
la naturaleza". La reducción de la verdad al aspecto "operativo" de la razón
constituye la reducción de la razón a mero instrumento de dominio de la natu-
raleza y los semejantes. La razón, expurgada de toda pretensión de verdad obje-
tiva, se convierte en instrumento de dominio. "Todo uso de los conceptos que
vaya mas allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de
estar detenido en la superstición"(98). Acaso este valor operativo de la razón
tenga su manifestación lingüística -siguiendo la línea de isomorfismos iniciada
a propósito de la sustituibilidad- en aquellos actos de habla que J. Searle
-siguiendo a J.L. Austin- denominó en "Speech acts" "perlocutivos" y que remi-
ten a "las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones,
pensamientos o creencias, etc., de los oyentes"(99). Horkheimer escribe al res-
pecto: "el lenguaje se transforma en una mera herramienta, en el todopoderoso
aparato de producción de la sociedad moderna: toda palabra que no sirve de
receta para un proceso, de medio para poner en movimiento a otros hombres, de
advertencia, de memorandum o de propaganda, sino que quiera ser entendida como
sentido propio, como reflejo del ser, como moción propia de éste, pasa por mítico
y carente de sentido. (...) Si alguien dice algo, ello no depende tanto del sig-
nificado propio de las palabras, de lo que ellas mismas mientan (valor ilocuti-
vo), cuanto de lo que con tal cosa pretende el que lo dice (perlocutivo)"(100).
Ejemplos de ello son los enunciados propagandísticos encaminados a imponer
un producto en el capitalismo, pero también aquellos enunciados "teóricos"
oficiales soviéticos dirigidos a promover o justificar "teóricamente" las

políticas oficiales. Respecto de los primeros, parece innecesario detenerse en ellos para todo aquel que esté inserto en el mercado de bienes, sectas religiosas o candidatos políticos de la sociedad burguesa. Respecto de los últimos, en cambio, escribe Marcuse: "el marxismo soviético ha asumido el carácter de una 'ciencia del comportamiento' (behavioral science). La mayor parte de sus formulaciones teóricas tienen un propósito pragmático e instrumental; sirven para explicar, justificar, alentar y dirigir ciertas acciones y actitudes que constituyen 'datos' reales de tales formulaciones" (101). En ambos modelos de sociedad industrial avanzada analizados por Marcuse este operativismo constituye escuelas en paralelo: el conductismo (behaviorism) en los EEUU y el pavlovismo en la URSS con importantes funciones en relación al aparato de Estado, particularmente en el área educativa. "Las proposiciones claves del marxismo soviético -continúa Marcuse- poseen la función de anunciar y ordenar una práctica determinada, capaz de crear los hechos que las proposiciones mismas proclaman (es decir, un auténtico "hacer cosas con palabras"). Estas no pretenden poseer valor de verdad por sí mismas, sino que enuncian una verdad preestablecida que ha de ser puesta en práctica a través de una actitud y una conducta determinadas. Constituyen directivas pragmáticas para la acción" (102). El carácter propiamente regresivo de esta instrumentalización del lenguaje resulta evidente: el lenguaje vuelve a mantener una relación mimética con sus objetos. "En este aspecto, el marxismo soviético participa del proceso de decadencia del lenguaje y de la comunicación característico de la era de las sociedades de masas. (...) Si las proposiciones pierden su valor cognoscitivo en beneficio de su capacidad para producir un efecto deseado -es decir, si han de entenderse como directivas para una conducta determinada-, en tal caso los elementos mágicos prevalecen en el pensamiento y la acción sobre la comprensión" (103). Regresión mimética a la magia en la que sobre una parte, una representación o el nombre del objeto se ejercen acciones esperando modificaciones correlativas en el objeto. Vuelve a establecerse una suerte de nueva relación necesaria entre palabra y cosa, una relación pre-nominalista. Evidentemente, la atribución de verdad o falsedad a enunciados de valor operativo carece de sentido -auténtico Sinnlos neopositivista- pues no son enunciados cognoscitivos sino pragmáticos.

Huelga aclarar, en fin, que, como adecuadamente lo reconoce Searle al negarse a reducir completamente lo ilocucionario a lo perlocucionario, en el marco de las teorías institucionales del lenguaje, que aún en plena instrumentalización del lenguaje los términos conservan ciertos residuos de sentido propio -de lo contrario, toda función comunicativa resultaría imposible.

Ahora bien, la razón instrumental puede definirse, en general, como la búsqueda de los fines adecuados para alcanzar un fin dado. La razón instrumental restringe entonces su jurisdicción a los medios, dictamina acerca de su adecuación o inadecuación para la prosecución de un fin dado, dejando este último fin al margen de todo dictamen posible de racionalidad. En consecuencia, encierra en sí misma una inversión en la relación entre medios y fines, una suerte de independización de los medios respecto de los fines que los convierte ipso facto, a su vez, en fines. Los medios se independizan como fines y los fines son entregados exclusivamente a la "racionalidad" de la autoconservación subjetiva sobredeterminada por los intereses de la dominación social. Equiparadas razón y utilidad, solo aparece como subjetivamente "racional" aquello útil para la autoconservación. En su formulación teórica acaso más radical, con el pragmatismo clásico norteamericano (Peirce, James) propio de una sociedad mercantil próspera, semejante equiparación entre razón y utilidad conduce a la transformación de la lógica formal de origen aristotélico de los grandes sistemas modernos en lógica probabilística. En efecto, "si un concepto o una idea son significativos solo en razón de sus consecuencias, todo enunciado expresa una esperanza con mayor o menor grado de probabilidad". Sin embargo, esta exclusión de los fines de la jurisdicción de la razón está presente con anterioridad, según Horkheimer y Adorno, en el iluminismo radical de los denominados "escritores negros de la burguesía": Maquiavelo, Mandeville, Hobbes, Sade, acaso el propio Nietzsche. Ellos "no han buscado, como sus exégetas, paliar las consecuencias del iluminismo con doctrinas armonizantes. No han dado a entender que la razón formalista se halla en relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad. Mientras los serenos y claros cubrían -negándolo- el vínculo

indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio, los otros expresaban sin contemplaciones la verdad desconcertante" (104). El reglamento de la sociedad libertina de las "120 journées" del Marqués de Sade y la exhaustiva arquitectura sistemática kantiana de la "Kritik der reinen Vernunft". En ambos casos, la razón en juego se revela como "órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación" (105). La apatía moral, presupuesta tanto en las actividades perversas de Juliette o del Merteuil de "Liaisons dangereuses", de manera reglamentaria, como por la virtud kantiana, instrumentaliza la razón reduciéndola a los medios, observan Horkheimer y Adorno. Las primeras desnudan "el placer intelectual de la regresión, el amor intelectuali diaboli, el gusto de destruir la civilización con sus propias armas" (106). Iluminismo consecuente, radical. "Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna", escribe Kant en el primer teorema. Y a continuación formaliza el principio práctico, dejando al deseo sin objeto en aras de la universalidad formal. En consecuencia, "si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede solo pensarlas como principio tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino solo según la forma", agrega el segundo (107).

La apatía presupuesta por la virtud kantiana y las libertinas actividades de Juliette desnudan la relación medios-fines establecida con el placer al interior del iluminismo. El placer aparece, en ambos casos, como aquel "abandono de sí a otro" regresivo-mimético que simbolizaba -por ejemplo- la lotofagia. En consecuencia, debe ser marginado como fin. "El pensamiento surgió en el curso de la liberación respecto a la naturaleza terrible, que por último fue totalmente sojuzgada. El placer es, por así decirlo, su venganza" (108). Las orgías periódicas primitivas, los banquetes totémicos mencionados por Freud, ejemplifican estas "venganzas cíclicas". Pero conforme se desarrolla material e intelectualmente la civilización, "el placer se convierte en objeto de manipulación hasta que desaparece, por último, en las disposiciones y los preparativos". Las

vacaciones o las ferias fascistas ofrecen ejemplos de esta manipulación del placer. Sin embargo, esta supresión del placer como fin o su conversión en medio -inconcebible ya desde la ética aristotélica: bien lo señala J. Lacan- arraiga mucho más hondamente a nivel pulsional. En efecto, la transformación del placer -la satisfacción sexual- en medio implica toda una organización histórica repressiva de la sexualidad que "culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad, y con la subyugación a la función de la procreación" (109). La libido es separada del propio cuerpo -dominando así las formas primarias y secundarias del narcisismo-, concentrada genitualmente -descartando zonas erógenas alternativas- y dirigida hacia un objeto de signo sexual opuesto -eliminando las variantes homosexuales en vistas a la procreación. Escribe Marcuse: "esta organización da lugar a una restricción cualitativa y cuantitativa de la sexualidad: la unificación de los instintos parciales y su subyugación a la función procreativa altera la naturaleza misma de la sexualidad: de un 'principio' autónomo que gobierna todo el organismo es convertida en una función temporaria especializada, en un medio en lugar de un fin" (110). Doble restricción de la sexualidad: genitalización (cualitativa) y empleo exclusivamente procreativo (cuantitativa) cuyo resultado es también doblemente ventajoso para los intereses dominantes: convierte la sexualidad en medio para la procreación (reproducción), al restringirla y centrarla genitualmente, y deja el resto del cuerpo deserotizado y el resto del tiempo libre para el trabajo (producción). El mando del principio de placer, que impulsa al sujeto a la obtención de placer o a la disminución de displacer, es entonces reemplazado por el mando del principio de realidad -o mejor, en términos marcusianos, del principio de actuación- en vistas a la producción y reproducción del sujeto, autoconservación y conservación genérica sumada a la producción de un excedente.

Pero esta organización histórica de la sexualidad se reitera también en relación a las pulsiones yoicas. Las pulsiones de muerte, particularmente en su exteriorización agresiva, son canalizadas en el dominio de los objetos y, a la inversa de las pulsiones de vida, se independizan como fines. "La dominación, y el encarecimiento del poder y la productividad, proceden a la destrucción

mas allá de la necesidad racional -escribe Marcuse. La búsqueda de la liberación es oscurecida por la búsqueda del Nirvana"(111).

Ahora bien, es oportuno aclarar que la razón kantiana se revela como potencialmente instrumental a partir de su uso radical por parte de Sade, aunque no es propiamente razón instrumental. Las pulsiones sexuales se centran genitualmente y encauzan hacia la procreación transformándose en medios, las pulsiones yoicas se canalizan mas allá de lo necesario transformándose en fines, aunque no desde un comienzo. En términos generales, al abordar la instrumentalización de la razón, advertimos que la misma presupone la transformación de la razón objetiva en subjetiva, advertimos que es una transformación sufrida por esta última, pero que la mera subjetivización de la razón no equivale a su instrumentalización. Entonces, caracterizado como necesario y progresivo el pasaje de la razón objetiva a la razón subjetiva, la crítica de la razón instrumental apunta a diferenciar a ésta de aquella razón subjetiva en general.

La razón subjetiva se instrumentaliza en determinado período y bajo determinadas condiciones históricas. Esta precisión apunta a poner de relieve, al mismo tiempo, dos aspectos del tratamiento frankfurtiano de las transformaciones del concepto de razón: en primer lugar, que dicho proceso de transformación es abordado en relación concreta con el proceso histórico de dominio material e intelectual de los objetos y no como una suerte de "historia interna de la razón" -algo semejante se sostuvo en relación al proceso de sustitución- y, en segundo lugar, como consecuencia del carácter concreto de este abordaje, que no se apunta a una impugnación abstracta de la razón en general ni a un rescate abstracto de un concepto superado de razón, sino a una crítica interna -interna porque formulada racionalmente y desde un concepto subjetivo de razón- de la misma.

Cuando Horkheimer define la razón instrumental como "la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual" se refiere precisamente a las condiciones históricas arriba mencionadas. "La transformación total del mundo en un mundo mas de medios que de fines es en sí consecuencia del desarro-

llo histórico de los métodos de producción. Al tornarse mas complejas y mas reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez mas difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas" (112). Conviene abordar la relación trazada por Horkheimer entre la instrumentalización de la razón y la producción en el marco del capitalismo tardío desde dos perspectivas diferentes aunque estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, desde la productividad del trabajo social (nivel de las fuerzas productivas del trabajo) y en segundo lugar, desde la organización social del trabajo (nivel de las relaciones de producción).

Anteriormente analicé en paralelo los procesos de dominio material e intelectual del objeto, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material (como Marx lo analizara, en la segunda sección, cap. II) e intelectual (como los frankfurtianos lo interpretan, en la presente sección y cap.). Semejante proceso de dominio objetivo, en su doble aspecto material e intelectual, establece las bases para una sociedad en que la emancipación humana sea posible: convicción iluminista general de la modernidad. Sin embargo, Marx introduce una inflexión crítica en este proceso con su teoría de la crisis. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material tiende a entrar en contradicción con las relaciones de producción opresoras vigentes en el capitalismo desarrollado. Estas últimas relaciones capitalistas de producción deben ser abolidas para concretar la transición a un modo mas alto de producción en que aquella emancipación humana resulte posible. Marx continuaba atribuyendo una racionalidad objetiva en sentido fuerte al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material, no obstante, porque, además de sentar las bases materiales de un modo mas alto de producción, se verían objetivamente obstaculizadas por las relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, a partir de la experiencia del desarrollo ininterrumpido de estas fuerzas productivas en el marco de las relaciones de producción propias del capitalismo tardío, la teoría crítica revisa esta concepción marxiana. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material, de continuar siendo con-

cebido como objetivamente racional en el sentido fuerte mencionado, amenaza convertirse en un nuevo fetiche.

Algo semejante sucede -según creo- con el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo intelectual por aquel otro determinado. La crítica al carácter objetivamente racional del desarrollo del proceso de producción capitalista subyace y fundamenta la crítica al carácter objetivamente racional del proceso de ilustración. Ambos, desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual, producción e ilustración, entran en crisis en el marco del capitalismo tardío. Ambos procesos sufren una inflexión crítica en este último: la independización de la producción como fin en sí misma ("producción por la producción misma" marxiana, que abordé alrededor del concepto frankfurtiano de "productivismo") subyace a la independización del conocimiento respecto de las especificidades objetivas (que abordé como resultado del proceso de sustitución). El dominio material e intelectual del objeto se independizan como fines en sí mismos.

En este contexto debe abordarse la relación entre la instrumentalización de la razón y la producción en el marco del capitalismo tardío. Si efectivamente "la transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción", a la independización del dominio material e intelectual del objeto bajo el capitalismo tardío corresponderá una razón "más de medios que de fines". En consecuencia, serán tan progresivos el impulso otorgado al desarrollo de las fuerzas productivas por la burguesía bajo el temprano capitalismo y la ilustración histórica como reaccionarios contemporáneamente el productivismo y la ilustración devonida mito. Una relación semejante mantiene la razón subjetiva con su instrumentalización posterior como facultades históricas de interpretación de la realidad.

Conviene detenerse en esta inflexión crítica de la ilustración y la razón correspondiente. El dominio material e intelectual del objeto prosiguen en el capitalismo tardío más allá del contexto en que la razón puede imponerle fines racionales. "El proceso de ilustración, que guió la razón, atravesando milenios,

contra la mitología y las supersticiones, se vuelve al final contra los conceptos que habían permanecido como 'naturales' -esto es, aposentados en la razón subjetiva- tales como los de libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de sujeto y el mismo de razón: el progreso, por así decirlo, se deja atrás a sí mismo"(113). La razón instrumentalizada margina los fines que la razón subjetiva recién emancipada contenía en su seno -asimilables, de alguna manera, a los ideales iluministas no realizados de las revoluciones burguesas frente al medioevo- transformándose en mero instrumento de dominio ciego. El progreso se deja atrás a sí mismo en tanto abandona sus fines racionales. Sin embargo, Horkheimer y Adorno vuelven a advertir contra interpretaciones reaccionarias: "no se trata de la cultura como valor en el sentido de los 'críticos de la civilización', Huxley, Jaspers, Ortega y Casset, etc., sino del hecho de que el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no quiere que los hombres sean completamente traicionados. No se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas. Mientras que hoy el pasado continúa como destrucción del pasado"(114). En el prólogo mismo a la primera edición alemana de la "Dialektik der Aufklärung" la advertencia: "no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas". De la misma manera en que la crítica marxiana de la sociedad burguesa tiene como fin -en gran medida- realizar los ideales revolucionarios que la gestaron, la crítica del iluminismo apunta a realizarlo consecuentemente. En ambos casos, se trata de una crítica al iluminismo formulada desde un iluminismo crítico. Sin embargo, existe entre ambas una diferencia importante que profundizaré más adelante (Cf. cap. III de la presente sección) y que arraiga precisamente en el sentido, más fuerte o más débil, en que Marx y la teoría crítica atribuyen racionalidad al proceso de ilustración. A diferencia del iluminismo crítico marxiano, el iluminismo crítico frankfurtiano resulta "auto-reflexivo": debe criticarse a sí mismo, "tomar conciencia de sí" para realizarse. Es decir, donde Marx ejercitaba la crítica de la ideología o Freud la crítica a las ilusiones, los miembros de la Escuela la ejercitan sobre la propia razón como instrumento del ilumi-

nismo.

Ahora bien, establecida la relación entre producción en el seno del capitalismo tardío y razón instrumental, resulta plenamente comprensible el carácter "tecnológico" que Marcuse atribuye a esta última. Marcuse distingue entre razón subjetiva y razón objetiva: "la cuantificación de la naturaleza, que llevó a su explicación en términos de estructuras matemáticas (es decir, el proceso de sustitución), separó a la realidad de todos sus fines inherentes y, consecuentemente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética"(115). Los valores y la razón quedan escindidos. "Fuera de esta racionalidad (tecnológica, instrumental), se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos" -concluye. Esta razón instrumentalizada mantiene una estrecha relación con la tecnología. "En el grado en el que este operacionalismo llega a ser el centro de la empresa científica, la racionalidad asume la forma de construcción metódica; organización y tratamiento de la materia como el simple material de control, como instrumentalidad que se lleva a sí misma a todos los propósitos y fines: instrumentalidad per se, en 'sí misma'. La actitud 'correcta' hacia la instrumentalidad es el tratamiento técnico, el logos correcto es tecnología, que proyecta y responde a una realidad tecnológica. Es esta realidad, tanto la materia como la ciencia es neutral; la objetividad ni tiene ni un telos en sí misma ni está estructurada hacia un telos. Pero es precisamente su carácter neutral el que relaciona la objetividad a un sujeto histórico específico; o sea, a la conciencia que prevalece en la sociedad para la que y en la que esta neutralidad es establecida. Opera con las mismas abstracciones que constituyen la nueva racionalidad: mas como factor interno que como externo"(116). Ciertamente, la razón instrumental horkheimeriana resulta tecnológica a la manera planteada por Marcuse. Al restringir su jurisdicción a los medios, se asimila a la técnica en tanto esta última resulta aplicación de la ciencia y el conocimiento en general a actividades productivas. Sin embargo, no pueden asimilarse por completo ambos conceptos. Y esto por dos razones fundamentales.

En primer lugar, porque la caracterización marcuseana de la racionalidad

tecnológica en "One-dimensional man" -retomando elementos propios de sus primeros escritos, de preguerra- arraigan en la concepción heideggeriana de la técnica. Al diferenciar la pregunta propia de la razón tecnológica (el "como?") de la pregunta de la razón pretecnológica (el ζῆλον), en términos marcusianos, "el término metafísico 'siendo como es', de ante el 'siendo instrumento'", Marcuse apunta a distinciones propiamente heideggerianas, no sin consecuencias ulteriores. Entre estas consecuencias, la tendencia a la resurrección de la metafísica, perimida con la decadencia de la razón pre-tecnológica, se manifiesta a menudo a pesar de ser explícitamente descartada por Marcuse. Naturalmente, descarta Marcuse -como el Horkheimer de la "Kritik der instrumentellen Vernunft"- las resurrecciones contemporáneas de la metafísica. En un texto que bien podría atribuirse a este último, Marcuse declara: "ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación porque es refutada a priori por la razón científica"(117). Sin embargo, Marcuse presenta la "técnica planetaria" -a la manera heideggeriana- como realización de la metafísica (118). En lugar de coronar el desarrollo de la razón subjetiva con su instrumentalización en determinado período y condiciones históricas, a menudo sus análisis parecen desarrollarse en el plano ideal de la "historicidad" propia del concepto de razón. Escojo el concepto horkheimeriano de razón instrumental en lugar del marcusiano de racionalidad tecnológica, en mi exposición, precisamente para evitar el residuo existencial-fenomenológico presente en este último.

En segundo lugar, porque la concepción de la técnica misma resulta en Marcuse problemática. J. Bergmann, un frankfurtiano de segunda generación, observa que el concepto de racionalidad tecnológica reúne "Leyes económicas, exigencias políticas y construcciones objetivas técnico-científicas en una unidad indiferenciada; es imposible decir a cual de estos factores compete prioridad sistemática"(119). Y Bergmann objeta, desde una posición marxista: "la técnica no muta rectilineamente en dominio sobre los seres humanos, sino solo a través de las mediaciones de los mecanismos sociales e institucionales de su aplicación". En efecto, el concepto de racionalidad tecnológica reúne

"indiferenciadamente" determinaciones económicas, políticas y estrictamente técnico-científicas a la manera en que lo señala Bergmann. No puede afirmarse que, así como Horkheimer aborda mediante su concepto de razón instrumental, un uso subjetivo generalizado específico de la misma, Marcuse problematice dicho uso de la razón mediante su concepto de racionalidad tecnológica. Este último reúne muchas más variables -variables objetivas mencionadas por Bergmann- que un mero uso degradado de la razón subjetiva. Acaso la propia noción de "racionalidad" marcusiana encierre ya, implícitamente, este amplio espectro de variables.

En todo caso, importa aquí remarcar una de las principales consecuencias de la instrumentalización de la razón subjetiva, advertida en común por el conjunto de los miembros de la teoría crítica: la equiparación entre razón y dominio, y la pérdida resultante del carácter crítico de la primera. La instrumentalización de la razón la convierte en acrítico instrumento de dominio. Si, como señalé en el primer capítulo de la presente sección, conviven en la definición del iluminismo un aspecto positivo y un aspecto negativo, el devenir mito del iluminismo en el seno del capitalismo tardío transforma al iluminismo en una mera herramienta positiva de dominio. "Mi propósito es demostrar -escribe Marcuse- el carácter interno instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología a priori, y el a priori de una tecnología específica; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación" (120). Y agrega: "el método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza". Anteriormente mencioné la relación de la razón, identificada con el doble movimiento del juicio, con el dominio. "La razón, como pensamiento conceptual y forma de conducta -escribe Marcuse-, es necesariamente dominación. El logos es ley, regla, orden mediante el conocimiento. Al incluir en una regla casos particulares bajo un universal, el pensamiento alcanza el dominio sobre los casos particulares. Llega a ser capaz no solo de abarcarlos, sino también

de actuar sobre ellos, controlándolos"(121). Y Marcuse agrega: "la tela araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la Razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella".

Sin embargo, es peligroso caer en simplificaciones en este punto. Marcuse señala que la dominación "ha llegado" a identificarse con la razón. La identificación entre dominación y poder no es una identidad abstracta, sino el resultado concreto de un proceso histórico en el marco de la organización social vigente. Semejante identificación resulta del proceso de dominio material e intelectual del objeto, cuando alcanza su realización en el marco de relaciones sociales organizadas de manera capitalista. Dicho proceso arroja como saldo una "desobjetivación" y una "desubjetivación" de nuevo cuño, que constituyen la paradoja del iluminismo entendido como proceso histórico de subjetivación y objetivación progresivas. Constituyen, sintetizando, la decadencia de su potencial crítico.

Ahora bien, señalé anteriormente que la relación entre razón instrumental y capitalismo tardío debía abordarse desde dos perspectivas diferentes -aunque entrelazadas mutuamente-, a saber: desde la productividad del trabajo social (nivel de las fuerzas productivas del trabajo) y desde la organización social del trabajo (nivel de las relaciones de producción). Analizada la relación vigente entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual y las transformaciones sufridas por la razón, se trata ahora de abordar aquella relación entre razón instrumental y capitalismo tardío desde la segunda perspectiva, es decir, en el marco de la organización social del trabajo.

Se dijo oportunamente (Cf. cap. II de la segunda sección) que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo cristaliza en la producción y perfeccionamiento de los medios de producción. Desde el punto de vista del capital, la magnitud relativa del capital constante respecto del capital variable y desde el punto de vista del trabajo, la magnitud del trabajo objetivado en los medios de producción respecto del trabajo subjetivo, constituyen los índices del grado

alcanzado por aquel desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces, de la primera perspectiva a partir de la cual examiné la relación entre el proceso de instrumentalización de la razón subjetiva -es decir, desde el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual- se desprende una segunda perspectiva -desde las transformaciones que aquel desarrollo acarrea en el proceso de trabajo, en el marco de las relaciones de producción capitalistas.

Mencioné anteriormente (cap. I de la segunda sección) los tres factores que intervienen en el proceso de trabajo: el propio trabajo, su objeto y sus medios. Desde el punto de vista del medio de producción, la máquina, dichos factores aparecen como "el mecanismo de movimiento, el mecanismo de transmisión y la máquina herramienta o máquina de trabajo" (122). La antigua herramienta es incorporada a la máquina en calidad de este último de sus elementos. "La herramienta se convierte de herramienta en máquina -escribe Marx- cuando pasa de manos del hombre a pieza de un mecanismo" (123). En la máquina, entonces, la herramienta no es operada directamente por el productor sino exclusivamente en tanto este resulta el generador del movimiento global de la máquina. Marx observa que "la diferencia salta inmediatamente a la vista, aún cuando el hombre siga siendo el motor primordial. El número de instrumentos de trabajo con que el hombre puede operar al mismo tiempo, está circunscripto por el número de instrumentos de producción con que cuenta, es decir, por el número de sus órganos físicos propios". Es decir, el sujeto productor se multiplica -y la magnitud de esta multiplicación es, en última instancia, el índice del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo- mas allá de las posibilidades orgánicas (vgr. dos brazos) operando un mayor número de herramientas. Sin embargo, reducido a mero generador de movimiento, Marx señala que "nada se opone a que sea sustituido también como fuerza motriz por las fuerzas naturales" (124). Un aspecto remarcable de este proceso de sustitución es que, para incrementar su capacidad productiva, el productor recurre a un mecanismo de multiplicación-sustitución de sí mismo. Multiplica su subjetividad, pero para hacerlo necesita sustituirla: tiene tanto brazos como máquinas herramientas tiene la máquina, pero al precio

de que estas máquinas herramientas sustituyan a sus brazos en la ejecución misma del producto. Algo semejante a lo que ocurría con la multiplicación del patrón a expensas de sus obreros: Hegel advirtió acerca de las consecuencias duales de esta multiplicación/sustitución del amo.

Diferenciamos entonces entre manufactura y gran industria para abordar el proceso de trabajo en el marco del capitalismo tardío. "En la manufactura -escribe Marx-, los obreros, aisladamente o en grupos, tienen que ejecutar cada proceso parcial específico con sus herramientas. Y si el obrero es asimilado por el proceso de producción, éste ha tenido que adaptarse antes al obrero"(125). En cambio, Marx define el sistema automático de máquinas de la gran industria en los siguientes términos: "tan pronto como la máquina puede ejecutar sin ayuda del hombre todos los movimientos necesarios para elaborar la materia prima, aunque el hombre la vigile e intervenga de vez en cuando, tenemos un sistema automático de maquinaria"(126). En este sistema automático de maquinaria cristaliza, bajo su expresión técnica, el conjunto de las ciencias naturales modernas -observa Marx.

La tendencia a la automatización creciente de la producción, junto a la tendencia a la producción en masa, es inherente al desarrollo de la producción capitalista. "El principio desarrollado del capital es precisamente volver superflua la destreza particular y volver superfluo el trabajo manual, el trabajo corporal directo tanto en calidad de trabajo habilidoso como en calidad de esfuerzo muscular; pone la destreza más bien en las inanimadas fuerzas naturales"(127). El capital perfecciona progresivamente los medios de producción mediante la tecnología, reduciendo la importancia relativa del trabajo manual, en vistas al aumento absoluto del tiempo de plus-trabajo expropiable con el fin de aumentar en términos absolutos la ganancia o disminuir los costos. La anteriormente analizada tendencia al aumento relativo del capital constante en relación al variable (Cf. cap. II de la segunda sección) encuentra su expresión en la automatización progresiva de la producción. Y la contradicción a que aquella conduce se reitera, a su vez, entre el instrumento de producción y su propiedad de carácter privado -es decir, la automatización entra en contradicción con las relaciones de pro-

ducción capitalistas: "el aumento de la fuerza productiva del trabajo y la máxima negación del trabajo necesario son la tendencia necesaria del capital. La realización de esta tendencia es la transformación del medio de trabajo en máquina"(128).

Esta tendencia a la reducción del trabajo necesario, que aparece como condición de posibilidad de una reorganización no represiva de la sociedad, se enfrenta objetivamente con los límites de la organización capitalista de la producción. En efecto, "lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, 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; en una palabra, el desarrollo del individuo social. (...) Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de 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". La contradicción se presenta, ahora, entre la superación del tiempo de trabajo como fuente de riqueza y el mantenimiento del tiempo de trabajo como medida de esa riqueza, entre valor de uso y valor de cambio. Por otro lado, la tendencia -también inherente a la automatización- de reemplazar el trabajo inmediato del productor por la fuerza productiva del hombre socialmente considerado como fundamento originario de la riqueza se enfrenta objetivamente a otros límites del capitalismo. En efecto, "así como por un lado el sometimiento de las fuerzas naturales bajo el intelecto social está presupuesto en la forma productiva del medio de trabajo que se ha desarrollado hasta convertirse en proceso automático, por el otro, el trabajo del individuo en su existencia inmediata está presupuesto como trabajo individual superado, esto es, como trabajo social. De tal modo periclitita la otra base de este modo de producción". Es decir, su fundamentación en productores individuales.

Sin embargo, mas allá de las posibilidades de instauración de una sociedad no represiva abiertas por esta transformación, a un tiempo cuantitativa (reducción del tiempo de trabajo necesario) y cualitativa (socialización: "intelec-

tualización" del trabajo), del trabajo bajo las condiciones de la automatización, en el marco de las relaciones de producción del capitalismo tardío sus consecuencias resultan muy diferentes. Marx afirma: "el fact de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo (...) aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social -el trabajo objetivado- se convierta en el cuerpo cada vez mas poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que -y esto es importante para el trabajo asalariado- las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez mas colosal que se ofrece a la vista, por su very extent, y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez mas formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personalizadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos"(129). El productor no esgrimo, en la gran industria automatizada, directamente la herramienta, sino que aparece como mecanismo de movimiento de la máquina. Marx escribe: "en la maquinaria cobran independencia la dinámica y el funcionamiento del instrumento de trabajo frente al obrero"(130). La actividad de la máquina aparece como autónoma respecto del productor que la opera. "La máquina en ningún aspecto aparece como medio de trabajo del obrero individual. Su diferencia específica en modo alguno es, como en el caso del medio de trabajo, la de transmitir al objeto la actividad del obrero, sino que mas bien esta actividad se halla puesta de tal manera que no hace mas que transmitir a la materia prima el trabajo e acción de la máquina"(131). En lugar de aparecer como medio de producción esgrimido por el productor -como aún aparece en manos del artesano- la máquina aparece como sujeto mismo de la producción, "al lado" -expresión de Marx- del productor mismo. Sin embargo, en un nivel mas profundo del análisis, puede advertirse claramente que la máquina no es sino trabajo objetivado -cuya magnitud en relación al trabajo subjetivo es mayor conforme avanza el desarro

llo de las fuerzas productivas, al igual que desde la perspectiva del capital aumenta el capital constante en relación al capital variable dentro de su composición orgánica- que se presenta frente al trabajo subjetivo del productor, en el marco de las relaciones de producción capitalistas, como autonomizado. El trabajo objetivado se enfrenta, entonces, al trabajo subjetivo como independiente del mismo. Mas exactamente, como perteneciente al capital. Por ello denomina Marx al trabajo objetivado en la maquinaria un "momento" del trabajo subjetivo que éste "se ha contrapuesto a sí mismo". En resumen: alcanzado un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo (material, pero también intelectual, en vistas al papel que el propio Marx atribuye a la ciencia moderna en la automatización de la producción) y en el marco de las relaciones de producción capitalistas (es decir, bajo el régimen de propiedad privada de los medios de producción), los medios de producción (trabajo objetivado) llegan a ser cualitativamente diferentes al instrumento simple (diferencia cualitativa que radica precisamente en su automatización funcional) y quedan enfrentados al productor (trabajo subjetivo) como un poder independiente. "En la maquinaria -escribe Marx-, el trabajo objetivado ya no se presenta directamente solo bajo la forma del producto o del producto empleado como medio de trabajo, sino bajo la forma de la fuerza productiva misma (...) La acumulación del saber y de la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, es absorbida así, con respecto al trabajo, por el capital y se presenta por ende como propiedad del capital, y mas precisamente del capital fijo (constante), en la medida en que éste ingresa como verdadero medio de producción al proceso productivo"(132). El capital aparece como fuerza productiva en sí mismo y todas las fuerzas productivas del trabajo aparecen como fuerzas productivas del capital. Entonces, no solo el medio de producción, sino también la ciencia en él tecnológicamente cristalizada -el trabajo material y también intelectual objetivados- aparece como independizada del productor. "La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina -merced a su construcción- a operar como un autómatas, conforme a un fin, no existe en la conciencia del obrero sino que opera a través de la máquina misma, sobre aquel"(133). Reducido a fuer-

za motriz, y como tal sustituible por otras fuentes de la misma, el trabajo subjetivo alcanza su máximo grado de abstracción. El trabajo material e intelectual objetivados se enfrentan al trabajo subjetivo del productor como poderes autónomos. Marx señala: "lo que los obreros parciales pierden se concentra, enfrentándose con ellos, en el capital. Es el resultado de la división manufacturera del trabajo el erigir frente a ellos, como propiedad ajena y poder dominador, las potencias espirituales del proceso material de producción. Este proceso de disociación comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital"(134).

En síntesis, el trabajo material e intelectual objetivado en los medios de producción, alcanzado un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que cristaliza en la automatización de aquellos medios de producción, se independiza respecto del trabajo subjetivo del productor. Sin embargo, esta autonomización de los medios de producción respecto del productor no constituye el resultado lineal y necesario del mencionado desarrollo de las fuerzas productivas, sino el resultado de dicho desarrollo en el marco de las relaciones de producción capitalistas. En otras palabras, las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual se independizan y enfrentan al productor como fuerzas productivas del capital.

Esta independización del medio de producción respecto del productor adquiere una importancia de primer orden en relación al proceso de instrumentalización de la razón subjetiva. Los medios de producción se independizan respecto del productor como se independizan los medios respecto de los fines que debería imponerles la razón subjetiva. La razón restringe su jurisdicción a los medios, en tanto estos medios se han independizado como fines en sí mismos.

NOTAS

- (1) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 63.
- (2) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 64.
- (3) HORKHEIMER: KiV, III, p. 115.
- (4) Cf. HOMERO: O, IX, part. p. 127.
- (5) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 82.
- (6) Cf. HOMERO: O, IX, p. 127-8.
- (7) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 84.
- (8) Cf. HOMERO: O, IX, p. 130.
- (9) HOMERO: O, IX, p. 134-5.
- (10) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 80.
- (11) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 73.
- (12) Cf. HOMERO: O, X.
- (13) HOMERO: O, X, p. 146.
- (14) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 91.
- (15) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 91.
- (16) HOMERO: O, X, p. 148.
- (17) HORKHEIMER: KrV, III, p. 115.
- (18) Cf. HOMERO: O, XII, p. 174.
- (19) HORKHEIMER: KiV: III, p. 115-6.
- (20) Cf. al respecto el análisis de Nicos Poulantzas en EPS, I, 3, p. 89, quien -aunque para someter a crítica el modelo en cuestión- sintetiza adecuadamente dichas interpretaciones del dominio. El propio Foucault (SP, 3, I) resulta objeto de su crítica.
- (21) KANT: WA, p. 43. Cf. FOUCAULT: L, particularmente respecto de la relación entre la ilustración en general y la ilustración histórica propiamente dicha. Foucault escribe: "la Aufklärung se ha denominado a sí misma Aufklärung; es un proceso cultural sin duda muy específico que ha sido consciente de sí mismo, dándose un nombre, situándose en relación a su pasado y a su futuro y designando las operaciones que debía efectuar en el interior de su propio presente" (L, p. 200).
- (22) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 47.
- (23) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 22.
- (24) Cf. HOMERO: O, X, p. 151.
- (25) HOMERO: O, XX, p. 284.
- (26) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 65, nota.
- (27) MARCUSE: OIM, I, 6, p. 150.
- (28) HORKHEIMER/ADORNO: DA,
- (29) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 23.
- (30) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 25-6.
- (31) ADORNO: MM, II, p. 128.
- (32) ADORNO: ND, Introd., p. 50.
- (33) MARX: SF, p. 53
- (34) ENGELS: U, V, p. 142.
- (35) ENGELS: U, IX, p. 207.
- (36) MARX: G, tomo I, p. 70.
- (37) MARX: G, tomo I, p. 70.
- (38) MARX: G, tomo I, p. 70.
- (39) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 67.
- (40) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 69.
- (41) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 81.
- (42) MARX: E, I, I, p. 33. Cf. también MF, I, 1, p. 11 y sigs., G, tomo I, p. 3 y sigs., entre otros.
- (43) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 45.

- (44) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.23.
- (45) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.
- (46) MARCUSE:EC,IV,p.99.
- (47) DESCARTES:DM,II,p.48.
- (48) MARX:DI,I,II,p.31.
- (49) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.29.
- (50) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.28.
- (51) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.31.
- (52) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.32.
- (53) Escribe al respecto Marcuse: "ni la metafísica mas abstracta ha exhibido preocupaciones tan artificiales y una jerga tal como las que se han provocado en relación
- (54) Cf. el tratamiento de la autonomía y /con los problemas de reducción,tra-heteronomía de la obra de arte en ADORNO:AT,I,p.14/ducción,descripción..."(ODM,I,7,p.168
- (55) HUSSERL:K,II,par.9,h,p.54. Cf. también,respecto de la sustitución en Husserl,sus
- (56) HUSSERL:K,III,par.33,f,p.138. /artículos K' y G.
- (57) MARCUSE:uWP,p.79.
- (58) MARCUSE:uWP,p.81.
- (59) MARCUSE:uWP,p.83.
- (60) Cf.MARCUSE:ODM,I,6,p.149-52.
- (61) MARCUSE:ODM,I,6,p.86.
- (62) ADORNO:zME,Introd.p.13.
- (63) ADORNO:ND,II,p.146.
- (64) Cf.,por ejemplo,la crítica de Adorno a Heidegger (ND,I,II),de Horkheimer al neotomismo (KiV,II) o de Marcuse a Jung (EC,Epílogo).
- (65) Cf. la influencia del último Heidegger -el Heidegger de la "Introducción a la metafísica"- que tematiza la técnica -en Marcuse,el cómo tecnológico- como coronación de
- (66) HORKHEIMER:KiV,I,p.14/la metafísica -el ζῆλον pretecnológico. Cf. al respecto PAL-
- (67) MARCUSE:ODM,I,6,p.130-1. /MER:IM,II.
- (68) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.36.
- (69) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.18.
- (70) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.26.
- (71) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.36.
- (72) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.103.
- (73) KANT:KU,Introd,IV,p.78.
- (74) HORKHEIMER:HüPM,p.132.
- (75) ADORNO:ND,Introd.,p.30-2.
- (76) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.39.
- (77) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.25. Paréntesis mios.
- (78) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.29-30.
- (79) HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.41.
- (80) DESCARTES:MM,II,p.56.
- (81) HORKHEIMER:uV,p.201.
- (82) HORKHEIMER:KiV,I,p.16.
- (83) HORKHEIMER:uV,p.201.
- (84) HORKHEIMER:uV,p.202.
- (85) HORKHEIMER:KiV,III,p.111.
- (86) HORKHEIMER:KiV,I,p.18,nota.

- (87)WEBER:PB,p.11.
(88)WEBER:WB,p.92-3.
(89)MARCUSE:ODM,I,6,p.138.
(90)MARCUSE:IuKMW,p.120.
(91)MARCUSE:IuKMW,p.121.
(92)MARCUSE:ODM,I,5,p.120,y123-4.
(93)MARCUSE:ODM,I,5,p.125.
(94)MARCUSE:ODM,I,5,p.131.
(95)HORKHEIMER:KiV,IV,p.143.
(96)HORKHEIMER:KiV,I,p.19.
(97)HORKHEIMER:KiV,prefacio,p.11.
(98)HORKHEIMER:uV,p.207.
(99)SEARLE:SA,I,p.23. Cf.también AUSTIN:ThW.
(100)HORKHEIMER:uV,p.208.
(101)MARCUSE:SM,Intr.p.19.
(102)MARCUSE:SM,I,3,p.91.
(103)MARCUSE:SM,I,3,p.93.
(104)HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.144.
(105)HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.110.
(106)HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.117.
(107)KANT:KpV,I,1,p.36 y 45.
(108)HORKHEIMER/ADORNO:DA,p.129.
(109)MARCUSE:EC,II,p.55.
(110)MARCUSE:EC,II,p.55-6.
(111)MARCUSE:EC,V,p.119.
(112)HORKHEIMER:KiV,III,p.111-2.
(113)HORKHEIMER:uV,p.204.
(114)HORKHEIMER/ADORNO:DA,prólogo a la primera edición,p.11.
(115)MARCUSE:ODM,I,6,p.138.
(116)MARCUSE:ODM,I,6,p.145. Subrayado Marcuse
(117)MARCUSE:ODM,I,6,p.139.
(118)Cf.PALMIER:IM,prefacio,p.35.
(119)BERGMANN:AM,p.100.
(120)MARCUSE:ODM,I,6,p.146. Subrayado Marcuse.
(121)MARCUSE:ODM,I,6,p.154.
(122)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XIII,p.303.
(123)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XIII,p.304.
(124)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XIII,p.306.
(125)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XIII,p.310.
(126)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XIII,p.311.
(127)MARX:G,III,tomo II,p.89.
(128)MARX:G,III,tomo II,p.220.
(129)MARX:G,III,tomo II,p.222.
(130)MARX:G,III,tomo II,p.222.
(131)MARX:G,III,tomo II,p.224.
(132)MARX:G,III,tomo II,p.220.
(133)MARX:G,III,tomo II,p.219.
(134)MARX:K,L.I,S.IV,Cap.XII,5,p.294.

III EL ILUMINISMO Y LA CIVILIZACIÓN

"La mas mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor. 'Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito': la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento"

Th.W.Adorno, "Dialéctica negativa"
(cita: W.Benjamin, "Passagenarbeit").

En este tercer capítulo, para concluir, abordaré las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad como relaciones de identidad, es decir, de la manera en que se establecen en el marco del capitalismo tardío. A partir de estas relaciones de identidad abordaré el problema central del trabajo: la integración de la negatividad en ellas implicada. Finalmente, examinaré críticamente -aunque de manera sintética- las estrategias formuladas por los diferentes miembros particulares de la Escuela de Frankfurt frente a dicha integración de la negatividad.

Comencemos revisando una vez más los aspectos fundamentales de la definición del iluminismo que adelanté en el primer capítulo de la presente sección. El iluminismo fue definido a partir de dos aspectos suyos: un aspecto positivo y un aspecto negativo. Estos aspectos positivo y negativo del iluminismo determinan modalidades diferentes aunque históricamente complementarias- en el doble nivel de relaciones que guían el presente trabajo. Modalidades diferentes de relación sujeto-objeto y realidad-racionalidad.

En sentido negativo, el iluminismo aparece como la superación crítica de las identidades inmediatas miméticas entre sujeto y objeto, entre realidad y racionalidad. A nivel de la relación sujeto-objeto, en sentido negativo el iluminismo

aparece como el proceso de diferenciación mutua de ambos elementos a partir de la identidad inmediata mimética entre proto-sujeto y proto-objeto originarios. Analicé esta diferenciación desde una perspectiva subjetiva a propósito del proceso de estructuración del aparato anímico, desde una perspectiva objetiva a propósito de las transformaciones sufridas por el objeto en el trabajo y finalmente reuniendo ambas perspectivas a propósito de los procesos de subjetivación y objetivación en el marco del iluminismo (Cf., respectivamente, los primeros cap. de la primera y segunda sección y el segundo cap. de la presente). A nivel de la relación realidad-racionalidad, en sentido negativo el iluminismo aparece como el proceso de diferenciación de lo racional respecto de lo real a partir de la identidad inmediata mágica entre ambos. Analicé esta diferenciación desde una perspectiva subjetiva a propósito del reemplazo de la weltanschauung mágica por el iluminismo, desde una perspectiva objetiva a propósito del reemplazo de las prácticas mágicas por la producción material e intelectual socialmente organizada y finalmente en el proceso de transformación de la razón misma, desde el concepto objetivo hasta el concepto subjetivo de razón. Es claramente advertible la manera en que la racionalidad deja paulatinamente de ser propiedad de la realidad objetiva para convertirse en propiedad del sujeto que opera sobre ella en este último proceso.

En sentido positivo, en cambio, el iluminismo aparece como el establecimiento de identidades mediatas racionales entre sujeto y objeto así como entre realidad y racionalidad. A nivel de la relación sujeto-objeto, en sentido positivo el iluminismo aparece como el proceso de identificación mutua entre ambos elementos mediante el dominio subjetivo, material e intelectual, del objeto. A nivel de la relación realidad-racionalidad, en sentido positivo el iluminismo aparece también como el proceso de identificación mutua entre ambos elementos mediante la interpretación y transformación social de la realidad en el marco de la historia. Ambos procesos de identificación fueron analizados precedentemente junto a los anteriormente mencionados procesos de diferenciación debido a la estrecha relación que guardan entre sí en el seno del iluminismo.

En efecto, rescatando aquella definición horkheimeriana del iluminismo que

lo cifra en el progresivo reemplazo de conductas miméticas por conductas racionales, podría a esta altura decirse que el proceso de ilustración equivale al reemplazo histórico progresivo de relaciones de identidad miméticas (inmediatas) por relaciones de identidad racionales (mediatas). En términos antes utilizados, reemplazo de la identificación introyectiva por la identificación proyectiva, de las prácticas mágicas por el trabajo material e intelectual, de la identidad inmediata presupuesta en la magia por la identidad ilustrada mediata que resulta del dominio material e intelectual del objeto. En semejante definición del proceso de ilustración, es notoria la convivencia de los aspectos negativo y positivo a partir de los cuales se definió precedentemente el iluminismo. Es decir, la convivencia de un accionar negativo -de disolución de las relaciones de identidad miméticas- y un accionar positivo -de establecimiento, en su lugar, de identidades racionales. En este contexto aparecen con mayor claridad ambas modalidades, inmediata y mediata, de las relaciones de identidad entre sujeto y objeto/realidad y racionalidad como otras tantas respuestas al problema de la autoconservación. Allí donde las identidades miméticas de la magia son disueltas en función del accionar negativo del iluminismo, son inmediatamente establecidas identidades racionales propias del iluminismo en función de su accionar positivo. En el proceso histórico de reemplazo de las primeras por las segundas hay espacio para la yuxtaposición de ambas, pero nunca para el vacío. En el vacío, en la ausencia de toda identificación, acecha una amenaza para la autoconservación del sujeto. Mientras persisten relaciones de identidad mágicas no racionalizadas, la ausencia de identificación queda paranoicamente prohibida.

Este progresivo reemplazo de relaciones miméticas inmediatas por relaciones racionales mediatas de identidad se realiza históricamente en dos planos. Primariamente, en un plano material. A nivel de la relación sujeto-objeto, por el dominio material subjetivo del objeto mediante el trabajo material; a nivel de la relación realidad-racionalidad, por el despliegue del dominio material social de la realidad mediante el desarrollo de las fuerzas productivas de

aquel trabajo material. Secundariamente, en un plano intelectual, sucede algo semejante. Pero es en el plano material en el que este proceso adquiere carácter propiamente histórico-acumulativo: es precisamente en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material -y en su cristalización en la producción y perfeccionamiento de los medios de producción- donde este proceso adquiere acumulatividad.

El capitalismo tardío, como marco escogido para el tratamiento de la integración de la negatividad, fue definido fundamentalmente a partir del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo en su seno. En consecuencia, aquel problema de la integración de la negatividad debe ser tratado a partir de la realización -realización cuyo status de realidad examinaré a continuación- de la positividad ilustrada en el capitalismo tardío. Es decir, si el aspecto positivo del proceso de ilustración se fundamenta en aquel dominio subjetivo/social del objeto/realidad, dominio material e intelectual, la realización histórica del proceso de ilustración en sentido positivo resulta inseparable del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas del trabajo material e intelectual. Si este grado de desarrollo resulta, en el capitalismo tardío, cualitativamente superior al alcanzado en anteriores modos de producción -y en anteriores etapas del modo capitalista de producción- y continúa incrementándose en el marco del mismo, puede hablarse en cierta manera de una realización del proceso de ilustración en sentido positivo. Sin embargo, esta idea de una realización del proceso de ilustración deviene problemática si es enfocada desde otro ángulo.

En efecto, si el proceso de ilustración parece realizado en ambos niveles de relación cuando se trata de relaciones del sujeto, la sociedad con los objetos y realidades naturales -aunque históricamente mediadas- en vinculación a los cuales desarrolla su proceso de vida, es evidente que resta realizarse cuando se trata, en cambio, de relaciones del sujeto, la sociedad con los objetos y realidades propiamente históricos. Es decir, la relación del sujeto consigo mismo y con sus semejantes, la relación de la sociedad consigo mismas, aparecen como relaciones en modo alguno realizadas. Era programa consciente del ilumi-

nismo histórico propiamente dicho desarrollar el dominio sobre la naturaleza, el autodomínio y dominio social. Pero estas últimas formas del dominio aparecía como racionales en su calidad de medios para alcanzar aquel dominio sobre la naturaleza. Si la realización del proceso de dominio de la naturaleza consistía en su dominación efectiva, la realización del proceso de autodomínio y dominio social consistía, paradójicamente acaso, en última instancia, en la emancipación del sujeto y la sociedad. Esta última emancipación -"emancipación humana" marxiana- aparecía para los ilustrados como la finalidad última del proceso de ilustración en su conjunto. El autodomínio y el dominio social resultaban medios para alcanzar el dominio de la naturaleza; el dominio de la naturaleza aparecía a su vez como medio para alcanzar la emancipación definitiva del sujeto y la sociedad.

A la luz de este programa, el proceso de ilustración globalmente considerado evidentemente tiene pendiente su realización. Si aquel proceso de dominio de la naturaleza aparece como realizado, a través del proceso de autodomínio y dominio social, el proceso de ilustración en su conjunto aparece como detenido ante la imagen de su realización última en la emancipación humana.

La realización del proceso de dominio de la naturaleza como medio para la emancipación humana, y la realización de los procesos de autodomínio y dominio social sobre los cuales se sustentó históricamente, frente a la no-realización de la finalidad última cifrada en dicha emancipación humana, resulta la clave de bóveda de la irracionalidad que atraviesa el capitalismo tardío. La teoría de la civilización freudiana desde una perspectiva subjetiva, la teoría marxiana de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción desde una perspectiva objetiva, la dialéctica frankfurtiana del iluminismo en la reunión contemporánea de ambas dan cuenta de esta situación de irracionalidad subjetiva inherente al capitalismo. La dominación de la naturaleza, de las propias nociones pulsionales y de los semejantes aparecen como medios carentes de fin, como medios independizados como tales, como fines en sí mismos. Esta inversión medios-fines constituye la clave de la irracionalidad subjetiva vigente y, en consecuencia, la clave de sus diferentes mani-

festaciones. Entre ellas,acase la mas característica sea aquella que afecta a la propia facultad histórica de la razón en el proceso de su instrumentalización.

La razón instrumental circunscribe su jurisdicción a medios independizados como fines. Sin embargo,el proceso de ilustración en sentido global resta por realizarse en sus finalidades últimas cifradas en la realización humana. La razón ilustrada,realizada su labor positiva en los procesos de dominio de la naturaleza,las propias mociones pulsionales y los semejantes,resulta incapaz de realizar su labor negativa,consistente en denunciar la irracionalidad inherente al estadio actual de la civilización,en disolver la identidad ilusoria vigente entre realidad y racionalidad. La instrumentalización de la razón ilustrada equivale entonces a la realización de su aspecto positivo como herramienta de dominio de la naturaleza,de las mociones pulsionales y los semejantes,y a la correspondiente pérdida de su aspecto negativo.

Sin embargo,esta pérdida de su aspecto negativo -mas aún,como anteriormente se señaló,su propia instrumentalización en general- no es resultado de la mera realización del proceso de dominio de la naturaleza,sino de tal realización en el marco de la organización burguesa de la sociedad. En términos marxianos,debe remitirse al despliegue de las fuerzas productivas del trabajo en el marco de las relaciones de producción capitalistas. La integración de la negatividad en el marco del capitalismo tardío,con consecuencia,debe analizarse en relación a ambas variables: las fuerzas productivas en su grado vigente de desarrollo y las relaciones de producción capitalistas.

Ahora bien,conviene precisar las características de la mencionada integración de la negatividad en el doble nivel de relaciones examinadas. A nivel de la relación sujeto-objeto,los procesos ilustrados de subjetivación y objetivación operan mediante una oposición mutua entre ambos elementos: el sujeto se constituye en oposición al objeto y éste es fijado en oposición al sujeto. En su aspecto negativo,el proceso de ilustración diferencia sujeto y objeto oponiéndolos para identificarlos nuevamente en su aspecto positivo. La pérdida

de la negatividad redundará, en consecuencia, en una desobjetivación o subjetivación del objeto por un lado y en una desobjetivación u objetivación del sujeto por el otro. El carácter propiamente regresivo de la realización del proceso de ilustración en el marco de la organización burguesa de la sociedad remite al carácter regresivo de estas subjetivación del objeto y objetivación del sujeto, fenómenos característicos de una relación sujeto-objeto pre-iluminista. A nivel de la relación realidad-racionalidad, el proceso ilustrado de interpretación y transformación de la realidad objetiva en función de la racionalidad subjetiva redundará en una racionalización de la realidad y en una realización de la racionalidad. Pero estas expresiones necesitan una aclaración.

La desobjetivación o subjetivación del objeto significa sencillamente que el objeto pierde su carácter objetivo/adquiere carácter subjetivo. Como resultado del proceso de objetivación, el proto-objeto es fijado y sistematizado mediante la sustitución subjetiva de sus cualidades objetivas. La desobjetivación u objetivación del sujeto, por su parte, significa la pérdida de su carácter subjetivo/adquisición de carácter objetivo. Como resultado del proceso de subjetivación, el proto-sujeto también constituye su identidad mediante un proceso de sustitución de sus cualidades subjetivas. En uno y otro caso, respectivamente, las determinaciones sensibles y las motivaciones pulsionales primarias son sustituidas -matematizadas, sublimadas- por magnitudes matemáticas y conductas conscientes secundarias. Por cierto, ambos fenómenos difícilmente sean explicables sino en función de las particularidades de los procesos de subjetivación y objetivación ilustrados. Ambos fenómenos aparecen como resultados complementarios del carácter paradójico propio del proceso de ilustración: su programa de emancipar mediante el dominio. Sin embargo, ambos fenómenos tampoco son explicables fuera del marco de la organización burguesa de la sociedad. En la relación entre un sujeto-objetivado y un objeto-subjetivado existe una inversión dialéctica, una heteronomización del sujeto y una autonomización del objeto, en aquel que debería ser su momento de máximas autonomización y heteronomización respectivas. Y esta inversión re-

mite en última instancia a la vigencia de las relaciones capitalistas de producción. Es decir, a la enajenación del sujeto productor respecto de los medios de producción, propiedad privada del capitalista, que funda aquellas relaciones de producción, y a la resultante enajenación del sujeto productor respecto del conjunto de variables de su existencia social en las relaciones de distribución, intercambio y consumo. Inversión que remite a una sociedad en que "los productores -en términos de Engels- han perdido el dominio de sus propias relaciones sociales".

La racionalización de la realidad no significa, por su parte, la interpretación y transformación resultante de la realidad en su realización conforme el programa ilustrado. Significa, en cambio, la autonomización de la realidad como depositaria de una racionalidad enajenada de la sociedad. La realización de la racionalidad correlativa a aquella no significa tampoco la concreción histórica de la racionalidad a que aspiraba el iluminismo. Significa, en cambio, la autonomización de la racionalidad depositada en la realidad en contraposición a la sociedad. Al igual que a nivel de la relación sujeto-objeto, la inversión presente en la relación realidad-racionalidad tampoco es explicable teniendo en cuenta exclusivamente el proceso de interpretación y transformación de la realidad objetiva en función de la racionalidad subjetiva del iluminismo. Esta inversión vuelve a remitir a las relaciones capitalistas de producción, distribución, intercambio y consumo. Si a nivel de la relación sujeto-objeto, la inversión remitía a la enajenación del sujeto individual respecto del objeto en función de la propiedad privada de los medios de producción a través de los cuales se establece, a nivel de la relación realidad-racionalidad la inversión remite a la enajenación de la sociedad en su conjunto respecto a la realidad histórica en función de su extrañamiento respecto a conjunto de variables de su existencia material. Esta última inversión remite, en última instancia, a aquella presentación de "la naturaleza como historia" y "la historia como naturaleza" mentada por Marx.

Para abordar estas relaciones de identidad -mas adelante problematizaré el status de realidad de esta identidad- conviene partir de la crítica a ellas formulada por parte de Marx mismo. Es decir, partir definiendo el concepto de "inversión" que introduce mas arriba y -someramente- los conceptos de "fetichismo" e "ideología". En efecto, la inversión presente en ambas relaciones adquiere dos modalidades diferentes en la teoría marxiana: inversión fetichista e inversión ideológica.

El concepto de inversión remite en primer lugar a la conversión de lo subjetivo en objetivo. La autonomización del trabajo objetivado respecto del trabajo subjetivo del productor en el marco de las relaciones de producción capitalistas constituye la matriz de esta inversión. La inversión primaria. Sin embargo, a esta conversión de lo subjetivo en objetivo puede sumarse una nueva conversión -de ella resultante- de lo real en racional. Puede denominarse a esta segunda modalidad inversión secundaria. En el caso de la primera inversión, permanecemos en el plano de la conciencia subjetiva -aún cuando socialmente determinada- y en el caso de la segunda nos trasladamos al plano de la ideología vigente en una sociedad.

Ahora bien, St. Moore (1) considera al fetichismo y la ideología como dos modelos de inversión entre términos similares, conceptos mediante los cuales analiza Marx la formación y características de la conciencia individual y colectiva en la sociedad capitalista. Modificaré sensiblemente los términos utilizados por Moore y su análisis en general, aunque sin dejar de guiarme por el mismo en términos generales. Fetichismo e ideología constituyen, entonces, conversiones ambas de lo subjetivo en objetivo y de lo real en racional que operan, no obstante, de manera diferente.

a. El fetichismo. Engels escribe: "toda sociedad basada en la producción de mercancías (es decir, por excelencia el capitalismo) presenta la particularidad de que en ella los productores han perdido el dominio de sus propias relaciones sociales"(2). En efecto, el fetichismo es explicable a partir de la inversión primaria entre lo subjetivo y lo objetivo inherente al proceso de producción capitalista. La autonomización del trabajo objetivado respecto

del trabajo subjetivo -autonomización que tiene en el proceso de trabajo automatizado de la gran industria su máximo esponente- conduce a la autonomización de las relaciones sociales en su conjunto respecto de los sujetos que las mantienen. Las relaciones sociales en general aparecen objetivadas ante el sujeto como relaciones entre productos, de la misma manera en que las fuerzas productivas del trabajo, objetivadas en los medios de producción y enfrentadas al sujeto productor en tanto propiedad del capitalista, aparecen como fuerzas productivas del capital. Marx escribe: "en las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos (trabajos abstractos, creadores en su objetivación del valor de cambio) asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gasta la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo"(3). Las relaciones sociales entre los trabajos individuales y concretos de los productores se convierten en relaciones entre sus objetivaciones abstractas en las mercancías, relaciones regidas por las leyes "naturales" del mercado. Marx continúa: "el carácter misterioso (fetichizante) de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores"(4). En el fetichismo aparece entonces lo subjetivo -el trabajo social del productor- como si fuese objetivo e independiente del mismo -propio de sus productos, las mercancías, en tanto en las mercancías se objetiva abstractamente el trabajo subjetivo como "objetivación igual de valor" de sus productos. En consecuencia, las relaciones sociales en general entre el sujeto y la totalidad histórico-social aparece como una relación entre los objetos mismos, como una relación ajena al sujeto. "Si

los objetos útiles adoptan la forma de mercancía es, pura y simplemente, porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad"(5). La socialización de los productores no tiene lugar a nivel de las relaciones de producción sino a nivel de las relaciones de intercambio, es decir, en el mercado de productos y fuerza de trabajo. El mercado aparece como marco de universalidad -así como lo era respecto de los objetos cuando abordé la sustituibilidad- a costa de serlo exclusivamente respecto del trabajo abstracto objetivado en mercancías con determinado valor de cambio. En el mismo, los diferentes trabajos individuales concretos se relacionan como trabajos abstractos objetivados y enajenados en el valor de cambio de las mercancías. "Al equiparar unos con otros en el cambio, como valores, sus diversos productos, lo que hacen (los hombres) es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades de trabajo humano"(6). Es decir, aquello que tienen en común "sus diversos trabajos" y que permite relacionarlos es la ecuación gasto energético/tiempo de trabajo en general.

Moore sintetiza el fetichismo en tres momentos: "primero, las relaciones productivas entre individuos aparecen en todas las sociedades de cambio como relaciones sociales entre cosas. (...) Segundo, las relaciones de clase entre productores y explotadores aparecen en las sociedades capitalistas como relaciones de cambio entre factores de producción, es decir, entre la fuerza de trabajo y los medios de producción (...). Tercero, las relaciones de intercambio históricamente condicionadas entre los factores de la producción, que son peculiares de la sociedad capitalista, aparecen como leyes tecnológicamente condicionadas de la producción en general, necesarias en todas las sociedades. (...) Esta inversión es la identificación del capitalismo con la naturaleza"(7). Los dos primeros momentos son los que constituyen, estrictamente hablando, lo que Marx denomina "fetichismo de las mercancías". Con el tercer momento nos trasladamos de las relaciones de producción e intercambio al discurso de la economía política, siguiendo el análisis de Marx. Podrían convocarse aquí los nombres de J. Locke, A. Smith, etc., pero es preferible retomar un ejemplo antes introducido (8).

Ricardo no identifica ya al modo de producción capitalista con la naturaleza -vía "naturalización" de la modalidad privada de la propiedad- a la manera clásica; por el contrario, constituye al mismo en modo absoluto de producción. Sin embargo, ambas estrategias comparten una misma modalidad de la inversión: la inversión secundaria entre realidad y racionalidad. Un modo particular de producción (una realidad históricamente determinada -y atribúyase aquí a esta determinación su más pleno sentido negativo) se presenta como el modo universal de producción (una realidad indeterminada, absoluta, racional). En ambos casos, la realidad determinada aparece como indeterminada (sea a priori como naturaleza, sea "a posteriori" como realización de la historia), es decir, como idéntica a sí misma, como carente de contradicciones, como racional. La realidad aparece como depositaria de una racionalidad objetiva enajenada de la razón subjetiva. La auténtica "astucia de la razón" que realizaría el interés universal valiéndose de los intereses particulares en pugna en el seno del mercado capitalista, la clásica astucia de la ley de equilibrio entre oferta y demanda, constituye el ejemplo por excelencia de esta racionalidad enajenada.

Es necesario ahora abordar el concepto de ideología. Marx forja su concepto de ideología a partir de la crítica de Hegel y el hegelianismo posterior, sintetizándola en tres momentos: a. "desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia". b. "Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra combinándolas como 'autodeterminaciones del concepto'. c. "Para eliminar la apariencia mística de este 'concepto que se determina a sí mismo' se lo convierte en una persona -la 'autoconsciencia'..."(9).

En cierto sentido, el modelo ideológico opera la inversión de manera contraria al fetichista: partiendo de la conversión de lo real en racional se dirige a la conversión de lo subjetivo en objetivo. Es importante profundizar en esta diferencia. En el modelo fetichista, se trata de la inversión.

primaria de lo subjetivo en objetivo, propia de la consciencia individual del productor inserto en el proceso de trabajo automatizado en el marco de las relaciones capitalistas de producción. En este sentido, puede desplazarse su tercer momento al modelo ideológico. En el modelo ideológico, en cambio, se trata de la inversión secundaria de lo real en racional, propia de la interpretación social ilusoria de la realidad que de aquella inversión primaria resulta. Debido a ello Marx introduce su análisis del fetichismo a partir de la forma mercancía, a nivel de la relación sujeto-objeto, mientras que introduce su análisis de la ideología a partir del discurso hegeliano y post-hegeliano, a nivel de la relación realidad-racionalidad presente en el mismo.

En el modelo ideológico, se opera en primer lugar una conversión de lo particular, las "ideas de los individuos dominantes", en universal, su "desglose de estos individuos dominantes". En segundo lugar, esta conversión alcanza su plenitud con el ordenamiento de estas ideas -en el caso hegeliano, un ordenamiento pseudo-histórico como determinaciones del concepto. Sin embargo, estas operaciones de desglose y ordenamiento recién conduce a la conversión de lo subjetivo en objetivo, en tercer lugar, con la hipostatización de estas ideas respecto de los sujetos -hegelianamente, como "autoconsciencia" o como "espíritu universal". El momento de la hipostatización constituye el momento de absolutización del idealismo. Sin embargo, esta absolutización del idealismo estaba ya presente en la objetivización de lo subjetivo que tenía lugar en el proceso de trabajo automatizado. Es decir, en la inversión primaria de lo subjetivo en objetivo, expresada en la autonomización del trabajo objetivado respecto del trabajo subjetivo, está germinalmente presente la inversión secundaria de lo subjetivo en objetivo expresada en la hipostatización de las actividades históricas de la sociedad en autodeterminaciones del espíritu universal. La denominada "crítica marxiana de la inversión" al método hegeliano en general opera en ambos niveles: es siempre una crítica a la conversión del trabajo material y espiritual subjetivo en una objetividad material y espiritual independiente del sujeto.

En efecto, como resultado del dominio material e intelectual del objeto, del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual alcanzado en el seno del modo de producción capitalista, la magnitud relativa del trabajo objetivado respecto del trabajo subjetivo resulta cualitativamente superior a la vigente en anteriores modos de producción. A nivel de la relación sujeto-objeto, esta disimetría se expresa en la magnitud relativa del trabajo objetivado en los medios de producción -maquinaria automática- respecto del trabajo subjetivo del productor. A nivel de la relación realidad-racionalidad, en la magnitud relativa de la actividad histórica objetivada socialmente respecto de la actividad social vigente.

Esta objetivación constituye, en su magnitud relativa respecto de lo subjetivo, la condición material de posibilidad de las inversiones examinadas. Sin embargo, dicha objetivación deviene propiamente inversión en el marco de las relaciones capitalistas de producción. Marx escribe, en un texto antes citado: "el fact de que ^{en} el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo (...) aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social -el trabajo objetivado- se convierta en el cuerpo cada vez mas poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que -y esto es importante para el trabajo asalariado- las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez mas colosal que se ofrece a la vista por su very extent, y la riqueza social se contraponen al trabajo en segmentos cada vez mas formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el estar-enajenado, el estar-aliinado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos". Marx distingue así entre la objetivación (un estar-objetivado, resultado de aquel desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual) y la objetivación (un "estar-enajenado", "contrahado", "aliinado", resultado de aquella objetivación en el marco de las relaciones capitalistas de

producción) del trabajo subjetivo. La objetivización independiente del trabajo subjetivo resulta, entonces, de su objetivación como capital productivo. La inversión tiene lugar cuando las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual se autonomizan como fuerzas productivas del capital. Por consiguiente, la inversión cuenta con una faceta real -consistente en la real disimetría existente entre el trabajo objetivo y el trabajo subjetivo- y una faceta ilusoria -consistente en la ilusoria objetivización del trabajo subjetivo en capital. Esta objetivización del trabajo subjetivo constituye la base de las inversiones fetichista e ideológica examinadas.

Ahora bien, anteriormente señalé que la integración de la negatividad constitutiva, a nivel de la relación sujeto-objeto en correlativas objetivización del sujeto y subjetivización del objeto, y a nivel de la relación realidad-racionalidad en la independización de la realidad como depositaria de una racionalidad enajenada respecto de la sociedad. Conviene examinar los términos en que la teoría crítica releva estos fenómenos.

A nivel de la relación sujeto-objeto -inversión fetichista mediante- "lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la docil sumisión de la razón a los datos inmediatos"(10). El proceso de sustitución, como expediente de dominio de los objetos, concluye paradójicamente en la desubjetivación del sujeto cognoscente. La razón subjetiva termina perdiendo su distanciamiento crítico frente al objeto y sometiénose a su apariencia inmediata. Y este sometimiento es la inversión de su intención originaria, es decir, el dominio del sujeto por el objeto en lugar del dominio del objeto por el sujeto, en tanto este último dominio presupone -desde la creación de los espíritus por el animismo hasta la construcción de conceptos abstractos- la trascendencia crítica de aquella experiencia inmediata. "Cuanto más se enseñorea el aparato teórico de todo lo que existe -añaden Horkheimer y Adorno- tanto más elegantemente se limitan a reproducirlo. De tal manera el iluminismo recae en la mitología de la que nunca ha sabido liberarse. Pues la mitología había reproducido como verdad, en sus confi-

guraciones, la esencia de lo existente (ciclo, destino, dominio del mundo), y había renunciado a la esperanza". El iluminismo tardío deviene mitología en tanto se limita a reproducir la realidad como inmediatamente dada, en lugar de interpretarla como producto de la actividad histórica de la sociedad. El carácter regresivo de la modalidad de relación sujeto-objeto establecida por el iluminismo tardío resulta entonces evidente: "en la preñez de la imagen mítica como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo que es de hecho, y la realidad bruta es proclamada como el significado que oculta"(11).

Esta abolición de la distancia crítica entre sujeto y objeto, distancia producto del largo proceso ilustrado de distanciamiento, conduce a los fenómenos de objetivización del sujeto y subjetivización del objeto. Escribe Marcuse: "el mundo objetivo, al que se ha dejado equiparado con cualidades cuantificables, llega a ser cada vez más dependiente del sujeto para su objetividad. Este largo proceso empieza con la algebrización de la geometría, que reemplaza las figuras geométricas 'visibles' con puras operaciones mentales. (...) La misma noción de sustancia objetiva dispuesta contra el sujeto, parece desintegrarse"(12). Y agrega: "la densidad y la opacidad de las cosas se evapora: el mundo objetivo pierde su carácter 'objetable', su oposición al sujeto"(13). Sin embargo, en el extremo de heteronomización como correlato del dominio subjetivo, el objeto se autonomiza. Por su parte, en el extremo de autonomización, el sujeto vuelve a diluirse en la heteronomía de los objetos. Señalan Horkheimer y Adorno que "incluso el sujeto trascendental del conocimiento es en apariencia liquidado como último recuerdo de la subjetividad y sustituido por el trabajo tanto más uniforme de los mecanismos reguladores automáticos"(14). Así como aquella desobjetivación del objeto, esta dessubjetivación es resultado del proceso ilustrado de sustitución. "El dominio universal sobre los hombres del principio de equivalencia (es decir, de la sustituibilidad mercantil) niega a priori a los sujetos el derecho a serlo, rebaja la misma subjetividad a mero objeto y convierte en falso el principio de universalidad que afirma fundar la hegemonía del sujeto. El plus de lo trascendental es el minus del sujeto empírico, por

mas extremadamente que se le reduzca"(15) Horkheimer y Adorno remarcan la ligazón entre la sustitución del sujeto empírico por el sujeto trascendental y la sustitución mercantil. "El sujeto trascendental es un extremo caso límite de la ideología. Por eso se acerca a la verdad hasta tocarla. La universalidad trascendental no es simplemente autoglorificación narcisista del yo, ni la hybris de su autonomía, sino que tiene su realidad en la dominación que impone y perenniza el principio de equivalencia"(16). Y agregan: "la omnipotencia espiritual del sujeto es el eco de su impotencia real. El principio yo imita lo que niega". Es decir, imita al objeto que niega, se objetiviza. Y esta imitación vuelve a establecer una relación de identidad inmediata entre sujeto y objeto, semejante a aquella vigente en la magia. El objeto vuelve a contar con la densidad objetiva que presentaba en la magia, pues aparece como independiente del trabajo material e intelectual subjetivo, y el sujeto vuelve a establecer con el mismo una relación mimética. Escribe Adorno: "La unidad de la conciencia está modelada según la objetividad y, por consiguiente, se mide por la posibilidad de una constitución de objetos; en este sentido es el reflejo en el concepto de la conjunción total, maciza, de las acciones productivas dentro de la sociedad, que son las que crean la objetividad de las mercancías, su 'objetividad'. Así mismo lo firme, penosamente, impenetrable del yo es mimesis de la impenetrabilidad que el mundo exterior presenta a la experiencia de la conciencia, como es percibido por la primitiva" (17). El sujeto se convierte, a lo largo del proceso de sustitución mediante el cual somete a su dominio los objetos, en objeto de su propio dominio, pues también en su interior sustituye (en términos psicoanalíticos, sublima) sus propias cualidades empíricas (sus nociones pulsionales), transformándose en mera conciencia constituyente. "El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa -tanto la humana como la no humana- y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se 'internaliza' por amor al dominio"(18). La irracionalidad de esta inversión entre medios y fines, de esta independización de los medios -el dominio- como fines en sí mismos, "produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano", de-

clara Horkheimer. "desde el momento en que el hombre suspende la consciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida, el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la consciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que funda su *Sí*, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto para cuyo servicio es cumplido, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que el viviente, solo en función del cual se definen las tareas de la autoconservación, y que es justamente aquello que se procura conservar" (19).

A nivel de la relación realidad-racionalidad, por otra parte -inversión ideológica mediante- la realidad autonomizada aparece como independiente de la sociedad y su actividad histórica.

"Lo que es racional, es real; lo que es real, es racional". De esta frase del prefacio a la "Hochsphilosophie" de Hegel parte Horkheimer para analizar la relación entre realidad y racionalidad en un texto de 1932. Horkheimer escribe: "la primera parte expresa que un algo incondicionado que, en esencia, existiera solamente en la idea o que fuera mero concepto, 'principio del espíritu y del corazón' (la cita corresponde a la "Enzyklopädie", parágrafo 482), no se diferenciaría de una quimera. (...) Mas a pesar de que rechaza decididamente esa visión que se aleja del ser terrenal, su doctrina constituye un sistema metafísico. La superación de las oposiciones tradicionales entre *mas-acá* y *mas-allá*, finitud e infinitud, *civitas terrena* y *civitas coelestis*, *mundus intelligibilis* y *mundus sensibilis*, historia sagrada e historia profana, no acontece según el sentido de la ilustración racionalizadora. El saber seguro no debe limitarse, como la 'luz natural' de D'Alembert, al conocimiento de los fenómenos psíquicos y físicos; su fundamento y su meta no provienen de la actividad vital de los hombres, sino que es él mismo quien, a partir de sí, ha de producir el sentido y justificación de la vida. La segunda parte de dicha frase sanciona el estado del mundo al modo

clásico por medio del pensamiento puro; pues el que todo lo real sea racional quiere decir que todo está en orden"(20). En la célebre sentencia hegeliana conviven entonces un aspecto crítico y un aspecto apologético del proceso de ilustración. Es decir, la afirmación de que lo racional es real -crítica, en tanto prescribe la interpretación y transformación de la realidad en función de la racionalidad subjetiva- y la afirmación de que lo racional es real -apologética, en tanto autonomiza la racionalidad como propiedad de la realidad dada. En este segundo aspecto de la sentencia hegeliana, se encuentra el modelo por excelencia de la identificación ideológica entre realidad y racionalidad.

Sin embargo, esta identificación ideológica entre realidad y racionalidad mantiene una estrecha relación con aquella otra identificación entre sujeto y objeto resultante de la abolición de la distancia crítica entre ambos. Horkheimer se pregunta: "cómo será posible esta glorificación metafísica sin caer en contradicción con la primera parte de la frase? Qué fundamento podrá ofrecer el pensamiento puro a un conocimiento que ninguna experiencia puede avalar si, según la convicción del propio Hegel, la idea solo es verdadera en la medida en que se presenta objetivamente?". La respuesta se desprende del concepto de conocimiento incondicionado, tal como ha sido forjado por la tradición idealista alemana pos-kantiana. "esta filosofía entiende dicho concepto de manera que el principio de identidad entre sujeto y objeto se presenta como requisito indispensable para la existencia de la verdad". Horkheimer relaciona así las dos formas fundamentales de relación identificatoria idealista, tal como son presentadas por Hegel -, puede agregarse, criticadas por Marx.

En efecto, la relación de identidad entre sujeto y objeto es el resultado del proceso de dominio material e intelectual del segundo por el primero a lo largo de la historia. En el plano material, esta identidad se manifiesta como transformación del objeto conforme formas subjetivas; en el plano intelectual, como sustitución de las cualidades objetivas también conforme patrones subjetivos. En el principio de afinidad intelectual entre sujeto y objeto, que subyace a toda gnoseología idealista, adquiere esta última su máxima expresión. Una vez alcanzado históricamente el dominio material e intelectual del objeto, el traba-

jo material e intelectual -libre de resistencias objetivas- se autonomiza como fin en sí mismo, en tanto inscripto en las relaciones capitalistas de producción que lo perpetúan en vistas a la expropiación de excedente. Semejante autonomización del trabajo, en el plano intelectual, constituye el "idealismo disparado", idealismo carente de resistencias objetivas. En este contexto debe abordarse aquel concepto de conocimiento incondicionado mentado por Horkheimer. "Sabido es que los sucesores de Kant (es decir, el idealismo disparado) habían creído desarrollar consecuentemente su idea de que el sujeto solo puede conocerse a sí mismo con total adecuación. Mientras el sujeto esté limitado por otro ser, nuestro conocimiento será solo fragmentario. (...) Así, pues, el sujeto autoconociente tiene que ser pensado, al modo de ver idealista, como idéntico al absoluto; tiene que ser infinito. Frente a todo tipo de filosofía positivista, el idealismo alemán intenta fundamentar el saber particular en el conocimiento de la totalidad. Las pretensiones de validez incondicionada del saber parcial solo pueden salvarse en la medida en que dicho conocimiento de la totalidad pueda considerarse como realizado"(21). Hegel, entonces, "sigue aferrado a la idea de que o es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo -en el sentido de un autoconocimiento del sujeto, que abarca todo y todo lo es- ha de ser posible". De esta manera se transita el pasaje de la identidad sujeto-objeto a la identidad realidad-racionalidad. En un primer momento, se proclama la identidad sujeto-objeto cifrada en la afinidad intelectual. En un segundo momento, se convierte al sujeto en absoluto. A nivel de la relación sujeto-objeto, dado que el sujeto solo puede conocer aquello que le es semejante, se proclama la afinidad intelectual (idealismo a nivel gnoseológico); a nivel de la relación realidad-racionalidad, dado el mismo principio, se proclama la racionalidad de la realidad (idealismo a nivel histórico). El camino conduce desde la "Phänomenologie des Geistes" hasta las lecciones de "Philosophie der Geschichte" "De conformidad con esta idea de que todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito e idéntico a sí mismo -aprovecha Horkheimer-, la lógica se encarga de mostrarnos los conceptos que lleva necesariamente consigo el juicio de identidad, es decir, los conceptos que, en tanto que rasgos determinantes, están impli-

cados en todo momento en la idea de esta unidad. Al hilo de estas 'categorías' abstractas interpreta Hegel la naturaleza y el mundo humano, y divide la historia según los grados en que este autococonocimiento se despliega. Este conocimiento que, tal como está expuesto y articulado en el sistema categorial de la Lógica, se halla en el contenido total del mundo natural y del mundo humano, solo llega a realizarse en las supremas creaciones del espíritu: el Estado y la Cultura. Y así, Hegel fundamenta la racionalidad de lo real mediante el concepto de conocimiento inherente al sistema de identidad". Las paradojas de este "sistema de identidad" resultan evidentes. En primer lugar, presupone aquello que se trata de demostrar -la identidad entre realidad y racionalidad, al presuponer la afinidad entre sujeto y objeto. En este sentido resulta idealismo absoluto, pues las determinaciones propiamente objetivas se encuentran a priori subjetivizadas. En segundo lugar -y esto es aún más importante- deviene mero autoconocimiento del sujeto. El resultado de su programa de conocimiento objetivo absoluto es la absoluta ignorancia del objeto. El sujeto, alcanzado en apariencia el máximo dominio intelectual del objeto, se cierra nuevamente sobre sí mismo dejando al margen el objeto. En este sentido resulta subjetivismo absoluto.

Ahora bien, si la integración de la negatividad que, en virtud del accionar negativo del proceso de ilustración, caracteriza las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad, equivale al establecimiento de la identidad en el seno de estas últimas relaciones, la crítica que intenta recuperar aquel accionar negativo del proceso de ilustración con el fin de realizarlo consecuentemente se convierte en crítica de la identidad. En tanto este proceso de ilustración tiene su realización pendiente a nivel social -realización consistente en la emancipación humana respecto de la necesidad, emancipación pendiente debido al perpetuamiento de esta última necesidad cifrada en la dominación social- aquella identidad debe considerarse -en principio- falsa identidad y su realización requiere en consecuencia la crítica de esta falsa identidad.

Tanto el psicoanálisis como la crítica de la economía política nos que guiaron el análisis en la primera y segunda sección respectivamente ejercen esta crítica de la falsa identidad a nivel de la relación sujeto-objeto y a nivel de la relación realidad-racionalidad. A nivel de la relación sujeto-objeto, el psicoanálisis critica la identidad inmediata entre ambos -identidad consistente en la satisfacción inmediata de los deseos y necesidades subjetivos- mediante su interpretación del trabajo material e intelectual -modo de relación sujeto-objeto establecida tras la instauración del principio de realidad- como sustentado en modificaciones pulsionales en definitiva siempre represivas. A nivel de la relación realidad-racionalidad, el psicoanálisis critica la identidad inmediata entre ambas -identidad consistente en la satisfacción histórica de los deseos y necesidades sociales- mediante su interpretación de la civilización como fundada, desarrollada y sostenida sobre aquel trabajo represivo socialmente organizado. Tras el carácter metafísico-abstracto que en ciertos puntos encierra la teoría freudiana del trabajo y la civilización, desvenda indudablemente la verdad concreta-histórica de una sociedad basada en el perpetuamiento de la represión sobre los deseos y necesidades subjetivas.

A nivel de la relación sujeto-objeto, la crítica de la economía política, por su parte, critica la identidad mediata entre ambos -identidad consistente en la realización del sujeto mediante la transformación del objeto, resultado del trabajo material e intelectual- mediante su interpretación del trabajo en el marco de la organización capitalista de las relaciones de producción como atravesado por el fenómeno de la enajenación. En lugar de realizarse, el sujeto se desrealiza en el trabajo asalariado. El capital dirige a un tiempo a la relación. El trabajo asalariado es una relación de explotación que es criticada económica y políticamente. El trabajo asalariado es una relación que resulta de la explotación del trabajo asalariado por el capital privado de los medios de producción -el trabajo asalariado es una relación, en contraposición al obrero, como capital-; es una conciencia general del obrero -objetiva- que es una relación mayormente. Para entender la crítica de la economía política de la economía política

tica moderna" al reconocer en el trabajo el campo de realización subjetiva. Sin embargo, la identidad intelectual -puesto que aquí importa particularmente dicho terreno de la relación- entre sujeto y objeto es denunciada por Marx como ilusoria. "La reapropiación de la esencia objetiva del hombre -escribe-, engendrada como una esencia ajena, bajo la determinación de la enajenación, no solo tiene, por tanto, la significación de superar la enajenación, sino también la objetividad, lo que quiere decir, por tanto, que el hombre vale como una esencia no objetiva, espiritualista"(22). La superación de la objetivación del sujeto presente en el trabajo -objetivación esencialmente equivalente a la enajenación para Hegel en tanto idealista, enajenante en el marco de las relaciones capitalistas de producción para Marx- tiene lugar en Hegel como "superación del objeto en la conciencia". La enajenación material del sujeto respecto de los medios de producción y, consecuentemente, del conjunto de sus condiciones de vida, es trasladada por Hegel al plano puramente intelectual y saldada en el mismo ilusoriamente. Esta crítica marxiana a la identidad sujeto-objeto, en el plano material e intelectual correlativamente considerados, está presente en el conjunto de su obra, esto es, desde los "Manuscritos" hasta los "Grundrisse". A nivel de la relación realidad-racionalidad, la crítica a la economía política crítica la identidad histórica entre ambas también a un mismo tiempo en el plano material e intelectual. La teoría marxiana de la crisis denuncia la irracionalidad -objetiva, aunque también subjetiva- de la realidad a partir de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La crítica marxiana de la ideología, a ella correlativa en el plano intelectual, denuncia el carácter ilusorio y apologético de la racionalización de la realidad dada. Desde la crítica a la "Rechtphilosophie" hegeliana hasta la crítica a D. Ricardo en "Das Kapital", también esta temática está presente a lo largo de toda la obra marxiana.

Sin embargo, los miembros de la Escuela de Frankfurt -retomando la dirección de sus predecesores- modifican sensiblemente los términos de la crítica a la identidad. Analizaré esta modificación en referencia a Marx, por encontrarse en su teoría expresamente señaladas las determinaciones histórico-concretas de esta

crítica.

Conviene comenzar revisando la crítica marxiana a la identidad intelectual entre sujeto y objeto trazada por Hegel. Marx escribe, a propósito de la "reapropiación" de la subjetividad objetivada mediante el trabajo, en crítica a Hegel: "toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada se manifiesta, por tanto, como una incorporación en la autoconsciencia; el hombre que se apodera de su esencia es solamente la autoconsciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto" (23). Marx dirige su crítica contra la falsa identidad presente en el idealismo hegeliano. El mismo presupone "1) que el objeto en cuanto tal se presenta ante la consciencia como llamado a desaparecer; 2) que es la exteriorización de la autoconsciencia la que estatuye la realidad de las cosas" (24). Sin embargo, reconocida la exterioridad material del objeto, la tarea de "reapropiación" de la subjetividad en él objetivada mediante el trabajo -analicé este doble carácter natural/histórico del objeto a propósito del concepto de trabajo en la segunda sección, cap. I- continúa vigente. Esta reapropiación es en Marx, por un lado, una reapropiación económica y política con la abolición del trabajo asalariado que instauro la enajenación. Pero, por otro lado, es una reapropiación filosófica de la subjetividad objetivada enajenadamente: en definitiva, una reapropiación del objeto socialmente expropiado.

Respecto de la relación realidad-racionalidad, la crítica marxiana es aún más reveladora. La teoría de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción también deja como saldo una tarea de reapropiación, a saber, de las relaciones sociales de producción. Esta reapropiación de las relaciones de producción persigue un doble fin: la emancipación de la sociedad y de las fuerzas productivas de su trabajo respecto de las relaciones de producción capitalistas en que se hallan encorjadas. Analicé anteriormente en la segunda sección, cap. II- la manera en que Marx conectó el aspecto dialéctico de la irracionalidad capitalista a partir de las contradicciones que existen en la producción capitalista a nivel de las relaciones de las fuerzas productivas del trabajo.

Entonces, puede afirmarse -en cierto sentido- que la estrategia marxiana consiste en criticar la falsa identidad sujeto-objeto (mediante las nociones de enajenación y fetichismo) emergente del trabajo asalariado en vistas a la realización de la verdadera identidad entre ambos (mediante la abolición del trabajo asalariado), y en criticar la falsa identidad de ella resultante a nivel social (mediante la noción de ideología) en vistas a la realización de la verdadera identidad entre ambos (mediante la abolición de las relaciones de producción capitalistas). Esta formulación sintética de la estrategia crítica marxiana, no obstante, resulta limitada. En efecto, la misma debe ser restringida -en primer lugar- en función de las determinaciones materiales de ambas relaciones. La actividad identificante del sujeto/la sociedad -actividad consistente en el dominio material e intelectual del objeto/la realidad- tiene por límite la densidad material del objeto/la realidad sobre el cual se ejerce. Marx nunca postula la abolición del trabajo en general sino de la modalidad asalariada del mismo, puesto que la misma presupondría la abolición idealista de la objetividad misma del objeto. Algo semejante ocurre con respecto a las relaciones de producción. Además -en segundo lugar- aquella formulación de la estrategia marxiana debe ser complementada con la explicitación de la finalidad última de la actividad identificante, es decir, la emancipación humana.

Sin embargo, es evidente que para Marx las falsas identidades sujeto-objeto y realidad-racionalidad ocultan el carácter no-realizado del proceso de ilustración en un doble sentido: en relación a la emancipación humana en principio, pero antes aún en relación al dominio material e intelectual de la naturaleza que la posibilitaría. El trabajo libre y su organización en relaciones comunistas de producción encuentra su libertad en relación a la producción de excedente, pero no en relación a la producción en general. La crítica resulta, entonces, una crítica formulada desde el lugar de un trabajo material e intelectual cuyo despliegue queda pendiente en el marco del capitalismo.

Ahora bien, la teoría crítica modifica estos términos. Si la tarea positiva de dominio material e intelectual propia del proceso de ilustración se encuentra realizada en el marco del capitalismo -a partir del continuo desarrollo

de las fuerzas productivas del trabajo en el seno de las relaciones de producción vigentes en el mismo- el lugar desde donde es formulada la crítica a la identidad se traslada. La crítica ya no puede formularse desde un trabajo material e intelectual a desplegarse -el "productivismo" a nivel material, y la instrumentalización a nivel intelectual, resultarían los nuevos fetiches en que recaería- sino que debe formularse sobre el trabajo material e intelectual desplegado en el marco del capitalismo, sobre el carácter irracional del mismo. La crítica desde la razón/producción ilustrada a realizarse deviene así crítica de la realización de la misma en el marco del capitalismo. La crítica a la falsa identidad -correspondiente a un momento donde la tarea positiva de dominio material e intelectual del proceso de ilustración espera realizarse- se transforma en crítica a la identidad -correspondiente al momento de su realización en el marco del capitalismo.

Antes de examinar las modalidades que esta crítica adopta en los diferentes miembros de la Escuela de Frankfurt, pueden desprenderse dos características de la misma que estarán presentes -de una u otra manera- en sus diferentes versiones. En primer lugar, puede advertirse que en este desplazamiento la crítica tiende a ejercerse sobre aquellos elementos que constituyeron su propio fundamento: la producción a nivel material y -particularmente- la razón a nivel intelectual. En relación al objeto, entonces, la crítica deviene necesariamente una auto-crítica. Deviene -en términos de Habermas- "auto-referente". En segundo lugar, también puede advertirse que en este desplazamiento la crítica tiende a ejercerse de manera exclusivamente negativa, pues es crítica de la identidad, de la realización de la tarea positiva de identificación propia del iluminismo. En relación a su signo, efectivamente, la crítica deviene necesariamente negativa. Sin embargo, queda pendiente el problema cifrado en el lugar desde donde esta crítica se ejerce. Evidentemente, dado su carácter auto-referente y negativo, dicho problema ocupa el centro de las estrategias formuladas por los diferentes miembros de la Escuela en vistas a enfrentar la integración de la negatividad. Y alrededor del mismo se dividen las aguas.

Abordaré, para finalizar, este problema central que podría sintetizarse en la pregunta: desde dónde se ejerce la crítica, entendiéndose en este contexto filosófica mas que sociológicamente. Es decir, no se trata aquí de preguntarse por el sujeto social de esta negación -cuestión que, no obstante, se encuentra estrechamente relacionada con la que aquí examino- sino por el topos teórico de **emergencia** de una crítica que se ejerce sobre aquellos que fueran anteriormente sus propios topos de emergencia. Pregunta dirigida a la **región** mas problemática -si no lisa y llanamente aporética- de la teoría crítica.

De manera abstracta, pueden identificarse tres tendencias estratégicas para abordar la cuestión del topos teórico de la negatividad en el seno de la teoría crítica. A saber: a. positiva, b. alternativa, c. negativa. Definiré sintéticamente los tres términos.

- a. Via positiva. Consiste, en general, en situar la negatividad en función de una positividad dada o postulada. En ambos casos, dicha vía positiva de determinación del topos de emergencia de la negatividad cuenta con una larga tradición en el seno de la teoría de origen marxista. En el primer caso, la vía positiva-evolutiva determina el mismo en función del desarrollo evolutivo de la realidad dada. El marxismo evolucionista, **economicista** y mecánico, de la Primera Internacional cifraba la negatividad en el desarrollo objetivo y lineal del capitalismo y ofrece el paradigma de la misma. Su máximo exponente es Babel.

La Escuela de Frankfurt formuló una crítica constante del marxismo evolucionista -en cierto sentido, en el marco del "marxismo occidental" inaugurado con el "Geschichte und Klassenbewusstsein" de Lukacs, la Escuela tiene en la crítica a sus residuos de principios de siglo su contexto de formación. La experiencia del perpetuamiento del modo de producción y explotación capitalista durante la posguerra a aquella crítica añadida hacen que la vía positiva-evolutiva de determinación del topos de emergencia de la negatividad sea descartada por la teoría crítica.

En el segundo caso, la vía positiva-normativa determina el mismo en función de una relación regulativa con una realidad postulada. El austro-

marxismo, de perfil neokantiano, de la Segunda Internacional cifraba la negatividad en la postulación de una representación de los intereses racionales subjetivos en relación a la cual la realidad dada era criticada y regulada su transformación, y ofrece su paradigma. Adler es su máximo exponente, pero también puede incluirse aquí a Kautsky, el grupo revisionista de Bernstein, etc. Considero que esta vía positiva-normativa de determinación está presente en ciertos escritos de Horkheimer -particularmente, en sus últimos escritos- y constituye el centro de la teoría habermasiana.

- b. Vía alternativa. Consiste en situar la negatividad en función de una positividad dada aunque alternativa en relación a la positividad que se somete a crítica. Considero que esta vía alternativa de determinación atraviesa en su conjunto la obra de Marcuse.
- c. Vía negativa. Consiste en situar la negatividad -si es que en este caso puede aún remitirse a un topos semejante- meramente en la reflexión sobre la positividad dada. La negatividad, entonces, carece de un topos teórico de emergencia -dado positiva o alternativamente, o postulado- y aparece como crítica auto-referente exclusivamente negativa. En la obra de Adorno se encuentra el modelo más consecuentemente desarrollado de esta vía negativa de determinación.

Presentadas de manera abstracta -puesto que se entrecruzan mutuamente, según el autor y la obra o período en cuestión-, ahora se trata de abordar en concreto la manera en que Horkheimer, Marcuse y Adorno desarrollan estas vías de determinación del topos teórico de emergencia de la negatividad y de someterlas brevemente a crítica.

- a. Vía positiva-normativa. En una conferencia de 1968, tras criticar la vía positiva-evolutiva de determinación de la negatividad propia del marxismo evolucionista -fueron citados algunos párrafos de dicha crítica a propósito de la reinterpretación frankfurtiana de la teoría de la crisis de Marx-, Horkheimer señala: "sin embargo, todo esto no puede menoscabar la idea de que la finalidad marxista en armonía con las tendencias de la filosofía burguesa de la historia apa-

reza como resultado lógico de la actividad política". La mención de una "finalidad marxista" eononizable con "las tendencias de la filosofía burguesa de la historia" por parte del viejo Horkheimer es importante. Estas últimas tendencias remiten, en primer lugar, a la filosofía kantiana de la historia, y aquella finalidad a la idea regulativa que en su seno orienta la actividad práctica de la sociedad. En este caso, específicamente, la idea kantiana de la "paz perpetua" a nivel de las relaciones internacionales. Horkheimer explicita esta remisión a Kant en los siguientes términos: "no solo la concepción del fin y su formulación, sino también diversas ideas económico-sociales de la teoría marxista se hallan ya en germen en la escuela del idealismo kantiano"(25). Ciertamente, esta asimilación entre la "paz perpetua" y el "reino de la libertad" conlleva importantes problemas. La introducción de una idea regulativa, propia de filosofías idealistas de la historia, en la teoría marxiana de la historia acarrea tensiones irremediables con su carácter materialista. Una idea regulativa carece de legitimidad -peor aún, no puede ser sino una ilusión- en el marco de la teoría marxiana de la historia. En efecto: cómo se determinaría materialmente el contenido de esta realidad postulada? y cómo se explicaría materialmente la relación regulativa que semejante realidad postulada mantiene con la realidad efectivamente dada?. Respecto a la primera pregunta, Horkheimer carece de respuesta. Reconoce: "por mas que resulten dudosos los intentos por determinar el fin último, ya sea en el sentido de la paz perpetua de Kant, ya sea en el reino de la libertad,..." Y agrega: "una cosa parece evidente: la condición previa para una sociedad humanamente digna en el mundo entero, ante todo para la disminución de la injusticia dentro de los Estados y de los catastróficos contrastes externos, ligados a la injusticia, consiste en la eliminación de la indigencia material"(26). Por cierto, la "eliminación de la indigencia material" en modo alguno alcanza para determinar el contenido de la idea regulativa en cuestión. Respecto a la segunda pregunta, Horkheimer responde recurriendo a la estrategia tradicional del iluminismo para afrontar el abismo entre la realidad postulada y la efectivamente dada. En una línea que se extiende desde el "rey filósofo" platónico hasta el "Emilio" rousseauiano, Horkheimer responde: "sería posible,

podríamos preguntar, reunir a hombres expertos de nuestros días para que bosquejasen un plan, pensado en todos los detalles y objetivamente realizable, para vencer la miseria, con la obligación de hacer caso omiso de las condiciones políticas y de las consideraciones nacionales? (...) Las Naciones Unidas y otras instituciones poseen ya mucho material y continúan trabajando en este problema" (27). El problema de la relación entre la realidad postulada y la realidad efectivamente dada remite al problema del sujeto en condiciones de establecerla. A la manera kantiana, específicamente, ese sujeto serían las Naciones Unidas y demás instituciones internacionales. En términos generales, ese sujeto vuelve a ser -y no puede sino ser- una minoría ilustrada ajena a cualquier interés particular y empeñada en gestionar los intereses universales.

Sin embargo, aquella "indigencia material" está determinada, en el marco del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo alcanzado en el capitalismo tardío, por los intereses de las clases explotadoras. Es decir, no consiste en una "indigencia" natural, sino socialmente determinada. Esta última propuesta de resolución de la misma, en cambio, presupone al menos al carácter no determinante de los intereses de las clases explotadoras en su resolución y consecuentemente en el problema mismo planteado. Horkheimer reconoce entonces: "la unión (de la realización de la idea regulativa) con la lucha de clases está superada. En verdad, la meta no parece estar más cerca de los proletarios que de los burgueses ilustrados" (28). De esta manera se instala Horkheimer manifiestamente en una concepción de la sociedad y la historia de corte idealista. Pero aún a semejante precio, su determinación positiva-negativa de la negatividad fracasa. En efecto, deja sin explicar satisfactoriamente las causas de aquella "indigencia" que se trata de superar.

Los escritos tardíos de Horkheimer -es decir, posteriores a la "Kritik der Instrumentellen Vernunft"- si de señalar hitos se trata- tienen una importancia relativa escasa en el contexto total de su obra. Aunque la tendencia a la determinación positiva-negativa de la negatividad más presente ya, ciertamente, en escritos anteriores, su importancia menor y su complementariedad con otras vías de determinación de la negatividad hacen que su crítica no afecte fundamental-

¿Habermas continuador de Horkheimer? !!!

mente a la totalidad de su obra. Recién en la obra de Habermas, frankfurtiano de segunda generación, esta tendencia presente en el seno de la Escuela ocupa un lugar fundamental. Recién en su obra es desarrollada la vía positiva-normativa de determinación de la negatividad de manera consecuente, es decir, hasta convertirse nuevamente en una legitimación ideológica de la realidad efectivamente dada. Expondré, muy sintéticamente, algunos aspectos fundamentales de la empresa habermasiana, en tanto constituyen el desarrollo de aquella tendencia normativa presente en el seno de la Escuela de Frankfurt.

A través del proceso de ilustración, la razón se convierte progresivamente en mero instrumento de dominio intelectual del objeto. La transformación del concepto objetivo en el concepto subjetivo de razón reproduce al interior de dicha facultad histórica aquel proceso de ilustración. En este contexto, las estrategias trazadas por los diferentes miembros de la Escuela de Frankfurt para enfrentar la instrumentalización de la razón subjetiva -y la consecuente integración de su negatividad originaria- parten no obstante del concepto subjetivo de razón. Puesto que -como expuse en la presente sección, cap. II- aquella transformación de la razón objetiva en razón subjetiva constituye un proceso materialmente determinado en función del dominio alcanzado sobre el objeto, constituye al mismo tiempo un proceso irreversible. La "irreversibilidad del nominalismo" subrayada por Horkheimer y Adorno en la "Dialektik der Aufklärung" apunta en dicho sentido. Es a partir de la instrumentalización, como mero instrumento de dominio, de la razón subjetiva que comienza la empresa Habermasiana. Habermas introduce un tercer concepto de razón -la "racionalidad comunicativa"- con el propósito de salvar la razón de su transformación en instrumento de dominio (29). Tan rescatable resulta dicho propósito, sin embargo, como ilusorio el camino trazado para lograrlo. La nueva racionalidad comunicativa -de carácter lingüístico, aunque fantasmagóricamente revestida de materialidad gracias al aporte de la pragmática formal universal de origen anglosajón (30)- aparece, o bien como un subproducto del sistema de dominio social a nivel económico (el mercado capitalista) y político (la democracia parlamentaria burguesa) cuando intenta analizársela históricamente (31), o bien como un mero producto

intelectual. A partir de esta racionalidad comunicativa -a nivel de la relación sujeto-objeto- postula Habermas su versión de la idea regulativa kantiana: la "comunidad ideal de comunicación". La relación entre dicha realidad postulada -por cierto, intelectualmente determinada en su contenido en un sentido mucho mas fuerte que aquella esbozada por Horkheimer- y la realidad efectivamente dada permanece tan oscura como en el conjunto de las determinaciones via positiva-normativa de la negatividad. Dicha relación -y aún el contenido mismo de la realidad postulada- ha sido objeto de innumerables críticas que no parece necesario reiterar aquí. Sin embargo, es importante advertir aquí la relación realidad-razionalidad inherente a la postulación habermasiana de la "comunidad ideal de comunicación". Aquel abismo inevitable entre la realidad postulada y la efectivamente dada es salvado cuando la postulación misma se desnuda como mecanismo de legitimación ideológica del mercado capitalista y la democracia parlamentaria burguesa en los escritos políticos de Habermas (32).

b. Vía alternativa. Si el proceso de ilustración se revela como proceso de dominio material e intelectual del objeto/la realidad, y el dominio puede definirse como una relación negativa entre un sujeto que lo ejerce y un objeto sobre el cual se ejerce, entonces la vía alternativa de determinación del topos teórico de la negatividad cifrará este último en el objeto de dominio. Marcuse transita esta vía alternativa de determinación, fundamentalmente a partir de los deseos y necesidades insatisfechos o definitivamente postergados por el proceso de ilustración. Debido a ello, el texto que encierra el tramo mas importante de este tránsito -"Eros and civilization"- se revela como un texto de filosofía práctica antes que como una investigación filosófica sobre el psicoanálisis freudiano.

Partamos de la relación entre el proceso de ilustración y los deseos y necesidades cuya satisfacción resultó indefinidamente postergada por el mismo. Describe Marcuse: "tal estado hipotético (de plena satisfacción de deseos y necesidades) puede ser asumido razonablemente en los puntos que están en los polos opuestos de la transición: el más primitivo en su estado mas maduro, en los principios primitivos de la historia, el otro en su estado mas maduro.

El primero se referiría a una distribución no opresiva de la escasez (como puede haber existido, por ejemplo, en las fases matriarcales de la antigua sociedad). El segundo pertenecería a una organización racional de la sociedad industrial totalmente desarrollada, después de la conquista de la escasez. Las vicisitudes de los instintos serían, por supuesto, muy diferentes bajo estas dos condiciones, pero un aspecto decisivo debe ser común a las dos: el desarrollo instintivo será no regresivo en el sentido de que al menos la represión sobrante necesaria a los intereses de la dominación no será impuesta sobre los instintos" (33). Diferencia Marcuse de este modo entre una identidad inmediata entre los deseos y necesidades subjetivos y los objetos en que hallan satisfacción y una identidad mediata -mediada por el proceso de dominio material e intelectual del objeto del iluminismo- posible entre los mismos. La diferenciación arraiga, implícitamente, en su par marxiano entre comunismo primitivo y comunismo obrero. "Bajo condiciones primitivas, la enajenación no habría surgido todavía por el carácter primitivo de las mismas necesidades, el rudimentario carácter (personal o sexual) de la división del trabajo y la ausencia de una institucionalización jerárquica y especializada de las funciones. Bajo las condiciones 'ideales' de la civilización industrial madura, la enajenación será consumada por la automatización general del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo, y el intercambio de las funciones" (34), agrega Marcuse. Revisemos estas identidades.

La identidad inmediata entre los deseos y necesidades subjetivos y los objetos de su satisfacción debe ser rastreada más allá de la instauración del principio de realidad. Si el ejercicio del trabajo material e intelectual bajo el mando del principio de realidad caracteriza a los simbólicos "héroes culturales" (Prometeo en la interpretación Freudiana, Eliseo en la de Horkheimer y Adorno), el ejercicio de la imaginación caracterizará a aquellos que simbolizan la satisfacción pulsional. Marcuse escribe: "el héroe cultural predominante (en el mito iluminista) es el embarcador, el navegante, rebeldía contra los dioses, que crea la cultura al precio del dolor y el peligro. Simboliza la productividad, el incesante esfuerzo por vencer a la vida; here, en la productividad, la

bendición y la maldición, el progreso y la fatiga están inextricablemente mezclados. Prometeo es el héroe arquetípico del principio de actuación"(35). Pero al mito represivo de Prometeo -en cuyo análisis Marcuse sigue puntualmente a Freud; véase el apéndice 2 a la primera sección- Marcuse contrapone el mito satisfactorio de Orfeo y Narciso: "los símbolos de otro principio de la realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente"(36). Frente a los mitos represivos, conservados por la razón ilustrada en lugar fundante, el arte conserva las imágenes de la satisfacción postergada. "El arte es quizá el más visible 'retorno de lo reprimido' -escribe Marcuse-, no solo en el nivel individual sino también en el genérico-histórico. La imaginación artística da forma a la 'memoria inconsciente' de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada"(37). Esas imágenes encerradas en los mitos de Orfeo y Narciso constituyen una subyacente denuncia del proceso de civilización. "Ellos no han llegado a ser los héroes cultivos del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y ensalza el trabajo y el cumplimiento; la liberación del tiempo que une al hombre con el dios, al hombre con la naturaleza"(38). En el mito está presente "la rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tánatos. (...) En su totalidad crean una imagen encerrada para circunscribir la dimensión con la que están relacionados: la retención del placer, la detención del tiempo, la desordenación del mundo; el silencio, el sueño, la noche, el paraiso -el principio del mundo como mundo no como la arte, sino como vida"(39).

Sin embargo, las imágenes satisfactorias conservadas en el arte no son meramente negativas. Constituyen, por el contrario, formas positivas de la libertad pulsional: el "principio de Nirvana concebido no como muerte, sino como vida". Escribe Marcuse: "La experiencia del mundo de Orfeo y Narciso muestra lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la

naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza" (40). Los mitos satisfactorios conservan en su seno una relación sujeto-objeto diferente de la relación de dominio establecida entre ambos por el proceso de ilustración a partir de los mitos represivos: una relación de identidad inmediata, mítica, entre proto-sujeto y proto-objeto. De hecho, no casualmente enfatiza Marcuse en el mito de Narciso. Freud escribe: "Originalmente, el yo lo contiene todo, mas tarde segraga de sí al mundo exterior" (41). Y vincula la conducta mítica subyacente a las prácticas mágicas a nivel filogenético a la etapa narcisista a nivel filogenético. Marcuse, por su parte, resalta aquello en los siguientes términos: "el narcisismo primario es el más que autoerotismo; alcanza el 'ambiente', integrando el ego narcisista con el mundo objetivo" (42). De esta manera, la identidad inmediata psíquica encerrada en el narcisismo -a nivel onto y filogenético- por la que surge la imagen de una relación sujeto-objeto alternativa a la relación de dominio establecida por el proceso de ilustración. Basta contraponer la carga libidinal del yo que encierra el psiquismo del niño, ciertamente, contiene aún en su seno el mundo objetivo -el narcisismo- la carga libidinal de objetos externos del amor objetivo para comprender realmente la opción marcuseana: mientras el primero es imagen de la satisfacción, el segundo es imagen de la producción y reproducción. Marcuse expresa en los siguientes términos la promesa encerrada en el narcisismo: "mas allá de todo autoerotismo inmaduro, el narcisismo denota una relación fundamental con la realidad que puede generar un comprensible orden existencial" (43). Y agrega: "en otras palabras, el narcisismo puede contener el germen de un principio de la realidad diferente: la catexis libidinal de ego (nuestro propio cuerpo) puede llegar a ser la fuente y el depósito de reserva de una nueva catexis libidinal del mundo objetivo -transformando este mundo dentro de una nueva manera de ser".

Antes de abordar la identidad mediata -vinculada por la superación de la imagen del yo, en términos freudianos-, de la que esta identidad inmediata conservada en el mito satisfactorio de Narciso resulta prototipo, se ha de formular una primera

objeción frente al razonamiento marcusiano. En efecto, puede ya advertirse el carácter "regresivo" -en términos freudianos- de su estrategia. Marcuse mismo lo reconoce: "la aparición de un principio de realidad no represivo que envuelva la liberación instintiva regresaría mas allá del nivel alcanzado de razón civilizada. Esta regresión sería tanto psíquica como social: reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el desarrollo del ego de la realidad (es decir, reactivaría el narcisismo secundario), y disolvería las instituciones de la sociedad en las que existe el ego de la realidad. Dentro de los términos de estas instituciones, la liberación instintiva es un regreso a la barbarie"(44). Sin embargo -responde Marcuse- "al ocurrir en la cumbre de la civilización, como consecuencia no de la derrota, sino de la victoria en la lucha por la existencia, y apoyada por una sociedad libre, la liberación puede tener muy diferentes resultados. Sería todavía una reversión del proceso de la civilización, una subversión de la cultura -pero después de que la cultura ha hecho su labor y creado la humanidad y el mundo que pueden ser libres. Sería todavía una 'regresión' -pero a la luz de la consciencia madura y guiada por una nueva racionalidad"(45). Este carácter regresivo se manifiesta, consecuentemente, a nivel del trabajo material e intelectual afectando su continuidad. En su impugnación al "productivismo" en el primero y a la "racionalidad tecnológica" en el segundo, Marcuse señala que la "reconciliación entre Logos y Eros" es una idea que "encierra el llegar-a-descansar de la productividad represiva de la Nación, el fin de la dominación en la gratificación"(46). Berndt y Reich observan que "la tendencia de Marcuse a la idealización de pasadas satisfacciones de los instintos, su inclinación a considerar esas satisfacciones como arquetipos de felicidad experienciable, es consciencia ella misma no refleja, consciencia que no ha superado aún un elemento de experiencia burguesa. El individuo no puede retrotraerse directamente hasta las fuentes de la satisfacción de los instintos propias de anteriores estadios evolutivos de su vida. (...) La conservación de disposiciones instintivas arcaicas y de las correspondientes posiciones de necesidades subjetivas es regresionaria"(47).

Sin embargo, la debilidad de la estrategia marcusiana radica -a mi entender- en un nivel mas profundo que el correspondiente a su caracter regresivo. En efecto, esta aparente regresividad puede ser interpretada -a partir del énfasis marcusiano en su caracter mediado por el dominio material e intelectual del objeto- en el marco de una imposición de fines **subjetivamente racionales** -cifrados en la satisfacción de deseos y necesidades colectivos- al proceso civilizatorio. En tal caso, paradójicamente, la objeción de regresividad formulada contra la estrategia marcusiana puede ser subsidiaria de la ideología "productivista" vigente. La debilidad de su estrategia radica, en cambio, en el **esencialismo** implícito en el caracter regresivo de la misma. La regresión presupone que aquello a lo cual se regresa -una organización pulsional narcisista- pervive por debajo de la organización vigente de la sexualidad. Mas adelante me detendré en esta objeción.

Ahora se trata de abordar, por el contrario, la identidad mediata -mediada por el dominio histórico, material e intelectual, del objeto- entre los deseos y necesidades subjetivas y los objetos en que cifran su satisfacción. La imagen de la identidad inmediata, conservada en el ejercicio de la imaginación artística, resultaba ya oscurecida por contenidos tanáticos. El principio del Nirvana freudiano así parecía sugerirlo: la identidad equivale a la muerte. Sin embargo, Marcuse emprende la erotización del principio del Nirvana -Cf. la primera sección, Cap. II- imprescindible para cifrar en el mismo la imagen de la satisfacción pulsional históricamente posible. La identidad mediata, posibilitada por el dominio material e intelectual del objeto históricamente desarrollado por el proceso de ilustración requiere, en consecuencia, **si ha de ser algo mas que una mera utopía**, la reconsideración del caracter de las pulsiones. Es decir, para que aquella identidad pulsional mediata aparezca como factible, el caracter antisocial atribuido a las pulsiones de vida y el caracter destructivo atribuido a las pulsiones de muerte en su exteriorización, por parte de Freud, debe ser revisado. "Si la sexualidad es en su misma esencia antisocial y asocial, y si la destructividad es la manifestación de un instinto primario, la idea de un principio de realidad no represivo no podrá ser otra cosa que una ociosa especulación"(48).

Marcuse deriva entonces del dominio material e intelectual alcanzado sobre el objeto la innecesaria del principio de actuación -puesto que deviene innecesaria la represión derivada de la vigencia de la dominación social- y, consecuentemente, de la organización represiva de las pulsiones. "El principio de actuación fortalece la integración de una organización represiva de la sexualidad y del instinto destructivo. Por tanto, si el proceso histórico tiende a hacer inútiles las instituciones del principio de actuación, deberá también tender a hacer inútil la organización de los instintos -esto es, a liberar a los instintos de las restricciones y desviaciones requeridas por el principio de actuación". Sintéticamente, para que esta abolición de la represión sobrante cifrada en la vigencia del principio de actuación tenga como resultado una identidad mediata de carácter erótico -en lugar de tanático-, la economía pulsional es reinterpretada por Marcuse en los siguientes términos: la eliminación de la represión sobrante permitiría que "un área amplia de destructividad" pueda ser "absorbida o neutralizada por la libido fortalecida"(49). La crítica a la inadecuación entre el principio de realidad vigente y el grado de dominio alcanzado sobre la realidad, inadecuación que suma un aspecto objetivo a la irracionalidad subjetiva que atraviesa al capitalismo tardío y que Marcuse conceptualiza mediante las nociones de represión sobrante y principio de actuación, está presente en el conjunto de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Horkheimer escribe respecto del conocimiento, por ejemplo: "la necesidad de inducir a la mayor parte de la sociedad mediante prácticas espirituales a una renuncia que no esté directamente condicionada por la naturaleza exterior sino por la organización clasista de la sociedad, presta a todas las representaciones culturales de la época un carácter ideológico que no guarda proporción con el conocimiento posible en virtud del desarrollo técnico"(50). Sin embargo, Marcuse avanza en relación a los otros miembros de la misma en una reformulación de la teoría freudiana de las pulsiones, en aras de sumar a las condiciones objetivas de posibilidad de un principio de realidad no represivo -es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual- sus condiciones subjetivas de posibilidad -es decir, la reformulación de la teoría freudiana de las pulsiones. Y estas condi-

ciones subjetivas revisten fundamental importancia en la estrategia marcusi-
na, pues al mismo tiempo determina en ellas el topos teórico de la negatividad.
Es necesario revisar, por lo tanto, esta reformulación de la teoría de las pulsio-
nes.

Marcuse comienza abordando las pulsiones de muerte, pues "el instinto de la
muerte es el que parece desafiar principalmente cualquier hipótesis sobre una
civilización no represiva"(51). En efecto, como resultado de la canalización
de las mismas, el Nirvana -que Marcuse **intenta** reinterpretar en términos de ..
Dios- adquiriría contenido tanático. La tendencia a **retrotraer** lo orgánico a
lo inorgánico, propia de las pulsiones de muerte, es retardada en su realiza-
ción por la influencia de factores externos. Estos factores externos -tal como
fue desarrollado en la primera sección, Cap. I- complican y retardan cada vez
más el regreso de la vida a la muerte. El origen y permanencia de la vida de-
penden, entonces, de la influencia de estos factores externos. Ahora bien -razona
Marcuse a partir de la segunda tópica freudiana- estos factores externos ejer-
cen su influencia en dos momentos diferentes: en el nacimiento, cuya tensión
orgánico-inorgánico se encuentra biológicamente determinada, y en la existencia
posterior, cuyas tensiones orgánico-inorgánico derivan del dolor resultante de
la **represión** en que se funda el trabajo civilizatorio encaminado a superar la
escasez. Esta última tensión se encuentra históricamente determinada por el
nivel alcanzado en aquella superación de la escasez y, en consecuencia, desapa-
recería con la concreción de esta última. Las pulsiones de muerte no conduci-
rían necesariamente a la regresión de lo orgánico a lo inorgánico, sino en el
marco de una relación históricamente específica con el proceso de superación
de la ananké. Al menos, esta tendencia tanática se moderaría con la moderación
de las tensiones que las generan. La naturaleza de los instintos -la naturaleza
históricamente determinada, evidentemente: "puede cambiar si las condiciones
fundamentales que provocaron que los instintos adquirieran su naturaleza han
cambiado"(52). Sin embargo, permanecería la naturaleza de las pulsiones bioló-
gicamente determinada. Escribe Marcuse: "en las condiciones biológico-geológi-
cas que Freud asumió para la sustancia viviente como tal, no podría imaginarse

uj cambio así; el nacimiento de la vida sigue siendo un trauma, y así el reino del principio del Nirvana parece ser inmovible".

En este punto, Marcuse necesita recurrir a la "apogostura", observada por Freud, de las pulsiones de muerte en las pulsiones de vida. Escribe: "las consecuencias del instinto de la muerte solo operan junto con los instintos sexuales; en tanto crezca la vida, el primero permanece subordinado a los últimos: el destino del destructor (la 'energía' de los instintos destructivos) depende del de la libido". Consecuentemente, un cambio cualitativo en el desarrollo de la sexualidad debe alterar necesariamente las manifestaciones del instinto de muerte" (53). Gracias al esquema económico, Marcuse puede fundamentar la neutralización de las pulsiones de muerte -debilitadas ya a partir de la supresión de las tensiones históricamente determinadas de las que emergen- en función del despliegue de las pulsiones de vida.

Nos trasladamos, de este modo, al terreno de las pulsiones de vida: auténticas depositarias de la negatividad. Así como para el propio Freud, para Marcuse las pulsiones sexuales en su canalización inmediata son incompatibles con la continuidad de la civilización. En consecuencia, la fundamentación de un principio de realidad no represivo debe transitar el camino de una sublimación no represiva de la sexualidad. Marcuse recurre para ello, nuevamente, al narcisismo: "toda sublimación empezaría con la reactivación de la libido narcisista, que de alguna manera cubre los objetos y se extiende sobre ellos. La hipótesis revolucionaria la idea de sublimación: señala una forma de sublimación no represiva que es el resultado de una extensión de la libido antes que de un rodeo contenido en ella" (54). Si Marcuse analiza la posibilidad de una verdadera identidad entre realidad y racionalidad en términos de un principio de realidad no represivo -cuya imagen, conservada en la imaginación artística, no es otra que la del narcisismo primitivo vigente en la magia-, dicha posibilidad debe ser fundamentada en la posibilidad de una verdadera identidad entre sujeto y objeto en términos de modificaciones pulsionales no represivas. Respecto de ambos grupos pulsionales, esta exploración en modificaciones pulsionales no represivas recurre a la canalización narcisista de las pulsiones.

Ahora bien, superada la anarké a partir del grado alcanzado por el desarrollo

de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual, y reducidos al mínimo el tiempo de trabajo y la energía en el mismo canalizada, la necesidad de imponer modificaciones represivas a la catexis libidinal queda cuestionada. "La libido sería liberada y sobrepasaría los límites institucionalizados dentro de los cuales es encerrada por el principio de realidad", escribe Marcuse (55). La reinterpretación de las pulsiones sexuales en términos no represivos -reinterpretación que constituye una auténtica imposición de fines racionales subjetivos, cifrados en la satisfacción pulsional, a una configuración instintiva caracterizada por su irracional instrumentalidad- afecta a las dos dimensiones económicas en que fueron represivamente determinadas. Es decir, a la doble dimensión espacio-temporal del cuerpo.

En relación a la economía temporal, aquel desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo cristaliza en el perfeccionamiento técnico de los medios de producción y establece, en consecuencia, una nueva relación entre el tiempo de trabajo subjetivo y el tiempo de trabajo ya objetivado. La magnitud relativa del primero decrece respecto a la del segundo, y esta transformación posibilita materialmente la reducción de la jornada de trabajo. Marcuse reconoce -en la línea marxiana- que "la reducción del día de trabajo hasta un punto en el que la mera cantidad del tiempo de trabajo ya no detenga el desarrollo humano es el primer requisito para la libertad" (56). La posibilidad de un aumento relativo del tiempo libre respecto al tiempo de trabajo cifrada en la automatización de la gran industria -sumada al uso no manipulado de dicho tiempo libre- constituye la condición material de posibilidad primaria de una canalización no represiva de la sexualidad.

Sin embargo, el problema central de esta reinterpretación de las pulsiones se sitúa teóricamente en el terreno de la economía del cuerpo, pues allí debe Marcuse fundamentar -frente a Freud- la posibilidad de una canalización no represiva de la sexualidad que, al mismo tiempo, no mine las bases de la civilización en general. "La regresión envuelta en este esparcimiento (narcisista) de la libido se manifestaría primero en una reactivación de todas las zonas erógenas y, consecuentemente, en un resurgimiento de la sexualidad polimorfa pregenital y en una declinación de la supremacía genital. El cuerpo en su

totalidad llegaría a ser un objeto de catexis, una cosa para gozarla; un instrumento de placer" (57). Esta reinterpretación de la libido en función de su canalización por parte de Marcuse resulta al mismo tiempo cualitativa y cuantitativa. **Cuantitativamente**, la sexualidad es represivamente restringida a la genitalidad con la doble finalidad de ser encaminada a la reproducción y dejar el resto del cuerpo libre para la producción. Su reinterpretación, en consecuencia, exige la erotización generalizada del cuerpo. En las perversiones se encuentra encerrado "el principio de una sexualidad **semejante, no restringida** a la genitalidad de manera instrumental sino generalizada y encaminada a la satisfacción pulsional. **Cualitativamente**, la sexualidad es representativamente modificada para canalizar la energía productivamente en el dominio material e intelectual de los objetos. Sin embargo, el concepto freudiano de **pulsiones** de vida abarca un contenido mucho mayor que el de sexualidad. "Eros significa un aumento cuantitativo y cualitativo de la sexualidad", señala Marcuse (58). En el marco de la represión reinante, en los denominados "instintos sociales" (relación padres-hijos, amistad, matrimonio) encuentra Freud modificaciones de las pulsiones de vida. Marcuse observa entonces: "bajo el principio de la realidad establecido, la sublimación no represiva puede aparecer solo en aspectos marginales e incompletos; su forma totalmente desarrollada sería la sublimación sin desexualización" (59). En el camino de una modificación pulsional no represiva aunque compatible con la permanencia de la civilización, es decir, de una sublimación no represiva, escribe Marcuse: "el instinto no es 'desviado' de su aspiración; es gratificado en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital 'organizada' y sin embargo son libidinales y eróticas". La simple desinhibición de la sexualidad genital -y esto quizá constituya una respuesta marcusiana a la política sexual de W.Reich (60)- no alcanza a posibilitar un principio de realidad no represivo. Junto a la generalización cuantitativa de la libido al conjunto del cuerpo subjetivo, **se requiere la erotización** extra-subjetiva del conjunto de actividades y relaciones del sujeto. Y en primer término, del propio trabajo. Aquí es posiblemente donde Marcuse avanza más claramente en terreno utópico -más cerca, por cierto, de Fourier que de Marx- al considerar establecida

"una base instintiva para la transformación del trabajo en juego"(61). Pero es, al mismo tiempo, donde la reinterpretación marcuseana de las pulsiones constituye mas directamente una respuesta posible a la transformación de toda relación sujeto-objeto en una relación de dominio resultante del proceso de ilustración. "La sublimación y la dominación avanzan juntas -escribe. Y la disolución de la primera (es decir, la transformación de la sublimación represiva impuesta por los intereses de la dominación social en una auto-sublimación no represiva necesaria para la convivencia social), con la transformación de la estructura de la instintiva, transformaría también la actitud básica hacia el hombre y la naturaleza que ha sido característica de la civilización occidental"(62). Las modificaciones pulsionales no represivas exploradas por Marcuse apuntan así a constituirse en el fundamento de una nueva relación, reconciliada y satisfactoria antes que dominadora, entre sujeto y objeto.

En este punto es necesario, sin embargo, volver sobre las pulsiones de muerte, pero ahora en su exteriorización agresiva. En efecto, la exteriorización de las pulsiones de muerte cumple un rol fundamental en el dominio violento del objeto presente en el trabajo material e intelectual. El trabajo civilizatorio pone la agresividad -canalizada como dominio de objeto- al servicio de Eros. Mas aún, las pulsiones de muerte requieren una apoyatura erótica para exteriorizarse agresivamente para el propio Freud. En el capitalismo tardío, no obstante, "mientras los impulsos destructivos estan siendo satisfechos así (es decir, a través de la violencia ejercida sobre el objeto), tal satisfacción no puede estabilizar su energía al servicio de Eros. Su fuerza destructiva debe llevarlos mas allá de esta servidumbre y sublimación, porque su meta no es la materia, ni la naturaleza, ni ningún objeto, sino la vida misma. Si ellos son los derivados del instinto de muerte, no pueden aceptar como final ningún 'sustituto'. Entonces, a través de la destrucción técnica constructiva, a través de la violación constructiva de la naturaleza, los instintos operarán todavía hacia la aniquilación de la vida. La hipótesis radical de 'Mas allá del principio del placer' se reafirmará: los instintos de autopreservación, autoafirmación y dominio, en tanto han absorbido esa destructividad, tendrán la función de asegurar el 'propio camino hacia la muerte' del organismo"(63). La generalización cuantitativa y transformación

cualitativa de la sexualidad planteada por Marcuse, entonces, permite neutralizar la agresividad desatada por la exteriorización de las pulsiones de muerte. "La defensa fortalecida contra la agresión es necesaria -escribe Marcuse-; pero para que pueda ser efectiva la defensa contra la agresión tendría que fortalecer los instintos sexuales, porque solo un Eros fuerte puede 'atar' efectivamente a los instintos destructivos. Y esto es precisamente lo que la civilización desarrollada es incapaz de hacer, porque depende para su propia existencia de la regimentación y el control continuamente extendidos e intensificados" (64). Marcuse reinterpreta entonces en los siguientes términos el "malestar" diagnosticado en la cultura por Freud: "La cultura exige continua sublimación; por tanto, debilita a Eros, el constructor de la cultura. La desexualización, al debilitar a Eros, desata los impulsos destructivos. (...) Organizada mediante la renuncia y desarrollada sujeta a la renuncia progresiva, la civilización se inclina hacia la autodestrucción" (65). El conjunto de determinaciones de esta reinterpretación marcuseana de los grupos pulsionales establece las condiciones de posibilidad de una nueva relación de identidad mediata y satisfactoria -en lugar de una relación de dominio- entre sujeto y objeto; y esta nueva relación constituye a su vez la condición de posibilidad de una nueva relación de identidad entre realidad y racionalidad. Marcuse sintetiza del siguiente modo esta última: "El instinto de la muerte opera bajo el principio del Nirvana: tiende hacia ese estado de 'constante gratificación' donde no se siente ninguna tensión -un estado sin necesidad. (...) si el objetivo básico del instinto no es la terminación de la vida sino del dolor -la ausencia de tensión- paradójicamente, el conflicto entre la vida y la muerte se reduce más conforme la vida se aproxima más al estado de gratificación. El principio del placer y el del Nirvana convergen entonces. Al mismo tiempo, Eros, libre de la represión sobrante, sería fortalecido, y el Eros fortalecido absorbería, como quien dice, el objetivo del instinto de la muerte" (66). Esta convergencia entre principio de placer y principio de Nirvana es la manera en que Marcuse conceptualiza la identidad mediata realidad-racionalidad consistente en la satisfacción colectiva de deseos y necesidades.

Ahora bien, la reinterpretación marcuseana de los tópicos pulsionales de Freud -centralmente, de la manera en que las pulsiones alcanzan o pueden alcanzar su satisfacción en el marco de la sociedad industrial avanzada- aparece hasta aquí como una exploración acerca de las condiciones materiales de posibilidad, a nivel de la configuración pulsional subjetiva, de la emancipación humana, antes que como una vía de determinación de la negatividad en el marco del capitalismo tardío. Sin embargo, dicha **mediación histórica** de la teoría freudiana de las pulsiones tiene un doble objetivo: por un lado, ciertamente, establecer las condiciones de posibilidad subjetivas -puesto que las objetivas son establecidas por el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual- de la emancipación humana, **pero, por otro lado, determinar el topos teórico de la negatividad en el marco del capitalismo tardío vigente.** En resumen, establece positivamente las bases de una sociedad no represiva por un lado y determina por otro, negativamente, el topos de la resistencia a la sociedad represiva vigente. Abordemos este último objetivo.

En tanto determina el topos de la negatividad, la mediación histórica de la teoría freudiana de las pulsiones se constituye cabalmente en una teoría política. Las transformaciones pulsionales descritas por Marcuse constituyen las condiciones de posibilidad subjetivas de una **organización social no represiva**, pero en tanto se mantiene la actual organización social represiva **la dimensión pulsional** aparece para Marcuse como lugar privilegiado de resistencia frente a la misma. En ello consiste precisamente su vía alternativa de determinación de la negatividad.

Marcuse considera la dimensión pulsional como topos teórico de la negatividad por razones de diverso orden. En primer lugar y en términos generales, porque la postergación o mera **denegación** de la satisfacción pulsional constituye el aspecto más siniestro del saldo que arroja el proceso de dominio material e intelectual ilustrado en el seno del capitalismo tardío. Por consiguiente, la dimensión pulsional -entendida aquí en forma amplia, como equivalente al terreno de los deseos y necesidades subjetivos en general- se convierte en

el topos **material** de la negación de la organización capitalista de la sociedad. Agreguemos a ello que en la **dimensión pulsional** arraigan profundamente -via modificaciones represivas- las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad establecidas por el proceso de ilustración y se constituye, por tanto, en la **dimensión privilegiada** en que unas relaciones no-dominantes pueden ser establecidas.

En segundo lugar, sin embargo, Marcuse sitúa en la **dimensión pulsional** el topos de la negatividad por razones históricamente mucho más específicas. En posesión de un conocimiento sociológico y una intención política práctica más significativos que los poseídos por el resto de los miembros de la Escuela, Marcuse encuentra en el análisis sociológico del capitalismo tardío razones para radicar en la **dimensión pulsional** los fundamentos de su negación política. Marcuse analiza la integración de la negatividad en el marco del capitalismo tardío en el doble nivel de la producción y el consumo. Es decir, deriva dicha integración del fenómeno de la **automatización** del proceso de trabajo y del **incremento** del consumo colectivo, resultante **ambos** del desarrollo alcanzado en aquel marco por las fuerzas productivas del trabajo. Marcuse observa respecto al primero: "la integración tiene lugar en el mismo proceso de producción y es posible merced a las transformaciones del proceso productivo del capitalismo avanzado" (67). De estas transformaciones del proceso de trabajo derivan, junto a la integración primaria de la conciencia subjetiva cifrada en la **objetivación enajenada** del trabajo subjetivo antes analizada (cf. el cap. II de la presente sección), una serie de consecuencias: el "aligeramiento y reducción del trabajo físico pesado a favor de las habilidades mentales", el aumento de los trabajadores "white collar" respecto de los "blue collar" resultante, el "acortamiento de la semana de trabajo", la "neutralización de las responsabilidades" derivada de la "racionalización" y anonimato de la autoridad, etc. (68). Respecto al segundo, observa Marcuse: "el mejoramiento del nivel de vida se hace posible sobre la base material del aumento de la productividad del trabajo que ha dejado atrás las tendencias opuestas de una tasa decreciente de beneficio" (69). Sin embargo, mientras la integración a nivel de la producción fue analizada en los mismos

términos -al menos en sus lineamientos generales- en la teoría marxiana, la integración a nivel del consumo recién es analizada durante la segunda mitad del siglo veinte. Esto obedece al hecho de que a nivel de la producción el fordismo -la última modificación general del proceso de trabajo previa al análisis marcusiano- reestructura de alguna manera elementos preexistentes -inclusivo la cadena de montaje no resulta sino en una mayor fragmentación del trabajo- y puede en consecuencia ser analizado a partir de los textos marxianos, mientras que la producción en masa derivada del mismo constituye un fenómeno completamente novedoso en relación a los mismos. El "Welfare State" construido sobre la producción y consumo masivos se constituye así en un novedoso marco de integración de la negatividad (70). Horkheimer escribe al respecto: "la actual economía planificada puede alimentar mejor a la masa y hacerse alimentar mejor por ella que el resto del mercado". Y más adelante: "no solo la libertad, sino también formas futuras de opresión son posibles. En teoría, se las puede calcular como un retroceso o como un nuevo e ingenioso aparato de dominio. Con el capitalismo estatal puede el poder consolidarse de nuevo"(71). La conclusión horkheimeriana es clara: "si el aumento de producción realiza o liquida el socialismo, es algo que no puede verificarse de una manera abstracta"(72). Adorno, por su parte, escribe: "puede hablarse de una sociedad nivelada de clases medias -consecuencia de la generalización de un mayor consumo- solo psicológico-socialmente, y, en todo caso, teniendo en cuenta las fluctuaciones personales, mas no objetivo-estructuralmente; pero también subjetivamente aparecen ambas cosas: el velo de la integración, principalmente en las categorías de consumo, y la persistente dicotomía dondequiera que los sujetos choquen con antagonismos de intereses fuertemente establecidos". Y concluye: "puesto que la integración es una ideología, es también, como ideología, desmoronable"(73). Es importante esta distinción de Adorno, para analizar la determinación de la negatividad, entre integración subjetiva y objetiva.

Con la generalización del consumo en el marco del "Welfare State", y en tanto esta generalización responde a los nuevos mecanismos de reproducción del sistema capitalista de producción antes que a la necesidad de satisfacción de las

demandas colectivas y, por consiguiente, se encuentra determinada por los intereses de la dominación social, la integración se entiende del ámbito de la producción al ámbito del consumo. Marcuse escribe: "las necesidades sociales deben convertirse en necesidades individuales, en necesidades instintivas. Y estas necesidades deben ser estandarizadas, coordinadas y generalizadas en la medida en que la productividad de esa sociedad exige una producción y consumo masivos"(74). Ahora bien, el sujeto social depositario de la negatividad frente al orden social vigente -el proletariado- era determinado por Marx a partir de determinaciones objetivas y subjetivas. El proletariado resultaba la negación del orden vigente objetivamente en función de su ubicación como clase en el aparato capitalista de producción y subjetivamente en función de cargar sobre sí mismo la miseria material generada por el capitalismo. Si la clase obrera sigue ocupando objetivamente el mismo lugar, subjetivamente su situación de miseria parece revertirse con la generalización del consumo en las naciones capitalistas avanzadas. Respecto al carácter revolucionario de la clase obrera, escribe Marcuse entonces: "la clase obrera no lo es en acto, sino solo potencialmente. Objetivamente, 'en sí', la clase trabajadora es todavía, potencialmente, la clase revolucionaria; subjetivamente, 'para sí', no lo es". Entonces, Marcuse desplaza la negación en acto a otros sujetos sociales: "en la difusa rebelión entre los jóvenes y la *intelligentsia*, y en la lucha diaria de las minorías perseguidas. La lucha de clases armada tiene lugar afuera: se lleva a cabo por los miserables del mundo que combaten al opulento monstruo"(75). Estos nuevos sujetos (jóvenes, estudiantes, minorías raciales discriminadas, al interior del capitalismo avanzado; clases dominadas en el capitalismo peristórico) no reemplazan, sin embargo, a la clase obrera del capitalismo avanzado en su negatividad potencial debido a su ubicación objetiva en el aparato de producción. Marcuse advierte: "por supuesto, no tiene sentido decir que la oposición de la clase media está reemplazando al proletariado como clase revolucionaria, y que el lumpenproletariat se está convirtiendo en una fuerza política radical"(76). Por el contrario, dichos grupos funcionan en su negatividad actual como "catalizadores" que pueden poner en movimiento la negatividad potencial del proletariado. Escribe Marcuse: "lo que sucede es

que se están formando grupos todavía relativamente pequeños y débilmente organizados (a menudo desorganizados), los cuales, en virtud de su consciencia y sus necesidades, actúan como catalizadores potenciales de la rebelión dentro de las mayorías a las que, por su origen de clase, pertenecen". De esta manera evalúa Marcuse la ubicación de la negatividad, en términos sociológicos, en el marco del capitalismo tardío que le es contemporáneo. Dicha evaluación de la negatividad es desarrollada por Marcuse a lo largo de varios escritos (77) durante la década del '60 -a partir de la experiencia de la lucha política del movimiento estudiantil y la minoría negra en los EEUU- y culmina en el esquema arriba descrito de "An essay on liberation" -contemporáneo a la experiencia del Mayo '68, en que Marcuse considera en cierto modo corroborada la misma.

Ahora bien, es importante precisar el mecanismo mediante el cual arriba Marcuse a semejante determinación sociológica de la negatividad. Marcuse escribe: "de acuerdo con Marx, el proletariado servirá como el agente histórico de la revolución sobre dos niveles, o en virtud de dos condiciones distintas: primero, como una clase para la cual la revolución es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte; segundo, como una clase que proporciona el fundamento humano al capitalismo, la base para la reproducción de esta sociedad que, además, tiene la fuerza real de detener, de impedir la producción en su forma capitalista y llevar a la sociedad al derrumbamiento. En ambas explicaciones, la teoría de la revolución parece fracasar" (78). La clase obrera conserva su ubicación objetivamente revolucionaria; sin embargo, no parece continuar siendo la clase completamente despojada -dada la generalización del consumo- sujeto de negatividad. Requiere catalizadores que actualicen aquella negatividad potencial: el proletariado periférico como clase efectivamente despojada, y sectores marginales en el seno del capitalismo central con necesidades insatisfechas de un nuevo orden. Es precisamente en este punto donde la reinterpretación de la teoría de las pulsiones se convierte en una auténtica fundamentación de una estrategia política. "La revuelta instintiva deviene rebelión política y, contra esta unión, el sistema establecido moviliza toda su fuerza", declara Marcuse en el "Essay". La función de su reinterpretación de la teoría freudiana de las pulsiones per-

sigue la determinación de una negatividad cifrada en los deseos y necesidades -insatisfechos por el consumo, generalizado aunque manipulado en beneficio de la conservación y valorización del capital, propio del capitalismo tardío- de nuevo orden respecto a las necesidades materiales tradicionales. Los deseos y necesidades de una "personalidad total" se constituyen entonces en el topos teórico de la negatividad. "La teoría marxista reconoció muy pronto que la pauperización no suministra fatalmente el terreno fértil para la revolución, que una conciencia y una imaginación altamente desarrollada pueden originar una vital necesidad de cambio radical dentro de avanzadas condiciones materiales"(79). La pauperización absoluta -postulada por tendencias revisionistas antes que por el propio Marx- no fue corroborada históricamente y la pauperización relativa -efectivamente teorizada por Marx- no conforma el terreno para la revolución en el marco del consumo generalizado. Dicho terreno lo conforman, en cambio, necesidades de un nuevo orden.

La reinterpretación marcuseana de la teoría de las pulsiones apunta -como señalé anteriormente- en dos direcciones complementarias: en primer lugar, a establecer las condiciones materiales a nivel subjetivo de la emancipación humana; en segundo lugar, a determinar el topos teórico de la negatividad en el marco del capitalismo tardío. En ambas direcciones, Marcuse transita una vía alternativa de determinación de la negatividad, ya se trate de la negatividad como configuración positiva de un orden social alternativo o como configuración también positiva de los deseos y necesidades insatisfechos en el orden social vigente. En la crítica a aquella vía alternativa de determinación de la negatividad, consideraré exclusivamente la segunda de estas determinaciones. Es decir, evaluaré el "esencialismo" inherente a dicha vía, postergando la evaluación del "utopismo" -en verdad, un auténtico "eupsiquismo"(80)- correspondiente en su configuración de un orden social alternativo.

La crítica a la vía alternativa de determinación de la negatividad es en primer término una crítica dirigida a esta "alternatividad" misma. Suele observarse entre los comentaristas de Marcuse una supuesta escisión radical

vigente entre esta negatividad determinada por vía negativa y la positividad efectivamente dada. Un frankfurtiano de segunda generación formula en los siguientes términos dicha crítica: "la teoría no tiene ya lugar ni arranque dentro de la sociedad. Para no sucumbir a la 'predestinada (fateful) integración', tiene que convertirse en lo completamente Otro de lo que existe". Y agrega más adelante: "Esto significa una ruptura radical con el marxismo. Pues los conceptos del marxismo son, ciertamente, 'negativos' y de oposición, pero sobre una base **social**; se levantan sobre contradicciones internas de la sociedad"(81). El "Gran Rechazo" marcusiano señalaría entonces una escisión entre la positividad y la negatividad alternativamente determinada. Sin embargo, esta crítica resulta insuficiente. En efecto, la determinación alternativa de la negatividad es formulada por Marcuse a partir de "contradicciones internas de la sociedad", en principio, tanto si se consideran estas últimas objetiva como subjetivamente. En el primer caso, Marcuse formula su estrategia a partir de la irracionalidad objetiva vigente en el capitalismo tardío y cifrada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción -reinterpretada en los términos expuestos en la segunda sección, cap. II- y encuentra en el proletariado la clase revolucionaria por definición a partir de su ubicación objetiva en el aparato capitalista de producción. En el segundo caso, Marcuse formula su estrategia a partir de los deseos y necesidades, insatisfechos por la estructura de consumo manipulado del capitalismo tardío, de sectores sociales que, en tanto catalizadores, pueden poner en movimiento aquella clase revolucionaria.

Importa, en cambio, dirigir la crítica a la determinación marcusiana de aquellos deseos y necesidades en que cifra la negatividad. Es decir, indagar acerca de la subyacencia de aquellos contenidos pulsionales reprimidos. Revisemos entonces, a la luz de este problema, aquella escisión entre la positividad y la negatividad alternativamente determinada. Las posibilidades de emancipación humana, señala Marcuse, "han de pensarse en formas que en realidad muestran más la ruptura que la continuidad con la historia anterior, la negación más que lo positivo, la diferencia más que el progreso, esto es, la activación, la liberación de una dimensión de la realidad humana, de la existencia humana, que está más acá de la

base material: la activación de la dimensión biológica de la existencia humana"(82). Este intento de "reactivar" una dimensión humana reprimida conduce directamente a Marcuse a la formulación de una antropología filosófica. "Lo que está en juego -escribe- es la idea de una nueva antropología, y no solo como teoría, sino también existencialmente: el origen y el desarrollo de necesidades vitales de libertad"(83). Marcuse recorre, en consecuencia, un paradójico camino en su reinterpretación de la teoría freudiana de las pulsiones: avanza respecto de Freud al mediar histórico-concretamente la naturaleza de las pulsiones y su relación con el principio de realidad y retrocede nuevamente al considerar metafísica-abstractamente subyacente una auténtica "esencia" pulsional en que cifra la negatividad del orden social vigente. Es decir, historiciza la insatisfacción pulsional impuesta por la civilización pero considera a-históricamente las imágenes y modalidades de satisfacción de las pulsiones. "Anterior a toda conducta ética de acuerdo con criterios sociales específicos, anterior a toda expresión ideológica, la moralidad es una 'disposición' del organismo, enraizada quizás en el impulso erótico que contrarresta la agresividad, para crear y preservar 'unidades cada vez mayores' de vida. Tendríamos entonces, de este lado de todos los 'valores', un fundamento instintivo para la solidaridad entre los seres humanos: una solidaridad que ha sido efectivamente reprimida de acuerdo con los requerimientos de la sociedad clasista, pero que ahora aparece como una de las condiciones previas de la liberación"(84). El esquema marcuseano se conforma entonces por una represión histórica-concreta ejercida sobre una naturaleza pulsional metafísica-abstractamente subyacente. Marcuse describe: "en las sociedades explotadoras, el llamado instinto del trabajo es en modo principal la (más o menos efectivamente) introyectada necesidad de actuar productivamente a fin de ganarse la vida. Pero los propios instintos de vida luchan por la unificación y el ensanchamiento de la vida; en la sublimación no represiva ellos suministran la energía libidinal para trabajar en el desarrollo de una realidad que ya no exige la explotación represiva del Principio del Placer. Los 'incentivos' serían entonces inherentes a la estructura instintiva del hombre.(...) La última concepción teórica de Freud reconoce los instintos eróti-

cos como instintos de trabajo: trabajo para la creación de un medio ambiente sensual. La expresión social del instinto de trabajo liberado es la cooperación, que, cimentada en la solidaridad, dirige la organización del reino de la necesidad y el desenvolvimiento del reino de la libertad. Y he allí una respuesta para la pregunta que inquieta las mentes de tantos hombres de buena voluntad: qué va a hacer la gente en una sociedad libre?"(85).

En la determinación positiva de semejantes contenidos pulsionales subyacentes, Marcuse no puede eludir el carácter metafísico-abstracto de toda antropología filosófica, carácter señalado desde sus comienzos por la teoría crítica. "No solo las instituciones prácticas, las formas de gobierno, las leyes, mudan a tenor de las relaciones reales; también la naturaleza humana se transforma -escribe el joven Horkheimer. El fundamento de todas las relaciones humanas, es decir, el modo y manera como los hombres se procuran sus medios de subsistencia, está sometido a cambio, y este cambio es la fuente de las transformaciones en el ámbito espiritual: en la ciencia, en el arte, en la metafísica y en la religión". Pero Horkheimer avanza aún más -en crítica a las doctrinas de la invariabilidad de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza: una característica de la teoría política burguesa hasta Hegel: "la doctrina que afirma que, si bien es verdad que los tiempos cambian, sin embargo el modo de ser de los hombres permanece igual, es falsa (...). La doctrina de la eterna identidad de la naturaleza humana, que constantemente aparece en el pensamiento filosófico-histórico de la época moderna, la doctrina de la invariabilidad de los instintos y pasiones es errónea"(86). La deficiencia de la determinación via alternativa de la negatividad realizada por Marcuse no radica, sin embargo, en el empleo del modelo represivo. Es decir, no queda cifrada dicha deficiencia en su concepción represiva del dominio -que continúa la propia concepción freudiana y crítica en general- sino en la insuficiente radicalidad de su reinterpretación histórico-dialéctica de la teoría de las pulsiones: como saldo de dicha reinterpretación, quedan contenidos pulsionales al margen de las transformaciones históricas, subyacentes a las mismas. El propio Marcuse advierte esta paradoja: "una sociedad re-crea constantemente, en este lado de la consciencia y la ideología, patrones de comportamiento y aspiración que vienen a ser parte de la 'naturaleza' de sus miembros, y a menos que

la revuelta alcance esta 'segunda' naturaleza, llegando hasta estos patrones internalizados, el cambio social seguirá siendo 'incompleto', y aún llevará en sí su propia derrota"(87). Marcuse llega a otorgar a estos contenidos represivos introyectados un carácter cuasi-biológico. "Si las necesidades biológicas se definen como aquellas que deben ser satisfechas y para las que no puede darse ningún sustituto adecuado, ciertas necesidades culturales pueden 'sumergirse' adentrándose en la biología del hombre" aunque esto "no implica ni presupone nada respecto a la forma en que las necesidades se expresan y transmiten fisiológicamente"(88). Sin embargo, esta "biologización" de necesidades culturales, en lugar de fundamentar la posibilidad de deseos y necesidades de un nuevo orden en que cifrar la negatividad, parecen fundamentar más bien la integración de la negatividad a nivel pulsional a partir de la introyección de la represión. El propio Marcuse lo advierte: "las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva"(89). En lugar de determinar la negatividad a nivel pulsional, la vía alternativa parece más bien señalar la integración de la misma en dicho nivel. En el mejor de los casos, constituye una advertencia acerca de la radicalidad que debe caracterizar la negación, pero no determina su topos teórico de emergencia.

Ahora bien, las deficiencias de la determinación marcuseana de la negatividad por vía alternativa -deficiencia cifrada en su esencialismo, que hasta aquí analicé en el marco de su reinterpretación de la teoría de las pulsiones- deben ser contextualizadas en el conjunto de su versión de la teoría crítica. M. Jay advierte claramente las diferentes concepciones de la teoría crítica que son inherentes a las asimilaciones del psicoanálisis por parte de Horkheimer y Adorno por un lado y de Marcuse por otro. "Mientras que en sus casos (de los primeros) esto fortaleció un pesimismo cada vez más hondo y ayudó a fomentar una retirada del activismo político, en el suyo condujo a una reafirmación de la dimensión utópica de su radicalismo. (...) A diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas

del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no-identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación" (90). En efecto, las deficiencias de aquella determinación vía **alternativa** de la negatividad que Marcuse realiza a partir de su reinterpretación de la teoría freudiana de las pulsiones están profundamente relacionadas con las características de su lógica de pensamiento en general. **El joven Marcuse señalaba ya que la dialéctica "debe investigar si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extra-histórico, pero inherente a toda historicidad"** (91). La historia material se convierte entonces -en virtud del origen heideggeriano del propio Marcuse- en la historicidad, ideal escenario en que el ser alcanza su identidad con el concepto. Es decir, en que las relaciones **antagónicas establecidas** por el proceso de ilustración entre sujeto y objeto, entre realidad y racionalidad, alcanzan la identidad. En su interpretación de signo heideggeriano de Hegel, Marcuse describe en los siguientes términos la relación entre el ser y su historicidad: "la 'diferencia absoluta' de ser, que en la dimensión de la inmediatez como escisión de 'ser-en-sí' y 'estar' (Oasein), ser-en-sí y ser otro, era fundamento ontológico de toda motilidad, se precisa y concreta en la motilidad 'esencial' hasta ser diferencia y escisión entre dos dimensiones, la presencialidad y la apariencialidad, 'esencia' y estar, mundo en sí y mundo apariencial. Esta bidimensionalidad se expresa claramente en las determinaciones de la motilidad esencial. Mientras que los caracteres de la motilidad inmediata del 'ser' (...) se encontraban todos en una sola dimensión, a saber, la inmediatez de la existencia presente, los caracteres de la motilidad esencial anuncian ya claramente por su mismo nombre la bidimensionalidad. (...) Y en esa escisión dimensional esa motilidad constituye el fundamento esencial y la unidad esencial del ente" (92). La noción de "bidimensionalidad" presente en el texto será retomada por Marcuse en textos posteriores aunque con sentido semejante -diferencia entre esencia y apariencia, objetivamente entendida, y superada mediante un proceso de identificación cuyo marco es la Geschichtlichkeit- y constituye la noción central a examinar en vistas a la crítica de su vía alternativa de determinación de la negatividad.

La relación entre la noción de "bidimensionalidad" y la vía alternativa que Marcuse transita en la determinación de la negatividad resulta evidente, por ejemplo, cuando analiza el concepto marxiano de *Gattungswesen* señalando que mediante el mismo "la esencia del hombre es comprendida en conexión con aquellas tendencias que tienen como objetivo una nueva forma de vida social, como la 'Idea' de lo que la práctica debe realizar"(93). Y el camino de realización práctica de la esencia descrito subyace a aquel camino de realización también práctico-política de las imágenes énfico-narcisistas de la plena satisfacción pulsional conservadas en la imaginación artística. "La naturaleza 'a priori' del concepto de esencia no ha sido entendida siempre, ni mucho menos, de forma trascendental y suprahistórica. Y las huellas del pasado dentro del concepto de la esencia pueden ser entendidas como una alusión a una condición histórica (en la "lógica chica" hegeliana); por ejemplo, en la noción de Aristóteles de la esencia como 'lo que el Ser fué' y en la noción de Hegel del 'recuerdo' del Ser en la esencia. Hegel habla de la esencia como de un Ser 'pasado intemporal'. Pasado, porque es una imagen del ser-en-sí que no se corresponde ya con la existencia inmediata; intemporal, porque el recuerdo le ha preservado y protegido de desaparecer en el pasado. En la filosofía idealista, el pasado intemporal domina el concepto de esencia. Pero cuando esta teoría se asocia con las fuerzas progresivas de la historia, el recuerdo de lo que puede auténticamente ser se convierte en un poder que configura el futuro. La demostración y preservación de la esencia se convierte en el leit motiv de la práctica que aspira a la transformación"(94). La vía alternativa de determinación de la negatividad opera, entonces, de la siguiente manera: un contenido esencial subyace al devenir histórico del ser guardando con el mismo una relación de no-identidad. En este contenido esencial radica la negatividad. La realización de esta negatividad equivale, entonces, al establecimiento de la identidad entre el ser y su esencia. En términos menos abstractos: un contenido pulsional subyace a la organización represiva de las pulsiones exigida por la civilización guardando con la misma una relación de no-identidad. La negatividad radica en dicho contenido pulsional. La realización de esta negatividad consiste, entonces, en el establecimiento de la identidad entre aquel

contenido pulsional y la civilización, es decir, de la identidad entre sujeto y objeto (satisfacción pulsional subjetiva) y de la identidad entre realidad y racionalidad (satisfacción de deseos y necesidades sociales). Las nociones marcuseanas de "sublimación represiva" -que remite fundamentalmente a un trabajo convertido en juego y unas relaciones sociales solidarias- y de "principio de realidad no represivo" remiten a estas identidades. Los contenidos pulsionales conservados son contenidos del pasado: quedan entonces sintetizadas aquellas imágenes órfico-narcisistas de la satisfacción pulsional inmediata con aquello "que el ser fue" conservado en la esencia. La doctrina freudiana del retorno periódico de lo reprimido tras la represión y la doctrina hegeliana del recuerdo del ser en la esencia son mutuamente asimiladas. De ahí la importancia que reviste para Marcuse "el recuerdo de lo que puede auténticamente ser", pues en el pasado ha sido.

La diferencia entre la **reinterpretación de la teoría freudiana de las pulsiones** realizada por Marcuse y **la doctrina de la esencia** en su formulación más cercana a la del propio Marcuse (es decir, la hegeliana) radica en la naturaleza de la identificación perseguida y en las características del proceso de identificación. Marcuse observa que "los impulsos críticos de la teoría de la esencia, que fueron abandonados tanto por la eidética como por el positivismo, han sido incorporados a la teoría materialista"(95). Reconoce en Hegel a quien "transforma la oposición de esencia y apariencia en una relación dialéctica, y a esa relación en un objeto de la dialéctica". Sin embargo, agrega: "la concepción de la esencia de Hegel contiene ya todos los elementos de una teoría histórica y dinámica de la esencia, pero en una dimensión en la que aquellos no pueden ser efectivos"(96). La diferencia radica en que el proceso de identificación tiene lugar para Hegel "dentro del mismo ser racional" mientras que para el materialismo "la trascendencia que lleva de los hechos a la esencia es histórica" y resultado de la actividad social transformadora. La diferencia, entonces, es cifrada a la manera tradicional en la inversión idealista.

El esencialismo marcuseano apunta a invalidar aquella crítica -antes mencionada- **cifrada** en una supuesta oposición existente entre la positividad efectivamente dada y la negatividad determinada por vía alternativa. El propio Mar-

cuse advierte: "la relación entre posibilidad y realidad, y entre forma y contenido, tipifica una característica de todos los modos en el que la oposición de esencia y apariencia aparecen en dialéctica materialista: ambos miembros de la relación son reales en sentido estricto"(97). Si la vía alternativa de determinación de la negatividad alcanza efectivamente su objetivo, entonces subyacen a la positividad efectivamente dada contenidos negativos (esencias) tan efectivamente dados como aquella. Si estos contenidos negativos, en cambio, no subyacen a la positividad efectivamente dada, entonces aquella crítica dirigida a la determinación vía alternativa de la negatividad resulta correcta. Considero que sucede esto último. semejante presuposición de contenidos esenciales subyacentes conduce nuevamente al misticismo que apuntaba a evitar. La bidimensionalidad señalada por Marcuse y cifrada en la diferencia entre la positividad efectivamente dada y la negatividad cifrada en su esencia conduce regresivamente a un concepto objetivo de razón. "En el grado en que la experiencia de un mundo antagónico guía el desarrollo de las categorías filosóficas, la filosofía se mueve en un universo que está roto en sí mismo (déchirement ontologique): bidimensional. La apariencia y la realidad, lo falso y lo verdadero (y, como veremos, la libertad y la falta de libertad) son condiciones ontológicas"(98). No obstante la crítica marcusiana del concepto objetivo de razón -racionalidad protecnológica- no puede evitar su uso ni las consecuencias misticadoras que acarrea. "El pensamiento dialéctico entiende la tensión crítica entre 'es' y 'debe', primero como una condición ontológica, que pertenece a la estructura misma del ser. Sin embargo, el reconocimiento de este estado del ser -su teoría- intenta desde el principio una práctica concreta"(99). Marcuse no se limita a advertir la irracionalidad de la realidad en función de parámetros subjetivos de racionalidad. Tampoco se limita a advertir simplemente la irracionalidad objetiva de la realidad que deriva de sus contradicciones. Marcuse juzga la realidad social como objetivamente irracional y, al mismo tiempo, como objetivamente racional en potencia a la manera hegeliana. La irracionalidad objetiva de la realidad no resulta reversible, entonces, a partir de la actividad subjetiva regida por parámetros también subjetivos de racionalidad, sino a partir de una actividad subjetiva que

actualizaría una racionalidad objetiva en potencia inherente a la realidad. Exactamente esto significa que "la tensión crítica entre 'es' y 'debe'" constituye una "condición ontológica": tanto la irracionalidad en acto como la racionalidad en potencia constituyen propiedades ontológicas de la realidad. Con ello intenta Marcuse revertir, románticamente, la "irreversibilidad del nominalismo" en que termina el proceso de ilustración. La consecuencia más importante de este rescate marcuseano de una razón dialéctica objetiva -propia del sistema hegeliano-, consistente en su inevitable carácter idealista -mistificante en su interpretación de las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad, abstracto-metafísico en su determinación de la negatividad-, será examinada en el próximo punto, a propósito de la vía negativa de determinación de la negatividad. Sin embargo, pueden extraerse ya algunas de dichas consecuencias.

En primer lugar, su rescate de una razón dialéctica objetiva conduce: en tanto empleada en la determinación vía alternativa de la negatividad en el marco de la positividad efectivamente dada, a un "esencialismo" difícilmente compatible con los aportes de las ciencias sociales; en tanto empleada en la configuración de una positividad alternativa a la efectivamente dada, a un "utopismo" de dudosa fundamentación científica. Ninguna de ambas consecuencias es admitida por Marcuse explícitamente; sin embargo, a ellas conduce necesariamente su vía alternativa de determinación. Marcuse advierte: "la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa"(100). Sin embargo, avanza positivamente en la configuración teórica de una organización social alternativa a la vigente al observar que "el narcisismo denota una relación fundamental con la realidad que puede generar un comprensible orden existencial"(101), es decir, un "principio de realidad diferente". No desarrollaré esta configuración marcuseana de una organización social alternativa (102), pues en este contexto resulta más importante su determinación vía alternativa de la negatividad en el marco de la organización social vigente y la relación de la misma con su rescate de una razón dialéctica objetiva. El intento de determinación vía alternativa de la negatividad conduce a Marcuse -dada la pér

dada de negatividad inherente a la instrumentalización, a la mera transformación en instrumento positivo de dominio, de la razón subjetiva- a explorar territorios alternativos al del concepto de razón vigente. A los contenidos pulsionales reprimidos -topos de la negatividad- corresponde, así, la imaginación como facultad histórica. Describe Marcuse acerca de la imaginación artística: "la imagen de una forma de realidad diferente ha aparecido como la verdad de uno de los procesos mentales básicos; esta imagen contiene la perdida unidad entre lo universal y lo particular, y la gratificación integral de los instintos de la vida mediante la reconciliación entre los principios del placer y de la realidad". Y agrega -estableciendo claramente la relación entre los contenidos pulsionales reprimidos como topos de la negatividad y la imaginación como la facultad de los conserva y expresa: "sin embargo, de acuerdo con Freud, la imagen conjura solo el pasado subhistórico del género (y del individuo) anterior a toda civilización. Porque esta última solo puede desarrollarse mediante la destrucción de la unidad subhistórica entre el principio del placer y el principio de la realidad, la imagen debe permanecer enterrada en el inconsciente, y la imaginación debe llegar a ser mera fantasía, juego de niños, soñar despierto"(103). La imaginación como facultad resulta -a diferencia de la razón subjetiva instrumentalizada y convertida, por tanto, en mere instrumento de dominio- capaz de trascender negativamente la positividad dada. "El verdadero valor de la imaginación se relaciona no solo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía"(104). Esta transcendencia negativa de la positividad dada permite en la estrategia marcuseana el pasaje de la negatividad inherente a la misma a la configuración de una positividad alternativa: "si la construcción de un desarrollo instintivo no represivo es orientada no hacia el pasado subhistórico, sino hacia el presente histórico y la civilización madura, la misma noción de utopía pierde su significado. La negación del principio de actuación aparece no contra, sino con el progreso de la racionalidad consciente; presupone la mas alta madurez de la

civilización"(105). Sin embargo, así como los contenidos pulsionales habían sido objetivamente determinados, también resulta "objetiva" la imaginación como facultad. La imaginación no resulta "mera fantasía, juego de niños, soñar despierto", es decir, no constituye una facultad subjetiva. La imaginación conserva la imagen de la identidad inmediata (satisfacción inmediata narcisista) y esta imagen constituye la esencia racional y la racionalidad en potencia de la irracionalidad dada. En consecuencia, aparece como una facultad tan objetiva como los contenidos pulsionales que alberga en su seno.

Del mismo modo que la vía alternativa de determinación conduce en Marcuse a la abstracto-metafísica determinación de una negatividad esencial inherente a la positividad efectivamente dada, conduce a la determinación también abstracto-metafísica de una facultad que la conserva y expresa. Marcuse intenta formular a partir de la imaginación un nuevo concepto de razón -es decir, un concepto de razón que supere el carácter dominante de la razón instrumental-: "si la separación antagónica entre la parte física del organismo y la espiritual es en sí misma el resultado histórico de la represión, la superación de este antagonismo abriría la esfera espiritual al impulso. La idea estética de una razón sensual sugiere tal tendencia". Sin embargo, así como Marcuse no puede evitar el carácter abstracto-metafísico de su determinación de aquellos contenidos pulsionales -esencialismo- tampoco puede evitar el carácter abstracto-metafísico de su determinación de la facultad que los conserva y expresa. A pesar de sus declaraciones en sentido contrario, Marcuse no puede evitar el irracionalismo -de origen fenomenológico-existencialista: donde Husserl postulara la intuición eidética, Marcuse postula la imaginación- inherente a su determinación vía alternativa de la negatividad. Su intento de conciliar Logos y Eros en un nuevo tipo de razón sensual es pasible de las mismas críticas que formulara respecto del intento husserliano de actualizar los contenidos intuitivos de los conceptos tras su sustitución científica. En ambos casos, el proceso de sustitución acarrea el reemplazo de los contenidos intuitivos/pulsionales del concepto del objeto y de la razón que lo construye (reemplazo de las determinaciones empíricas en el dominio de la naturaleza, reemplazo de las determinaciones pulsionales en el autodomínio, transformación de la razón en mero

instrumento de dominio de la naturaleza y autodomínio). Como semejante proceso de sustitución, característico del iluminismo, sustituye a nivel intelectual a partir de la sustitución ejercida a nivel material. El dominio intelectual del objeto emerge de su dominio material. En consecuencia, aquellos contenidos intuitivos/pulsionales sustituidos en el concepto ya han sido sustituidos en el objeto correspondiente. No subsisten a-históricamente contenidos pulsionales objetivos al autodomínio histórico ni facultades objetivas que los conserven y expresen a las transformaciones de la razón. Baste que el proceso de sustitución a nivel intelectual es un proceso materialmente determinado por el proceso de transformación efectiva del objeto, la vía alternativa de determinación de la negatividad está a priori contenida al proceso e a priori arrastrada al terreno del idealismo. La determinación marxista de la negatividad en el marco de la positividad efectivamente dada, su configuración positivo de una positividad alternativa a la misma, y su postulación de una facultad-nexo entre ambas es inevitablemente en este último terreno. Abstracto-metafísico es su determinación de contenidos pulsionales reprimidos, su configuración de un principio de realidad no represivo y su postulación de una razón **sensuál nexa entre ambos**.

Sin embargo, hay que precisar lo siguiente: La vía alternativa de determinación de la negatividad no es inherentemente idealista. Si -como consideré a lo largo del presente trabajo- el dominio es una relación establecida entre un sujeto y un objeto de carácter no-simétrico, siempre habría una negatividad alternativa a la positividad vigente. Marx consideraba en esa línea al proletariado y Freud a las nociones pulsionales. Aquello que convierte a la vía alternativa de determinación de la negatividad en una estrategia idealista es, por el contrario, la consideración abstracto-metafísica de esa negatividad alternativa, en contraste con la consideración concreto-histórica de la positividad vigente. Como se advertirá más adelante, dicho error deriva de la concepción misma de la razón dialéctica como razón objetiva: si, a la manera hegeliana, una racionalidad en potencia es inherente a la irracionalidad objetiva actual, aquella racionalidad potencial será a priori determinada de manera abstracto-metafísica. A la manera hegeliana, dicha racionalidad objetiva potencial no será históricamente

determinada, sino determinada la historia misma a priori como escenario de su despliegue.

c. Vía negativa. La vía negativa de determinación de la negatividad es la estrategia adoptada por Adorno y Horkheimer -salvo en sus textos de vejez antes evaluados. Alcanza, sin embargo, en los textos tardíos del primero -por excelencia, en la "Negativa Dialektik"- su formulación teórica más acabada.

Para introducir la vía negativa de determinación, comencemos revisando las características fundamentales de las vías positiva y alternativa antes examinadas. La vía positivo-normativa -puesto que la tradicional positivo-evolutiva carece de representantes en el seno de la teoría crítica- cifra la negatividad en una positividad postulada que mantiene respecto de la positividad efectivamente dada una relación regulativa-normativa. En relación a su signo, constituye una vía de determinación positiva, pues la idea postulada es una idea (más o menos, según el caso) positivamente determinada. Respecto a la relación establecida entre esta positividad postulada y la positividad efectivamente dada, constituye una vía de determinación regulativa-normativa antes que dialéctica pues no opera a partir de las contradicciones inherentes a la positividad efectivamente dada sino a partir de la contradicción entre la positividad efectivamente dada y la positividad postulada. Por consiguiente, respecto de aquella positividad efectivamente dada, resulta indiferente su carácter contradictorio o idéntico a sí mismo. En realidad, constituye una respuesta a la integración de la negatividad en tanto sitúa a esta última fuera de la positividad efectivamente dada. Salva así positiva-normativamente aquella integración de la negatividad -aunque al precio de operar una determinación decididamente idealista de la negatividad y, paradójicamente, integrarla como legitimación de la positividad efectivamente dada. La vía alternativa cifra la negatividad en una positividad -en principio- efectivamente dada que mantiene respecto a la positividad efectivamente dada una relación dialéctica. En relación a su signo, constituye una vía de determinación positiva, pues la positividad alternativamente determinada resulta tan determinada en su contenido como el resto de la positividad efectivamente dada. En el caso de la determinación marcusiana de

la negatividad, el carácter abstracto-metafísico de la misma impide que la positividad alternativamente determinada cuente con un status de realidad equiparable al de la positividad efectivamente dada. Sin embargo, en cuanto al carácter positivo de dicha determinación alternativa, el mismo sigue siendo porque Marcuse determina -"esencialismo" mediante- positivamente sus contenidos. Respecto a la relación establecida entre esta positividad alternativamente determinada y la positividad -ahora puede decirse- efectivamente dada, constituye una vía de determinación dialéctica, pues opera a partir de las contradicciones inherentes a la positividad efectivamente dada. En el caso de Marcuse, sin embargo, puesto que dicha contradicción es concebida de manera abstracto-metafísica como una contradicción entre una esencia ahistórica y una apariencia histórica, debe cuestionarse este carácter dialéctico. A continuación examinaremos esta cuestión, contraponiendo la dialéctica de Marcuse y la de Adorno. Por ahora, puede denominarse la dialéctica propia de la determinación vía alternativa de la negatividad marcuseana como dialéctica positiva. La positividad efectivamente dada aparece como una positividad contradictoria en principio, aún cuando en el caso de la determinación marcuseana de la negatividad este carácter contradictorio resulte abstracto-metafísico. En realidad, la vía alternativa de determinación de la negatividad constituye una respuesta a la integración de la negatividad en tanto sitúa esta negatividad en una positividad -supuestamente, en el caso de Marcuse- dada aunque alternativa. En el caso de Marcuse -y a diferencia de la vía alternativa de determinación de la negatividad en Marx o Freud- esta positividad alternativa resulta sólo ilusoriamente dada. Como en el caso de la postulación de una positividad normativa por Horkheimer, el esencialismo de Marcuse obedece precisamente a la integración histórica de la negatividad en el marco del capitalismo tardío. La integración de la negatividad social -el proletariado, positividad efectivamente dada, y alternativamente determinada de manera histórico-concreta por el marxismo clásico- impide una auténtica, histórico-concreta, determinación alternativa de la negatividad, y obliga a desplazar la misma respectivamente al

y las .

La vía negativa de determinación de la negatividad cifra la negatividad, por así decirlo, en el mismo ejercicio de la crítica. En relación a su signo, constituye una vía de determinación exclusivamente negativa. En realidad, ya no puede hablarse aquí, propiamente, de vía alguna de determinación. La teoría no determina topos teórico positivo alguno de la negatividad: se autodetermina como negatividad en tanto es efectivamente ejercida de manera crítica. Respecto a la relación establecida entre la negatividad y la positividad efectivamente dada, constituye una vía de determinación plenamente dialéctica, pues la teoría opera sobre sus objetos y sobre sí misma a partir de las contradicciones a ellos inherentes. La positividad efectivamente dada aparece necesariamente como contradictoria. En las páginas que siguen examinaré esta vía negativa de determinación, que denominaré sencillamente dialéctica negativa, por carecer de topos teórico positivo en que determine la negatividad.

La inflexión dialéctica sufrida por el proceso de dominio material e intelectual de la realidad, propio del iluminismo, arroja como resultado la integración de la negatividad. El proceso de ilustración, que opera un progresivo distanciamiento crítico entre sujeto y objeto y entre realidad y racionalidad en su definición negativa, y correlativamente un progresivo dominio subjetivo del objeto y racionalización de la realidad en su definición positiva, conduce históricamente a la abolición de aquel distanciamiento crítico conforme se desarrollan estos últimos dominio y racionalización. La relación negativa establecida por el proceso de ilustración entre sujeto y objeto y entre realidad y racionalidad es paulatinamente reemplazada por una relación meramente positiva. La diferencia es reemplazada por la identidad. Sin embargo, esta identidad no resulta la efectiva reconciliación entre sujeto y objeto ni la efectiva transformación de la realidad conforme patrones racionales. En el marco de capitalismo -particularmente, del capitalismo tardío propio de regiones económicamente desarrolladas- aquella identidad cimentada en relaciones positivas de dominio se perpetúa como identidad del dominio. El proceso de dominio material e intelectual propio del iluminismo se realiza históricamente en esta identidad del

dominio, pero sin abrir paso -conforme el propio programa de la ilustración y mediante la abolición del dominio- a la emancipación humana. En el marco del capitalismo tardío, esta identidad del dominio autonomiza al dominio como fin en sí mismo teniendo de irracionalidad, en consecuencia, al conjunto de la formación social. El proceso de dominio material e intelectual ilustrado alcanza su realización en dicha identidad del dominio, pero en tanto medio, en lugar de abrir paso a la finalidad perseguida -la emancipación humana- se independiza como medio realizado, perpetuando la opresión humana. En relación a esta identidad del dominio -que aquí defino abstracta y sintéticamente- caracterizaré la dialéctica negativa.

"El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la adaequatio. La contradicción no es una esencialidad heraclitea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto" (106); en estos términos abre Adorno su "Negative Dialektik". La dialéctica negativa es definida como "índice de lo que hay de falso en la identidad". Veamos, entonces, el carácter de la identidad en cuestión. Las identidades sujeto-objeto y realidad-racionalidad son identidades verdaderas y, al mismo tiempo, falsas identidades. El proceso de ilustración instauro positivamente la identidad a nivel del dominio material e intelectual de la naturaleza, las emociones pulsionales y la sociedad. Pero al autonomizarse como fin en sí mismo, el proceso de ilustración conduce a resultados inversos: el proceso de subjetivación conduce a la objetivización del sujeto y el proceso de objetivación a la subjetivización del objeto, a nivel de la relación sujeto-objeto; el proceso de interpretación y transformación racional de la realidad conduce, por su parte, a nivel de la relación realidad-racionalidad, a la conversión de la racionalidad en propiedad de la realidad. Si positivamente definido el proceso de ilustración apunta al dominio material e intelectual del objeto, su resultado parece ser efectivamente la verdadera identidad. Si negativamente definido, en cambio, apunta al distanciamiento crítico del sujeto/la racionalidad respecto del objeto/la realidad, su resultado aparece como una falsa identidad:

en lugar de representar una verdadera reconciliación sujeto-objeto y realidad-racionalidad, la identidad alcanzada representa una subordinación -históricamente mediata, aunque regresivamente apunta a relaciones pre-iluministas- del sujeto al objeto y de la racionalidad a la realidad. En este sentido fueron previamente criticadas, a partir de las nociones marxianas de fetichismo e ideología, respectivamente. La dialéctica negativa se define entonces, en principio, como equivalente a la crítica misma en general: como denuncia de las contradicciones subyacentes a una falsa identidad. "La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad", define Adorno (107). Y agrega a propósito del carácter de la identidad, mas adelante: "dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción" (108). La dialéctica negativa apunta a desnudar el carácter falso de la identidad vigente. La verdadera identidad (la "situación justa") no requeriría, para ser verdadera, ni una dialéctica negativa (propia de la "falsa situación") ni una mecánica positiva (propia del establecimiento de esa "falsa situación": el sistema). La dialéctica negativa puede entenderse, entonces, como una variante de la dialéctica que apunta al reconocimiento de la diferencia antes que al establecimiento de la identidad. "Cambiar esta dirección de lo conceptual -escribe Adorno-, volverlo hacia lo diferente de sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con solo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido" (109). La finalidad de la dialéctica negativa consiste, entonces, en acabar con la "autarquía del concepto" propia de la filosofía de la identidad.

Ahora bien, la nueva "dirección de lo conceptual" inaugurada por la dialéctica negativa no conduce a la formulación de una metodología ni implica -como correctamente lo advierte H. Geyer- que Adorno cifrara en ella la negatividad (110). La dialéctica negativa no constituye una metodología dirigida a revertir la integración de la negatividad. Constituye, por el contrario, la reflexión de la falsa identidad: apunta a señalar teóricamente las contradicciones que a

ella subyacen. "No es un método: ya que la cosa no reconciliada, y que carece precisamente de esa identidad que el pensamiento imita, está llena de contradicciones y se cierra a cualquier tentativa de una interpretación unánime. Pero es la cosa la que da motivo a la dialéctica, y no el impulso organizador del pensamiento" (111). La dialéctica queda así definida a partir de las contradicciones materiales objetivas antes que a partir del establecimiento idealista subjetivo de la identidad. Sin embargo, tampoco implica un uso objetivo de la razón. "Tampoco es algo simplemente real -agrega Adorno-: puesto que la contradictoriedad es una categoría reflexiva, la confrontación pensante de cosa y concepto".

La dialéctica negativa se define entonces como la reflexión subjetiva que apunta a señalar las contradicciones subyacentes a la identidad. Al no definirse como metodología formal, la dialéctica negativa no puede constituirse en topos teórico de la negatividad. En realidad, no hay una dialéctica negativa en sentido abstracto, sino reflexiones negativas acerca de contenidos concretos. Desarrollaré en las páginas siguientes esta "dirección de lo conceptual" a partir de la "Negative Dialektik" pues, entre los diversos ejercicios concretos de reflexión negativa (acerca del arte, la gnoseología, la moral, etc. 112), en ella procede Adorno a la crítica de la filosofía de la identidad y representa, en consecuencia, el texto privilegiado en este contexto. La dialéctica negativa se auto-define, de alguna manera, en el camino de esta crítica.

Comencemos con la máxima expresión de la filosofía de la identidad, y a la cual remití anteriormente al examinar las relaciones sujeto-objeto y realidad-racionalidad a partir de los conceptos marxianos de fetichismo e ideología: la dialéctica hegeliana. "En Hegel coincidían identidad y positividad -escribe Adorno; la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto" (113). La relación establecida por Hegel entre realidad y racionalidad, relación de identidad, se construye a partir de la sustitución subjetiva de las especificidades objetivas. La conciencia subjetiva, sujeto del dominio intelectual del objeto mediante la sustitución, es hipostatizada como racionalidad supra-subjetiva y la identidad intelectual alcanzada mediante dicho dominio convertida en identidad entre realidad y racionalidad. La dialéctica

negativa apunta entonces, en primer lugar, a criticar esta identidad fundamental del dominio entre sujeto y objeto. "La polaridad de sujeto-objeto parece fácilmente una estructura a su vez dogmática, en la que debe realizarse toda dialéctica. Por el contrario, ambos conceptos son categorías de la reflexión producidas, formuladas para algo incomponible; ni algo positivo ni contenidos primarios, sino absolutamente negativos: lo único que expresan es la diferencia. A pesar de todo, la distinción entre sujeto y objeto no tiene a su vez por qué ser negada sin más. Ni son la última diada, ni se oculta tras ellos la unidad suprema... Se constituyen mutuamente, a la vez que se separan en virtud de esa constitución"(114). Adorno presenta la estructura sujeto-objeto como un producto histórico del proceso de subjetivación/objetivación correlativos -Cf. cap. II de la presente sección-; por consiguiente, no puede ser considerada un a priori abstracto-metafísico de la historia sino el resultado concreto de la misma. Sin embargo, advierte contra la superación igualmente abstracto-metafísica de dicha estructura. "Hay que atenerse críticamente al dualismo de sujeto y objeto contra la pretensión de totalidad inherente al pensamiento. Ciertamente, la separación que convierte al objeto en algo extraño dominante, para apropiárselo subjetivamente, es el resultado de una ordenación instrumental. Solo que la crítica del origen de la separación no vuelve a aunar lo separado una vez escindido realmente"(115). La superación abstracto-metafísica de la estructura sujeto-objeto, idealista por excelencia, parte del carácter histórico de dicha estructura aunque deriva del mismo su superación ilusoria. Algo semejante advertía Marx frente a la superación meramente intelectual de la enajenación por parte de Hegel. La estructura sujeto-objeto es un producto histórico-concreto de los procesos de subjetivación y objetivación antes examinados, el "resultado de una ordenación instrumental". Pero su carácter histórico-concreto impide -antes que permite- su superación meramente intelectual: "la crítica del origen de la separación no vuelve a aunar lo separado una vez escindido realmente". Para que esta superación meramente intelectual de la estructura sujeto-objeto a partir de la "crítica del origen" sea posible, es necesario convertir, a la manera hegeliana, los procesos histórico-concretos de subjetivación y objetivación a su vez, en procesos meramente intelectuales.

Más adelante abordaré esta conversión. El "atenerse críticamente al dualismo de sujeto y objeto" mentado por Adorno apunta a conservar aquella estructura -condición de posibilidad de la negatividad crítica a preservar frente a la identificación- al margen de su superación meramente intelectual, hasta tanto no sea histórico-concretamente superada, aunque mediada por la crítica de su origen histórico-concreto. Frente a la superación abstracto-metafísica de la estructura sujeto-objeto, la dialéctica negativa apunta a conservarla, sin embargo, en aras de someter a crítica los procesos de desobjetivación/objetivación del sujeto y desobjetivación/subjetivación del objeto. Adorno escribe: "Entregarse al objeto significa apreciar sin recortes sus componentes cualitativas. De acuerdo con la tendencia cuantificante, que caracteriza a toda la ciencia desde Descartes, la objetivación cientista tiende a eliminar las cualidades, convirtiéndolas en determinaciones mensurables. Correspondientemente, del lado subjetivo, el cognoscente se reduce a un universal carente de cualidades, puramente lógico. Ciertamente, las cualidades no pueden ser apreciadas, mientras la sociedad siga bajo el dictado de una cuantificación impuesta como norma de toda conducta concreta. Pero la cuantificación no es la esencia intemporal que le hace parecer su instrumento, las matemáticas. Ha llegado a ser y por lo tanto es perecedera"(116). Conservar críticamente la estructura sujeto-objeto, entonces, equivale a romper la identidad sujeto-objeto, resultado paradójico de los procesos de subjetivación y objetivación mediante la sustitución de las cualidades sensibles. No debe olvidarse, sin embargo, el carácter al mismo tiempo verdadero y falso de esta identidad. Constituye una falsa identidad, pero tiene en la efectiva sustitución intelectual de las cualidades empíricas del objeto y pulsionales del sujeto, derivada de la sustitución material del valor de uso y el trabajo concreto por el valor de cambio y trabajo abstracto mercantiles, su verdad. A nivel de la relación sujeto-objeto, entonces, la crítica de la epistemología idealista y la crítica de la mercancía resultan correlativas. Debido a ello, el fetichismo de la mercancía constituye el punto de partida -y así fué tomado precedentemente- de la crítica de los procesos de desobjetivación/objetivación y desobjetivación/subjetivación que culminan en la integración de la negatividad subjetiva en la identificación.

Sin embargo, la crítica de Adorno a la superación abstracto-metafísica hegeliana de la estructura sujeto-objeto -puesto que su superación de la enajenación es, a diferencia de la marxiana, superación de la diferencia misma entre sujeto y objeto en general- resulta más profunda que la crítica tradicional de la inversión idealista. La crítica tradicional -inaugurada por Engels y retomada por el marxismo posterior, particularmente el DIAMAT- que apuntaba a "invertir" la dialéctica hegeliana, a escindir el aspecto formal del aspecto material de la misma, rescatando una lógica dialéctica formal y deseando su contenido idealista, es considerada insuficiente por Adorno. La dialéctica negativa se constituye, en consecuencia, en una dialéctica diferenciada de la dialéctica positiva, identificatoria, hegeliana y hegeliano-marxista. Escribe Adorno: "el (sistema) de Hegel realmente no se iba construyendo a sí mismo, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en todos sus detalles. Una garantía tal lo condena a ser falso" (117). Escribe, por su parte, Horkheimer: "la falaz asunción del comienzo de un final con sentido fue el presupuesto y resultado del idealismo absoluto, y ha extraviado también a sus discípulos materialistas" (118). Examinemos esta circularidad de la dialéctica idealista. "A fin de cuentas, la identificación solo se identifica a sí misma. Su círculo lo trazó un pensamiento intolerante con todo lo ajeno a él; su cautiverio es su propia obra" (119). La no-identidad deviene, entonces, constitutiva de la dialéctica negativa (120). La dialéctica positiva -en sus variantes idealista o pretendidamente materialista- establece la identidad entre sujeto y objeto -y a partir de ella, mediada por una historia idealizada, entre realidad y racionalidad- más como a priori suyo que como resultado de su desarrollo. La identidad sujeto-objeto es presupuesta a priori, acórficamente, en la doctrina mimética de la afinidad gnoseológica entre la racionalidad subjetiva y la realidad objetiva propia de la sustituibilidad ilustrada, y en consecuencia toda diferencia queda a priori condenada a la identificación. La dialéctica hegeliana parte de la identidad positiva, para negarla y volver a establecerla, en apariencia, como resultado. Pero la intención identificante esta ya presente en esta negación -es decir, el objeto enajenado aparece ya como predestinado a su identificación subjetiva- y la nueva negación -negación de la negación

aparece como el "fantasma lógico" que restaura la positividad. La circularidad de la dialéctica positiva consiste, precisamente, en el carácter "fantasmagórico" -en verdad, reafirmador de aquello que nunca fue verdaderamente negado- de la "Aufhebung". En este sentido, "la identificación solo se identifica a sí misma". Escribe Adorno: "la imposición de autarquía condena al pensamiento al vacío. Al final, éste se convierte subjetivamente en idiotez y primitivismo. La degeneración de la conciencia es producto de su carencia de reflexión crítica sobre sí. Esta es incapaz de calar al principio de identidad"(121). La "autarquía" del pensamiento, derivada de su intención de dominio positivo intelectual del objeto, se manifiesta en la asunción acrítica de la doctrina de la afinidad. Esta "autarquía" idealista "condena al pensamiento al vacío" porque conduce a la identificación subjetiva de una diferencia objetiva a priori identificada, es decir, a la identificación subjetiva de un objeto cuyas cualidades sensibles -cualidades en que se cifra su carácter diferente- han sido previamente sustituidas cuantitativamente conforme la racionalidad subjetiva. La dialéctica positiva hegeliana aparece, en consecuencia, como subjetivismo absoluto: "a pesar de todas las afirmaciones en contrario, en Hegel el primado del sujeto sobre el objeto permanece intacto. Lo único que se le oculta es precisamente la palabra semiteológica "espíritu", que recuerda imborrablemente la subjetividad individual. (...) Así, demuestra no encontrarse tan lejos de Kant y Fichte, a quienes Hegel no se cansa de condenar como portavoces de la subjetividad abstracta. Por su parte, la Ciencia de la Lógica es abstracta en el más simple sentido: la reducción a los conceptos generales elimina de antemano a su contrario concreto, que la dialéctica idealista se gloria en llevar en sí y desarrollar. El espíritu gana su batalla contra un enemigo ausente"(122). El "idealismo disparado" hegeliano no releva la objetividad -ni siquiera una objetividad intelectual a invertir- en tanto idealismo absoluto, se cierra míticamente frente a la misma para revelar una subjetividad objetivizada en tanto subjetivismo absoluto. "El (pensamiento identificante) es quien pone de manifiesto su componente ideológico, no cumpliendo jamás su juramento de que el no-yo es a fin de cuentas el yo. Cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más degradado a objeto se encuentra. La identidad se convierte en instancia de

una doctrina de la acomodación en la que el objeto, al que tiene que acomodarse el sujeto, se cobra en éste el daño que le causó, haciéndole cargarse de razón contra su razón"(123).

Sin embargo, este carácter a priori idealista de la dialéctica positiva hegeliana -verdaderamente material en su relación entre forma lógica y contenidos- es ingenuamente asumido por el hegelianismo de izquierda primero y por vertientes hegelianas del marxismo más tarde. Refiriéndose a G.Lukacs, junto a K.Korsch fundador de dichas vertientes, escribe Adorno: "una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, mas allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio. La incansable requisitoria contra la cosificación se cierra a esa dialéctica, y ello constituye un cargo contra la filosofía de la historia que lleva consigo tales inculpaciones. La nueva edad de oro que el joven Lukacs anheló era tan producto de una cosificación, de un establishment inhumano, como él solo lo proclamó del burgués"(124). La intención identificante de la crítica lukacsiana al "dualismo burgués" producto de la cosificación fetichista -y la filosofía de la historia derivada, que determina a priori al proletariado como sujeto de su superación- es criticada por Adorno como fundamentalmente idealista. "La separación entre sujeto y objeto no puede ser superada por la reducción a la esencia humana -escribe Adorno-, ni siquiera tomando al hombre como absoluta y aislada individuación. La pregunta por el hombre es ideológica, a pesar de su actual popularidad (popularidad derivada del rescate -e interpretación antropológico-filosófica- de los textos del período hegeliano de izquierda del propio Marx por variantes hegelianas y existencialistas de izquierda), hasta en el marxismo a lo Lukacs" (125). Y esta crítica afecta al mismo tiempo a la vía alternativa de determinación de la negatividad en Marcuse. Su esencialismo antropológico-filosófico fue revisado anteriormente en su relación con la teoría freudiana de las pulsiones, esencialismo pulsional propio del período de madurez Marcusiano. Pero ahora conviene revisar la variante racional del mismo, propia del período de juventud marcusiano y derivado de una interpretación hegeliano-heideggeriana de los "Manuschriften" marxianos del '44.

Marcuse comienza diferenciando entre una definición económica y otra filosófica del concepto de trabajo. En su definición filosófica, el de trabajo "es un concepto ontológico, es decir, un concepto que aprehende el ser de la realidad humana misma" (126). El trabajo opera una mediación objetiva para alcanzar la autorrealización subjetiva. Marcuse escribe: "entendemos aquí por 'ser objeto' lo opuesto al concepto de 'ser sí mismo'. Objeto significa, por de pronto, lo-otro-que-sí-mismo" (127). Y agrega que el sujeto, "solo pasando por 'lo-otro-que-sí-mismo', puede llegar a su propio ser, (...) solamente pasando por la 'enajenación' y la 'alienación' se puede lograr a sí mismo" (128). El trabajo es la operación negativa mediadora que restaura -mediada, es decir, "autorrealizada", la positividad subjetiva. A la enajenación mediadora del trabajo corresponde el reino de la necesidad y el concepto económico del mismo, a la superación de la enajenación el reino de la libertad y su concepto filosófico. De manera semejante a la lukacsiana, el sujeto an-sich deviene für-sich objetivándose y superando dicha objetivación. En ambos casos, la diferencia mantenida respecto a la versión hegeliana de la "Phänomenologie" (129) se reduce al señalamiento de la necesidad de abolir las relaciones capitalistas de producción para alcanzar la superación de la enajenación. La estrategia se mantiene intacta, ya se trate de presentar la enajenación como superada, con intención apologética, o de presentarla como enajenación a superar, con intención crítica. Naturalmente, las reinterpretaciones del análisis hegeliano de la relación sujeto-objeto por parte de Lukacs y Marcuse (130) contienen una crítica a su carácter idealista. Aquella necesidad de abolir las relaciones capitalistas de producción como condición de posibilidad de la superación efectiva de la enajenación, sitúa a la misma y a su superación, de manera materialista, en un plano histórico-concreto. Sin embargo, aquella estrategia que se mantiene intacta es de carácter idealista. Y su carácter idealista radica -en última instancia- en su carácter dialéctico-positivo: la objetivación aparece abstracta-metafísicamente como sinónimo de enajenación -contra el propio Marx, que explícitamente critica dicha asimilación en Hegel- y, en consecuencia, como mediación negativa a superar en camino a la identidad. Pero esta superación de la enajenación -verdadera superación de la objetividad misma- resulta ser la misma fantasmagórica superación

hegeliana. Para someter a crítica esta superación dialéctico-positiva de la enajenación -ahora puede decirse, superación del dualismo sujeto-objeto- volvamos a retomar el esencialismo pulsional del período marcusiano de madurez. Y conviene retomarlo, precisamente, alrededor del concepto de trabajo. Marcuse escribe: "no todas las formas y modos de trabajo son esencialmente irreconciliables con el principio del placer"(131). Y agrega: el irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de realidad) y Eros (principio de placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y Eros". A partir de dicha reformulación de la concepción freudiana, Marcuse procedo a la asimilación del trabajo libre -es decir, fuera de las relaciones capitalistas de producción, o fuera del principio de actuación- con el trabajo artístico y el juego. "Seguramente, hay una forma de trabajo que ofrece un alto grado de satisfacción libidinal, que es agradable en su ejecución. Y el trabajo artístico, cuando es genuino, parece salir de una constelación instintiva no reprimida y envolver aspiraciones no represivas -tan es así, que el término sublimación parece exigir una considerable modificación cuando es aplicado a esta clase de trabajo"(132). Esta distinción entre un trabajo represivo -trabajo económico, trabajo en el marco de las relaciones capitalistas de producción y del principio de actuación- y un trabajo no represivo -trabajo filosóficamente definido, trabajo en el marco de relaciones comunistas de producción y del mero principio de realidad- contiene en realidad una evidente intención identificatoria. En efecto, el trabajo represivo, enajenado, solo puede devenir trabajo no-represivo asimilable al juego si queda abolida toda densidad objetiva: es decir, si vuelve a interpretarse la enajenación como equivalente a la objetivación, la superación de la misma como superación de la objetividad, y el conjunto del proceso como una auténtica superación dialéctico-positiva, idealista, de la diferencia sujeto-objeto en aras de la identidad. "Al contrario de lo que quiere Fourier -advierte Marx-, el trabajo no puede volverse juego"(133).

El carácter idealista de esta superación dialéctico-positiva de la estructura sujeto-objeto está determinado por el carácter limitado de la crítica tradicional de la inversión formulada respecto de la dialéctica hegeliana. La re-inversión materialista de la misma opera una escisión entre su forma y su cont-

tenido -inseparables en Hegel-, y rescata acríticamente una dialéctica formalizada en la escisión e idealista a priori. La dialéctica hegeliana es retomada -por igual en el DIAMAT soviético y en sus críticos, fundadores del denominado marxismo occidental- acríticamente en un doble sentido: a. como método lógico formal, pues a partir de su escisión respecto de sus contenidos deviene necesariamente tal -esto es particularmente notorio en la interpretación propia del DIAMAT de los textos del viejo Engels- ; b. como método del que resultan inseparables importantes residuos idealistas, pues la escisión se opera sobre una dialéctica material en cuanto a la relación entre forma y contenido. Esto último es particularmente notorio en la interpretación propia de variantes fenomenológico-existenzialistas del marxismo occidental. Sin embargo, puesto que aquella formalización del método resulta tan a priori idealista como esta última adopción involuntaria de sus residuos idealistas formalista, ambas deficiencias están presentes tanto en el DIAMAT como en sus críticos occidentales.

Para no salir del marco de la Escuela de Frankfurt, conviene revisar exclusivamente la crítica marcusiana de la dialéctica de Hegel, y a partir de la misma desarrollar las características más generales de la dialéctica negativa. A diferencia de las expresiones antes evaluadas de dicha crítica -que remitían principalmente a textos marcusianos de juventud, de clara influencia fenomenológico-existenzialista y cuyo máximo exponente es su "Hegels Ontologie"- conviene ahora abordar sus expresiones de madurez -cuyo máximo exponente es su "Reason and Revolution"- (134).

Engels escribe: "las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza, y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres: ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa; ley de la penetración de los contrarios; ley de la negación de la negación" (135). Veamos ~~Ja manara en suya Marcuse analiza estas "leyes dialécticas" formalmente.~~

enumeradas por Engels. Marcuse escribe: "la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la

totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. (...) Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica. (...) La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases" (136). Analicemos esta noción de totalidad contradictoria. Anteriormente -cf. el cap. II de la presente sección- se señaló el carácter a priori sistematizante del proceso ilustrado de objetivación y su relación con el dominio. En efecto, dicho proceso de objetivación opera una sustitución subjetiva de las cualidades sensibles objetivas que -además de posibilitar la fijación del objeto- permite su sistematización mediante relaciones establecidas, precisamente, a partir de sus regiones cuantificadas. El carácter dominante de la sistematización ilustrada no consiste en intención alguna de aprehender el objeto en sus múltiples determinaciones cualitativas, sino en su afán de predicción, es decir, de determinación identificante desde el sistema de toda diferencia. El sistema hegeliano -sistema ilustrado por antonomasia- opera una determinación identificante como la mencionada. Y la manera en que el sistema hegeliano opera esta subordinación de la diferencia a la identidad sistemática consiste en la determinación de la misma como positiva -además de negativa- y su negación supuestamente superadora.

Ahora bien, Marcuse escribe: "el carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y solo la liberación de las posibilidades immanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas. La negatividad y su negación son dos fases diferentes del mismo proceso histórico, conducido por la actividad histórica del hombre" (137). Marcuse vuelve a reducir así la diferencia entre dialéctica idealista y materialista a la crítica de la inversión: una diferencia entre una "totalidad de la razón" y una "totalidad de la sociedad de clases" en este punto. "La dialéctica hegeliana da la forma lógica abstracta del desarro-

llo prehistórico, y la dialéctica marxista su movimiento concreto real"(138). Sin embargo, esta concepción de la totalidad social en su devenir histórico resulta notoriamente idealista a partir de la concepción de la contradicción ("penetración de los opuestos") y de su superación ("negación de la negación") que le son inherentes. La totalidad dialéctico-positiva se revela, en un análisis más preciso, como tan idealista y dominante como la totalidad mecánico-positiva de la lógica tradicional.

En efecto, Adorno señala: "lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Esta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación. Lo positivo que según Hegel resulta de la negación no solo comparte el nombre con la positividad que combatió en su juventud. La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma. Con el triunfo en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, la misma lógica tradicional que apunta más aritmético menos por menos igual a más y está copiada de la misma matemática a la que Hegel fue por lo demás tan alérgico. Una vez que el todo es el hecho, lo negativo, también lo será la negación de las particularidades cuya suma es él. Lo único positivo de esta negación sería la negación determinada, la crítica, no un resultado que se invierte con la buena sombra de conservar la afirmación"(139). La diferencia negativa es considerada al mismo tiempo como positiva -concepción idealista de la contradicción- y su negación como reestablecimiento de la identidad positiva. La diferencia, entonces, aparece claramente como mera mediadora de la positividad a reestablecerse antes que como negativa en sentido estricto. Su superación está dada de antemano en su consideración positiva. "Lo negado es negativo hasta que ha desaparecido -agrega Adorno. Esta es la diferencia decisiva con respecto a Hegel. Recurrir a la identidad para conciliar de nuevo la contradicción dialéctica, expresión de lo irreductiblemente diferente, equivale a ignorar lo que ésta significa, retrocediendo al puro pensamiento deductivo. La única forma de defender que la negación de la negación es positividad consiste en presuponer a ésta de entrada como forma universal del concepto"(140). En efecto, considerar la diferencia

negativa como al mismo tiempo positiva equivale a considerar toda negatividad como a priori positiva, lo cual no significa sino un retroceso a la lógica formal mecánico-positiva. La única superación posible de la negatividad es su desaparición histórico-concreta real, y no su negación abstracta mediante una deducción mecánico-positiva.

La totalidad dialéctico-positiva identifica toda diferencia al presuponer la positividad a priori de toda negatividad de la misma manera que la totalidad mecánico-positiva lo hace al presuponer la cuantificabilidad a priori de toda cualidad objetiva. La dialéctica negativa se caracteriza, en oposición a esta predictibilidad dominante, por su fragmentariedad. Intención sistemática e idealismo aparecen como inseparables ya en el joven Horkheimer: "sigue aferrado (Hegel) a la idea de que o es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo -en el sentido de un autoconocimiento del sujeto, que abarca todo y todo lo es- ha de ser posible"(141). Y este conocimiento del todo, condición de posibilidad del conocimiento parcial para Hegel, resulta necesariamente idealista: "autoconocimiento del sujeto", hipostatizado como espíritu, que ha introyectado al objeto para suprimir la distancia que del mismo lo separa. Horkheimer prescribe, entonces, la fragmentariedad: "el estar inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico"(142). Adorno observa que la dialéctica positiva "perpetúa la diferencia como oprimida y dañada. La huella de tal estado de cosas se revela en el esfuerzo de Hegel por absorber la diferencia en la filosofía de la identidad hasta el extremo de determinar la identidad por la diferencia. Pero Hegel deforma la situación, cuando afirma lo idéntico y permite lo diferente como negativo -ciertamente necesario-, sin percibir la negatividad de lo universal. Le falta simpatía para con la utopía de lo particular, sepultada bajo lo universal"(143). Antes que la particularidad dominada, la totalidad dominante aparece, entonces, como negativa. La "frutilla" adorniana, anti-hegeliana por excelencia: "el todo es lo no verdadero"(144), resulta comprensible en este contexto. Sin embargo, la intención anti-sistemática de la dialéctica negativa no debe confundirse con la intención fragmentarizante actual, derivada del denominado posmodernismo. Mientras esta última encubre una renuncia irracionalista,

abstracto-metafísica, a la pretensión de objetividad del conocimiento, la intención anti-sistemática de la dialéctica negativa apunta a salvar dicha objetividad del subjetivismo inherente a la intención totalizante. Mas aún: aquel carácter "inconcluso" que Horkheimer atribuye al conocimiento auténtico, esta "simpatía para con la utopía de lo particular" ni siquiera apuntan a prescribir una renuncia, por demás abstracta, a la tendencia generalizadora inherente al conocimiento. Por el contrario, la totalidad histórico-concreta continúa siendo la meta del conocimiento. Ellos apuntan, en cambio, a denunciar la identificación de toda diferencia, de manera abstracto-metafísica, operada por la lógica mecánica y dialéctico-positiva de los grandes sistemas racionalistas burgueses.

Ahora bien, veamos como opera la tercera "ley dialéctica" en la superación dialéctico-positiva de la contradicción. "Marx estableció luego -escribe Marcuse- la ley histórica de que un sistema social solo es capaz de liberar sus fuerzas productivas pereciendo y pasando a otra forma de organización social. Hegel consideraba que esta ley de la historia operaba en todo ser" (145). La relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción resulta, de esta manera, interpretada por Marcuse a partir de la hegeliana transformación de lo cuantitativo -el desarrollo evolutivo de las fuerzas productivas del trabajo- en cualitativo -la transformación de las relaciones de producción, determinadas originariamente por aquellas fuerzas productivas aunque devenidas un obstáculo para la continuidad de su desarrollo. "El análisis de la cantidad revela que la cantidad -agrega Marcuse- no es externa a la naturaleza de la cosa, sino que también ella es una cualidad, a saber, la medida (Mass). El carácter cualitativo de la cantidad encuentra su expresión en la famosa ley hegeliana de que la cantidad se convierte en cualidad" (146). Resulta difícil, sin embargo, interpretar la superación de la negatividad -en este caso, cifrada según Marcuse en la vigencia de las relaciones de producción capitalistas- en función de la ley hegeliana de transformación de lo cuantitativo en cualitativo sin caer nuevamente en una determinación abstracto-metafísica. Marcuse advierte contra una lectura mecanicista de la dialéctica marxiana de la transición: "sería una distorsión completa de la significación de la teoría marxista el deducir de la inexorable necesidad que rige el desarrollo del capitalismo una necesidad similar del paso

al socialismo"(147). Sin embargo, si la ley hegeliana de transformación de lo cuantitativo en cualitativo es acríticamente asumida como la estructura lógica de esta dialéctica de la transición, difícilmente pueda separarse de la misma el carácter mecanicista. Esto será ampliado a continuación.

Conviene repasar la manera en que la dialéctica positiva marcusiana asimila las "leyes dialécticas" enumeradas por Engels a partir de la dialéctica hegeliana, la manera en que las dispone en aras de la determinación de sus objetos y los resultados que de esta determinación obtiene.

En primer lugar, revisemos la relación sujeto-objeto. La estructura antagónica sujeto-objeto debe ser superada para alcanzar la autorrealización subjetiva. Esta superación es mediata: requiere la mediación objetiva de la subjetividad cifrada en el trabajo. "Marx va aún tan lejos como para describir la autorrealización del hombre en términos de unidad entre el pensamiento y el ser. Sin embargo, el problema ya no es filosófico, pues la autorrealización del hombre requiere ahora la abolición de la forma de trabajo existente y la filosofía es incapaz de obtener este resultado"(148). Puesto que la autorrealización subjetiva requiere la mediación objetiva -es decir, la subjetividad inmediata, ya sea considerada como proto-subjetividad recolectora o narcisista, requiere la mediación objetiva para la satisfacción de sus deseos y necesidades- está condenada a la objetivación. Esta objetivación mediadora resulta enajenante -trabajo, modificaciones pulsionales que lo sustentan-, negativa en relación a la positividad subjetiva inmediata, y por consiguiente debe ser superada. La superación de la enajenación es operada como negación de la negación. Esta negación de la negación instaaura una -siempre siguiendo la estrategia dialéctico-positiva- nueva positividad. Una positividad nueva porque, en relación a la positividad inmediata del comienzo, ha sido mediada por intervención de la objetividad. En tanto esta objetivación mediadora -y no importa aquí especificar si se trata de una objetivación material o intelectual, del dominio material o intelectual del objeto- es presentada como enajenación a superar, aquello que se apunta a superar es la objetividad misma. Es decir, la diferencia entre sujeto y objeto, la propia estructura sujeto-objeto. Este constituye el esquema -en extremo sintetizado- de la "Aufhebung" dialéctico-positiva.

La autorrealización subjetiva implica, entonces, en última instancia, la superación de la objetividad misma. El programa ilustrado de dominio histórico progresivo, material e intelectual, de la naturaleza alcanza en esta concepción de su finalidad su mayor radicalidad. Sin embargo, la superación dialéctico-positiva efectiva de la objetividad -ya se trate de su versión idealista o pretendidamente materialista- nos transporta del nivel de relación sujeto-objeto al nivel de relación realidad-racionalidad. Advertía Horkheimer, en un texto antes mencionado -Cf. cap. II de la presente sección-, que el ideal de conocimiento absoluto de Hegel conduce necesariamente a la identidad idealista entre sujeto y objeto: puesto que, en función de la doctrina de la afinidad, el sujeto conoce al objeto a partir de su estructura racional (es decir, mediante la sustitución subjetiva de las especificidades objetivas), dicho conocimiento solo puede ser absoluto en tanto el objeto sea absolutamente subjetivizado. Tanto la versión idealista de la dialéctica positiva, que cifra en el autoconocimiento subjetivo la meta del conocimiento, como en su versión pretendidamente materialista, que cifra en la "autorrealización" -conservando los términos marcusianos- subjetiva la meta del trabajo, requieren esta identidad idealista entre sujeto y objeto. Pero semejante identidad resulta inconcebible a nivel de la relación sujeto-objeto inmediatamente considerada. En efecto, para que resulte concebible, es necesario transportarse a nivel de la relación realidad-racionalidad: hipostatizar los objetos en una totalidad sistemática (idealización de la realidad objetiva), hipostatizar a su vez al sujeto en una universalidad abstracta (idealización de la racionalidad subjetiva), y otorgar carácter histórico a la relación entre ambos. Una vez más cabe aclararlo: poco importa que, en este pasaje de la relación sujeto-objeto a la relación realidad-racionalidad, la hipostatización objetiva sea concebida como "totalidad de la razón" o como "totalidad de la lucha de clases", la hipostatización subjetiva como "espíritu universal" o como "proletariado" y la relación como historia del espíritu o de la lucha de clases; en ambos casos se opera una hipostatización idealista. El establecimiento de la identidad puede ser, incluso, asimilado al "estado prusiano" o proyectado al "comunismo", de manera indiferente.

Puede ahora preguntarse: cómo operan las denominadas "leyes dialécticas" en la estrategia dialéctico-positiva? La "penetración de los opuestos" opera a nivel de la relación sujeto-objeto determinando a priori positivamente la negatividad objetiva y a nivel de la relación realidad-racionalidad determinando a priori positivamente la negatividad real. En el primer caso subordina violentamente las especificidades sensibles al concepto, en el segundo el concepto particular al sistema.

Así como la "penetración de los opuestos" determina el carácter de la negación, las leyes de "transformación de lo cuantitativo en cualitativo" y de "negación de la negación" determinan el carácter de la nueva negación que reinstaura la positividad. La ley de "negación de la negación" resulta de particular importancia -"quintaesencia de la identificación", en términos de Adorno- pues opera dicha reinstauración de la positividad. La misma opera a nivel de la relación sujeto-objeto y a nivel de la relación realidad-racionalidad, reinstaurando la identidad positiva que se encontraba implícita en la determinación positiva a priori de lo negativo.

Veamos ahora como operan, sobre contenidos concretos antes que abstractamente, estas "leyes dialécticas", trasladadas al nivel de relación realidad-racionalidad. Marcuse escribe que "la lógica dialéctica excluye toda abstracción que deje el contenido concreto solo y marginado, incomprendido. Hegel descubre en la filosofía crítica de su época el 'temor al objeto' (Angst vor dem Objekt), y exige que un pensamiento científico auténtico supere esta posición de temor y comprenda lo 'lógico y lo racional puro' (das Logische, das Rein-Vernunftige) en la misma concreción de sus objetos. Y esta concreción, lejos de oponerse a un sistema de principios y conceptos generales, requiere tal sistema de lógica porque se mueve bajo leyes generales que conducen a la racionalidad de lo real. Es la racionalidad de la contradicción, de la oposición de fuerzas, tendencias y elementos la que constituye el movimiento de lo real y, si es comprendido, el concepto de lo real" (149). Esta comprensión de "lo lógico y lo racional puro" aparece así, claramente, como la determinación positiva de una realidad que aparece negativamente frente a la racionalidad -es decir, que aparece como contradictoria-, determinación positiva que apunta

a superar dicha negatividad, descifrando la "racionalidad de la contradicción". Marcuse observa que "la concepción dialéctica que Marx tiene de la realidad estaba motivada originalmente por el mismo rasgo que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad". En efecto, la realidad aparece en toda su negatividad -respecto de la racionalidad subjetiva y objetiva utilizada como parámetro del juicio- debido a su carácter objetiva y subjetivamente irracional, contradictorio. Sin embargo, Marcuse apunta con su desciframiento de una "racionalidad de la contradicción", que implica una "racionalidad de lo real" subyacente a sus contradicciones, a una superación positiva de dicha negatividad. Pero esta superación positiva de la negatividad se encuentra determinada a priori en la determinación positiva de la misma: la "racionalidad de lo real" que subyace a sus contradicciones. La diferencia entre la versión hegeliana y marcusiana de esta determinación positiva a priori de la negatividad radica en el carácter actual y potencial que reviste, respectivamente, dicha identidad entre realidad y racionalidad. "Naturalmente -escribe Marcuse- la verdad no cae del cielo ya lista, y lo nuevo tiene que haber existido de alguna manera en el seno de lo viejo. Pero existía allí solo como potencialidad, y la forma de ser predominante excluía su realización material" (150). Resulta evidente que las condiciones materiales de posibilidad de un nuevo modo de producción -tanto las condiciones subjetivas como objetivas- deben estar presentes en el anterior modo de producción, pero el hecho de que Marcuse recurra una vez más al esquema aristotélico potencia-acto en este contexto no carece de importancia. En efecto, con la determinación positiva a priori de la negatividad, la contradicción entre positividad y negatividad resulta a priori identidad potencial. La racionalidad subyacente a la contradictoriedad de lo real es ya, potencialmente, racionalidad identificada con la realidad (151).

Veamos, en segundo término, como esta positividad potencial se actualiza en la negación de la negación. Marcuse expone en los siguientes el pasaje de la finitud a la infinitud en la "Wissenschaft der Logik" hegeliana: "al perecer lo finito en esta negación de sí mismo, alcanza su Ser-en-sí (Ansichsein) y, por consiguiente, gana su propio ser (...). Así, va más allá de sí mismo solo para encontrarse de nuevo a sí mismo. Esta identidad consigo mismo, o negación de la

negación, es el Ser afirmativo, es lo otro de lo Finito... es lo Infinito"(152). La negación de la negación opera, a nivel de la relación entre realidad y racionalidad, a partir de las contradicciones inherentes a la primera. "La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el proletariado"(153). De la misma manera que el sujeto estaba obligado a superar la objetividad en aras a su realización como autoconsciencia, la racionalidad subjetiva hipostatizada como espíritu universal está obligada a superar la diferencia que mantiene respecto de la realidad -es decir, superar el carácter contradictorio de la realidad en que se origina dicha diferencia- en aras de su realización como autoconsciencia absoluta. La dialéctica positiva hegeliana y marxiana estaría -según la interpretación de Marcuse- inspirada en la negatividad de la realidad, en su carácter contradictorio. Y en efecto, el señalamiento de semejante contradictoriedad constituye al mismo tiempo un señalamiento del carácter inconcluso del proceso de ilustración. Sin embargo, el carácter positivo de la dialéctica marcusiana queda nuevamente en desnudo cuando, a partir de la determinación positiva a priori de la negatividad, interpreta también a priori positivamente esta contradicción. Su superación positiva resulta, en consecuencia, determinada a priori en la interpretación de la misma. La contradictoriedad de la totalidad histórico-concreta en cuestión radica en la división social del trabajo que le es inherente. "Marx muestra que la sociedad capitalista puso en práctica al comienzo esta universalidad", es decir, la universalidad del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo desde una perspectiva objetiva y la universalidad en el empleo de la fuerza de trabajo desde una perspectiva subjetiva. "Sin embargo -agrega Marcuse-, esta universalidad (...) es una universalidad negativa, pues tanto las fuerzas productivas como las cosas que el hombre produce con ellas son utilizadas de tal modo que parecen ser productos de un poder ajeno e incontrolable"(154). La universalidad burguesa -cuyo marco e índice es el mercado mundial- no resulta ser una auténtica universalidad sino una universalidad falsa. No constituye, en otros términos, la identidad entre realidad y racionalidad que pretenden Ricardo y

Hegel, sino una falsa identidad a la que subyacen contradicciones: en lugar de una universalidad concreta, la universalidad abstracta del trabajo abstracto, el valor de cambio, la ciudadanía. La totalidad histórico-concreta aparece, entonces, como negativa. Es decir, como contradictoria entre una potencialidad universalizante -el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo del proletariado como clase- y una actualidad dominante particularizante -las relaciones capitalistas de producción, la burguesía como clase. La contradicción inherente a esta totalidad histórico-concreta es interpretada, entonces, en los siguientes términos: el elemento burgués actual-dominante = positividad, el elemento proletario potencial-dominado = negatividad. "El proletariado es 'negación de todas las clases', pues a diferencia de las restantes, los intereses del proletariado son universales por esencia; y negativo porque, privado de todos los beneficios de este sistema, tiende a trascenderlo" (155). El proletariado constituye entonces la negatividad que al mismo tiempo es a priori positivamente determinada como positividad, a partir de la universalidad "por esencia" de sus intereses. Marcuse agrega: "esta negatividad extrema (del proletariado), sin embargo, da un viraje positivo. El mismo hecho de estar privado de todas las ventajas del sistema existente sitúa al proletariado más allá de este sistema". El proletariado constituye la negatividad, en definitiva, conforme la ley de negación de la negación. El elemento positivo-burgués es negativamente determinado, pues el elemento negativo-proletario es positivamente determinado a priori, a partir de su "esencial universalidad" potencial encubierta en la actualidad burguesa. El elemento negativo-proletario, ahora positivamente determinado a priori, se constituye irremediabilmente así -por gracia de una "astuta" racionalidad histórica- en el sujeto social destinado a negar la negación y establecer la identidad entre realidad y racionalidad. No importando cuanto empeño se ponga en la inversión, la dialéctica positiva termina necesariamente estableciendo una relación histórica entre realidad y racionalidad de carácter idealista.

Anteriormente -Cf. cap. II de la presente sección-, utilicé el concepto marxiano de "ideología" para abordar la identificación entre realidad y racionalidad. La identificación realidad-racionalidad hegeliana es criticada conforme la definición marxiana de dicho concepto por el conjunto de la Escuela de

Frankfurt. Escribe Horkheimer que Hegel, "en su pensamiento, elevó un momento histórico a la categoría de la eternidad. Pero, puesto que la realidad no era para él mas que una presentación de la idea, se vió obligado a deificar y adorar, en el sentido más estricto de la palabra, junto con su propia filosofía, la base política sobre la que ésta se levantaba, es decir, el estado prusiano pre-revolucionario"(156). La identificación entre realidad y racionalidad, operada con la conversión de la racionalidad subjetiva en propiedad de la realidad objetiva, constituye en efecto el mecanismo clásico -analizado por Marx- de legitimación ideológica de la realidad efectivamente dada. Y Marcuse escribe que las clases dominantes "se veían obligadas a esconder el hecho de que sus intereses privados eran intereses privados, disimulándolos con la 'dignidad de lo universal'". Y agrega: "los conceptos universales utilizados son, en primer lugar, aquellos que hipostasían formas deseadas de existencia humana, es decir, los conceptos de razón, libertad, justicia y virtud y también los de Estado, sociedad y democracia. Todos estos conceptos consideran que la esencia universal del hombre se encuentra materializada ya en las condiciones sociales predominantes o mas allá, en un dominio suprahistórico"(157). Pero la crítica debe dirigirse precisamente a denunciar la falsedad de esta identidad: "el conferir la universalidad a las ideas de la clase dirigente forma parte, pues, de los mecanismos de la sociedad clasista, y, por ende, una crítica a este tipo de sociedad destruiría también sus exigencias filosóficas".

Ahora bien, si la ideología puede definirse como la identificación entre realidad y racionalidad, la intención anti-identificante de la dialéctica negativa puede definirse, en principio, como crítica de la ideología. Adorno escribe: "la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, ahí se encierra también la componente de verdad que posee la ideología: la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo alguno"(158). Sin embargo, esta asimilación entre dialéctica negativa y crítica de la ideología debe ser precisada. En efecto: es evidente que, al considerar a la identidad en general -es decir, en la forma abstracta de la misma, presente en la lógica mecánico-positiva- como "lo que hay de ideológico en el puro pensamiento", Adorno asimila sin más identidad e ideología. En consecuen-

cia, la dialéctica positiva sería ideológica ya sea al identificar la racionalidad con la realidad efectivamente dada -caso de Hegel- como al apuntar a dicha identificación transformando la realidad efectivamente dada -caso de Marcuse. Esta asimilación entre identidad e ideología acarrea un problema aún más profundo a resolver: la dialéctica negativa, al constituirse en crítica de la identidad en general, parece dejar de ser crítica de la ideología -pues la misma es crítica de la falsa identidad- o redefinir implícitamente el concepto de la misma como equivalente a identidad en general.

Comencemos revisando el concepto tradicional de ideología. Engels escribe en el "Anti-Düring" refiriéndose a la universalización ideológica de los ideales políticos ilustrados: "hoy sabemos que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa; y que el Estado de la razón, el 'Contrato Social' de Rousseau pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, en forma de república democrática burguesa" (159). Refiriéndose a la universalización ideológica de las doctrinas económicas burguesas, agrega: "los hechos venían a dar un mentís cada vez más rotundo a las doctrinas económicas burguesas de la identidad entre capital y trabajo y de la armonía universal y el bienestar general de los pueblos, como fruto de la libre concurrencia" (160). Engels advierte incluso el origen epistemológico de esta identidad realidad-racionalidad a nivel de la relación sujeto-objeto. En crítica a Düring: "querer demostrar la realidad de un resultado mental cualquiera por la identidad del pensar y el ser era, en efecto, una de las fantasías febriles más locas... de un Hegel" (161). Y en crítica a la aplicación del método axiomático -mecánico-positivo- a las ciencias sociales: "no es, en realidad, más que un nuevo giro del viejo y favorito método ideológico, llamado también apriorístico, que consiste en establecer y probar las proposiciones de un objeto, no partiendo del objeto mismo, sino derivándolas del concepto que de él nos formamos" (162).

En los anteriores empleos del concepto de ideología, puede definírsela como identificación entre la racionalidad subjetiva y la realidad objetiva

Sin embargo, es evidente el carácter falso que Engels atribuye a esta identificación -sin descartar la identidad misma en su sentido general. El aspecto "mistificante" que se atribuye a la ideología radical, precisamente, en dicho carácter falso de la identificación que opera. Es evidente también que Adorno emplea el concepto de ideología en un sentido más amplio. Ideología es sinónimo de identidad.

La diferencia entre la tradicional crítica de la ideología y la crítica de la identidad efectuada por Adorno radical, a mi entender, en la diferencia existente entre los objetos teóricos sobre los cuales se ejercen, diferencia esta última determinada por la diferencia entre los marcos históricos concretos de ambas críticas. En efecto: la crítica de la ideología se ejerce sobre la falsa identificación de la racionalidad subjetiva con la realidad efectivamente dada. Dicha identificación falsa convive con la verdadera racionalización -interpretación racional- de la realidad en las diferentes concepciones teóricas. El límite entre la faceta racional e ideológica de una teoría se encuentra determinado históricamente -mucho antes que por la perfidia de las clases dominantes- por el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo material e intelectual. La faceta racional de una teoría científica equivale al dominio intelectual alcanzado sobre sus objetos, a su vez determinado por el dominio material históricamente alcanzado sobre los mismos. La faceta ideológica equivale, en cambio, a la densidad objetiva aún no dominada material ni intelectualmente. La postulación animista de un maná habitante de la naturaleza es ya ideológica. Escribe Adorno: "la ideología tiene su totalidad en su origen biológico. El *sese conservare* de Spinoza, la autoconservación, es realmente la ley natural de todo lo que vive. Su contenido es la tautología de la identidad: lo que tiene que ser es lo que ya existe así como así; la voluntad se retrotrae a su sujeto y éste se convierte en fin como mero medio de sí mismo. Ya aquí se realiza el paso a la falsa conciencia; si el león tuviera conciencia, su furia contra el antílope, al que quiere devorar, sería ideología" (163). Un ejemplo de esta determinación histórica del límite entre racionalidad e ideología fue anteriormente referido -Cf. cap. III de la primera sección- a propósito de la asimilación frank-

Frankfurtiana de la teoría psicoanalítica: Freud establece ideológicamente la necesidad de imponer coercitivamente modificaciones pulsionales repressivas debido a su incredulidad en la posibilidad de dominar la ananké natural. Por supuesto, a esta determinación histórica a partir del nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo hay que agregar la determinación histórica -presente en toda organización clasista de las relaciones de producción- a partir de las relaciones de producción vigentes. La faceta ideológica de una teoría -o la mera ideología vulgar- aparecen aquí como legitimadoras de la dominación social.

Ahora bien, la crítica de la identidad se ejerce, en cambio, sobre la racionalidad misma. Escribe Adorno: "si la racionalidad es, en conjunto, la desmitologización de los comportamientos miméticos, no puede sorprender que el motivo mimético se mantenga con vida en su reflexión sobre el conocimiento; acaso no solo como rudimento arcaico, sino porque el propio conocimiento no puede ser concebido sin el agregado -cualquiera sea la forma en que esté sublimado- de mimesis: sin ésta, la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento resultaría imposible" (164). Al reconocer la necesidad del elemento mimético en el seno de la racionalidad, momento idealista del conocimiento, Adorno reconoce al mismo tiempo que la racionalidad nunca puede ser absolutamente expurgada de su intención identificante: "pensar quiere decir identificar". En consecuencia, la crítica de la identidad en general no solo afecta a la falsa identidad, sino a la propia intención identificante de la racionalidad en general.

Pero es suficiente con asomarse a la crítica frankfurtiana del proceso de ilustración para descartar de plano cualquier interpretación irracionalista -desgraciadamente, bastante común entre los comentaristas- de este giro de la crítica. En efecto, Adorno define en los siguientes términos la dialéctica negativa: "el movimiento dialéctico es autocrítico de la filosofía; en este sentido es filosófico" (165). El proceso de dominio material e intelectual del objeto -proceso histórico de interpretación y transformación racional ilustrado- reemplaza paulatinamente las actitudes miméticas por actitudes racionales desde una perspectiva subjetiva y las cualidades por cantidades desde una perspectiva objetiva. Dicho proceso de sustitución racional subjetiva y objetiva realiza históricamen-

te el iluminismo en su definición positiva. Sin embargo, el proceso de sustitución es auténtico proceso de racionalización de la realidad mientras se halla inconcluso. Es decir, mientras la realidad continúa teniendo una densidad objetiva amenazante para el sujeto. La realización del iluminismo en su definición positiva, en el marco de las relaciones capitalistas de producción que impiden la emancipación humana en que el propio iluminismo cifró su finalidad, se irracionaliza dialécticamente. Alcanza una suerte de identidad del dominio, que analicé anteriormente a partir de la instrumentalización de la razón subjetiva, la desobjetivación/objetivización del sujeto y la desobjetivación/subjetivización del objeto.

La crítica marxiana de la ideología se dirige a denunciar el carácter mistificante de la falsa identidad. En un marco histórico-concreto diferente, la crítica adorniana de la identidad se dirige, en cambio, a denunciar la identidad del dominio vigente. En última instancia, a revertir la integración de la negatividad. Marx denunciaba el carácter inconcluso del proceso de ilustración que se mistificaba con la falsa identidad, Adorno denuncia la realización perversa de dicho proceso en la identidad del dominio.

La identidad cuenta, entonces, con un status de realidad diferente al de la ideología. Adorno escribe: "lo experimentado en esa objetividad previa, superior al individuo y su consciencia, es la unidad de una sociedad totalmente socializada". Es decir, la integración de la negatividad subjetiva tiene lugar a partir de la enajenación de su racionalidad como propiedad de la realidad objetiva. Y esta integración se revela como una suerte de identidad perversa entre la racionalidad subjetiva y la realidad objetiva. Adorno agrega: "si la idea filosófica de la absoluta identidad se halla tan estrechamente emparentada con esa unidad, es porque no tolera nada fuera de sí misma. Por más que la elevación de la unidad al rango filosófico la pueda haber sublimado fraudulentamente a costa de lo múltiple, y aunque el predominio de que disfruta en la triunfante tradición filosófica desde los eleatas no sea el *summum bonum* por el cual es tenida, en todo caso, es un *ens realissimum*" (166). La relación realidad-racionalidad pregonada por la tradición filosófica de la identidad, entonces, puede ser un carácter ideológico -en el sentido mistificante de la sublimación- aunque al mismo

tiempo es índice de la verdadera identidad del dominio establecida en la realidad. La identidad hegeliana se realiza efectivamente, pero como identidad del dominio: "la diferencia entre unidad y pluralidad se presenta como el predominio del Uno, como identidad de un sistema que no deja nada fuera de sí" (167). La superación de la contradicción vuelve a ser fantasmagórica: establece una identidad del dominio de lo particular -el sujeto, la racionalidad subjetiva- por lo universal -el objeto u objetivación del sujeto (fetichismo), la realidad u realización independizada de la racionalidad subjetiva (ideología), en lugar de la pretendida identidad emancipatoria.

En síntesis: la crítica de la identidad es crítica de la ideología en tanto se ejerce sobre la identificación de realidad y racionalidad, no es crítica de la ideología, empero, en tanto la identificación sobre la cual se ejerce no constituye una falsa identidad sino una verdadera identidad; vuelve finalmente a ser crítica de la ideología en tanto dicha identidad resulta identidad del dominio. Hay que salvar, sin embargo, una diferencia. La crítica de la ideología denuncia como mistificación la pretensión de identidad realidad-racionalidad; la crítica de la identidad denuncia la racionalidad misma que se ha identificado con la realidad. La crítica de la identidad no denuncia el carácter irrealizado de la racionalidad -a la manera ilustrada: Freud y Marx son ejemplos-, denuncia el carácter irracional de la racionalidad realizada. Es crítica de la ilustración. En este sentido, la dialéctica negativa de Adorno lleva la crítica de la ilustración, realizada por el conjunto de los miembros de la Escuela de Frankfurt, a su máxima radicalización. La vía negativa de determinación que lleva a cabo dicha crítica de la identidad, en consecuencia, constituye la conclusión que con mayor fuerza se desprende de aquella crítica de la ilustración.

En la caracterización de esta crítica de la identidad puede advertirse la insuficiencia -más aún, la falsedad, derivada de esta insuficiencia- presente en la crítica de la inversión formulada ante la dialéctica hegeliana por importantes variantes del marxismo. Adorno escribe: "a Hegel, y a todos los que aprendieron de él, se les ha reprochado como una metátesis eis allo génos la equiparación de categorías lógicas de una parte con categorías sociales y de la filosofía de la historia de otra. Tal equiparación sería la punta que hay que

desmocharle al Idealismo especulativo, dada la imposibilidad de construir la empíria. Sin embargo, precisamente esa construcción era lo realista". Y agrega: "solo que esta lógica, primado de lo universal en la dialéctica de lo universal y lo concreto, es un index falsi. Esa identidad es tan inexistente como la libertad, la individualidad y todo lo que Hegel identifica con lo universal. En la totalidad de lo universal se expresa su propio fracaso. Lo que no aguanta a lo particular, se delata a sí mismo ipso facto como opresor particular. La razón universal es ya limitada por el mero hecho de imponerse" (168). La ideología no resulta entonces mistificación, sino "la verdad en su no verdad" (169), la verdad de la identidad en su no verdad, es decir, como identificación de la realidad con una racionalidad del dominio.

Ahora bien, considerado este giro autocrítico de la teoría, es necesario preguntarse acerca del topos de la negatividad que en la misma se expresa. En efecto: la crítica de la ideología denunciaba, desde la razón ilustrada, la mistificación ideológica. Pero la crítica de la identidad, que denuncia al mismo tiempo la racionalidad vigente: desde dónde se ejerce?

Puesto que la crítica de la ideología opera básicamente como crítica de la inversión idealista presente en la misma -es decir, como crítica materialista- consideremos en primer lugar la relación entre materialismo y dialéctica negativa. En crítica a la fenomenología husserliana, Adorno escribe: "la crítica de la ontología no se hace en nombre de otra, ni siquiera en el una de lo no ontológico. De otro modo no habría más que cambiar de último principio; solo que esta vez no sería el de absoluta identidad, el ser -el concepto-, sino lo diferente, el ente -la facticidad-. Es decir, cosificaría el concepto de lo no conceptual y obraría contra su propia intención. La filosofía fundamental, prote philosophia, comporta ineludiblemente la hegemonía del concepto..." (170). Adorno se niega a cifrar en una diferencia abstracto-metafísica entre la diferencia entre dialéctica positiva y negativa. No se trata de reemplazar la identidad -el concepto- por la no identidad -el objeto- como principio último. De lo contrario, vonverría a caerse en la prote philosophia identificatoria: toda dialéctica que parte de es a priori dialéctica positiva. A pesar de su doctrina del carácter mediato de toda inmediatez, la dialéctica hegeliana par-

tía del principio de identidad entre sujeto y objeto. Pero también la dialéctica positiva de orientación materialista recae en *prote philosophia*.

Escribe Adorno: "el recurso a la mediación de la filosofía hegeliana de la historia permite transferir a la sucesión de las fases históricas la distinción kantiana entre reino de la libertad y el de la necesidad. Solo una perversión de los motivos marxistas como el Diamat, que prolonga el reino de la necesidad con la severación de que es idéntico con el de la libertad, puede degenerar en la falsificación del polémico concepto marxiano de legalidad natural, convirtiéndolo de construcción pertinente a la historia natural en una doctrina cientista de las constantes. Pero eso no obsta para que la historia natural, como Marx la concebía, conserve toda su carga de verdad, que es precisamente lo que hay en ella de crítico" (171). En el texto resume el carácter materialista de la dialéctica negativa. En efecto, Adorno parte de la distinción marxiana entre reino de la necesidad -en términos antes utilizados, período determinado por el dominio material e intelectual de la necesidad natural, y por el dominio pulsional y social que acarrea- y reino de la libertad -período abierto con la superación de dicha necesidad y de la triple forma de dominio derivada de la misma. El marxismo soviético identifica reino de la necesidad y reino de la libertad porque interpreta la determinación material abstracto-metafísicamente, es decir, como principio determinante insuperable de la historia pasada y futura de la civilización. Sin embargo, la determinación material constituye un "principio" -en verdad, un resultado del ejercicio radical de la crítica dialéctica- histórico-concreto, es decir, un "principio" determinante de la historia atravesada por el proceso de dominio material e intelectual del objeto. La determinación material rige la historia del reino de la necesidad, pero no puede prolongarse ahistóricamente hacia el reino de la libertad. La determinación material se revela, en consecuencia, como un resultado de la crítica dialéctica radical de la historia determinada por un dominio material e intelectual de la naturaleza -autodominio y dominio social derivados- pendiente de realización. Escribe al respecto Adorno que "la historia humana como historia de un creciente dominio de la naturaleza prosigue la inconsciente historia natural, el devorar y ser devorado" (172). La historia determinada por la escasez debe ser interpretada

materialistamente, en consecuencia, como historia natural. "La objetividad que posee la vida histórica es la de la historia natural. Marx se dió cuenta de ello contra Hegel, y por cierto en estricta relación con el universal que se realiza pasando por encima de los sujetos"(173). La dialéctica negativa, al interpretar la historia determinada por la escasez como historia natural -lo que equivale a decir: como historia del reino de la necesidad-, al mismo tiempo revela su verdad y la somete a crítica. Denuncia su carácter opresivo. La dialéctica positiva, en cambio, al interpretar la historia como historia espiritual -historia del reino de la libertad-, al mismo tiempo la mistifica y legitima su carácter opresivo. Estamos nuevamente ante el concepto de ideología. Pero, dialécticamente-negativamente abordado, puede decirse que la dialéctica positiva interpreta la historia y la sociedad a partir de la identidad entre realidad y racionalidad -como reino de la libertad-, mientras la dialéctica negativa las interpreta en crítica a la identidad -como reino de la necesidad. Adorno sintetiza: "la legalidad natural no tiene realidad sino en cuanto rige el movimiento de una sociedad inconsciente: es así como se refiere a ella (Marx) en "El Kapital" en una fenomenología del antiespíritu, desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del derrumbe final"(174).

Pero también se mistifica y legitima ideológicamente la historia y la sociedad cuando -como en el caso del DIAMAT soviético- se interpreta abstracto-metafísicamente la determinación material: "las leyes naturales de la sociedad se convierten en ideología en cuanto son hipostasiadas como un hecho natural inamovible"(175). En el primer caso, en la interpretación de la historia como historia espiritual, resulta la mistificación y legitimación del Estado prusiano por Hegel. En el segundo caso, en la interpretación de la historia -de manera no menos abstracto-metafísica que aquella- como historia necesariamente natural, resulta la mistificación y legitimación del Estado Soviético por el DIAMAT. En el primer caso, la identidad abstracto-metafísica entre realidad y racionalidad legitima ideológicamente el orden opresivo vigente; en el segundo, la no-identidad abstracto-metafísica entre realidad y racionalidad legitima también ideológicamente dicho orden. Optimismo y pesimismo abstracto-metafísicos aparecen como ideología.

La crítica dialéctico-negativa a la identidad y no-identidad abstracto-metafísicas -en ambos casos, crítica de la prote philosophía como idealista por cuanto parte de principios que rigen al margen de las determinaciones histórico-concretas-, reviste fundamental importancia para una adecuada caracterización de la propia dialéctica negativa. Adorno prescribe a la misma "ver como historia todo lo que sea naturaleza o se instale como tal, y como naturaleza todo lo que sea historia" (176). En consecuencia, los aspectos idealista y materialista -podría decirse- conviven necesariamente en ella: el aspecto idealista de "ver como historia todo lo que sea naturaleza" y el aspecto materialista de ver "como naturaleza todo lo que sea historia". Sin embargo, precisando el análisis, se advierte evidentemente su carácter materialista como aspecto determinante -pues siempre se ejerce en el marco de una realidad materialmente determinada. La crítica del carácter objetivizado de la subjetividad -historia como naturaleza- no resulta más materialista que la crítica del carácter subjetivo de la objetividad -naturaleza como historia-, pues la "instalación" de la naturaleza como algo inmediato -no mediado subjetivamente por el dominio material e intelectual- constituye un mecanismo ideológico clásico y su crítica asume, en consecuencia, carácter materialista.

Pero la crítica dialéctico-negativa a la interpretación dialéctico-positiva de la historia se extiende a las variantes pretendidamente materialistas de la misma. En efecto, si bien la teoría crítica en su conjunto entiende la determinación material como histórico-concretamente determinada, antes que como un principio abstracto-metafísico, al asimilar Adorno el carácter materialista al carácter negativo de la razón dialéctica denuncia como idealistas, por contraste, las variantes pretendidamente materialistas de la dialéctica positiva. Marcuse escribe: "Marx subraya repetidamente que su punto de partida materialista le viene impuesto por la cualidad materialista de la sociedad que le toca analizar" (177). Sin embargo, la dialéctica positiva se encuentra impedida de derivar dicha determinación material de su aplicación a la totalidad social vigente. La dialéctica positiva, al apuntar a una supuesta racionalidad subyacente a las contradicciones que tornan irracional aquella totalidad social, al determinar en consecuencia a priori positivamente la negatividad, vuelve a identificar

idealísticamente realidad y racionalidad. La única diferencia radica en que la dialéctica positiva pretendidamente materialista interpreta de manera potencial dicha racionalidad -es decir, proyecta la identidad en acto al futuro-, mientras la dialéctica positiva explícitamente idealista la interpreta de manera actual -es decir, identifica en acto, ideológicamente, realidad y racionalidad. En ambos casos se trata de interpretaciones idealistas de la historia y la sociedad. Sin embargo -podría objetarse- la proyección de la identidad parece constituirse en una estrategia crítica respecto a la no-identidad vigente en acto. Parece prescribir críticamente su superación. A pesar de esta apariencia, la variante pretendidamente materialista de la dialéctica positiva resulta -como derivado necesario del residuo idealista que le es inherente- tan mistificadora y opresiva como su par explícitamente idealista. Mas aún, acaso podría concluirse calificándola también como ideología.

En efecto, el propio Marcuse llega a decir, acerca de la filosofía hegeliana de la historia: "la historia está organizada en diferentes períodos, cada uno de los cuales señala un nivel de desarrollo distinto y representa un estadio definido en la realización de la razón (...). En la realización de la razón aparecen diferentes estadios, pero solo hay una razón, así como solo hay una verdad única y total: la realidad de la libertad" (178). Pero ya el joven Horkheimer escribía: "las categorías deducidas del principio de identidad (deducción ya presente en la interpretación de cada período histórico como un "estadio definido en la realización de la razón") constituyen el criterio según el cual se opera la distinción entre realidad verdadera y mera existencia 'casual'. Estas categorías definen la Razón, que en última instancia subyace a la realidad y a la cual remite Hegel ante la comprobación del sinsentido de lo parcial y del sufrimiento de las criaturas, y esas mismas categorías hacen posible que Hegel se refiera a tales comprobaciones tildándolas de 'apariencias'" (179). La dialéctica positiva en sus vertientes materialistas opera el mismo dominio sobre el objeto -la diferencia, que tilda de "apariencia"- que el idealismo en general. Cuando los individuos mismos son el objeto dominado, ellos resultan "las víctimas que el 'espíritu del mundo' sacrifica en aras de su meta sublime, pues están padeciendo un período de desarrollo histórico necesario para el progreso. (...)

Aquí se pone en evidencia -agrega Horkheimer- la problemática de todo idealismo, incluido el de Hegel, cuyo pensamiento idealista enuncia que toda realidad se identifica con el Espíritu Absoluto, que 'la naturaleza y la Historia solo son instrumentos de su revelación y vasos de su honor' (cita hegeliana correspondiente al parágrafo 552 de la Enzyklopädie). Este pensamiento lleva en sí no solo algo de problemático, sino también algo de terrible. Pues así como la muerte real de los hombres individuales, que solo acontece una vez, pasa a ocupar un lugar dentro del sistema, de tal manera que, ante la esencialidad espiritual superviviente, ante el Espíritu Absoluto y también ante la conciencia trascendental, aparece como una mera ilusión o, al menos, encuentra una justificación. Pero la teoría no puede en absoluto 'dar sentido' a la muerte; más bien este es el punto donde se hace patente la impotencia de toda metafísica 'donante de sentido' (sinngibende Metaphysik) y de toda Teodicea" (180). Aquella diferencia, antes señalada, entre dialécticas identificatorias en acto -la hegeliana, por ejemplo- y en potencia -la marcusiana- no afecta, evidentemente, el carácter opresivo común denunciado por Horkheimer. La instrumentalización histórica del sujeto -objeto de las "astucias de la razón"- así lo demuestran: la legitimación del dominio social subyacente a la identificación en acto de realidad y racionalidad propia de la ideología burguesa se perpetúa históricamente en la subyacente a la identificación en potencia de realidad y racionalidad propia de la ideología soviética.

Ahora bien, en la asimilación del carácter materialista al carácter negativo de la dialéctica, el mismo aparece como intención de conceder prioridad al objeto, en contraposición a su ciego dominio positivo. Escribe Adorno: "la transición a la prioridad del objeto convierte a la dialéctica en materialista. El objeto, expresión positiva de lo diferente, es una máscara terminológica. La tradición gnoseológica prepara el objeto como objeto de conocimiento..." (181). Y agrega: "lo que en la reflexión sobre el espíritu se presenta específicamente como no espiritual, como objeto, mirado desde fuera se convierte en materia". Frente a la dialéctica positiva -que caractericé de subjetivista- la dialéctica negativa se constituye, entonces, como objetivista. Sin embargo, Adorno advierte nuevamente: "no es que la objetividad sea algo inmediato, ni que haya que ol-

vidar la crítica del realismo ingenuo. El predominio del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, una componente de la dialéctica que no le es trascendente, sino que está articulada en ésta"

Los procesos de subjetivación y objetivación fueron analizados -Cf. cap. II de la presente sección- en su relación de mutua mediación. Veamos ahora la manera en que dicha mediación queda definida a partir de la dialéctica negativa: "mediación del objeto quiere decir que no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que solo puede ser conocido en su compenetración con la subjetividad. Mediación del sujeto significa que sin la componente objetiva no habría literalmente nada. Un indicio de la preeminencia del objeto es la impotencia del espíritu en todos sus juicios, como, hasta el día de hoy, en la organización de la realidad. El espíritu no alcanzó con la identidad la reconciliación, su hegemonía fracasó" (182). En la disimetría entre ambas mediaciones está implícita la prioridad -aquí, ya no una prioridad histórica- del objeto. El objeto solo puede ser conocido subjetivamente mediado, pero existe con independencia del sujeto. El sujeto, en cambio, solo puede existir objetivamente. Esta disimetría exige una reconsideración de las categorías de proto-sujeto y proto-objeto, considerándolas como categorías que apuntan a la inmediatez, aunque son verdaderamente mediadas. Fueron utilizadas, no obstante, debido al hecho de que solo mediatamente puede relevarse la inmediatez -aún cuando la inmediatez no dependa de la mediación para su existencia; pero sí la mediación de la inmediatez. Este carácter materialista resulta, finalmente, equiparable al carácter negativo de la dialéctica.

Es importante señalar las consecuencias que acarrea este viraje objetivista de la dialéctica. La dialéctica negativa, en su crítica de la dialéctica positiva de Hegel, atraviesa un momento kantiano. Escribe Adorno: "el idealismo trascendental kantiano encierra la prohibición antiidealista de poner la identidad absoluta. Según él, la gnoseología no debe comportarse como si las determinaciones positivas de la razón pudieran darnos el contenido inabarcable, 'infinito', de la experiencia, tal y como es en sí" (183). El criticismo kantiano, en efecto, guarda en su seno la "prohibición antiidealista" de identificar sujeto y objeto, prohibición violada en el idealismo disparado hegeliano.

En el contexto de este viraje objetivista resulta plenamente comprensible la asimilación horkheimeriana de Schopenhauer -por cuanto profundiza aquella prohibición antiidealista kantiana- y, generalizando, la asimilación de los "pensadores negros de la burguesía" por la teoría crítica. "En oposición a la confianza en la razón y en la perfectibilidad de los hombres que tenían los ilustrados, con los cuales compartía Schopenhauer la imagen atomista de la sociedad, él insiste en la insensatez de los empeños históricos, ya fueran teoría o praxis, palabra o acto"(184). De esta manera describe Horkheimer la prohibición schopenhaueriana de identidad, trasladada del nivel de relación sujeto-objeto al de relación realidad-racionalidad. Y el propio Adorno prescribe: "de las tareas que el pensamiento tiene por delante no es la última la de poner todos los argumentos reaccionarios contra la cultura occidental al servicio de la ilustración progresista"(185). Sin embargo, debe interpretarse adecuadamente esta asimilación de las variantes negativas del iluminismo (Schopenhauer, Hobbes, Mandeville, Sade, el propio Nietzsche) por parte de la teoría crítica. Y esta interpretación resulta mucho más precisa partiendo -como acaba de hacerse- de la inserción de dichas variantes negativas del iluminismo en el desarrollo de la crítica adorniana de la dialéctica positiva, es decir, derivando la inserción de su pesimismo respecto de la identidad realidad-racionalidad del pesimismo respecto de la identidad sujeto-objeto.

La interpretación deficiente de dicha asimilación termina equiparando a la teoría crítica con una crítica reaccionaria de la cultura. Tal es el caso, por ejemplo, de G. Friedman, cuando sostiene que tras Auschwitz -experiencia en cierto modo crucial que pone de relieve, para los miembros de la Escuela de Frankfurt, la irracionalidad resultante del proceso ilustrado de racionalización-, "debe considerarse a la Escuela como el ejemplo más radical y acabado de la lucha de los intelectuales contra la burguesía. Aunque se apropian del marxismo por ser éste la crítica más explícita de la vida burguesa, casi todas las facetas anti-burguesas del pensamiento del siglo XX eran aptas para ponerse a su servicio. Nietzsche, Heidegger y Spengler forman, en sustancia, parte de la artillería frankfurtiana tanto como Marx y Engels"(186). Semejante tesis -que conduce a la equiparación de la teoría crítica con la crítica reaccionaria, romántico-irracional

lista, de la cultura- constituye un abordaje superficial de la relación entre la teoría crítica y las variantes negativas del iluminismo. La teoría crítica habría rescatado caóticamente -puesto que Friedman no establece en el párrafo citado, ni en el resto de la obra a que pertenece, específicamente, la manera en que aquella relación es trazada- "todas las facetas antiburguesas del pensamiento del siglo XX" en su crítica del proceso de ilustración. Sin embargo, dicha crítica se formula en términos de dialéctica de la ilustración y, por lo tanto, las variantes negativas de la misma ocupan un lugar muy diferente al que ocupan la dialéctica hegeliana por un lado, el psicoanálisis y la crítica de la economía política por otro. Mientras estos últimos determinan el aparato conceptual mediante el cual la teoría crítica aborda la dialéctica de la ilustración, aquellas variantes negativas de la misma constituyen testimonios -teóricamente expresados- de una situación histórico-concreta de irracionalidad. Escribe Horkheimer acerca de Schopenhauer -quien constituye, junto a Nietzsche, la expresión más importante de aquella variante negativa de la ilustración, pues en su profundización del aspecto negativo del criticismo kantiano en contraposición al idealismo disparado de Hegel se inserta plenamente como un momento del desarrollo de la dialéctica negativa: "con todos los pensadores que no procuraron entender los lados nocturnos de la psique humana en conexión con la totalidad social, sino que los hipostasiaron directamente como rasgos esenciales, eternos, como situación natural, Schopenhauer creyó en la permanencia inacabable y en el carácter natural de una sociedad esencialmente represiva" (187). Horkheimer advierte así acerca del carácter abstracto-metafísico de la negatividad schopenhaueriana. Su pesimismo abstracto-metafísico atribuye esencialmente a la naturaleza de la sociedad determinaciones histórico-concretas de su organización capitalista específica. La importancia del mismo radica, en consecuencia, en haber señalado -bajo dicha formulación abstracto-metafísica- las contradicciones histórico-concretas de la misma sin pretender armonizarlas ideológicamente a la manera hegeliana (188). Algo semejante -sería demasiado extenso desarrollarlo aquí- ocurre respecto del nihilismo nietzscheano (189). El irracionalismo heideggeriano y el decadentismo spengleriano resultan de una importancia relativa mucho menor.

La crítica de la economía política marxiana y, en cierta medida, el psicoanálisis freudiano constituyen, en cambio, teorías explícitamente críticas del proceso de ilustración y de sus resultados en el seno de la organización capitalista de la sociedad, teorías histórico-concretamente críticas. En consecuencia, constituyen teorías que aportan importantes categorías para el análisis de la misma -no obstante ser, a su vez, críticamente asimiladas por la Escuela de Frankfurt. En las secciones I y II se encuentra desarrollado este aporte suficientemente, de manera que resulta innecesario insistir aquí sobre el punto.

Sin embargo, acaso sea importante detenerse en la noción de "pesimismo". Mediante la noción de pesimismo -noción apenas utilizada en el presente trabajo debido a su carácter extrateórico- ciertos comentaristas de la teoría crítica mentan la intención anti-identificante de la misma. En algunos casos -por ejemplo, en los comentaristas soviéticos y europeo-orientales- dicha noción apenas constituye un vulgar juicio de valor. Así en Ulle (ex RDA), Wyatr (Polonia), Motroshilova y Zamoshkin (URSS). Uno de ellos -el argumento se repite sin matices, colectivamente, a la manera de una plegaria- escribe refiriéndose a Marcuse: "su teoría crítico-social no puede, en modo alguno, objetivamente, infundir seguridad y esperanzas de victoria en la mente y el corazón de las personas que se pronuncian hoy activamente por la creación revolucionaria de la sociedad socialista" (190). Esta conversión explícita de la teoría en vulgar ideología -mencioné anteriormente la conversión del "marxismo soviético" en instrumental "estímulo" para la acción, denunciada por el propio Marcuse- no puede ser tema de consideración seria alguna. En otros casos, sin embargo, la noción de pesimismo adquiere connotaciones teóricas. Geyer indica que la edición de la "Dialektik der Aufklärung" (aparecida en Amsterdam en 1947) significaría la introducción de una nueva interpretación de la historia por parte de la teoría crítica -en el caso, valga aclararlo, de Horkheimer y Adorno. Diferencia Geyer, en consecuencia, entre dos interpretaciones diversas y sucesivas de la historia en el seno de la misma: una interpretación "optimista" y una "pesimista", de pre y postguerra respectivamente. El optimismo histórico, puesto en duda a partir de la edición de la "Dialektik der Aufklärung", radicaría en tres niveles: a. "una naturaleza universal del hombre"; b. "un proceso lineal de progreso que -formulado

cuidadosamente- desplaza al ámbito de lo posible el perfeccionamiento paulatino de los individuos como así también de los procesos vitales que los soportan" y o. una "capacidad del método dialéctico para aquella mediación que pone en duda la 'totalidad de la decadencia' postulada en los desarrollos subsiguientes de la Teoría Crítica"(191). No resulta posible desarrollar aquí un análisis detallado de esta indicación geyeriana. En función de la noción de pesimismo, basta señalar que conviven en el argumento de Geyer un aspecto verdadero y otro falso, conforme se define en términos extrateóricos o teóricos, respectivamente, dicha noción. En efecto: si se define extrateóricamente la noción de pesimismo, la teoría crítica se caracteriza por un tono fuertemente pesimista a partir de los fenómenos del fascismo y el stalinismo. Auschwitz simboliza para la misma, por excelencia, la irracionalidad en que deriva el proceso de racionalización ilustrado en el marco del capitalismo tardío. Pero dicho pesimismo no puede atribuirse al aparato teórico construido por la teoría crítica, sino a determinaciones propias de su objeto y de las transformaciones del mismo. Es en este sentido que puede considerarse como extrateórico aquel pesimismo. Si se define, en cambio, teóricamente la noción de pesimismo, como equivalente a una intención anti-identificatoria, la teoría crítica de preguerra resulta tan pesimista como la de posguerra. La crítica horkheimeriana a la antropología filosófica como disciplina capaz de determinar una "naturaleza universal del hombre" es formulada durante la preguerra. A partir de la crítica frankfurtiana al marxismo mecanicista y evolucionista de preguerra, la historia es interpretada de manera anti-determinista. Escribe Geyer: "lo que todavía en las reflexiones anteriores de Horkheimer con respecto a la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica pretendía tener validez ilimitada, es decir, que un progreso en el desarrollo de la sociedad hacia algo mejor está vinculado indisolublemente con el mayor desarrollo de las fuerzas para el dominio de la naturaleza, de manera tal que entre los dos rige un paralelismo insuperable, se convierte en signo de una tendencia justamente opuesta. 'Progreso' aparece ahora solo como fenómeno superficial dudoso (...) bajo el cual se oculta un movimiento que es regresivo y en cuya realización el sujeto se cosifica cada vez más" (192). Argumentación fundamentalmente errónea. En un extremo, nunca la teoría

crítica interpreta la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ("fuerzas para el dominio de la naturaleza") y la transformación de las relaciones capitalistas de producción ("desarrollo de la sociedad hacia algo mejor") de manera determinista. En el otro extremo, siempre la teoría crítica interpreta aquel desarrollo como la condición material de posibilidad -necesaria, aunque no suficiente, en términos kantianos- de esta última transformación. En consecuencia, si por "proceso lineal de progreso" se entiende una interpretación mecanicista y evolucionista de la historia, resulta tan poco atribuible a la teoría crítica de preguerra como, si por "tendencia justamente opuesta" se entiende una interpretación también mecanicista aunque involucionista de la historia, resulta atribuible a la de posguerra. Al desarrollar la interpretación de la historia propia de la teoría crítica, en páginas anteriores, partí de un temprano texto de Horkheimer ("Hegel und das Problem der Metaphysik", 1932) junto a un tardío texto de Adorno ("Negative Dialektik", 1966) con la finalidad -ahora explicitada- de mostrar la coherencia existente entre ambos abordajes de la misma. La noción de pesimismo, en realidad, tiende a cosificar abstracto-metafísicamente la negatividad histórico-concretamente determinada propia de la teoría crítica, asimilándola al pesimismo cultural decadentista burgués -schopenhaueriano, por ejemplo. El análisis del proceso de ilustración resulta, en consecuencia, un análisis dialéctico: un análisis "metodológicamente" formulado de manera dialéctico-negativa. Es decir, a partir de una dialéctica negativa -nunca una dialéctica positiva de la "mediación" que pondría en duda "la 'totalidad de la decadencia', pues el mecanismo hegeliano de la mediación es sometido a crítica por los miembros de la Escuela ya durante la preguerra. La interpretación frankfurtiana de la historia nunca puede ser entendida como lineal primero y como cíclica más tarde. Escribe el joven Horkheimer: "la doctrina de Vico acerca de la repetición no es más que una creencia en el retorno de las cosas humanas. Sin embargo, podemos darle la razón en tanto que la posibilidad de una recaída en la barbarie nunca está del todo excluida" (193). De esta manera descarta Horkheimer, al mismo tiempo, una interpretación lineal y una cíclica de la historia. Su interpretación de la historia resulta, en cambio, así como la adorniana, radi-

calmente dialéctica, es decir, dialéctico-negativa. Finalmente, para cerrar el tratamiento de la noción de pesimismo, conviene recordar un texto en el que aún el propio Marcuse establece claramente el vínculo entre la intención anti-identificante —que subyace, mistificada, a la manera en que es mistificada por Vico según Horkheimer, al pesimismo— y la crítica misma de la ideología dominante: "podemos y debemos ser pesimistas cuando no es posible otra cosa. Porque solo sobre esta base seremos capaces de realizar un análisis liberado de toda mistificación que no transforme al marxismo de teoría crítica en ideología" (194).

Ahora bien, el rescate de las variantes negativas del iluminismo constituye precisamente un momento en el desarrollo de la dialéctica negativa. Un momento "kantiano": así fue introducido. La teoría crítica realiza una asimilación crítico-dialéctica de aquellas variantes, es decir, como se dijo anteriormente, determinando histórico-concretamente los contenidos que en ellas aparecen de manera abstracto-metafísica.

Sin embargo —si retomamos el rescate adorniano de la intención anti-identificante inherente al criticismo kantiano—, puede advertirse que el carácter crítico de dicho rescate adquiere en Adorno una importancia aún mayor. Adorno escribe, en efecto, por un lado: "el proceso, y con él la antinomia, es inseparable de la razón, a pesar de que ésta, en cuanto crítica, debe reprimir en la analítica trascendental tales extravagancias. Una autocritica involuntaria documenta así la contradicción del criticismo con su propia razón como órgano de la verdad en sentido pleno" (195). Y por otro lado, advierte: "con el veredicto sobre la apariencia, no se termina la reflexión". Es necesario analizar ambas vicisitudes de la dialéctica.

Por un lado, Adorno señala una contradicción entre la mencionada intención anti-identificante del criticismo kantiano y el carácter identificante —también mencionado anteriormente (Cf. cap. II de la presente sección) a propósito de la instrumentalidad inherente a la razón ilustrada— de la razón en juego en dicho criticismo. En términos del propio Kant, por un lado: "todos los razonamientos que quieren conducirnos más allá del campo de la experiencia posible son equivocados", y por otro: "la razón humana tiene una natural inclinación a salir de

estos límites de la experiencia"(196). Kant intenta articular los elementos antagónicos discriminando entre un entendimiento (Verstand) constituyente -caracter instrumental-positivo de la razón ilustrada- y una razón pura exclusivamente regulativa. Aquí importa, sin embargo, la crítica de Adorno. Al señalar dicha contradicción, Adorno denuncia el carácter inherentemente dominante de la razón ilustrada -en otros términos, la función de dominio intelectual del objeto, estrechamente ligada a su dominio material, que la ilustración adjudica a la razón y a imagen de la cual la construye históricamente-, de manera radical y coherente con el análisis del proceso de ilustración, y enfrenta en consecuencia la mayor objeción formulada contra la dialéctica negativa: la objeción habermasiana de "auto-referencialidad".

La objeción habermasiana resulta tan fundamental -pues se dirige certeramente al problema central de la dialéctica negativa, cifrado en la cuestión, hasta aquí nunca abordada plenamente, del topos teórico de su negatividad- que omitirla equivale a arriesgar la legitimidad del conjunto de la dialéctica negativa. Objeción sencilla, sin embargo: "este es el paso que da la Dialéctica de la ilustración -escribe Habermas-, -autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica"(197). Y agrega: "Horkheimer y Adorno se encuentran a la postre en la misma perplejidad que Nietzsche: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren proseguir la crítica, tienen que mantener indemne al menos un criterio para poder explicar la corrupción de todos los criterios racionales"(198). Si la crítica a la identidad se radicaliza, parece acabar con sus propios fundamentos, pues la intención identificante parece inseparable de la razón misma en general. El "paso que da la Dialéctica de la ilustración" es, precisamente, extender la crítica respecto de la identidad a la razón identificante. La dialéctica negativa no limita la crítica a la falsa identidad en el plano intelectual -así como tampoco la limita a las relaciones de producción en el plano material- sino que la extiende a la razón identificante -y a la producción, respectivamente, en el plano intelectual y material. Este "paso" es el que diferencia la crítica dialéctico-negativa radical de la crítica marxiana de la ideología e incluso de la crítica freudiana de la sublimación cultural.

Pero de esta manera la crítica de la razón instrumental y la crítica del productivismo parecen atentar "contra los propios fundamentos de la crítica". La objeción habermasiana resulta -abstractamente formulada- irrefutable. Sin embargo, conviene examinarla mas detenidamente.

En primer lugar, conviene advertir que el caracter "auto-referencial" que Habermas atribuye a la dialéctica negativa es, efectivamente, inherente a la misma. "El movimiento dialéctico es autocrítico de la filosofía -escribe Adorno; en este sentido es filosófico" (199). Pero dicha "auto-referencialidad" no es aleatoria: la dialéctica negativa solo puede ser autorreferente en consideración de su caracter materialista y debe serlo en consideración de su intención meramente crítica respecto de la identidad. Es decir, si extiende la crítica a la propia razón identificante, sin adoptar una posición irracionalista (Adorno rechaza explícitamente dicha posición en sus críticas del método fenomenológico-existencialista) ni postular un nuevo concepto de razón (Adorno rechaza también esta opción, al considerar irreversible por un lado, y aún no superado por otro, el proceso de ilustración), opciones ambas histórico-concretamente ilusorias en el marco del capitalismo tardío, necesariamente aquella crítica deviene autorreferencial. Además, su intención es explícitamente negativa respecto a la razón identificante y, considerando la vigencia histórico-concreta excluyente de dicha razón identificante, su intención negativa deviene autorreferente. Escribe Adorno: "lo único capaz de liberar del contexto dialéctico de la inmanencia es dicho contexto. La dialéctica reflexiona críticamente sobre él, y con ello sobre su propio movimiento..." (200). La dialéctica negativa, entonces, solo puede y además debe ser la crítica inmanente de la identidad.

La dialéctica negativa aparece entonces como aporética. Aporética en principio porque no puede trascender por sí misma, intelectualmente, su propio caracter negativo. Pero la objeción habermasiana sigue en pié, pues la dialéctica negativa puede aun resultar aporética en un sentido derivado: puede ser sencillamente imposible. Es decir, puede ser aporética ya no en consideración de su imposibilidad de trascender su propia negatividad, sino en consideración de su mera imposibilidad inherente de ser formulada sin caer en contradicción con su propia intención negativa. Su mera formulación traicionaría su intención negativa.

En segundo lugar, sin embargo, podría señalarse que la crítica dialéctico-negativa de la identidad resulta evidentemente posible. La dialéctica negativa no puede, efectivamente, ser formulada como metodología lógica abstracta sin caer en contradicción con su propia intención negativa. Es decir, no puede reemplazar abstractamente el principio de identidad -vigente aún en las variantes materialistas de la dialéctica - por un principio de no-identidad sin renunciar al mismo tiempo a su negatividad radical. Aún el propio concepto de diferencia lleva implícita la identidad. Sin embargo, la dialéctica negativa no es una metodología lógica abstracta. Esta imposibilitada, en consecuencia, de cifrar su negatividad abstracto-metafísicamente en topos teórico alguno: no puede cifrarla en positividad alguna, postulada o alternativa, ni siquiera en sí misma transmutada en metodología lógica abstracta. El topos teórico de su negatividad resulta inseparable de su contenido histórico-concreto. En última instancia, el mismo puede considerarse extrateóricamente. "Dialéctica significa objetivamente -señala Adorno- romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones"(201). El "fundamento de la crítica" mentado por Habermas radica precisamente en lo negativo-objetivo identificado y su fuerza radica en la violencia ejercida sobre ello en el proceso de identificación.

Pero para convertirse en negatividad teórica, puede objetarse, la negatividad objetiva debe objetivarse subjetivamente, identificarse. Aquello negativo-objetivo debe conceptualizarse para convertirse en negativo-teórico, y la conceptualización implica identificación de lo conceptualizado. La objeción habermasiana parece, en consecuencia, mantenerse en pie.

En tercer lugar, no obstante, caben aún algunas consideraciones. Lo negativo-objetivo irrumpe en la teoría -aunque efectivamente identificado conceptualmente: esto diferencia, en última instancia, la dialéctica negativa del irracionalismo- bajo la forma de escisión en la identidad. El relevamiento subjetivo de lo objetivo-negativo puede desarrollarse conforme dos vías: a. mediante su identificación inmediata, mimética. Vía de relevamiento vigente -aunque limitadamente a su vez- en el arte, pero ilusoria y reaccionaria en la teoría. b. mediante su

identificación mediata, ilustrada. Vía de relevamiento propiamente teórica. Lo negativo-objetivo irrumpe, en ambos casos, como escisión: artísticamente, como atonalismo schöenbergiano, como superposición expresionista de complementarios, como palabra rota joyceana; teóricamente, como malestar en la cultura, como crisis económica, como ilustración traicionada. La vía artística aventaja a la teórica en su capacidad de relevar lo negativo-objetivo sin identificarlo conceptualmente. La vía teórica aventaja a la artística en su capacidad de transformar la realidad liberando lo negativo-objetivo. En la teoría crítica adorniana conviven ambas vías. La "Ästhetische Theorie" es complementaria con la "Negative Dialektik". Pero de ninguna manera la teoría "remite" a "contenidos miméticos enmascarados" artísticos como pretende -amalgama con Nietzsche mediante- el propio Habermas (202). En este contexto importa, sin embargo, exclusivamente, la vía teórica de relevamiento de lo negativo-objetivo.

Revisando retrospectivamente la objeción habermasiana y las contra-objeciones desarrolladas, la validez de la primera resulta claramente recortada. En efecto, si bien la negatividad propia de la dialéctica negativa no puede extenderse teóricamente al carácter identificante del relevamiento conceptual de lo negativo-objetivo, su negatividad puede efectivamente relevar la escisión inherente a la realidad de que aquello negativo-objetivo es índice. La intención anti-identificante de la dialéctica negativa es, precisamente, la intención de indicar lo negativo-objetivo que evidencia la escisión entre realidad y racionalidad.

Habermas, sin embargo, apunta a una aporía mucho menos profunda que la consistente en su imposibilidad teórica de relevar lo negativo-objetivo sin identificarlo conceptualmente. Habermas apunta a su supuesta imposibilidad de advertir la mera existencia objetiva de lo negativo-objetivo. Es decir, no se trata de objetar a la dialéctica negativa su incapacidad para relevar en el plano teórico lo negativo-objetivo sin identificarlo conceptualmente, sino de objetarle su incapacidad para advertir la existencia extra-teórica objetiva de lo negativo.

Para ello recurre Habermas al análisis frankfurtiano del proceso de ilustración, pues advierte correctamente que del mismo se deriva la dialéctica negativa adorniana: "en los veinticinco años que median entre "Dialéctica de la ilustración" y "Dialéctica negativa" Adorno permaneció fiel a su inicial impulso

filosófico y no huyó el cuerpo a la paradójica estructura de un pensar en términos de crítica totalizada"(203). Habermas escribe: "la "Dialéctica de la Ilustración" no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos). Me refiero a la específica dinámica teórica que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por encima de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero también a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado también encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas..." (204). Semejante crítica "incompleta" y "unilateral" del proceso de ilustración "apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines convertido en poder objetivo"(205). Un análisis detallado de la "Dialektik der Aufklärung" pone de manifiesto, sin embargo, el carácter contradictorio -que puede abstractamente advertirse en los aspectos positivo y negativo del concepto de iluminismo- del proceso de ilustración, conforme aquel "contenido racional de la modernidad cultural" se relaciona estrechamente al proceso de dominio material del objeto. La equiparación entre razón y dominio identificante -la instrumentalización de la razón subjetiva- no puede entenderse entonces abstracto-metafísicamente, sino como producto histórico-concreto del proceso de ilustración en el marco del capitalismo tardío. La instrumentalización de la razón subjetiva constituye una inversión de su intención originaria antes que la realización de la misma: una pérdida de su negatividad crítica conforme se realiza su positividad dominadora. Pero aún esta realización de su positividad dominadora acarrea, siempre en el marco del capitalismo tardío, los resultados inversos que abordé como desobjetivación u objetivación del sujeto y desobjetivación o subjetivación del objeto. La identidad entre razón y dominio identificante no es una identidad abstracto-metafísica a priori, sino una identidad histórico-concretamente resultante de la realización invertida del aspecto positivo, y de la consecuente supresión del aspecto negati-

vo, del proceso de ilustración. A pesar de las amalgamas habermasianas, resulta sencillo advertir que es precisamente este carácter de resultado histórico-concreto del proceso de dominio intelectual -y primariamente material- del objeto propio del iluminismo aquello que diferencia la equiparación frankfurtiana de la nieszcheana entre razón y dominio -aún cuando la teoría crítica rescate su formulación abstracto-metafísica por Nietzsche.

Ahora bien, si la crítica de "incompletitud" y "unilateralidad" que Habermas formula frente al análisis frankfurtiano del proceso de ilustración resulta erróneo, no menos erróneo resulta el análisis que atribuye a los frankfurtianos del resultado de dicho proceso de ilustración. "Es que el problema a que Horkheimer y Adorno se vieron confrontados a principios de los años cuarenta no les dejaba salida alguna? -se pregunta Habermas. Ciertamente que la teoría en que hasta entonces se había apoyado, y el proceder en forma de crítica ideológica, no daban para más -porque las fuerzas productivas ya no desarrollaban fuerza explosiva alguna; porque las crisis y conflictos de clases no fomentaban una conciencia revolucionaria, ni en general conciencia unitaria alguna, sino una conciencia fragmentada; porque, en fin, los ideales burgueses parecían en suspenso, o revocados, o en todo caso adoptaron formas que no ofrecían flanco alguno de ataque a una crítica planteada en términos immanentes" (206). La realidad continúa siendo objetiva y subjetivamente irracional, atravesada de contradicciones, y la dialéctica negativa continúa siendo crítica immanente de la misma, no obstante la observación habermasiana. En efecto: es erróneo derivar de la interpretación frankfurtiana de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción una abstracta identidad como resultado en el marco del capitalismo tardío, pues la inadecuación entre el desarrollo alcanzado por las primeras y la opresión perpetuada por las segundas continúa vigente y continúa atravesando de irracionalidad objetiva -en un sentido más débil que el marxiano, por cierto- y subjetiva la realidad social. Sería erróneo también, en consecuencia, atribuir a la teoría crítica una identidad abstracta entre los intereses de las diferentes clases, contradictorios a partir de la mera vigencia de aquellas relaciones capitalistas de producción. Es erróneo, finalmente, atribuir a la teoría crítica un rechazo abstracto de los ideales burgueses del proceso de ilustración debi-

do a la crisis en que ingresan en el marco del capitalismo tardío. La realidad social en su conjunto continúa siendo objetiva y subjetivamente irracional, atravesada de contradicciones, y la dialéctica negativa continúa operando una crítica inmanente de la misma, pues el señalamiento de dichas contradicciones es precisamente su intención. No es necesario desarrollar nuevamente los análisis frankfurtianos del proceso de ilustración, de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción y de la relación entre civilización y satisfacción de deseos y necesidades -remito para ello a las secciones tercera, segunda y primera, respectivamente- para advertir que, en sus objeciones, Habermas pasa por alto el carácter histórico-concreto y dialéctico de los mismos, es decir, pasa por alto los análisis mismos, amalgamando la teoría crítica con la crítica irracionalista y reaccionaria de la cultura.

En definitiva, Habermas enmascara detrás de una -verdaderamente loable- crítica de las posiciones irracionalistas y reaccionarias frente a la ilustración una crítica de cualquier posición no apologética frente a la misma. Habermas amalgama las posiciones que sueñan revertir la ilustración con aquellas que apuntan a realizarla plenamente. Habermas apunta, en definitiva, a legitimar los mencionados "fundamentos universalistas del derecho y la moral", los "Estados constitucionales modernos", etc., reduciendo sus objeciones a la teoría crítica -en última instancia- a su insensibilidad frente a "los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa". Racionalidad postulada para la legitimación idealista de la realidad efectivamente dada.

Ahora bien, retomando la crítica de Adorno al criticismo kantiano -que fue desarrollada, hasta aquí, en relación a la contradicción existente entre la intención anti-identificante kantiana y el carácter identificante de la razón ilustrada- advertimos que, por otro lado, es propio de la razón en general, y aún de la razón dialéctico-negativa, trascender la contradicción. Escribe Adorno: "Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto que se ha abierto paso hasta la consciencia". La dialéctica negativa resulta, como se vió, indicación de dicho desgarrón. "Pero el fin de la dialéctica -agrega- sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada y señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica

tica ya no tiene poder alguno"(207). Inmediatamente parece viable una objeción: si la dialéctica negativa admite en su seno semejante finalidad reconciliatoria, vuelve a contrariar su intención negativa. Dicha finalidad reconciliatoria es presentada como inherente a su negatividad por Adorno: "la esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable"(208). Sin embargo, alcanza con detenerse en este concepto de "reconciliación" para advertir la inviabilidad de aquella objeción. La reconciliación mentada por Adorno -a veces, mentada incluso bajo el mismo término de "identidad"- no remite a una relación intelectual entre sujeto y objeto o entre realidad y racionalidad, sino a una relación material entre ellos, primariamente, y a su conceptualización intelectual secundariamente. "La humanidad tiene que alcanzar la identidad junto con su concepto, si es que debe librarse de la coacción que padece en forma de identificación real"(209). Una vez más, la negatividad de la dialéctica adorniana equivale a su carácter materialista -aunque, naturalmente, en el sentido antes definido. La dialéctica es negativa porque la realidad es contradictoria, pero guarda en su seno una esperanza de reconciliación, en tanto la realidad misma sea reconciliada. Pero conviene distinguir esta reconciliación de la identidad -si conservamos el sentido dominante que atribuí a esta última. Adorno concibe la reconciliación, en efecto, antes como una supresión del antagonismo que como una supresión de la diferencia. Puede decirse, incluso, como una supresión del carácter antagónico de la diferencia, que es producto del proceso ilustrado de dominio material e intelectual de la misma. En este sentido, el concepto adorniano de reconciliación se aproxima al marousiano de "pacificación"(210). Adorno caracteriza en los siguientes términos la diferencia entre identificación y reconciliación: "el principio de convertibilidad -denominado, a lo largo del presente trabajo, "sustituibilidad": la misma sustituibilidad que posibilita la identificación opresiva del objeto-, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal de tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquel; el cambio hace commensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad. Por el contrario, negar abstractamente el principio, proclamar a mayor gloria la irreductibili-

dad de lo cualitativo, el ideal de que ya no se debe proceder paso a paso, significaría buscar excusas para recaer en la injusticia anterior. Y es que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo. Pero aunque esta racionalidad era ideológica, contenía también una promesa. De anular simplísticamente la categoría métrica de convertibilidad, harían su aparición entre nosotros la apropiación inmediata, la violencia, es decir, el puro privilegio de monopolios y camarillas" (211). La identificación mediante sustitución -del trabajo concreto en el dominio social, de las cualidades sensibles en el dominio de la naturaleza, de los contenidos pulsionales en el autodomínio- aparece como un mecanismo de dominio de la diferencia. Analicé esta relación entre sustituibilidad y dominio en el cap. II de la presente sección, y también su estrecha vinculación con el intercambio mercantil. La intención anti-identificante de la dialéctica negativa apunta a romper esta identificación dominante. Sin embargo, la dialéctica negativa no puede convertir su intención anti-identificante en un principio abstracto-metafísico de su crítica, pues de hacerlo dejaría el camino libre para una nueva -o vieja- forma de dominio. Es decir, sería regresiva a anteriores formas de dominio: expropiación extraeconómica del excedente en lugar de expropiación económica del mismo, razón objetiva en lugar de razón subjetiva. La identificación mediante sustitución, en cambio, señala Adorno, "contenía una promesa" universalizante en sentido auténtico. Contradicción inherente al proceso de ilustración, entre su intención universalizante y la limitación impuesta a la misma por el recurso a la sustituibilidad como mecanismo de universalización. Contradicción entre los fines del proceso de ilustración -la universalización concreta- y los medios que adopta para alcanzarlos -la sustituibilidad, que convierte en abstracta la universalidad. Una vez más, de realizar la ilustración se trata, antes que de retrotraerse a formas pre-ilustradas. Adorno agrega: "la crítica del principio de convertibilidad -sustituibilidad- como instancia identificadora del pensamiento busca la realización de ese ideal del cambio libre y justo, que hasta ahora no fue más que un pretexto -para la expropiación económica del excedente. Solo así quedaría superado el canje. Aunque la teoría crítica lo ha desenmascarado como el cambio de lo igual y, sin embargo, desigual, la crítica de

la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad" (212), volviendo a remarcar la tendencia -inherente a la dialéctica negativa- a superar el antagonismo enmascarado en la identidad del dominio hacia la reconciliación. Pero la superación del primero tiene lugar antes materialmente que intelectualmente: "el día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría mas allá del pensamiento identificante"(213). Mientras aquel antagonismo encubierto en la identidad del dominio no sea materialmente superado, la dialéctica negativa continúa siendo meramente negativa frente al pensamiento positivo que establece la identidad. Cuando el mismo sea materialmente superado, si lo fuera, la nueva "situación de reconciliación" admitiría tan poco del pensamiento identificante como del anti-identificante, de la dialéctica positiva como de la negativa.

La diferencia entre dialéctica positiva y dialéctica negativa remite entonces, en última instancia, a la imposibilidad autoprescripta de la segunda de superar intelectualmente -identificando realidad y racionalidad a la manera de la primera- el antagonismo material vigente en la realidad social. En términos de Adorno: "lo serio de una negación tenaz es que no se presta a sancionar lo existente"(214). Debido a ello conviven, en la dialéctica negativa, la tendencia a trascender el antagonismo vigente y la estricta prohibición de trascenderlo efectivamente mientras no sea superado materialmente. Equiparando nuevamente materialismo y negatividad, sintetizando la tradición marxiana de la crítica al socialismo utópico y la tradición teológico-negativa judía de la prohibición de imágenes (215), Adorno escribe: "el ansia materialista busca lo contrario; el objeto íntegro solo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad. Su coincidencia con la teología se realiza allí donde el materialismo es mas materialista"(216). Si la dialéctica negativa cuenta aún con una faceta aporética -como cuestiona Habermas-, ello deriva del caracter antagónico de la realidad que somete a crítica. En aquella faceta aporética radica precisamente su verdad y su crítica: en su imposibilidad autoprescripta de mistificar y legitimar la

realidad efectivamente dada identificándola con la realidad. Parafraseando aquella sentencia adorniana: "no cabe vida justa en la vida falsa"(217), podría afirmarse que tampoco cabe teoría alguna no aporética en la sociedad antagónica. El carácter aporético de la teoría solo puede ser superado mediante la superación del carácter antagónico de la realidad social que constituye su objeto.

EPILOGO.

En el contexto de la teoría crítica y sus diferentes vías de determinación, de la negatividad en el marco del capitalismo tardío, la dialéctica negativa aparece claramente como la vía que continúa radicalmente la crítica frankfurtiana del proceso de ilustración. La dialéctica negativa no determina positivamente topos teórico alguno para aquella negatividad. Se determina a sí misma, en cambio, en tanto crítica histórico-concreta efectivamente ejercida, de manera inmanente, a la totalidad social antagónica antes que como método abstracto.

En el contexto del dolor, de la insatisfacción de deseos y necesidades perpetuado con el mantenimiento de las relaciones capitalistas de producción, sin embargo, cabe interrogarse acerca de la relación práctica que la dialéctica negativa establece con aquella totalidad social antagónica. Incluso teniendo en cuenta las advertencias del propio Adorno a propósito del carácter reaccionario del pragmatismo -imiento de la ideología productivista- en el marco del capitalismo tardío, dicho interrogante práctico conserva validez. En el contexto desalentador del auge económico capitalista y colectivista-burocrático de posguerra y sus secuelas sociales, aquel interrogante práctico nunca estuvo ausente en la teoría crítica. El retroceso sufrido por las clases explotadas a partir de la revolución alemana en manos del fascismo fue objeto de diferentes interpretaciones en la teoría crítica, aunque en todos los casos sus miembros asumieron honestamente sus consecuencias. Algo semejante vale respecto de la integración de las clases explotadas en los EEUU de posguerra. Marcuse siguió atentamente las vicisitudes de la lucha de clases en el marco del capitalismo tardío de posguerra y -producto de una remar cable sensibilidad para el análisis sociológico preciso de las mismas-

alcanzó una importante articulación entre su versión de la teoría crítica y los movimientos sociales anti-capitalistas. Su intervención teórica en el movimiento estudiantil, negro y antibelicista norteamericano y en el movimiento del Mayo francés dan cuenta de esta articulación. Los límites de la misma coinciden con los límites que caracterizaron dichos movimientos sociales y que Marcuse nunca dejó de advertir explícitamente. Adorno y Horkheimer, en cambio, no alcanzaron articulación alguna entre sus versiones de la teoría crítica y aquellos movimientos sociales anti-capitalistas debido a la insensibilidad que evidenciaron en la interpretación de las vicisitudes de la lucha de clases. Acaso resulte esta insensibilidad atribuible al marcado etnocentrismo teórico que caracterizó sus años de exilio. Alcanza simbólicamente para referir este etnocentrismo el hecho de que, mientras Marcuse participó activamente en la vida académica norteamericana y comenzó a escribir en inglés desde el comienzo de su exilio, Horkheimer y Adorno nunca dejaron de escribir en alemán durante los suyos. El primero, finalmente, abandonó toda esperanza de articulación teoría-praxis junto a los conceptos fundamentales del marxismo.

A pesar de estas notorias diferencias entre los miembros de la Escuela, una característica común los reúne: el -mas o menos radicalizado- pesimismo. Dicho pesimismo alcanza su mayor radicalidad, evidentemente, en Adorno. Y conviene abordar la relación práctica que la dialéctica negativa establece con la totalidad social antagónica.

En primer lugar, puede advertirse que la dialéctica negativa, en tanto equivalente a la crítica immanente de aquella totalidad, representa ya una forma de praxis. Su pretensión de verdad -qua desmitificación- es al mismo tiempo exigencia de transformación -qua des-legitimación. En segundo lugar, también puede advertirse que la dialéctica negativa otorga -contra toda apariencia- un lugar privilegiado a la praxis. Su autoprescripta imposibilidad de trascender intelectualmente el antagonismo material vigente en la realidad social -es decir, su imposibilidad de devenir dialéctica positiva- cede a la praxis social el papel transformador. La praxis social transformadora resulta la única instancia capaz de superar materialmente el antagonismo vigente.

La teoría, en cambio, mientras dicha superación material no sea efectivamente realizada, está habilitada exclusivamente para indicar el carácter antagónico que subyace a la realidad social. Este "indicar" apunta a desmitificar y deslegitimar la realidad efectivamente dada, pero no puede aspirar a trascenderse a sí mismo intelectualmente.

Anteriormente recorrimos algunas objeciones contra el "pesimismo" propio de la teoría crítica, provenientes de intelectuales de diversos orígenes. Y cabe preguntarse aquí: qué pesimismo objetan? En términos de Gramsci: objetan un pesimismo de la razón o un pesimismo de la voluntad?

En caso de objetarse un pesimismo práctico, se objetaría: o bien el rol que Adorno otorga a la praxis teóricamente, o bien el rol que le otorga en el seno concreto de la lucha de clases en un período histórico igualmente concreto. En el primer caso, es evidente que la objeción resulta errónea puesto que Adorno reserva a la praxis el rol materialmente transformador de la realidad social. En el segundo caso, también es evidente que, aún cuando dicho pesimismo caracterice efectivamente la posición histórico-concreta de Adorno frente a la praxis, y resulte infundado a partir de una interpretación más sensible de las vicisitudes de la lucha de clases en los EEUU de posguerra -lo cual es parcialmente verdadero-, la objeción no afecta el rol que teóricamente reserva Adorno a la praxis. En caso de objetarse un pesimismo teórico, en cambio, qué es aquello que se objetaría? Se objetaría, sencillamente, la autoprescripta imposibilidad que caracteriza la dialéctica negativa de superar intelectualmente el antagonismo material vigente. Sería en consecuencia una objeción idealista, mistificadora y legitimadora de la realidad efectivamente dada. Y esto último es, en verdad, aquello que se intenta objetar.

Pero para comprender cabalmente esta objeción idealista de "pesimismo" es necesario interpretar la intención identificante que a ella subyace en los términos en que anteriormente fue abordada la relación entre ideología e identidad. Si la objeción de pesimismo es formulada por intelectuales orgánicamente comprometidos con el régimen burgués, parece evidente la necesidad de desnudar su intención apologética respecto a la realidad social vigente. Pero si la objeción es formulada por intelectuales comprometidos con la abo-

lición de dicho régimen burgués, aquella intención identificante debe someterse a un análisis ciertamente mucho más sutil.

En efecto, la identificación intelectual ideológica entre realidad y racionalidad en modo alguno equivale meramente a un mecanismo de legitimación intelectual de la realidad materialmente dada. Dicha identificación constituye, al mismo tiempo, una mistificación de la relación histórico-concretamente vigente entre realidad y racionalidad. La ideología consiste, entonces, por un lado en la legitimación intelectual de la realidad materialmente dada, y por otro en el mistificador "complementamiento" intelectual de la realidad materialmente dada en aquellos aspectos suyos en que aún no ha sido racionalmente interpretada y transformada.

Detrás de las objeciones idealistas de pesimismo formuladas por intelectuales orgánicamente comprometidos con el régimen burgués, pero también detrás de las formuladas por intelectuales comprometidos con el régimen burocrático soviético encontramos ambos aspectos de la ideología. Sin embargo, la importancia de la dialéctica negativa radica en el desenmascaramiento de las identificaciones ideológicas precedentes, pero también —a mi entender— de los residuos ideológicos presentes en intelectuales comprometidos con la abolición de ambos regímenes. Aporta así a la reformulación de una teoría social transformadora hoy en crisis —reformulación cuya necesidad motiva estas páginas.

La instauración del colectivismo burocrático, a nivel nacional y en naciones caracterizadas por el escaso desarrollo alcanzado, al interior de sus fronteras, por las fuerzas productivas del trabajo y la organización conciente de las clases explotadas, a nombre de la revolución comunista desfiguró la teoría marxiana hasta convertirla en ideología productivista. Su negatividad originaria fue paulatinamente reemplazada por la positividad inherente a una doctrina que sirviera de marco ideológico para un desarrollo acelerado de las fuerzas productivas y para la postergación resultante de la satisfacción de los deseos y necesidades sociales. La teoría marxiana devino así ideología mistificante y legitimadora: dejó de ser la crítica negativa encaminada a superar históricamente la organización burguesa de la sociedad para convertirse

en una ideología positiva que mistificó y legitimó una realización "anómala" de las tareas históricas propias de aquella organización burguesa de la sociedad.

El desarrollo histórico de los partidos socialdemócratas hasta ocupar constitucionalmente el gobierno en numerosas naciones occidentales, aunque al precio de convertirse en importantes soportes de aquella organización burguesa de la sociedad, acarreó un reemplazo más profundo aún de la negatividad originaria de la teoría marxiana, por la positividad inherente a una ideología mistificadora y legitimadora de la realidad efectivamente dada. En ambos casos, la legitimación ideológica de los intereses dominantes operó sobre la mistificación también ideológica resultante de las condiciones materiales -objetivas y subjetivas en el primero, particularmente subjetivas en el segundo- de posibilidad ausentes para una superación de la organización burguesa de la sociedad y sus antagonismos.

La crisis que atraviesa a la teoría marxista desde principios de siglo resulta actualmente innegable, particularmente a partir del derrumbe de los regímenes colectivistas burocráticos y del carácter plenamente burgués de los gobiernos occidentales a cargo de partidos socialdemócratas. No parece quedar espacio alguno para interpretaciones ideológicas de la historia y la sociedad, ya identifiquen a la historia con el terreno de desenvolvimiento del espíritu universal y a la sociedad con el espíritu universal realizado, ya identifiquen a la historia con el basural donde se arrojan los desperdicios y a la sociedad con el mejor producto posible de un pragmatismo razonable.

La eficacia de las crisis económico-sociales y, en consecuencia, teóricas radica en su carácter desmitificante. Las crisis desnudan el carácter antagónico de la realidad y devuelven a la teoría su carácter crítico. Considero que la dialéctica negativa -coronando la crítica frankfurtiana del proceso de ilustración- constituye la expresión más abstracta de la negatividad que debería volver a definir la teoría social encaminada a la superación de la organización social vigente y sus secuelas de sufrimiento para la mayoría de los hombres. Aquella negatividad que sustenta -en términos de Marx- la "crítica implacable del presente".

NOTAS

- (1) Cf. MOORE; CCD, cap. IV.
- (2) ENGELS: AD, S. III, I, p. 254. Paréntesis mios.
- (3) MARX: K, L. I, S. I, Cap. I, p. 37. Parántesis mios.
- (4) MARX: K, L. I, S. I, Cap. I, p. 37. Paréntesis mios.
- (5) MARX: K, L. I, S. I, Cap. I, p. 38.
- (6) MARX: K, L. I, S. I, Cap. I, p. 39. Paréntesis mios.
- (7) MOORE: CCD, p. 99-101.
- (8) Cf. respecto de Ricardo, la II sección, cap. II.
- (9) MARX: DI, I, A, 2, p. 54.
- (10) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 42.
- (11) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 42.
- (12) MARCUSE: ODM, I, 6, p. 139.
- (13) MARCUSE: ODM, I, 6, p. 140.
- (14) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 45.
- (15) ADORNO: ND, II, p. 178-9.
- (16) ADORNO: ND, II, p. 181.
- (17) ADORNO: ND, II, p. 181.
- (18) HORKHEIMER: KiV, III, 103-4.
- (19) HORKHEIMER/ADORNO: DA, p. 73.
- (20) HORKHEIMER: HuPM, p. 121-2. Paréntesis mios.
- (21) HORKHEIMER: HuPM, p. 122-3. Paréntesis mios.
- (22) MARX: SF, p. 56. Subr. Marx.
- (23) MARX: SF, p. 57. Subr. Marx.
- (24) MARX: SF, loc. cit.
- (25) HORKHEIMER: M, p. 45. Kant presenta el uso regulativo de las ideas de la razón pura en KrV, I, II parte, II div., L. II, cap. III, apéndice a la VII sección. Pero el esquema re-
- (26) HORKHEIMER: M, p. 51-2. /gulativo se reitera en KU, partes I Y II -resp., en las fina
- (27) HORKHEIMER: M, p. 52. /lidades intelectuales subjetivas del arte y objetivas de la
- (28) HORKHEIMER: M, p. 51. Paréntesis mios. /naturaleza- y en su filosofía política.
- (29) Cf. HABERMAS: T&H, I, 1, 3. Restringiéndome a mi intención de tratar, en el presente trabajo, la teoría crítica en su formulación originaria (Horkheimer, Adorno, Marcuse), remitiré para el tratamiento de Habermas -introducido exclusivamente entanto su "teoría de la acción comunicativa" desarrolla tendencias implícitas en la vía positivo-normativa de determinación de la negatividad- directamente a sus escritos sin exponerlos.
- (30) Me refiero a la pragmática del lenguaje inaugurada por Wittgenstein.
- (31) Cf., por ejemplo, su reinterpretación de la idea adorniana de "reconciliación"
- (32) Cf., por ejemplo, su cri/-que será abordada mas adelante- en términos de "comunicación al libro "Gesells- /cación libre de coacción" en P, 7, b, p. 158.
- (33) MARCUSE: EC, VII, p. 162. /chaft und Demokratie in Deutschland" de R. Dahrendorf, en
- (34) MARCUSE: EC, VII, p. 163. Subr. Marcuse. /relación a su posición frente al mercado
- (35) MARCUSE: EC, VIII, p. 172. Primeros paréntesis mios. /y democracia capitalistas, en
- (36) MARCUSE: EC, VIII, p. 173. /P, 20, p. 403-4.
- (37) MARCUSE: EC, VII, p. 155.
- (38) MARCUSE: EC, VIII, p. 172.

- (39) MARCUSE: EC, VIII, p. 174.
- (40) MARCUSE: EC, VIII, p. 176.
- (41) FREUD: UK, p. 27.
- (42) MARCUSE: EC, VIII, p. 173.
- (43) MARCUSE: EC, VIII, p. 176.
- (44) MARCUSE: EC, X, p. 206. Paréntesis mios.
- (45) MARCUSE: EC, X, p. 206.
- (46) MARCUSE: ODM, I, 6, p. 153.
- (47) BERNDT/REICHE: AM, p. 111.
- (48) MARCUSE: EC, VI, p. 142.
- (49) MARCUSE: EC, II, VI, p. 143.
- (50) HORKHEIMER: EF, p. 209.
- (51) MARCUSE: EC, VI, p. 146.
- (52) MARCUSE: EC, VI, p. 150.
- (53) MARCUSE: EC, VI, p. 150.
- (54) MARCUSE: EC, VIII, p. 179.
- (55) MARCUSE: EC, X, p. 207.
- (56) MARCUSE: EC, VII, p. 164.
- (57) MARCUSE: EC, X, p. 209.
- (58) MARCUSE: EC, X, p. 213.
- (59) MARCUSE: EC, X, p. 215.
- (60) Es particularmente notoria esta reducción reichiana de la emancipación sexual a la liberación de la sexualidad genital en su tratamiento de la homosexualidad (LSJ, II).
- (61) MARCUSE: EC, X, p. 222. Existe una notable semejanza entre este trabajo "transformado en juego" y la noción fourrieriana de "travail attrayant". Cf. al respecto la crítica formulada por Marx a dicho concepto: "al contrario de lo que quiere Fourier, el trabajo no puede volverse juego", en G, tomo I, p. 235.
- (62) MARCUSE: EC, X, p. 222.
- (63) MARCUSE: EC, IV, p. 99. Paréntesis mios.
- (64) MARCUSE: EC, IV, p. 93. Subr. Marcuse.
- (65) MARCUSE: EC, IV, p. 96.
- (66) MARCUSE: EC, XI, p. 241.
- (67) MARCUSE: LAST, p. 57. Cf. respecto de los niveles de análisis marcusianos de la integración, ODM, p. 61.
- (68) Cf. MARCUSE: ODM, II, p. 47 a 54; RR, epílogo, p. 460 y sigs.; AAIS, p. 99 y sigs. entre
- (69) MARCUSE: LAST, p. 67. / otros textos.
- (70) Es necesario aclarar que la vigencia de dichas formas de organización del proceso de trabajo, la producción en masa y la redistribución de dicha producción al interior de las naciones capitalistas desarrolladas se restringe al período analizado por la teoría crítica. El denominado "Welfare State" no extiende su vigencia mas allá de la crisis económica iniciada hacia fines de la década del '70, y tampoco el análisis del capitalismo tardío por parte de la teoría crítica puede extenderse en su validez mas allá de dicha crisis.
- (71) HORKHEIMER: AE, p. 99 y 113.
- (72) HORKHEIMER: AE, p. 116.
- (73) ADORNO: H, p. 182.
- (74) MARCUSE: AAIS, p. 106.
- (75) MARCUSE: EL, I, p. 24 y 15 respect.

- (76) MARCUSE:EL,III,p.56.
- (77) Cf. MARCUSE:R,p.34-5 y 18,p.48-9,entre otros.
- (78) MARCUSE:LAST,p.79.
- (79) MARCUSE:EL,I,p.23. La teoría de la pauperización absoluta del proletariado es, en realidad, de origen malthusiano. Fue retomada por Lasalle y atribuida por el revisionismo al propio Marx.
- (80) Tomo el concepto de "eupsyquia" de MANUEL:U,p.106, quien lo aborda en los siguientes términos -emparentando, una vez más, a Marcuse con Fourier: distingue tres tipos de utopía -"de la felicidad tranquila"(desde Th.Moro hasta la Rev.Francesa),
- (81) HAUG:AM,p.52. /"dinámicas socialistas del s.XIX" y "psicológicas y filosó-"
 (82) MARCUSE:EU,p.5. /ficas del s.XX". Estas últimas son precisamente "eupsyquias".
- (83) MARCUSE:EU,p.5. /El concepto de "travail attrayant" fourrieriano aparece nueva-
 (84) MARCUSE:EL,I,p.18. /mente, sin embargo, como antecesor de las eupsyquias -Fourier
- (85) MARCUSE:EL,IV,p.93-4. /consideraba, preanunciando a Marcuse, que la agresividad ins-
 (86) HORKHEIMER:AbG,p.40-2./tintual ("egorgement") podría canalizarse con fines civili-
 (87) MARCUSE:EL,I,p.19. /zatorios. Junto a Marcuse, Manuel sitúa a W.Reich,E.Fromm y
 (88) MARCUSE:EL,I,p.19. /N.Brown como "eupsyquistas".
- (89) MARCUSE:EL,I,p.19.
- (90) MARCUSE:EL,III,2,p.184.
- (91) MARCUSE:B, en JAY:DI,II,p.131.
- (92) MARCUSE:HO,VII,p.78. Subr.Marcuse.
- (93) MARCUSE:CE,p.49.
- (94) MARCUSE:CE,p.49.
- (95) MARCUSE:CE,p.41.
- (96) MARCUSE:CE,p.42 y 44.
- (97) MARCUSE:CE,p.64.
- (98) MARCUSE:ODM,I,5,p.122.
- (99) MARCUSE:ODM,I,5,p.128. Subr.Marcuse.
- (100) MARCUSE:ODM,II,p.222.
- (101) MARCUSE:op.cit.loc.cit.
- (102) Acaso en ningún otro lugar sea tan notoria la positividad del pensamiento mar-
 cusiano al respecto como respecto de la relación entre arte y sociedad. Marcuse es-
 cribe que "el arte, la forma de la imaginación, podría guiar la construcción de una nue-
 (103) MARCUSE:EC,VII,p.158. Subr.Marcuse. /va sociedad. Y, en la medida en que los valo-
 (104) MARCUSE:EC,VII,p.160. Subr.Marcuse. /res estéticos son los valores no agresivos
 (105) MARCUSE:EC,VII,p.161. Subr.Marcuse. /por excelencia, el arte como tecnología y téc-
 (106) ADORNO:ND,Introd.,p.13. /nica implicaría la aparición de una racionalidad nueva
 (107) ADORNO:ND,Introd.,p.13. /en la construcción de una sociedad libre"(AODS,p.189).
 (108) ADORNO:ND,Introd.,p.19. /Adorno, en cambio, se limita a sostener que "los insolu-
 (109) ADORNO:ND,Introd.,p.21. /bles antagonismos de la realidad aparecen de nuevo en
 (110) Cf. GEYER&T,II. /las obras de arte como problemas immanentes de su forma
 /(AT,I,p.15-6).
- (111) ADORNO:ND,II,p.148.
- (112) Las mencionadas críticas a Heidegger, el neotomismo, Jung -Cf. nota 64 a la II sec-
 ción, cap.III ilustran una crítica semejante. Pero deben mencionarse en particular las
 propias asimilaciones frankfurtianas del pesimismo metafísico, los escritores "negros"
 (113) ADORNO:ND,II,p.148. /de la burguesía, el propio Freud metapsicológico.
 (114) ADORNO:ND,II,p.176.

- (115)ADORNNO:ND,II,p.178.
- (116)ADORNNO:ND,Introd.,p.50.
- (117)ADORNNO:ND,Introd.,p.35.
- (118)ADORNNO:PhK,p.26.
- (119)ADORNNO:ND,II,p.175.
- (120)Cf.GEYER:KT,II,p.23.
- (121)ADORNNO:ND,II,p.178.
- (122)ADORNNO:ND,Introd.,p.46.
- (123)ADORNNO:ND,II,p.150.
- (124)ADORNNO:ND,II,p.192.
- (125)ADORNNO:ND,Introd.,p.57. Anteriormente citado. Paréntesis míos.
- (126)MARCUSE:ASS,p.13.
- (127)MARCUSE:ASS,IV,p.32.
- (128)MARCUSE:ASS,V,p.35-6.
- (129)Cf. HEGEL:PhG,B,IV,A.

(130)Cf.LUKACS:ZV,V,p.457-8. A pesar de la crítica formulada por Lukacs a Marcuse, los lineamientos generales del análisis de la relación sujeto-objeto (y, por lo tanto, realidad-racionalidad) expuestos con compartidos por ambos.

(131)MARCUSE:EC,II,p.62,nota.

(132)MARCUSE:EC,IV,p.97.

(133)MARX:G,tomo I,p.247.

(134)Marcuse aborda el análisis de la dialéctica hegeliana, fundamentalmente, en dos obras: su tesis de doctorado, "Hegel's Ontologie" (1933), y su "Reason and revolution" (1941). Obras pertenecientes a los que comunmente se diferencian como períodos diversos en el desarrollo de la teoría crítica. Anteriormente señalé el perfil fenomenológico-existencialista de la primera. Respecto de la segunda, cabe señalar que -aunque dicho perfil heideggeriano es superado en gran medida- tampoco constituye meramente "an introduction to Hegel's Philosophy" (tal como fue parcialmente editada hacia 1939) para ilustrar a la comunidad intelectual norteamericana acerca del pensamiento hegeliano. Por el contrario, Marcuse reinterpreta en ella dicho pensamiento hasta ubicarlo en "the rise of social theory".

(135)ENGELS:DN,p.41.

(136)MARCUSE:RR,II,I,p.307. Subr.Marcuse.

(137)MARCUSE:RR,II,I,p.307.

(138)MARCUSE:RR,II,I,p.308. Subr.Marcuse.

(139)ADORNNO:ND,II,p.161-2.

(140)ADORNNO:ND,II,p.182-3.

(141)HORKHEIMER:HPM,p.123. Paréntesis míos.

(142)HORKHEIMER:AbG,p.81. Adviértase la semejanza existente entre esta crítica horkheimeriana de juventud (los textos mencionados datan de 1932 y 1930 resp.) y la crítica -mas desarrollada- de Hegel presente en la "Negative Dialektik" de Adorno.

(143)ADORNNO:ND,III,II,p.316.

(144)ADORNNO:MM,I,p.48.

(145)MARCUSE:RR,I,5,p.133.

(146)MARCUSE:RR,I,5,p.141. Cf. HEGEL: WL, tomo I, Sección II (la cantidad) y III (la medida), respecto de la ley de transformación de lo cuantitativo en cualitativo.

- (147) MARCUSE:RR,II,I,p.310.
- (148) MARCUSE:RR,II,I,p.271.
- (149) MARCUSE:ODM,I,5,p.133.
- (150) MARCUSE:RR,I,5,p.141-2.
- (151) Cf. la relación trazada por Marcuse entre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aristotélico y la idea absoluta hegeliana en EC,V,p.129. Cf.al respecto ARISTÓTELES:M,L.IX,1048a7 a 15
- (152) MARCUSE:RR,II,I. / (p.387-8) y HEGEL:WL,tomo I,Sección I,Cap.II,"C":la infi-
- (153) MARCUSE:RR,II,I,p.257. / nitud,p.182 y sigs.
- (154) MARCUSE:RR,II,I,p.281.
- (155) MARCUSE:RR,II,I,p.285. Paréntesis mios.
- (156) HORKHEIMER:AbG,II,p.81-2.
- (157) MARCUSE:RR,II,I,p.279.
- (158) ADORNO:ND,II,p.152-3.
- (159) ENGELS:AD,Introd.,p.20
- (160) ENGELS:op.cit.,loc,cit.
- (161) ENGELS:AD,I,III,p.43.
- (162) ENGELS:AD,I,X,p.90.
- (163) ADORNO:ND,III,II,p.347.
- (164) ADORNO:zME,III,p.178-9,nota. Cf.el rastreo histórico de la noción de mimesis realizado por Adorno en dicho texto.
- (165) ADORNO:ND,II,p.156.
- (166) ADORNO:ND,III,II,p.312.
- (167) ADORNO:ND,III,II,p.313.
- (168) ADORNO:ND,III,II,p.315.
- (169) ADORNO:zME,IV,p.287.
- (170) ADORNO:ND,II,p.140.
- (171) ADORNO:ND,III,II,p.354.
- (172) ADORNO:ND,III,II,p.354.
- (173) ADORNO:ND,III,II,p.352-3.
- (174) ADORNO:ND,III,II,p.355. Paréntesis mios.
- (175) ADORNO:ND,III,II,p.355.
- (176) ADORNO:ND,III,II,p.359.
- (177) MARCUSE:RR,II,I,p.269.
- (178) MARCUSE:HR,Introd.,p.16.
- (179) HORKHEIMER:HPM,p.24.
- (180) HORKHEIMER:AbG,VI,p.95-6.
- (181) ADORNO:ND,II,p.194.
- (182) ADORNO:ND,II,p.185-6 y 7 resp.
- (183) ADORNO:ND,III,I,p.245. El "criticismo" kantiano se encuentra ya presentado con su diferenciación entre conocimiento puro y empírico en KrV,Introd.
- (184) HORKHEIMER:SchS,p.122. Acaso en problema alguno de la historia de la filosofía resulte tan notoria la contraposición entre pensamiento identificante y pensamiento anti-identificante como es la polémica desatada, en el seno del idealismo alemán, alrededor del célebre "argumento ontológico" anselmiano en favor de la existencia de dios. Kant critica el argumento ontológico -en su versión cartesiana (III,III)- al negar al "ser" la cualidad de predicado: "ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que pueda unirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí"

(KrV, I, II parte, II div., L. II, cap. III, III sección p. 271). El carácter anti-idealista de la refutación kantiana es evidente: "ningún hombre conseguirá por simples ideas ser más rico de conocimiento" (op. cit., loc. cit., p. 273). Sin embargo, Hegel retoma el argumento en WL, tomo I, I sección, cap. I, nota 1: "la definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente ésta: que su concepto y su ser son inseparados e inseparables" (p. 116. Subr. Hegel). Hegel

(185) ADORNO: MM, III, p. 192. /vuelve a caer así en la circularidad que caracteriza...

(186) FRIEDMANN: PPh, Introd., p. 17. George Friedmann es un intelectual francés que colaboró con el Institut -junto a R. Aaron, entre otros- en los primeros tiempos, parisinos, del exilio. Más tarde se exiló, como los miembros del Institut, en EEUU.

(187) HORKHEIMER: SchS, p. 121.

(188) Cf., a nivel de la relación sujeto-objeto, la teoría schopenhaueriana de la representación (Vorstellung) y a nivel de la relación realidad-racionalidad la mencionada crítica al argumento ontológico. Respecto de la primera, Cf. WV, L. I, particularmente su crítica a la deducción fichteana del objeto a partir del sujeto.

(189) Cf., por ejemplo, ADORNO: MM, I, p. 41. /...precisamente a toda filosofía de la identidad. Schopenhauer vuelve, finalmente, sobre el

(190) /argumento para criticarlo en su versión cartesiana y en su rescate por parte de Hegel, "cuyos

(191) GEYER: KT, III, p. 53. /escarceos filosóficos -escribe Schopenhauer-

(192) GEYER: KT, IV, p. 59. /no son en realidad sino una monstruosa ampliación de la prueba ontológica" (UvWszG, II, p. 49-50)

(193) HORKHEIMER: AbG, p. 32. Horkheimer /en Vico.

(194) MARCUSE: R, p. 59.

(195) ADORNO: ND, III, I, p. 245.

(196) KANT: KrV, II, III, p. 288.

(197) HABERMAS: PhDM, V, p. 147.

(198) HABERMAS: PhDM, V, p. 158.

(199) ADORNO: ND, II, p. 156.

(200) ADORNO: ND, II, p. 145.

(201) ADORNO: ND, II, p. 160.

(202) ADORNO: ND, II, p. 161.

(203) ADORNO: ND, II, p. 150.

(204) ADORNO: ND, II, p. 143.

(205) ADORNO: ND, II, p. 143.

(206) ADORNO: ND, II, p. 161.

(207) ADORNO: ND, Introd., p. 15.

(208) ADORNO: ND, Introd., p. 28.

(209) ADORNO: ND, II, p. 150.

(210) Me refiero al uso que hace Marcuse de dicho concepto particularmente a lo largo de "One-dimensional man". La diferencia entre la "pacificación" marcusiana/"reconciliación" adorniana y la identidad del dominio radica en que, mientras las primeras

(211) ADORNO: ND, II, p. 150. /suponen el abandono del antagonismo reinante en la sociedad

(212) ADORNO: ND, II, p. 150. /burguesa -aunque no así de las diferencias-, la segunda remi-

(213) ADORNO: ND, II, p. 150. /te a la identidad resultante de la violenta identificación

(214) ADORNO: ND, II, p. 162. /vigente en el proceso de ilustración, supresión de la diferenc-

(215) Habermas señala esta pervivencia del motivo teológico-negativo en la dialéctica adorniana en "Profils"

(216)ADORNO:ND,II,p.207.

(217)ADORNO:ME,p.49.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SIGMUND FREUD

- FREUD, S.: Manuscrito "N" a Flies (MNF), en Obras Completas (a), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, tomo IX (escrito en 1897), trad. de L. Lopez Ballesteros y de Torres.
- FREUD, S.: Tres estudios sobre la teoría sexual (dSuS), en Obras Completas (a), op.cit., tomo IV (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Leipzig-Viena, F. Deuticke ed., 1905).
- FREUD, S.: La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna, en Obras Completas (a), tomo IV (Das 'kulturelle' sexualtheorie und die moderne Nerviosität, S. Probleme, 4, 3, 1905).
- FREUD, S.: Observaciones psicoanalíticas sobre un caso autobiográfico de paranoia (pBab 1P), en Obras Completas (a), tomo IV (Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, 1910).
- FREUD, S.: Sobre una degradación general de la vida erótica, en Obras Completas (a), tomo V (Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens, J.F.P.A., 4, 1, 1912).
- FREUD, S.: Totem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos (Tt), en Obras Completas (b), Bs. As., Amorrortu, 1ª reed., 1986 (Totem und tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der wilden und der Neurotiker, Imago N°1, 1; 1, 3; 2, 1; 2, 4; 1913 -escrito en 1912-3), tomo XIII, trad. J.L. Echeverry.
- FREUD, S.: Introducción al narcisismo (EN), Obras Completas (a), op.cit., tomo VI (zur Einführung der Narzissmus, Jahrbuch für Psychoanalyse, 1914).
- FREUD, S.: Los instintos y sus destinos (TuT), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VI (Triebe und Tribschicksale, Internationaliter Z. Psychoanalyse, 1915).
- FREUD, S.: Mas allá del principio de placer (jL), en Obras Completas (b), op.cit., tomo VIII (Jenseits des Lustsprinzip, Leipzig-Viena-Zurich, Internationaliter Psychoanalytischer Verlag, 1920).
- FREUD, S.: Psicología de masas y análisis del yo (MIA), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VII (Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1920-1).
- FREUD, S.: El porvenir de una ilusión (ZI), en Obras Completas, op.cit., tomo VIII (Die Zukunft einer Illusion, 1927).
- FREUD, S.: El malestar en la cultura (UK), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VIII (Das Umbehagen in der Kultur, Leipzig-Viena-Zurich, Internationaliter Psychoanalytischer Verlag, tomo XXI, 1930).

PREUD, S.: Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis (nFVeP), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VIII (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1932), lección 35.

PREUD, S.: Sobre la conquista del fuego (zGF), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VIII, (Zur Gewinnung der Feuers, Imago N°18, 1, 1932).

PREUD, S.: El por qué de la guerra (WW), en Obras Completas (a), op.cit., tomo VIII (Warum Krieg?, en "Correspondence", Open Letters vol. I, Paris, 1933).

PREUD, S.: Moises y la religión monoteísta (MMR), en Obras Completas (a), op.cit., tomo IX (Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: drei Abhandlungen, Amsterdam, 1939 -los dos primeros ensayos ed. Imago N°23, 1 y 23, 4 en 1937).

OBRAS DE KARL MARX Y FREDRICH ENGELS

MARX, K.: Cuadernos de Paris. Notas de lectura de 1844 (CP), México, Era, 2ª ed., 1980 (apuntes de lectura de 1844, ed. Okonomische Studien (Exzerpte) en Historisch-kritische Gesamtausgabe, tomo III, Berlin, 1932), trad. de A. Sanchez Vazquez.

MARX, K.: Manuscritos de economía y Filosofía (M44), Madrid, Alianza, 1ª ed., 11ª reed., 1985 (apuntes de lectura de 1844), trad. de F. Rubio Llorente.

MARX, K.: La sagrada familia o crítica de la crítica crítica (SF), en "La sagrada familia y otros escritos", México, Grijalbo, 1958 (escrito en 1845, inédito), trad. de W. Roces.

MARX, K.: Manifiesto del Partido Comunista (MKP), Bs. As., Anteo, 14ª ed., 1983 (escrito y editado en 1848).

MARX, K./ENGELS, F.: La ideología alemana (DI), Bs. As., Pueblos Unidos, 1985 (Deutsche Ideologie, en MEGA, secc. I, vol. V, 1932 -escrito en 1848, inédito), trad. de W. Roces.

MARX, K.: Miseria de la filosofía (MF), México, S. XXI, 9ª ed., 1974 (escrito y editado en 1847), trad. del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú corregida por J. Aricó.

MARX, K.: La cuestión judía (J), Bs. As., Contraseña, 1974 (dos artículos publicados en el "Anuario Germano Francés" en 1844, en respuesta a Bruno Bauer).

MARX, K.: Introducción a la crítica de la economía política de 1857 (E), México, Pasado y Presente, 19ª ed., 1974 (escrito en 1857, inédito), trad. de J. Aricó y J. Tula.

MARX, K.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (G), México, S. XXI, 14ª ed., 1986 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Berlin, Dietz V., 1953 -apuntes de 1857-8, inéditos), trad. de P. Scarón.

MARX, K.: Contribución a la crítica de la economía política (zKpO), México, S. XXI, 3ª ed., 1987 (zur Kritik der politischen Ökonomie, escrito y editado en 1859, trad. de L. Mames.

MARX, K.: El Capital. Crítica de la economía política (K), México, F. C. E., 2ª ed., 8ª reimp., 1973 (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, editado en 1867 -tomo I-, 1885 -tomo II-, 1894 -tomo III-, los dos últimos por F. Engels), trad. de W. Roces.

MARX, K./ENGELS, F.: Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas, Barcelona, Anagrama, 1975.

ENGELS, F.: Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring, Bs. As., Hemisferio, 1956.

ENGELS, F.: El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre (LN), en "Dialéctica de la naturaleza ,

ENGELS, F.: El origen de la familia, la propiedad privada y el estado (U), Madrid, Fundamentos, 1970 (escrito en 1884), trad. de A.C.L.

MARX, K.: Crítica del programa de Gotha. Glosas marginales al programa del partido obrero alemán, Bs. As., Anteo, 3ª ed., 1973 (escrito en 1875, editadas por Engels en 1891).

OBRAS DE THEODOR W. ADORNO

- ADORNO, T.W.: La revisión del psicoanálisis (RP) (publ. en "Psyche", año IV, N°1, 1952, en base a una conferencia pronunciada en la Sociedad Psicoanalítica de San Francisco en Abril de 1946), en "Sociológica", Madrid, Taurus, 3ª ed., 1979 (Sociológica II, F. am M., Europäische V., 1962).
- ADORNO, T.W.: Minima moralia. Reflexiones de la vida dañada (MM), Madrid, Taurus, 1987 (Minima moralia. Reflexionem aus dem beschädigten Leben, F. am M., Surkhamp V., 1951). trad. de J. Chamorro Mielke.
- ADORNO, T.W.: Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas (publ. en "Neue deutsche Hefte", 81, Mayo-Junio de 1961, en base a una contribución a las discusiones del Congreso Amsterdammiano de Sociólogos, Agosto de 1956), en "Sociológica", op. cit.
- ADORNO, T.W.: La sociología y la investigación empírica (publ. en "Wesen und Wirklichkeit des Menschen", Gotinga, 1957), en "Sociológica", op. cit.
- ADORNO, T.W.: Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento (zME), Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 (zur Metakritik der Erkenntnistheorie, 1956).
- ADORNO, T.W.: Superstición de segunda mano (publ. en "Jahrbuch für Amerikastudien", tomo II, 1957), en "Sociológica", op. cit.
- ADORNO, T.W.: Teoría de la pseudocultura (H) (publ. "Der Monat", año 11, Sept. de 1959), en "Sociológica", op. cit.
- ADORNO, T.W.: Tres estudios sobre Hegel (dSzH), Madrid, Taurus, 2ª ed., 1974 (Drei Studien zu Hegel, F. am M., Surkhamp V., 1963), trad. de V. Sanchez de Zavala.
- ADORNO, T.W.: Cultura y administración (publ. en "Lerker", año XIV, 1960, fasc. 2), en "Sociológica", op. cit.
- ADORNO, T.W.: La justificación de la filosofía, Madrid, Taurus, 1964, trad. de P.J. Aguirre.
- ADORNO, T.W.: Opinión, demencia y sociedad, Madrid, Taurus, 1964, trad. de P.J. Aguirre.
- ADORNO, T.W.: Dialéctica negativa (ND), Madrid, Taurus, 1986 (Negative Dialektik, F. am M., Surkhamp V., 1966), trad. de J.M. Ripalda.
- ADORNO, T.W.: Teoría estética (AT), Madrid, Hispamérica, 1983 (Ästhetische Theorie, F. am M., Surkhamp V., 1970), trad. de F. Rianza y F. Perez Gutierrez.

OBRAS DE MAX HORKHEIMER

HORKHEIMER, M.: Ocaso (D), Barcelona, Anthropos, 1986 (Dämmerung, F. am M., Fischer V., 1974 -apuntes de preguerra) trad. de L. Mames.

HORKHEIMER, M.: Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia (AbG) (Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, F. am M., Fischer V., 1970 -escrito en 1930), en "Historia, metafísica y escepticismo", Madrid, Alianza, 1982, trad. de Ma. del R. Zurro.

HORKHEIMER, M.: Hegel y el problema de la metafísica (HuPM) (Hegel und das Problem der Metaphysik, F. am M., Fischer V., 1970 -escrito en 1943), en "Historia, metafísica y escepticismo", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Montaigne y la función del escepticismo (MFS) (Montaigne und die Funktion der Skepsis, F. am M., Fischer Verlag, 1968 -forma parte de Kritische Theorie. Eine Dokumentation, tomo II- Escrito en 1938), en "Historia, metafísica y escepticismo", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Observaciones sobre ciencia y crisis (Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, vol. I, p. 1-8), en "Teoría crítica", Bs. As., Amorrortu, 1980 (Kritische Theorie. Eine Dokumentation, F. am M., Fischer V., 1968, comp. por A. Schmidt), trad. de E. Albizu.

HORKHEIMER, M.: Historia y psicología (GP) (Geschichte und Psychologie, vol. I, p. 9-30), en "Teoría crítica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Aceroa del problema del pronóstico en las ciencias sociales (zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften, vol. I, p. 110-17), en "Teoría crítica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Observaciones sobre la antropología filosófica (BpHA) (Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, vol. I, p. 200-27), en "Teoría crítica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Autoridad y familia (AuF) (Autorität und Familie, vol. I, p. 277-360), en "Teoría crítica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Egoismo y movimiento liberador (EF) (Egoismus und Freiheits Bewegung, vol. II, p. 1-81), en "Teoría crítica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Teoría tradicional y teoría crítica (tTR) (traditionelle und kritische Theorie, vol. II, p. 137-91).

HORKHEIMER, M.: La función social de la filosofía (Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, vol. II), en "Teoría crítica", op. cit.

Los artículos de "Kritische Theorie. Eine Dokumentation" aparecieron por primera vez en la "Zeitschrift für Sozialforschung" entre 1932 y 1941 -salvo "Autorität und Familie"

HORKHEIMER, M.: El estado autoritario: en memoria de Walter Benjamin (AB) (multicopiado, Instituto de Investigación Social, Los Angeles, 1942, p. 123-161), en "Sociedad en transición: estudios de filosofía social", Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 (Sozialphilosophische Studien y Gesellschaft in Übergang, F. am M., Fischer V., 1972) trad. de J. Godo Costa.

HORKHEIMER, M.: Enseñanzas del fascismo (LF) (Lessons of Fascism, publ. en "Tensions that cause wars, ed. por H. Cantril, Urbana, Illinois, 1950, p. 209-42), en "Sociedad en transición", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Lo político y lo social (publ. en "Staatsanzeiger für das Land Hessen" n.º 15, diciembre 1950, p. 89-92), en "Sociedad en transición", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Prejuicio y carácter (en colaboración con Adorno, publ. en Frankfurter Hefte, VII, 1952, fasc. 4, p. 284-291), en "Sociedad en transición", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Ideología y acción (publ. en Soziologische Forschung in unserer Zeit Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag, K. G. Specht ed., Colonia-Opladen, 1951, p. 220 y sigs.), en "Sociológica", Madrid, Taurus, 3.ª ed., 1979 (Sociológica II, F. am M., Europäische V., 1962).

HORKHEIMER, M.: Responsabilidad y estudio (publ. en "Physikalische Blätter", año 10, 8, p. 337 y sigs, Mosbach-Baden, 1954, en base a una conf. pronunciada en las III jornadas estudiantiles alemanas, Munich, 4 de Mayo de 1954), en "Sociológica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Sobre el concepto de razón (UV) (publ. en Frankfurter Universitätsreden, fasc. 7, 1952, en base a una conf. en la entrega del rectorado el 20 de Noviembre de 1951), en "Sociológica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Schopenhauer y la sociedad (SchS) (publ. en el "Schopenhauer-Jahrbuch", F. am M., A. Hübscher ed., 1955, p. 49 y sigs., en base a una conf. en el "Congreso de Pentecostés de la Schopenhauersgesellschaft, Munich, 31 de Mayo de 1955), en "Sociológica", op. cit.

HORKHEIMER, M.: Sociología y filosofía (publ. en "Soziologie und moderne Gesellschaft, Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages, Stuttgart, 1959, en base a la conf. pronunciada el 21 de Mayo de 1959 en las XIV jornadas sociológicas alemanas, Berlín, 20 al 24 de Mayo de 1959), en "Sociológica", op. cit.

- HORKHEIMER, M.: La actualidad de Schopenhauer (ASch) (publ. en el "Schopenhauer-Jahrbuch", Frankfurt, 1961, por A. Hübscher, en base a una conf. pronunciada en la Iglesia San Pablo, Frankfurt, el 21 de Septiembre de 1960), en "Sociológica", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: La filosofía como crítica de la cultura (publ. en "Der Monat", año 12, fascículo 138, Marzo de 1960, en base a la conf. pronunciada en el VIII Centenario Congreso Internacional de críticos de la cultura, Munich, 30 de Junio de 1958), en "Sociológica", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Sobre el concepto de libertad (publ. en "Um die Freiheit", F. am M., 1962), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Poder y consciencia (publ. en "Um die Freiheit", F. am M., 1962), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Sobre el prejuicio (publ. en "Frankfurter Allgemeine Zeitung", F. am M., 20 de Mayo de 1961), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Ideas sobre la educación política (publ. en "Autoritarismus und Nationalismus - ein deutsches Problem? Politische Psychologie, Tomo II, F. am M., 1963), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Crítica de la razón instrumental (KIV), Bs. As., Sur, 2ª ed., 1973 (zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, F. am M., Fischer V., 1967), trad. de H.A. Murena y J.J. Vogelmann.
- HORKHEIMER, M.: El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología (PS) (publ. en "Jahrbuch der Psychoanalyse", tomo V, Berna-Stuttgart, 1968), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Crítica de la sociedad actual (publ. en "Opposition in der Bundesrepublik", Das Nürnberger Gespräch, Friburgo, 1968), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Sobre la duda (en "Dialog mit dem Zweifel", Stuttgart, 1969, ed. por G. Reim), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: La teoría crítica, ayer y hoy (Transcripción de una conf. inédita pronunciada en Venecia en 1969), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: Marx en la actualidad (M) (publ. en "Der Fischer Almanach", 82, F. am M., 1968), en "Sociedad en transición", op.cit.
- HORKHEIMER, M.: El pesimismo en nuestro tiempo (PH) (publ. en "Schopenhauer-Jahrbuch",

F. am M., 1971, tomo LII, por A. Hübscher), en "Sociedad en transición", op.cit.

HORKHEIMER, M.: Observaciones acerca de la liberalización de la religión (publ. en "Hat die Religion Zukunft?", Graz, 1971, ed. por O. Schatz, en base a una conf. transcrita por N. Leser y A. Schmidt), en "Sociedad en transición", op.cit.

HORKHEIMER, M.: Dialéctica del iluminismo (en colaboración con T.W. Adorno), Bs.As., Sudamericana, 1987 (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam, Fischer V., 1944), trad. de H.A. Murena.

OBRAS DE HERBERT MARCUSE

- MARCUSE, H.: La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad (HO), (Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, F. am M., Klosterman V., 1932)
- MARCUSE, H.: Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo (ASS) (publ. en el "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, tomo 69, cuaderno 3, 1933), en "Ética de la revolución", Madrid, Taurus, 1969 (artículos tomados de Kultur und Gesellschaft, tomo II, F. am M., Suhrkamp V., 1965).
- MARCUSE, H.: Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social (RR), Madrid, Alianza, 8ª ed., 1984 (Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory, N. York, Oxford University Press, 1941) trad. de J. Fombona de Sucre y F. Rubio LLorente.
- MARCUSE, H.: Existencialismo. Comentarios a "L'etre et le néant" de Jean-Paul Sartre (publ. en "Philosophy and phenomenological research" en 1948), en "Ética de la revolución", op. cit.
- MARCUSE, H.: Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud (EC), México, J. Mortiz, 1986 (Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud, Boston, Beacon Press, 1953) trad. de J. García Ponce.
- MARCUSE, H.: El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada (ODM), Bs. As., Hispanamérica, 1984 (One-dimensional man, Boston, Beacon Press, 1954) trad. de A. Elorza.
- MARCUSE, H.: La dialéctica y la lógica después de la Segunda Guerra Mundial (publ. en "Continuity and change in Russian and Soviet thought, compilado por E. J. Simmons, Cambridge, Harvard University Press, 1955), en "Ensayos sobre política y cultura", México, Origen-Planeta, 1986, trad. de J. R. Capella.
- MARCUSE, H.: El marxismo soviético (SM), Madrid, Alianza, 5ª ed. 1984 (Soviet Marxism. A critical analysis, N. York, Columbia University Press, 1958) trad. de J. M. de la Vega.
- MARCUSE, H.: La ideología de la muerte. (DE) (publ. en "The meaning of death", N. York, Mc. Graw-Hill Co., 1959, obra comp. por H. Feifel), en "Ensayos sobre política y cultura", op. cit.
- MARCUSE, H.: El 'anticuamiento' del psicoanálisis (AP) (conf. pronunciada en N. York,

1963), en "Ética de la revolución", op.cit.

MARCUSE, H.: Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber (IuKMW) (conf. pronunciada en la XV reunión del "Día de los sociólogos alemanes", Heidelberg, 1964), en "Ética de la revolución", op.cit.

MARCUSE, H.: Notas para una nueva definición de la cultura (B) (publ. en "Science and Culture", Boston, Houghton Mifflin Co., 1969, comp. por G. Holton), en "Ensayos sobre política y cultura", op.cit.

MARCUSE, H.: El concepto de esencia (CE) (The concept of essence, publ. en "Negations. Essays in critical theory, Boston, Beacon Press, 1967), en "La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos", Madrid, Alianza, 4ª ed., 1981, trad. de J.L. Saenz.

MARCUSE, H.: El amor mistificado: una crítica de Norman O. Brown (Love mystified. A critique of Norman O. Brown, publ. en "Negations..." op.cit.), en "La agresividad...", op.cit. (III)

MARCUSE, H.: La agresividad en la sociedad industrial avanzada (AAIS) (Aggressiveness in advanced industrial society, publ. en "Negations..." op.cit.), en "La agresividad..." op.cit.

MARCUSE, H.: El fin de la utopía (EU) (conf. pronunciada en la Universidad Libre de Berlín el 10 al 13 de Julio de 1967, transcritas por H. Kurnitzky y H. Kuhn), en "El fin de la utopía México, S. XXI, 2ª ed., 1969 (tomado de "Das Ende der Utopie", Berlin, P. von Maikowski ed., 1967) trad. de C. Gerhard.

MARCUSE, H.: El problema de la violencia en la oposición (conf. pronunciada en la Universidad Libre de Berlín cit.), en "El fin de la utopía", op.cit.

MARCUSE, H.: Moral y política en la sociedad opulenta (conf. pronunciada en la Universidad Libre de Berlín cit.), en "El fin de la utopía", op.cit.

MARCUSE, H.: Vietnam: el tercer mundo y la oposición en la metrópolis (conf. pronunciada en la Universidad Libre de Berlín cit.), en "El fin de la utopía", op.cit.

MARCUSE, H.: Psicoanálisis y política (PP), Barcelona, Península, 2ª ed., 1970 (Psychoanalyse und Politik, F. am M., Europäische V., 1968) trad. de U. Moulines.

MARCUSE, H.: El individuo en la gran sociedad (publ. en "A great society?", N. York, Basic Books, cap. 3, 1968, comp. por B.M. Gross), en "Ensayos sobre política y cultura", op.cit.

MARCUSE, H.: La liberación de la sociedad opulenta (DL) (en "Dialectics of liberation",

Londres, Penguin Books, 1968, comp. por D. Cooper, a partir de una conf. pronunciada en Gran Bretaña), en "Ensayos sobre política y cultura", op.cit.

MARCUSE, H.: Humanismo socialista? (publ. en "Kultur und Gesellschaft", tomo II, P. am M., 1965), en "La sociedad opresora", Caracas, tiempo nuevo, 2ª ed., 1972.

MARCUSE, H.: Sobre la ciencia y la fenomenología (uWP) (publ. en op.cit.), en "La sociedad opresora", op.cit.

MARCUSE, H.: La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado (publ. en op.cit.) en "La sociedad opresora", op.cit.

MARCUSE, H.: El arte en la sociedad unidimensional (publ. en op.cit.), en "La sociedad opresora", op.cit. (AODS)

MARCUSE, H.: Libertad y agresión en la sociedad tecnológica (LAST) (recopilación de tres conf. pronunciadas en 1966 en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 1966), en "La sociedad industrial contemporánea" (recopilación), México, S. XXI, 1ª ed., 1985, trad. de S. Prieto y J. Campos.

MARCUSE, H.: Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas (conf. en el "Seminario sobre las transformaciones del carácter y el papel de la clase obrera", Korkula (Yugoslavia), 1964, aparecido en la "Revue internationale du Socialisme" N°8, 1965), en autores varios: "Marcuse ante sus críticos", México, Grijalbo, 1970. (PS)

MARCUSE, H.: Reexamen del concepto de revolución (publ. en "Diógenes" N°64, París, 1968), en autores varios: "Marcuse ante sus críticos", op.cit. (R)

MARCUSE, H.: Un ensayo sobre la liberación (EL), México, J. Mértiz, 1ª ed., 4ª reimp., 1983 (An essay on liberation, Boston, Beacon Press, 1969) trad. de J. García Ponce.

MARCUSE, H.: Marcuse y la violencia (reportaje realizado por F. Hacker a Marcuse), Bs. As., Rev. Redacción N°16, Junio 1974.

OTRAS OBRAS MENCIONADAS

- ARISTOTELES:Poética, Madrid, Gredos, 1974, trad. trilingüe griego/latín/cast. V. García Yedra.
- ARISTOTELES:Metafísica, Bs. As., Sudamericana, 1978, trad. de H. Zucchi.
- KANT, I.:Crítica de la razón pura (KrV), México, Porrúa, 6ª ed., 1982 (Kritik der reinen Vernunft, Riga, J.F. Hartknoch ed., 1781 y 1787), trad. de M. García Morente y M. Fernández Núñez.
- KANT, I.:Respuesta a la pregunta: qué es el iluminismo? (WA), Bs. As., Rev. Espacios de Crítica y Producción, N°4-5, Nov-Dic. 1986, ed. SEUBE-PayL, UBA, p.43 (Was ist Aufklärung, Beitrag aus der Berlinischer Monatschrift, vol. II, Dic., 1783), trad. de J. Dotti.
- KANT, I.:Crítica de la razón práctica (KpV), Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 3ª ed., 1984 (Kritik der praktische Vernunft, 1787), trad. de E. Linares y Villagrana y M. García Morente.
- KANT, I.:Crítica del juicio (KU), Madrid, Espasa Calpe, 3ª ed., 1984 (Kritik der Urteilskraft, 1790), trad. de M. García Morente.
- KANT, I.:La paz perpetua (PP), México, Porrúa, 1983 (editada en alemán y francés en 1895), trad. de F. Rivera Pastor.
- DESCARTES, R.:Discurso del método, Bs. As., Losada, 12ª ed., 1977 (Discours de la méthode, 1637), trad. de J. Rovira Armengol (IM)
- DESCARTES, R.:Meditaciones metafísicas (M), Bs. As., Aguilar, 10ª ed., 1982 (Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur, 1641), trad. de J. Gil Fernandez.
- SPINOZA, B.:Ética demostrada según el orden geométrico, Barcelona, Hispamérica, 1984 (Ethica ordine geometrico demonstrata, 1677), trad. de Vidal Peña.
- LEIBNIZ, G.:Monadología. Tesis de filosofía o tesis redactada a favor del príncipe Eugenio (M), en "Tratados Fundamentales", tomo I, Bs. As., Losada, 2ª ed., 1946 (escrito en 1714)
- SCHOPENHAUER, :El mundo como voluntad y representación (WWV), Bs. As., Biblioteca Nueva, 1942 (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818), trad. de E. Ovejero.
- SCHOPENHAUER, .:Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (vWszG), Bs. As., Aguilar, 3ª ed., 1980 (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813 y 1847), trad. de V. Romano García.
- HOBBS, Th.:Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Madrid, Sarpe, 1983 (escrita en 1651), trad. de M. Sanchez Sarto.
- HOMERO:Odisea (O), Bs. As., Losada, 5ª ed., 1980, trad. de L. Segalá y Estalella.

- HEGEL, G.W.F.: Escritos de juventud (JS), México, FCE, 1978 (escritos de juventud del período de Berna y Frankfurt), trad. J.M. Ripalda.
- HEGEL, G.W.F.: Fenomenología del espíritu (PhG), México, F.C.E., 1966 (Phaenomenologie des Geistes, publ. en 1807).
- HEGEL, G.W.F.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas (E), Madrid, Imp. Clásica Esp. (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, publ. en 1817 -1°ed.- 1827 -2°ed.- y 1830 -3°ed.),
- HEGEL, G.W.F.: Ciencia de la Lógica (WL), Bs. As., Solar, 5°ed., 1982 (Wissenschaft der Logik, Leipzig, F. Meiner, 1948 -publ. en 1812-6), trad. de A. y R. Mondolfo.
- HEGEL, G.W.F.: Filosofía del derecho (R), Bs. As., Sudamericana, 1975 (Philosophie des Rechtes, publ. en 1921).
- HEGEL, G.W.F.: Filosofía de la historia, Barcelona, Zeus, 2°ed., 1971 (Philosophie des Geschichte, publ. por E. Gans en 1837), trad. de J.M. Quintana Cabanas.
- LENIN, V.I.: El imperialismo, etapa superior del capitalismo (I), Bs. As., Anteo, 8°ed., 1974 (publ. en Zurich en 1916).
- LENIN, V.I.: Cuadernos sobre el imperialismo (CI), Bs. As., Cartago, 1984 (apuntes de 1912-6).
- HILFERDING, R.: El capital financiero (F)
- FOUCAULT, M.: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión (SP), México, S. XXI, 14°ed., 1988 (Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975), trad. de A. Garzón del Camino.
- FOUCAULT, M.: Historia de la sexualidad (tomo I) (HS), México, S. XXI, 15°ed., 1987 (Histoire de la sexualité (tomo I), Paris, Gallimard, 1976), trad. de U. Guiñazú.
- FOUCAULT, M.: Qué es la ilustración?, en "Saber y Verdad", (1° curso de 1983 del Collège de France). (E)
- HABERMAS, J.: Perfiles filosófico-políticos (P), Madrid, Taurus, 1984 (Philosophisch-politische Profile, F. am M., Suhrkamp V., 1971), trad. de H. Jimenez Redondo.

LUKACS, G.: Historia y conciencia de clase (GK), México, Grijalbo, 1985 (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin, Der Malik V., 1923), trad. de M. Sacristán.

LUKACS, G.: El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista (JH), México, Grijalbo, 1985 (Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen G., Suiza, 1938), Trad. M. Sacristán

LUKACS, G.: El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, México, Grijalbo, 1987 (Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, Auf-Bau V., 1953), trad. de W. Roces.

HUSSERL, E.: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (K), México, Folios, 1984 (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, en Husserliana, La Haya, M. Nijhoff ed., vol. 6, 1962 -escrito en 1935-6), trad. de H. Steinberg.

HUSSERL, E.: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (I), México, FCE, 1949 (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, 1922), trad. de J. Gaos.

HUSSERL, E.: El origen de la geometría (G), en Rev. "Humanidades", vol. II, 2, Julio 1982. trad. J. Lopez.

HUSSERL, E.: La crisis de la humanidad europea y la filosofía (K'), Bs. As., OFFYL-FfYL, 1966 trad. A. Podetti.

WEBER, M.: La política como vocación (PB), en "Ensayos de sociología contemporánea", México, Origen-Planeta, 1986 (Politik als Beruf, en Gesammelte politische Schriften, Munich, 1921, Duncker y Humboldt ed., en base a una conf. pronunciada en la Universidad de Munich en 1919), trad. de M. Bonfill.

WEBER, M.: La ciencia como vocación (WB), en "Ensayos de sociología contemporánea", op. cit. (Wissenschaft als Beruf, en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922, Duncker y Humboldt ed., en base a una conf. pronunciada en la Universidad de Munich en 1918).

WEBER, M.: La ética protestante y el espíritu del capitalismo (pE), Bs. As., Hispanamérica, 1985 (Protestantische Ethik, 1904-5), trad. de L. Legaz Lacambra.

MARSHALL, K.: El hombre y la sociedad en la época de crisis, Bs. As., Leviatán, 1958

SMITH, A.: Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (WN), México, F.C.E., 1ª ed., 1ª reimp., 1979 (The Wealth of Nations, 1776), trad. de G. Franco.

SMITH, A.: Teoría de los sentimientos morales (TMS), México, F.C.E., 1ª ed., 1ª reimp., 1979

(Theory of moral sentiments, 1759), trad. de E.O'Gorman.

RICARDO, D.: Principios de economía política y tributación (PPPT), México, S. XXI, 1ª ed., 1ª reimp., 1985 (On the principles of political economy and taxation, en "The works and correspondence of David Ricardo, vol. I, Londres, Cambridge University Press, 1950 -escrito entre 1815 y 1817, editado en 1817), trad. de

LE BON, G.: Psicología de las multitudes (PL), Bs. As., Albatros, 1952, trad. de J.M. Navarro de Palencia.

SEARLE, J.: Actos de habla, Madrid, Cátedra, 1972 (Speech Acts. An essay in the philosophy of language, Cambridge University Press, 1969.

AUSTIN, J. L.: Cómo hacer cosas con palabras (ThW), Barcelona, Paidós, 1ª ed., 2ª reimp., 1988 (How to do things with words, Oxford, Clarendon Press, 1975), trad. de G. Carrió y E. Rabbosi.

HABERMAS, J.: El discurso filosófico de la modernidad (PhDM), Madrid, Taurus, 1989 (Der philosophische Diskurs der Moderne, F. am M., Suhrkamp V., 1985), Trad. de M. Jimenez Rondo.

HABERMAS, J.: Teoría de la acción comunicativa (Tkh), Madrid, Taurus, 1989 (Theorie des kommunikativen Handelns, F. am M., Suhrkamp V., 1981).

SCHMIDT, A.: El concepto de naturaleza en Marx (BN), México, S. XXI, 1976 (Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, F. am M., Europäische Verlagsanstalt, 1962), trad. de J.M. T. Ferrari de Prieto y E. Prieto.

SCHMIDT, A.: Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de H. Marcuse (AM), en HABERMAS, J. (comp.): "Respuestas a Marcuse", Barcelona, Anagrama, 1969 (Antworten auf Herbert Marcuse, F. am M., Suhrkamp V., 1968), trad. de M. Sacristán.

LACAN, J.: El seminario. Tomo VII: la ética del psicoanálisis (EP), Bs. As., Paidós, 1990 (Le séminaire de Jacques Lacan, tomo VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959-60, ed. en 1986), trad. de D.S. Rabinovich.

FROMM, E.: El miedo a la libertad (MF), Bs. As., Paidós, 1968 (The fear of freedom, Londres, 1942), trad. de G. Germani.

PACKARD, V.: Los artifices del derroche (VM), Bs. As., Sudamericana, 1961 (The waste makers, N. York, D.M'Cay Co., 1960), trad. de F. Mazía.

JAY, M.: La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social 1923-1950 (DI), Madrid, Taurus, 1974 (The dialectical imagination, 1974), trad. de J.C. Curutchet.

- GEYER, C.F.: Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (KI), Barcelona, Alfa, 1985 (Kritische Theorie: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Freiburg-Munich, K. Albert GmbH, 1932), trad. de C. de Santiago.
- PALMIER, J.M.: Introducción a Marcuse (La), Bs. As., La Flor, 1970 (Introduction a Marcuse, 1968), trad. de A. Bignami.
- ROBINSON, F.A.: La izquierda freudiana. Reich, Reichim, Marcuse (FL), Bs. As., Granica, 1971 (The Freudian left, N. York, Harper and Row, 1969), trad. de F. Mazía.
- BERNARD, H./REICHE, R.: La dimensión histórica del principio de realidad (AM), en HABERMAS (comp.): Respuestas a Marcuse, op. cit., p. 102.
- HAUG, W.F.: El Todo y lo completamente Otro. Contribución a la crítica de la trascendencia revolucionaria pura (AM), en HABERMAS (comp.): Respuestas a Marcuse, op. cit., p. 50.
- BERGMANN, A.: Racionalidad tecnológica y economía del capitalismo tardío (AM), en HABERMAS (comp.): Respuestas a Marcuse, op. cit., p. 87.
- FRIEDMANN, G.: La filosofía política de la Escuela de Frankfurt (PPHS), México, F.C.E., 1986 (The political philosophy of the Frankfurt School, Ithaca, Cornell University, 1981), trad. de C. Candiotti.
- ROZITCHNER, L.: Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política, Bs. As., CEAL, 1985. (PST)
- CORLAT, B.: El taller y el cronómetro (AC), México, S. XXI, 2ª ed., 1985 (L'atelier et le chronomètre. Essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse, Paris, C. Burgois ed., 1979.).
- POULANTZAS, N.: Estado, poder y socialismo (EPS), México, S. XXI, 5ª ed., 1984 (L'état, le pouvoir, le socialisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1978), Trad. F.C. Claudín.
- BELLA VOLPE, G.: Crítica de la ideología contemporánea (CIC)
- PRESUPINO, G.: El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva teórica marxista, México, S. XXI, 1977 (Natura e società, Roma, Riuniti, 1973), trad. de H. Azcurra (NS).
- MOORE, St.: Crítica de la democracia capitalista. Una introducción a la teoría del estado en Marx, Engels y Lenin, México, S. XXI, 6ª ed., 1981 (The critique of capitalist democracy, 1957), trad. de M. Norwersztern (CCD).
- GOULD, C.: La ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social, México, FCE, 1983 (Marx's Social ontology. Individuality and

community in Marx's theory of social reality, Cambridge, Massachusetts Institute of technology, 1978), trad. de M. Caso.

CAILLOIS, R.: Mimetismo y psicastenia legendaria, Bs. As., mimeografiado F. Psicología UBA.

GODELIER, M.: Sistema, estructura y contradicción en 'El Capital', en Problemas del estructuralismo (varios autores), México, S. XXI, 1ª ed., 1967 (Problèmes du structuralisme, publ. en Les Temps Modernes, N°246, Nov. 1966, Paris), trad. de J. Campos, E. Esteva y A. de Ezcurdia.

REICH, W.: La lucha sexual de los jóvenes (LSJ), Bs. As., Diable Erotique, 1984, trad. de A. Ruiz San Vicente.