

¿DIGNIDAD *VERSUS* RESPETABILIDAD? MARX Y LA CIENCIA*

Werner Bonefeld
Traducción de Anna-Maeve Holloway

RESUMEN

En la miseria de nuestro tiempo la negación del capital se presenta anticuada, sin sentido. Se sugiere, por contraste, una crítica constructiva al capital en el sentido de humanizar las condiciones de existencia en el capitalismo. En este ensayo se plantea - siguiendo la crítica de la economía política de Marx- que dicha política de humanización es engañosa y que es necesaria una crítica radical de las condiciones que generan la deshumanización de las relaciones humanas.

ABSTRACT

In the misery of our time, the negation of capital appears outdated and misdirected. Misery suggests a positive, constructive critique of capital in order to humanise inhuman conditions. This humanisation, however, presupposes inhuman condition as eternal. The demand for human dignity, then, has to be a critique of inhuman conditions. The essay argues that Marx's critique of political economy is a critique of inhuman conditions and, with it, a critique that reveals the idea of the humanisation of inhuman conditions as a deceitful publicity

En su origen moderno, las ciencias sociales se ocupaban de las condiciones y relaciones humanas; se consideraba que éstas estudiaban al Hombre (*Mensch*). Kant, por ejemplo, sostenía que la única ciencia verdadera es la que ayuda al hombre corriente a encontrar su dignidad (Kant, 1868: 625) y su definición de la Ilustración como el éxodo de la humanidad de la inmadurez autoimpuesta todavía goza de una astucia subversiva. Esta definición

* Esta es una versión revisada de una conferencia impartida en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, marzo 2001.

no sólo habla de la inmadurez autoimpuesta, es decir la inmadurez creada por el Hombre, sino que además representa al Hombre como un sujeto que posee la habilidad de dejar atrás el mundo pervertido que él mismo ha creado. La noción de "dejar atrás la inmadurez autoimpuesta" presupone la oposición a las relaciones existentes del poder, y la definición de Kant del papel del intelectual así lo reconoce. Sostuvo que el trabajo intelectual tiene que desvelar la verdadera constitución del Estado y que quienes no logran hacerlo ofrecen publicidad engañosa (Kant, 1979). ¿Y Marx?

Marx hizo eco de la perspicacia de Kant cuando sostuvo que toda la historia hasta la fecha es prehistoria, y que la historia humana empezará cuando el Hombre haya creado relaciones sociales que tengan a la humanidad no como un recurso explotable, sino como una finalidad. El concepto de Marx de "prehistoria" y la "inmadurez autoimpuesta" de Kant expresan la misma idea fundamental. Una sociedad donde el Hombre existe como un ser humillado, explotado, degradado y esclavizado no es una sociedad digna del Hombre. Es una sociedad sin dignidad humana y es por ello que tiene que ser abolida a favor de la sociedad de la libertad y la igualdad, una sociedad de dignidad humana donde todo vuelve al Hombre, quien libre del dominio de la abstracción, controla sus propios asuntos sociales y está en posesión de sí mismo. El desafío subversivo de Kant y la postura revolucionaria de Marx ponen de manifiesto su calidad de pensadores que, como la mítica figura de Eva, desafiaron sin miramientos a los poderes existentes, y cada uno bajo sus propias condiciones, fueron consumidos por la manzana del conocimiento (véase Agnoli, 1996).

Según Adorno, las leyes de movimiento de la sociedad han hecho abstracción de los sujetos individuales. "A pesar de que no sería nada sin ellos y sus impulsos espontáneos asimismo los ha rebajado realmente a meros ejecutores y partícipes de la riqueza y la lucha social." (Adorno, 1989: 302.) Así, la cosificación "encuentra su límite en el Hombre reificado" (Adorno, 1975: 25), es decir, la realidad en la que el individuo social se mueve día tras día no tiene un carácter invariable, o sea, algo que existe independientemente de él. La crítica de la economía política, entonces, equivale a la conceptualización de la totalidad de la práctica social (*begriffene Praxis*), (Schmidt, 1974: 207). La crítica de Marx al capita

debe, por lo tanto, demostrar el contenido humano -por muy pervertido y rebajado que pueda llegar a ser- de las formas constituidas del mundo capitalista. Este contenido humano existe en la forma de ser negado, y es por ello que Marx insiste en la desmistificación. Ni "las naciones" ni "la historia" ni el capital han perpetrado guerras. "¡La historia no hace nada, no 'posee enormes riquezas', no 'libra batallas'! Es el hombre, más bien, el hombre real y viviente quien hace todo eso, quien sí posee y lucha; no es 'la historia' que utiliza al Hombre como un medio para perseguir sus metas, como si fuera una persona aparte. La historia no es más que la actividad del Hombre persiguiendo sus metas" (Marx-Engels, 1980: 98).

El papel correcto de la ciencia es el de criticar las relaciones de poder existentes, incluyendo las propuestas teóricas de sus portavoces. El pensamiento es el hogar de la verdad. Parafraseando a Marcuse (1998), el ser humano es un ser que piensa, y si el pensamiento es el hogar de la verdad, entonces el ser humano tiene que poseer la libertad de ser guiado por el pensamiento para poder así darse cuenta de lo que se reconoce como verdadero: es decir, el ser humano es él mismo la base constitutiva de un mundo que lo esclaviza. Marx enfoca esta idea cuando sostiene que los misterios de la teoría encuentran su explicación racional en la práctica humana y en la comprensión de dicha práctica (*Tesis sobre Feuerbach*, Núm. 8). El programa de Marx es subversivo: piensa el mundo al revés. No extrae las relaciones sociales humanas de estructuras presupuestas, sino más bien extrae las formas del capital de relaciones humanas verdaderas. Marx llegó más lejos que Kant al sostener que desvelar el verdadero carácter del poder constituido no es suficiente. Marx quería ir más allá del mero reconocimiento del constituido carácter fetichista de las formas capitalistas. Su negación no desea simplemente dejar en evidencia. Más bien, demuestra la constitución de estas formas pervertidas: la práctica social humana. "El carácter absurdo de un modo de producción del que se nutren la racionalidad deliberada, la rentabilidad y la respetabilidad burguesas fue puesto en evidencia. Se quedó al desnudo" (Agnoli, 1992: 45-46).

La elevación del pensamiento independiente, es decir crítico, como principio del pensamiento científico carece de respetabilidad en un mundo gobernado por la doctrina: "investigar, investigar, investigar, pero no pen-

sar". Cuanto más se convierte la investigación en un ejercicio irreflexivo de interpretación y evaluación estadística de los hechos, menos parece esta sociedad una sociedad de seres humanos. En vez de ello, los seres humanos se convierten en un hecho en sí mismos: el denominado factor humano de la producción. El considerar las estructuras sociales como un marco fijado y objetivo que estructura la "existencia" humana lleva, necesariamente, a la derivación de la práctica social humana de condiciones objetivas, es decir, de las reglas abstractas que supuestamente se imponen en el individuo social como si fueran una persona aparte. Según esta perspectiva, el ser humano se define como un mero agente reproductor de estructuras. La defensa, entonces, de las leyes objetivas equivale a la racionalización de la sociedad como una cosa objetiva, gobernada por fuerzas extra-humanas. Marx criticó dicha racionalización como la expresión teórica del fetichismo de la forma mercancía.¹ Esta forma sitúa la realidad social de la existencia humana allí donde los productos del trabajo social parecen gobernar -en vez de ser gobernados por- el Hombre. El producto del trabajo social se autoimpone objetivamente a espaldas de los productores originales, como si la sociedad estuviera gobernada por las relaciones de las cosas entre sí. El aceptar el poder constituido de las cosas como presuposición del pensamiento demuestra falta de sentido crítico. Afirma que el pensamiento no ha escapado del mito constituido de que el ser humano es un mero derivado, condenado, por ser una personificación, a reproducir estructuras. La crítica de Marx al fetichismo no niega la existencia del fetichismo. Sin embargo, si el fetichismo es verdadero, ¿cuál es su constitución social? El mundo de las cosas ¿es constituido por naturaleza o es el resultado de la intervención divina, creada por la mano invisible de la historia? No hay forma sin contenido. La crítica de Marx al fetichismo demuestra que el mundo pervertido y embrujado del capitalismo es una forma de existencia humana y depende de la práctica humana. "La constitución del mundo ocurre detrás de las espaldas de los individuos, y sin embargo es su obra" (Marcuse, 1988: 151).

La crítica de Marx intenta desvelar la constitución social de las relaciones entre las cosas, y por consiguiente el contenido humano a través del cual subsiste el mundo de las cosas, por muy pervertidas que puedan

llegar a ser las formas de la práctica social humana. Al contrario de la noción burguesa de la ciencia, entonces, Marx rechaza la derivación de la práctica social de la relación constituida entre las cosas -la denominada anatomía de la sociedad burguesa- por falta de rigor científico. El capital -sostiene- es una relación social definitiva. Esto se demuestra en el punto de vista contradictorio que establecen los defensores de la derivación de la práctica social humana de leyes presupuestas y objetivas. Por un lado, ven a los seres humanos como meras personificaciones de las cosas; por el otro, sostienen que el bienestar y el funcionamiento del mundo de las cosas depende de la práctica humana, cuya aplicación eficiente, efectiva y económica en el proceso de producción se define como el recurso que otorga al mundo de las cosas rentabilidad y capacidad de reproducción. La defensa de la "sociedad" como una sociedad de cosas, considera el consumo del trabajo a través de la cadena de montaje robotizada como el mejor de los mundos. Proyecta de esta manera el mito aún existente de la sociedad capitalista de que la existencia humana es un destino. Sin embargo, esta percepción de la sociedad como un destino gobernado por leyes extrahumanas contradice su propia premisa. Aunque los seres humanos sean vistos como meras personificaciones de las cosas, se considera no obstante que su bienestar depende de la explotación efectiva del trabajo.

Marx ha sido muchas veces presentado como alguien que proporcionó una solución al problema de la justicia y equidad en un mundo regido por leyes históricas generales. Sin embargo, el concepto "solución" se basa en la presuposición errónea de que se puede conseguir un consenso entre las partes antagonistas y que dicho consenso es la base de la creación de una regulación más humana del mundo capitalista. ¿Qué es un sueldo justo, cuántas horas de trabajo están justificadas durante la semana laboral y cómo se puede hacer justicia en un mundo basado en las leyes de igualdad abstracta donde todo el mundo, independientemente de la igualdad de propiedad, es formalmente igual ante la ley? El capital, como sostiene Marx, es "la forma que adoptan las condiciones del trabajo" (Marx, sin fecha, p. 405) es decir, la existencia del trabajo como trabajo "libre desprovisto de lo objetivo" (Marx, 1971: 469), como trabajo separado de sus condiciones.

La demanda por una regulación humana del capital se desarrolló en el movimiento socialdemócrata. Propuso humanizar las condiciones inhumanas sin tocar las relaciones de explotación. Se consideró que esta propuesta estratégica derivaba del *Kapital* de Marx, al observar una coincidencia entre la presunta crítica a la anarquía del mercado y la aprobación de las normas burguesas de igualdad y libertad. La demanda por la humanización de la reproducción capitalista se concentró en la distancia existente entre la realidad de la reproducción capitalista y los valores normativos de igualdad y libertad. La humanización, entonces, significaba que esta distancia tenía que ser salvada en dirección de estas normas, cambiando la realidad negativa del capitalismo a favor de estas normas, convirtiendo la verdadera existencia del capitalismo en algo más humano. Se encontró, por ello, en la crítica de Marx una solución positiva a los problemas sociales de justicia e igualdad. Sin embargo, el esfuerzo humanizador presupone la existencia de condiciones inhumanas, y son precisamente éstas las que provocan el esfuerzo humanizador en primera instancia. La humanización que presupone condiciones inhumanas no sólo equivale a un mero reajuste, sino que además acepta las normas burguesas de la emancipación política en condiciones inhumanas, afirmando la realidad negativa de la explotación. No descifra estas normas como normas de un contenido feo, de explotación.

La tradición comunista, que surgió como oposición a la visión *democrática social* de la sociedad justa y equitativa del capital, proclamó la abolición del capital a través de la creación de una república del trabajo; una república del trabajador. Esta proclamación no contrasta realmente con la socialdemocracia; de hecho, sólo proporciona un reflejo exacto con algunas fracturas. Simplemente se reemplaza el capital por una economía planificada desde el centro, incluyendo la planificación del trabajo como recurso económico. Mientras que Marx concebía el comunismo como una sociedad donde todas las clases son abolidas, la tradición comunista proclamaba que sólo había una clase, es decir la clase obrera. Mientras que Marx (1983: 447) sostenía que "el ser obrero productivo [...] no es precisamente una dicha sino una desgracia", la tradición comunista proclamaba que, en la república del trabajador, esta desgracia anunciaba la llegada

de una nueva era. En esta tradición, la crítica de Marx a la economía política equivalía a una crítica de la economía capitalista, llevando a la adopción nefasta de la crítica de Marx como proveedora de una ciencia económica alternativa: una ciencia para una economía del trabajador. Se dio un vuelco completo al trabajo de Marx y fue estratégicamente interpretado: su crítica era vista, en el mejor de los casos, como una teoría que hace posible la comprensión de las leyes económicas objetivas de la historia, proporcionando a aquellas que gozaban de perspicacia científica una base teórica para conducir la lucha de clases. Aunque se consideró que la estrategia de la lucha era guiada por el análisis teórico del capital, en realidad la "teoría" equivalía a poco más que una manera de legitimar la conquista del poder político.

Tanto la tradición socialdemócrata, como la comunista asociada con el marxismo-leninismo, adoptan la crítica de Marx como una ciencia en el sentido burgués: se considera que la ciencia trata con leyes objetivas y que la comprensión de dichas leyes proporciona soluciones a problemas sociales y económicos. Si se diera el caso, y de hecho se da, de que la crítica de Marx a la economía política no proporcionara soluciones a problemas sociales, ¿significaría esto que el *Capital* de Marx no es científico? El rechazo del trabajo de Marx como no científico tiene una larga historia. Su trabajo es rechazado como incomprensible y fatalmente defectuoso, o acusado de ser incapaz de proporcionar soluciones realistas a problemas existentes. Este punto de vista es justificado. Agnoli (1992: 45) plantea este asunto de manera sucinta cuando sostiene que "Marx no quería ni construir ni afirmar. Sobre todo quería invalidar". Ciertamente, no tenía nada positivo que decir del capital, y la solución que propuso es de hecho destructiva, hace un llamamiento para su abolición. Sin embargo ¿qué es lo que se debe entender por ciencia? A Marx una vez se le preguntó sobre su lema favorito. Contestó: "*de omnibus dubitandum*", dudar de todo. Esta es la base de todo pensamiento científico.

Según Marx, "toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente" (Marx, 1987, III: 757).² Es, entonces, la diferencia entre la esencia y la apariencia lo que constituye la "ciencia". La esencia tiene que aparecer, ya que si no lo

hiciera, no podría ser la esencia. Es, entonces, una cuestión de descifrar la apariencia [*Schein*] de independencia que el mundo de los hechos y las leyes objetivas defiende. El intento de desvelar la esencia constitutiva del mundo de las cosas no puede avanzar a través de un proyecto teórico que da por sentada -y se basa en- la apariencia de las cosas en sí mismas.³ Como Marx comenta,

[...] en efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico. Si nos fijamos en las representaciones abstractas e ideológicas de sus portavoces tan pronto como se aventuran fuera del campo de su especialidad, advertimos en seguida los vicios de ese materialismo abstracto de los naturalistas que deja a un lado el proceso histórico (Marx, 1987, I: 303, nota 4).

En otras palabras, Marx concibe la ciencia en términos subversivos: obtiene las "formas celestiales" a partir de relaciones sociales. Es decir, invierte la realidad de la existencia social como aparece para traer a primer plano las relaciones sociales humanas que el mundo de las cosas hace invisibles, aunque es precisamente a través de ellas que subsiste dicho mundo. Las denominadas leyes abstractas del capital no existirían sin la práctica social intencionada de los humanos. El trabajo social es la presuposición del capital y el resultado de su reproducción.

El trabajo de Marx se concentra en las formas; primero en las formas de conciencia (por ejemplo, religión y ley), y más tarde en las formas de la economía política. Para Marx, la concentración en las formas era idéntica a la crítica de las leyes abstractas constituidas que parecen autoimponerse objetivamente al individuo social. La crítica de Marx demuestra que todas estas formas se establecen como formas pervertidas de "comunidad", una comunidad formada por cosas. Afirma que los individuos deben emanciparse de esta comunidad abstracta si quieren conseguir interactuar el uno con el otro "como individuos" (Marx y Engels, 1962: 70f). Esta idea

central se presenta muy enfáticamente en *La Ideología Alemana*: “La realidad que el comunismo crea es precisamente la base real que hace imposible que cualquier realidad exista independientemente de los individuos, en la medida en que esta realidad es simplemente un producto de las relaciones previas de los individuos mismos” (*ibid.*, p. 70). La comprensión, entonces, de la práctica social humana no puede avanzar partiendo de la base de las formas capitalistas presupuestas y sus -así llamadas- leyes objetivas de desarrollo; al contrario, estas formas tienen que ser obtenidas a partir de las relaciones sociales humanas (Adorno, 1975). En vez de ello, la obtención de las relaciones humanas a partir de la anatomía hipotetizada de la sociedad capitalista acepta esta anatomía como el marco objetivo de la existencia humana y por ello reafirma el mundo cosificado como el verdadero sujeto. Acepta, pues, al ser humano como un mero agente condenado a adaptarse y acomodarse a requisitos objetivos. La idolatría de las cosas constituidas que conlleva la derivación de las relaciones sociales a partir de estructuras hipotéticas, conduce a la transformación del pensamiento en “ideología de cosificación; la verdadera máscara de la muerte” (Adorno, 1975: 60). La idolatría de las formas constituidas del capitalismo acepta -y proyecta a través de la misma- el trabajo libre desintencionado como una ley histórica eterna. En pocas palabras, observa únicamente las relaciones de causa y efecto. No se detiene en la “conexión interna” (Marx, 1983: 28) que existe entre los fenómenos. Para Marx, la “conexión interna” es establecida con la separación de la práctica social humana de sus condiciones. De ahí la crítica de Marx a la economía política: simplemente lleva apariencias exteriores a una relación externa de unas con otras: “la vulgaridad y la falta de comprensión yace precisamente en que factores orgánicamente coherentes son reunidos en una relación poco sistemática del uno con el otro, es decir, en una conexión puramente especulativa” (Marx, 1986: 26); se considera que esta conexión es gobernada por la mano invisible o por la ley de Say.

¿Qué conclusión sacamos entonces del concepto que tiene Marx de la crítica? Marx sostuvo que la crítica tiene que demostrar “*ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo” (Marx,

1982: 497),⁴ y “el hombre es la suprema esencia para el hombre” (*ibid.*). Eso, entonces, justifica su demanda por el derrocamiento de todas las relaciones “en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (*ibid.*). El parámetro de la crítica es precisamente el Hombre, su dignidad y sus posibilidades. La crítica, pues, tiene que devolver al ser humano el mundo de las cosas y lo hace demostrando que las formas del capital son constituidas por -y subsisten a través de- las relaciones sociales humanas. Esta “devolución” de las formas sociales al ser humano, o su conceptualización como formas de relaciones sociales, no define al individuo social como un “individuo abstracto”, sino como un miembro de una forma definitiva de sociedad (Marx, *Tesis sobre Feuerbach* Núm. 7). Estas citas, sustraídas del trabajo temprano de Marx, son a veces consideradas de poco peso ya que se dice de éste que maduró como resultado de su estudio serio de la economía política. Este punto de vista acepta, justamente, que Marx era un alumno muy inteligente y que por ello su trabajo maduro debe ser tomado de manera muy seria: la crítica debe reconvertir las relaciones entre las cosas en sí, las formas constituidas de las categorías económicas, en “relaciones entre hombres*” (Marx, sin fecha: 122) y la crítica del fetichismo de la forma mercantilista lleva al desciframiento “a nivel humano” (Marx, 1987, I: 54). Es más, Marx afirma categóricamente que su crítica de la economía política implica una “crítica general del sistema entero de las categorías económicas” (Marx, 1976: 250).⁵

Su crítica, entonces, no implica una suerte de negación abstracta del capital. Implica, más bien, una abstracción determinada, una abstracción que define las formas del capital como relaciones humanas, por muy pervertidas que éstas puedan llegar a ser en la forma del capital. Su crítica del fetichismo acusa a las categorías económicas de ser formas pervertidas. La crítica, según el punto de vista de Marx, es destructiva. Es intransigente hacia cualquier cosificación y fetichismo, hacia cualquier propuesta de que las relaciones entre las cosas, las formas pervertidas del capital, impliquen propiedades extrahumanas. El mundo social de las cosas es un mundo en el que la práctica social humana existe en el modo de ser negada. Su crítica del fetichismo busca desvelar aquello que es negado y traerlo a primer plano como el contenido de las propias cosas; es decir, desvelar

la actividad intencionada humana, por muy pervertida que pueda llegar a ser. En pocas palabras, “las mercancías, las cosas en general, tienen valor sólo porque *representan* trabajo humano, no en la medida en que son cosas en sí, sino en la medida en que son encarnaciones del trabajo humano). (Marx, sin fecha: 150.)

La interpretación económica de la crítica de Marx, la denominada economía marxista, no sólo fracasa a la luz de la intransigencia de Marx hacia las categorías económicas, sino que además desaparece. Se mantiene adherida a categorías económicas y convierte así la crítica de la economía política en una mera ciencia económica, distorsionando la reducción de Marx de las categorías económicas en relaciones humanas a favor de una reducción de las relaciones humanas en categorías económicas. La pregunta de Marx, “por qué este contenido reviste aquella forma o por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor*” (Marx, 1987, I: 45) es invertida, llevando a la aceptación de las formas pervertidas del capital y, por ello, a su racionalización en términos macroeconómicos.⁶ La racionalización del capital equivale a un intento de reconciliar la crítica de la economía política con las formas económicas que la crítica de Marx al fetichismo acusa precisamente de engañosas. La postura de Marx de que cada “forma”, incluso la forma más simple como, por ejemplo, la mercancía, “es ya una inversión y hace que las relaciones entre las personas aparezcan como atributos de cosas” (Marx, sin fecha: 418), o más enfáticamente, que cada forma es una “forma pervertida” (Marx, 1962: 90), es de esta manera invertida a favor de una ciencia económica marxista (Marxistische Wirtschaftslehre; Backhaus, 1997) de la que se considera que ofrece una ciencia más completa y avanzada en comparación con la economía política clásica. Mientras que Marx sostenía que la perversión más desarrollada, el fetiche constituido de la sociedad capitalista, es la relación del capital consigo mismo, de una cosa con sí misma (véase Marx, 1972: 515), la adopción de la crítica de Marx como una teoría macroeconómica equivale a la aceptación de que ¡el capital es de hecho el capital y viceversa!

Resumiendo, la teoría económica -sea o no expresada en terminología marxista- es consumida por las formas pervertidas del capital.⁷ Marx no tenía nada positivo que decir sobre éstas y demostró que las formas de

aparición son formas de relaciones esenciales. No puede haber nada más esencial en una sociedad que el Hombre. Si es considerada como esencia cualquier otra cosa que no sea el ser humano, entonces la sociedad se transforma en un mundo inhumano (*entmenschte Welt*). ¿Surge realmente el capital de la naturaleza o fue traído al mundo por la mano invisible? El punto de vista de que la esencia de la sociedad no es el ser humano, ha sido defendido, por ejemplo, por Jessop (1991), quien defiende que el sujeto es el capital. Siendo el sujeto, también tiene que ser la esencia; un sujeto que no es la esencia sería una contradicción de términos. Bidet (1985) sostuvo que el capital reencarna la lógica de una estructura de mercado abstracta cuya realidad empírica es mediada por la lucha de clases. La postura de Hirsch (1978) fue parecida: “*dentro del marco* de sus leyes generales, el desarrollo capitalista está determinado [...] por las acciones de los sujetos activos y clases, las condiciones concretas de crisis que resultan y sus consecuencias políticas (1978: 74-75; cursivas mías). Su aceptación del capital como sujeto, fuerza históricamente activa o marco constituido para la acción, simplemente hace incomprensibles las formas de aparición de un mundo inhumano, un mundo gobernado por abstracciones y por ello un mundo de inmadurez autoimpuesta.

La crítica determinada de Marx es una ciencia de las relaciones humanas sólo en la medida en que es también una ciencia de la inhumanidad de su existencia (Adorno, 1993: 141). Cualquier teoría afirmativa de las formas constituidas del capital presupone necesariamente condiciones inhumanas, negando así “el papel histórico de la razón en la provocación, en cualquier momento dado, de insubordinación y horrores destructivos” (Agnoli, 1992: 44). En vez de ello, adopta el papel tradicional de la filosofía como servidora del poder constituido. Para los sirvientes del poder constituido, la duda es algo aborrecible. Quiere complacer. En el mejor de los casos, ofrece alternativas a las relaciones existentes del poder. Un mundo sin poder, un mundo de los libres e iguales, se rechaza como algo utópico y se sostiene que, en la miseria de nuestros tiempos, la táctica de Marx de negación determinada debe ser abandonada.⁸ Dicha sustitución de la crítica por los programas teóricos que examinan los problemas sociales a vista de proporcionar soluciones realistas carece de reflexión y

perspicacia. La sin duda bienintencionada idea de proporcionar soluciones al carácter sumido en crisis del capital en el marco de las relaciones sociales capitalistas sí es utópica; es más: es la verdadera dystopia. La sangre vertida del último siglo permanece como recuerdo de la pesadilla humana que la resolución de la crisis capitalista conlleva. Por supuesto, es verdad que la crítica de la economía política se puede poner de manifiesto en la práctica sólo cuando haya llegado a las masas; cuando, en otras palabras, las masas entienden que es su propio trabajo, su práctica social, lo que produce un mundo que les oprime (Marx, 1975b: 182). En pocas palabras, la crítica tiene que proporcionar aclaraciones sobre la verdadera constitución del mundo de las cosas. La aclaración es un asunto altamente subversivo. Duda de que las cosas sean como parecen ser y mira el mundo al revés para así desvelar su esencia: el Hombre.

Los detractores de la crítica destructiva de Marx tienen razón cuando sostienen que su crítica al verdadero carácter de las formas constituidas no tiene nada positivo que ofrecer. Sin embargo, la crítica de Marx no es sólo negativa. Según Marcuse (1979: 260), la importancia de la crítica de Marx a la economía política radica en que demuestra las condiciones que hacen necesaria la existencia de las formas capitalistas. La crítica de la forma predominante del trabajo, es decir el trabajo abstracto, incluye a la vez el requisito previo para su abolición. La crítica de Marx es tanto negativa como positiva: demuestra la condición negativa humana a la luz de su suspensión positiva [*Aufhebung*]. En otras palabras, la crítica de Marx descifra la apariencia [*Schein*] de independencia que postulan las formas capitalistas, dejando al desnudo la apariencia respetable de la actividad intencionada burguesa y demostrando lo que realmente es: una bomba extractora de plusvalía. Sin embargo, al ser una bomba extractora, también sigue siendo una forma de relaciones sociales (Marx, 1966, ch.48). Para que los seres humanos puedan entablar relaciones entre sí, no como personificaciones gobernadas por sus abstracciones autoimpuestas, sino como individuos sociales, como dignidades humanas que están en control de sus condiciones sociales, el "dominio económico del capital sobre el hombre" debe ser abolido para que la reproducción social del hombre sea "controlada por él" (Marx, 1983: 85).

NOTAS

¹ Sobre esto, ver especialmente Sohn-Rethel (1978).

² Lo siguiente proviene de Bonefeld (2000); ver también Backhaus (2000).

³ Sobre esto, en relación con "clase", ver Bonefeld (2001).

⁴ Observe el original alemán *Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*.

⁵ Sobre la crítica de Marx como una crítica de categorías económicas *sans phrase* ver especialmente Backhaus (1997).

⁶ Ver, por ejemplo, Mohun (1979), quien sostiene que la raíz del problema de la apariencia se encuentra en el fetichismo de la forma de la mercancía y de allí llega a la conclusión de que explicar el fetichismo de la mercancía es crucial para explicar la ideología. Por consiguiente, según Mohun, una teoría marxista de la ideología debe necesariamente establecer las diferencias entre el conocimiento y la ideología, y las relaciones entre ambos. Esta tarea -asiente- constituye la tarea clásica de la epistemología. Ya que el fetichismo de la forma de la mercancía pertenece a la teoría de la ideología, surge la pregunta: ¿de qué trata la teoría del valor trabajo de Marx? Para Mohun, esta pregunta tiene una respuesta fácil. La "teoría del valor trabajo es una teoría macroeconómica" (Mohun, 1994: 228). La respuesta de Marx a la tarea clásica de la epistemología es bien conocida: "la separación entre en-sí-mismo y para-sí-mismo, la sustancia del sujeto, es misticismo abstracto" (Marx, 1981: 265). Ver Adorno (1993).

⁷ Sobre este tema, ver Backhaus (1997).

⁸ Ver, por ejemplo, Hirsch (1995).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1975), *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, T. (1989), *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, España.
- Adorno, T. (1993), "Zur Logik der Sozialwissenschaften", en *ibid. et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, dtv, Múnchen.
- Agnoli, A. (1992), "Destruction as the Determination of the Scholar in Miserable Times", *Common Sense*, N° 12.
- Agnoli, A. (1996), *Subversive Theorie*, Ça ira, Freiburg.

- Backhaus, H. G. (1997), *Die Dialektik der Warenform*, Ça ira, Freiburg.
- Backhaus, H. G. (2000), "Über den Begriff der Kritik im Marxschen Kapital und in der Kritischen Theorie", in Bruhn, J. et al. (eds.)
- Bidet, J. (1985), *Que faire du Capital?*, Klincksieck, Paris.
- Bonefeld, W. (2000), "Die Betroffenheit und die Vernunft der Kritik", In Bruhn, J. et al. (eds.).
- Bonefeld, W. (2001), "Clase y Constitución", *Bajo el Volcán*, Núm. 2.
- Bruhn, J. et al. (eds.), *Kritik der Politik*, Ça ira, Freiburg.
- Hirsch, J. (1978), "The State Apparatus and Social Reproduction", en Holloway, J. and S. Picciotto (eds.), *State and Capital*, Edward Arnold, London.
- Hirsch, J. (1995), *Der nationale Wettbewerbesstaat*, Edition ID-Archiv, Berlin.
- Jessop, B. (1991), "Polar Bears and Class Struggle", en Bonefeld, W. and J. Holloway (eds.), *Post-Fordism and Social Form*, Macmillan, London.
- Kant, I. (1868), *Nachlass*, en *Sämmtliche Werke*, G. Hartenstein edición, vol. 9, Leopold Voss, Leipzig.
- Kant, I. (1979), *Conflicts of the Faculty*, traducido e introducido por M. J. Gregor, Abaris, New York.
- Marcuse, H. (1979), *Vernunft und Revolution*, Luchterhand, Darmstadt.
- Marcuse, H. (1988), "Philosophy and Critical Theory", en *ibid. Negations*, Free Association Press, London.
- Marcuse, H. (1998), *Feindanalyse*, von Klampen, L'Yneburg.
- Marx, K. (1962), *Kapital*, vol. I, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1971), *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Vol. 1, Siglo XXI, México, D. F.
- Marx, K. (1976), *Theorien Über den Mehrwert*, vol. III, MEW 26.3, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1979), *Das Kapital*, vol. I, en MEW 23, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1982), "En torno a la crítica de la filosofía de Derecho de Hegel", Introducción, *Escritos de Juventud*, FCE, México.
- Marx, K. (1983), *Capital*, vol. I, Lawrence and Wishart, London
- Marx, K. (1986), *Grundrisse*, en *Collected Works*, vol. 25, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, K. (1987), *El Capital*, Tres tomos, FCE, México.
- Marx, K. (sin fecha), *Teorías sobre la Plusvalía*, Tomo III, Quinto Sol, México.
- Marx, K. and F. Engels (1962), *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, Dietz, Berlin.

BAJO EL VOLCÁN

- Marx, K. and F. Engels (1980), *Die heilige Familie*, MEW 2, Dietz, Berlin.
- Mohun, S. (1979), "Ideology, Knowledge and Neoclassical Economics", en Green, F. and P. Nore (eds.). *Issues in Political Economy*, Macmillan, London.
- Mohun, S. (1994), "Value, Value Form and Money", en *ibid.* (ed.) *Debates In Value Theory*, Macmillan, London.
- Schmidt, A. (1974), "Praxis", *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Sohn-Rethel, A. (1978), *Warenform and Denkform*, Suhrkamp, Frankfurt.