

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Sobre la crítica del proceso capitalista [On the critique of the capitalist process]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

| | |
|---------------|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Aguilar Martínez, José Luis |
| Publisher | Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-07-05 10:18:22 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/160645 |

SOBRE LA CRÍTICA DEL PROCESO CAPITALISTA: SU LÍMITE, SU INTERVENCIÓN Y SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD

José Luis Aguilar Martínez

Universidad Autónoma del Estado de México

jfydn@hotmail.com

Resumen:

Se trata de mostrar el desplazamiento que ha sufrido la teoría crítica para hablar del proceso capitalista, de una inmanencia de intervención militante y revolucionaria hacia un discurso que habla sobre las condiciones de posibilidad para una nueva formación social, creando con ello un equilibrio al interior que tiende a condicionarse mutuamente mediante un reciclaje categorial permanente que hace posible entender la evolución que guarda el problema del devenir y el límite del capitalismo.

Palabras clave:

proceso, límite, crítica, intervención, capital

Abstract:

It is a question of showing the displacement that critical theory has undergone to speak about the capitalist process, from an immanence of militant and revolutionary intervention to a discourse that talks about the conditions of possibility for a new social formation, creating with it a balance to the interior that Tends to be mutually conditioned by a permanent categorical recycling that makes it possible to understand the evolution of the problem of becoming and the limit of capitalism.

Keywords:

Process, Limit, Critical, Intervention, Capital

Recibido: 09/10/2016

Aceptado: 21/11/2016

1. PLANTEAMIENTO

La pregunta que se desarrollará será: ¿por qué ha virado la teoría crítica de un análisis inmanente hacia una explicación trascendental para intervenir críticamente en el desarrollo del capitalismo? Nuestra hipótesis es: porque se ha entendido de diferentes formas la idea de proceso sin que predomine la unificación de criterios debido a un pluralismo de significados que lejos de dar claridad más bien oscurecen esta cuestión.

Entiéndase con esta palabra [proceso] lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche *Nilismus*, Heidegger *Nilismus* y *Metaphysik*, Marx le llamaba *Kapital*, Monsieur Homail llamaba *progres*, Guénon llamaba *régne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen der Kultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trataba también del lento movimiento del *absolute Wissen* descrito por Hegel (<<porque el ello debe penetrar y dirigir toda la riqueza de la sustancia>>). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio (Calasso, 2000: 224).

Inicialmente encontramos en Kant un significado de crítica vinculado a la idea de proceso en sentido jurídico: la razón debe de emprender el conocimiento de sí misma, esto es, “el tribunal que garantice a la razón en sus pretensiones legítimas, pero que condene a lo que no tiene fundamento.” (Kant, 2004: 9) En el caso que nos ocupa, la idea de proceso es identificada con el capitalismo y su crítica. Al respecto, decimos que no ha habido unanimidad en lo que se refiere a dos ideas claves para hablar de proceso y su límite: la idea de intervención práctica en el proceso capitalista y las condiciones de posibilidad para la superación del capitalismo; lo que ha predominado en el discurso crítico han sido momentos de análisis que han separado y opuesto a estas dos posturas desde los tiempos de Marx hasta el momento presente.

Podemos decir que Marx formuló el mecanismo por el cual debía cosificarse al proceso, lo llamó: *Kreislaufprozess* o proceso cíclico en donde el capital recorre todos sus momentos como capital industrial, capital mercantil y capital dinerario, podemos llamarlo también capital en cuanto totalidad que es tratado en el libro segundo de *El capital*.

El proceso de producción del capital incluye el proceso de la circulación propiamente dicho y el proceso de producción propiamente dicho.

Constituyen dos grandes momentos de su movimiento que se presenta como totalidad de esos dos procesos [...] como proceso determinado o como una rotación de aquél, como un movimiento que retorna a sí mismo. La transición de una fase en un carácter determinado –como conformado en una forma especial- que es su propia negación en cuanto sujeto de todo movimiento. El capital es, pues, en cada fase particular, la negación de sí mismo en cuanto sujeto de todo movimiento [...] en tanto permanezca en el proceso de producción no es capaz de circular y se halla desvalorizado. En tanto permanezca en la circulación, no está en condiciones de producir, de poner plusvalía, no está en proceso como tal (Marx, 2009: 513).

Sin embargo, esta idea de proceso genera una paradoja: “para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en cosa (cosa es aquello de lo que se puede disponer; proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa) Y para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable. En fin separable del todo.” (Calasso, 2000: 277). Devenir y límite plantean un problema, pues ¿hasta cuándo el *Kreislaufprozess* dejará de ser capitalista? O ¿en qué momento se podrá intervenir revolucionariamente en el proceso capitalista con una noción de límite severo?

Las respuestas a esta paradoja las encontramos en el mismo Marx. Tres momentos podemos destacar para hablar de límite, el cual es una de las nociones más complicadas para abordar el problema del proceso del capital. Primero aparece una idea antropológica que podemos enunciar de la siguiente manera: la humanidad ha evolucionado en estadios sociales, se ha desarrollado en una relación con la tierra modificando su conducta, su mente. Una segunda propuesta consiste: en que políticamente se puede imponer un límite severo al desarrollo del capital mediante la creación de un poder que destruya al poder del Estado mediante una dictadura proletaria. Finalmente propone una tercera propuesta: el capitalismo crea por sí mismo las condiciones objetivas orgánicas para el desarrollo de un concreto histórico que culminará en una asociación de productores.

En la formulación de cada una de estas propuestas se irá perfeccionando la crítica contra el capitalismo mediante un desplazamiento que cada vez es más trascendental que práctico. Se abordará esta problemática comenzando por la primera y segunda propuesta, para luego tratar las diferencias que se han generado en torno a la tercera propuesta y finalmente pretendemos acercarnos a la problemática idea de intervención que es precisamente la que ha provocado el desplazamiento de la inmanencia a la trascendencia en el proceso de producción capitalista.

2. PRESUPUESTOS DEL DESPLAZAMIENTO EN LA TEORÍA CRÍTICA CONTRA EL CAPITALISMO

La primera propuesta la podemos abordar desde un punto de vista antropológico. En los *Manuscritos económicos*, específicamente en el resumen a la crítica de la dialéctica de Hegel se aprecia cómo Marx (1982: 668) se opone a la “separatividad entre naturaleza y mente” mediante la instauración de un hombre natural. Esta idea seguirá un curso en su desarrollo hasta llegar a plantear que este hombre natural implica un “regreso a la corporalidad” (Dussel, 2014: 340) mediante una “secularización de términos como corazón, cerebro, carne y sangre que han perdido su significado original” (Calasso, 2000: 228), de modo que surge la idea según la cual “hay que recuperar ese sentido natural en las múltiples relaciones con la naturaleza y los hombres.” (Schmidt, 2011: 78) Se trata de conformar -en el devenir de la historia- una conciencia de recuperación que logre la universalidad superando la distorsión de una mente egoísta. En los *Grundrisse* Marx dice:

Los individuos universalmente organizados, cuyas relaciones sociales en tanto que relaciones propias, comunes, están también a su propio control común, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades en la que esta individualidad se hace posible presupone justamente la producción a partir de los valores del intercambio; esta produce por primera vez, junto con la universalidad, el extrañamiento del individuo, respecto a sí mismo y a los demás, pero también la universalidad y la omnilateralidad de sus relaciones y capacidades (Marx, 2007: 90).

Podemos decir que la primera propuesta implica la transformación de una mente en la historia que haga cognoscible el resultado del proceso, ya que esta debía ser la única para poner límites al proceso. Esta idea de desarrollar una mente en el proceso no es exclusiva de Marx, la encontramos en Stirner (2014: 60) “El hombre se recobra y vuelve hallar su espíritu encarnado en él. Hecho carne en cuanto niño, joven y adulto.” En Nietzsche (2014: 153) “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león y el león por fin en niño.” En ellos la idea de transformación tiene como referente la misma metamorfosis del hombre cuyo resultado del proceso consiste en una mente que gestiona la recompensa cotidiana egoístamente. Lo que vemos, dicen los críticos, es “un individuo stirneriano de múltiples tentáculos vaciado de contenido, de medida en el que sólo surge la cantidad” (Calasso: 2001, 226); mientras que en el superhombre, más cercano al aristócrata “(...) ruge un gran ego hasta destruirse a sí mismo” (Osho,

2011: 17).

No estamos convencidos con la idea de hombre que propuso en su momento Fromm (2014: 44) donde “el hombre supera la escisión entre sujeto y objeto mediante un giro dialéctico donde el objeto es un objeto y no obstante, deja de ser objeto. En este enfoque el hombre se hace uno con el objeto, aunque el hombre y el objeto sigan siendo dos.” Para Fromm, el hombre al relacionarse humanamente con el mundo objetivo supera la enajenación mediante una unidad con la naturaleza. Más bien, lo que Marx descubre es la singularidad cuyo aporte consiste en señalar el vínculo con la universalidad:

After Hegel, Kierkegaard and Max Stirner introduced the concept of “singularity,” each in his own manner. For Hegel, God is anthropomorphized in Christ because a human is already God, which, in Feuerbach’s terms, is to say that individuals are originally beings of “generic essence,” or “species beings.” It was in order to negate such an uncritical and dangerous synthesis that Kierkegaard invoked his own concept of ‘singularity’ by seeking to introduce the circuit of singularity-universality in opposition to the circuit of individuality-generality [...] Extending this line of argument, for the Marxian turn to occur, what was required—far beyond any materialist overturning of Hegel—was also the circuit of singularity-universality that severs the double circuit of individual-genus and individuality-generality (Karatani, 2003: 105).

En Marx no se conciben las metáforas del hombre escalera y del hombre puente como en Stirner y Nietzsche respectivamente para hablar de la transformación sino que “aparecen las relaciones entre los hombres y con la naturaleza como un crisol de las transformaciones.” (Schmidt, 2011: 84) Un crisol cuasi espiritual para llenar la vaciedad de la singularidad stirneriana. Al respecto, Schmidt cita unas palabras un tanto inusuales en Marx que confirmarían la recuperación espiritual.

La humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza. Incluso la pura luz de la ciencia sólo puede irradiar, según parece, sobre el oscuro fondo de la ignorancia. El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas naturales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material (Schmidt, 2011: 9).

El contenido que Marx quiere otorgarle a la singularidad en la universalidad está muy cercano paradójicamente a la crítica de la que había partido originalmente

contra el discurso fantástico de la religión, solo que ahora la recuperación tendría un contenido experiencial. Hasta hora el marxismo no ha querido advertir estas implicaciones que se deducen de la antropología marxiana. Lo importante es que en Marx se encuentran los elementos antropológicos mínimos para tratar la noción de límite y nombrar lo que ya no sería la gestión material (entendida esta gestión como contenido para la reproducción de la vida) conforme a los horizontes de una mente egocéntrica; existe una idea de superación de “una entidad antropológica que hoy llamamos mente mediante la secularización de un regreso espiritual *ordre du coeur*” (Morin, 2008: 26) que establece universalidad desde la singularidad.

Si es así, entonces por qué aparece la noción de límite severo en el proceso de producción con un sujeto político -como lo es el proletariado- que tendría que superar con un mayor poder al Estado. Veamos la segunda propuesta.

Marx comenzó la crítica a la religión como protesta de la tierra hacia el cielo, y se asumió como revolucionario hasta después de 1848. Una de las ideas centrales en esta época consistía en acabar con la mente colectiva, fantástica, no sólo judaicamente sino cristianamente. Así que “(...) la dictadura del proletariado consistía en no volver a reproducir esa forma ilusoria de realidad.” (Osho, 2013: 20) Para la religión Marx ha pasado a la historia más como un protestante que como un revolucionario que incita a implementar mediante la violencia un Estado impositivo, como lo hizo el socialismo real que trató de ahogar a las religiones orientales. Sin embargo, esa es una faceta de la vida de Marx mal comprendida.

La dictadura del proletariado contiene una noción de límite severo en donde el proletariado interviene revolucionariamente en la destrucción (*Zerbrechen*) del Estado e instituye la sociedad desde el poder, un procedimiento completamente religioso como lo señaló en su momento Kelsen (1996: 245) “[...] la dinámica de la vivencia religiosa sigue una secuencia de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas del movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso.”

En este sentido, podemos decir que Marx desarrolló las respuestas respecto al devenir y el límite del proceso conforme iban avanzando sus investigaciones, pues al llegar al descubrimiento de la evanescencia del capital en cuanto totalidad (*Kreislaufprozess*) ningún momento es considerado determinante para comprender la totalidad. El ciclo del capital productivo es sólo un momento del capital en cuanto tal, lo mismo que el mercantil y el capital dinerario. Cada momento en su negación es ilusorio; aparece como determinante y luego desaparece mostrando su naturaleza evanescente e ilusoria.

El carácter ilusorio de M-D...P...M'-D', y la interpretación ilusoria que le corresponde, existe no bien esta forma se fija como única, no como forma fluyente, que se repite de manera continua; no bien se la considera, pues, no como una de las formas del ciclo, sino como su forma exclusiva [...] todo este ciclo presupone el carácter capitalista del proceso de producción [...] presupone de trabajo y de valorización, el proceso de producción, como función del capital. En segundo lugar, si se repite D...D', entonces el retorno a la forma dineraria se presenta tan evanescente como la forma dineraria en la primera fase. D-M desaparece para hacer lugar a P (Marx, 2009: 69).

Todo este proceso ilusorio que fluye entre momento de presencia y momento de evanescencia hace que ningún momento (producción, circulación y consumo) sea decisivo para hablar de límite. El mismo Marx supuso que poner límite en el momento de la producción traería como consecuencia una transición hacia una formación social más avanzada, lo cual no sucedió.

La crítica contra el capital (en cuanto totalidad) ya no considera al límite del proceso capitalista desde el proceso de producción, en cambio, los especialistas sugieren que la idea de intervención en el proceso capitalista desde el Estado ya no se puede sostener debido a la naturaleza ilusoria del capital financiero.

This autonomy should nevertheless be understood in distinction from the sense of historical materialism's doctrine that state and nation assume superstructure in relationship with economic base; they are relatively autonomous to, though determined by, it. First of all, as I have suggested, the very notion that the capitalist economy is base or infrastructure is itself questionable. As I have tried to elucidate in the book, the world organized by money and credit is rather one of illusion, with a peculiarly religious nature (Karatani: 2010, 12).

El inconveniente de esta visión de totalidad (*Kreislaufprozess*) es que la noción de límite también se ha hecho evanescente y más bien vemos que la crítica contra el capitalismo se ha desplazado hacia las condiciones de trascendencia debido a que se ha examinado cada uno de los momentos evanescentes de la totalidad que históricamente ha recorrido el capital. Hoy por ejemplo, se asume que estamos en el último momento de la totalidad del capital que es el del consumo y sus correspondencias con la "subjetividad deseante" (Deleuze-Guattari, 2004: 14) y el pluralismo político.

This is because it is difficult to find a moment for the subjective practice therein. But this is not a shortcoming of the book. Capital looks at the capitalist economy from the vantage point of “natural history,” namely, a “theoretical” stance; it is only natural that the dimension of subjective intervention is absent (Karatani: 2003, 287).

Hasta aquí con los presupuestos del desplazamiento que ha sufrido la teoría crítica, pasemos ahora a examinar la tercera propuesta y sus consecuencias.

3. CONSECUENCIAS DEL DESPLAZAMIENTO

Cuando Marx termina de exponer el fetichismo de la mercancía en *El capital* propone su superación mediante una asociación de productores libres cuya realización tenía que pasar por el dolor como condición necesaria de la evolución social.

La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos le hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva (Marx, 2010: 97).

La lectura que se ha dado a la superación de la fetichización del capital no ha sido hasta ahora unánime, sino progresiva. Por ejemplo Calasso dice: “El carácter fetiche de las mercancías puede considerarse de dos modos: como engañosa superstición que siga alentando en el mundo cotidiano secularizado o como ocasión cotidiana para acercarse a la maravilla del fetiche. Marx tuvo la genialidad de percibir esa maravilla. Pero había en él un profundo sentimiento hacia lo maravilloso, porque sabía que sólo era el inicio de lo tremendo”. (Calasso, 2000: 239).

Por otro lado, la crítica de la que ha sido objeto Marx por parte de la religión ha sido la siguiente: “no es posible mantener unas nuevas relaciones entre los hombres y con la naturaleza sin haber cometido una transformación profunda de su psique.” (Osho, 2011: 20) La psique que es el *locus* en donde aparece lo tremendo no es reformulada por Marx puesto que “siempre existe la posibilidad latente de ampliar la

influencia en los otros, además nunca en la historia se ha llegado a unificar los mismos valores.” (Kolakowsky; 2014, 35) Podemos decir que lo que no advierte Calasso es que Marx opta por “lo tremendo en forma de sufrimiento” (Benbasa, 2012: 18), es decir por la dramatización en la historia más que por historia de la enfermedad psicológica en el hombre, por este motivo la trascendentalidad en Marx resulta vulnerable a este tipo de crítica.

Hoy lo tremendo tiene una significación secularizada, aparece como enfermedad. Es el discurso crítico de Horkheimer (2007: 169) quien acomete este giro: “La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará en su historia más profunda.”

Horkheimer no alcanzó a ver el despliegue total del *Kreislaufprozess*, en cuanto proceso ilusorio que fluye entre momento de presencia y momento de evanescencia, pero sabía de lo tremendo y de la tarea que tenía la crítica de la razón en esta orientación inmanente. Ahora, por el contrario, históricamente tenemos el movimiento del capital cumpliéndose en todos sus momentos, y sin embargo existe una fuerte preocupación para indicar las condiciones de posibilidad del siguiente movimiento; las condiciones materiales que ha engendrado el capital en su desarrollo para la siguiente formación social.

Esto no quiere decir que el fenómeno de la fetichización haya perdido el significado de enfermedad, por el contrario la teoría crítica parece perfilarse como un discurso de salud mundial y ecológica que prepararía las condiciones intersubjetivas de una sociedad simétrica o equivalencial como lo propone Dussel y Karatani.

Por ejemplo Dussel (2013: 114 y 164) ve “la fetichización como un problema de distorsión cognitiva” y Karatani como un enigma metafísico que crea toda la ilusión a partir del dinero:

Money gives anyone the right to exchange directly with anything, anytime, and therefore, everyone seeks to have it. This is the fetish of money.” (Karatani, 2003, 206).

Desde luego que esta interpretación trae consigo el planteamiento de la crisis como un problema de enfermedad solo que esta vez sistémica y cuasi psiquiátrica.

Marx's insight was that the capitalist economy is a system of illusion, that it is driven by the movement M-C-M', and that at its fountainhead is the drive to accumulate money (qua the right to exchange-ability)—in distinction from the wants and desire to achieve wealth. (Karatani, 2003: 140)

Lo que ha sucedido es que la crisis ya no es vista desde uno de sus puntos del flujo del capital, como podría ser la superproducción del capital productivo sino del capitalismo como totalidad, esto hace posible una oposición dialéctica en donde lo económico-político se determinan mutuamente: “[...] lo económico determina *materialmente* a lo político, y lo político *formalmente* a lo económico.” (Dussel, 2014: 72). Estado y Mercado aparecen condicionados por la *Kreislaufprozess*; donde ahora debe ser aclarada la naturaleza y el límite de esta unidad en oposición permanente.

Por su parte, Karatani es defensor de la tercera propuesta, al asumir que el capitalismo ha creado por sí mismo las condiciones objetivas para el desarrollo de un concreto histórico que culminará en una asociación de productores. La superación (*Aufhebung*) de las relaciones asimétricas del capitalismo como totalidad no radica en una visión dialéctica de amo y esclavo como la había defendido el marxismo, sino en superar la ilusión que crea el fetiche del dinero en el *Kreislaufprozess*.

Beginning from such a paradigm, it is clear that one can no longer think in terms of the dialectic of master and slave: The dialectic that identifies wage-labor as a version of slave or serf and concludes with the victory of the laborers is obsolete. And Marx sought to think of the capitalist economy and its sublation [*Aufheben*] totally differently (Karatani, 2003: 287).

La propuesta trascrítica de Karatani recupera a Kant para asumir la transposición del *Kreislaufprozess* con el giro copernicano.

As I pointed out in the part on Kant, the Copernican turn was a new stance to see the earth and sun as terms in a relational structure, irrespective of those empirically observed objects. The introduction of this stance was more revolutionary than the overturn of the heliocentric view. I would say that the same is true with the movement of “workers qua consumers (Karatani, 296).

Esto significa que al cambiar el punto de vista del *Kreislaufsprozess*, ahora tendrían que ser los individuos los que modificarían las condiciones del dinero para su circulación, de este modo ya no sería posible la autonomía del dinero. Mediante un nuevo sistema financiero, como concreto histórico, se haría posible otro tipo de intercambio que superaría la sociedad asimétrica que representa el capitalismo.

We would discover herein the three types of exchange: the reciprocity of gift and return, plunder and redistribution, and commodity exchange via money. What is more, there is another type of exchange: we call this 'association' (Karatani, 204).

La paradoja que crea Karatani, consiste en la creación de un sistema multifacético de liquidación, sin interés y con suma cero, llamado LETS (Local Exchange Trading System) que sería dependiente de una inteligencia artificial cuya responsabilidad recaería en una actitud ético-económica. De hecho, existe el sistema LETS como concreto histórico desarrollándose, sin embargo, aún se no se ha transformado esa cuarta mente de la singularidad en la universalidad que el mismo Karatani defiende, de modo que tiene que asumirse que esta propuesta de intervención no militante ni revolucionaria pertenece más bien a la subjetividad del valor, congruente con la época del consumo del ciclo del capital.

To conclude, I emphasize that the two types of struggles—the immanent and ex-scendent—against capital and state can be united only in the circulation process, that is, the place where workers appear as consumers en masse. Only here is the moment that individuals can become subjects. Association is finally the form based on individuals' subjectivity. In the organization of the semi-lattice structure I described earlier, the multidimensional social relation that is beyond individuals' will and conditions individuals' beings is never abstracted (Karatani, 204).

En Dussel (2014: 247) el planteamiento sobre la asociación de productores libres se construye de diferente manera. "Max escribió acerca de una situación futura estratificando la historia en tres estadios, el primero de la *comunidad* de los sistemas económicos anteriores al capitalismo, el segundo de la *individualidad* abstracta burguesa; el tercero se alcanzará como una síntesis que subsume y supera a los anteriores, siendo un nuevo y futuro estadio donde una individualidad plena se articula a una nueva plena comunidad." Dussel pretende ser defensor de un realismo crítico donde solo es posible plantear principio o presupuestos que puedan orientar la construcción de esta nueva formación social que llama equivalencial.

Para ello, formula tres principios para superar la oposición razón-ilusión: principio material, principio formal y principio normativo, ya que ir más allá de lo trascendental resulta imposible. “La trascendencia del concepto de Reino de la libertad queda clara, pero igualmente queda claro que se trata de una utopía trashistórica, “más allá” del reino de la necesidad, de la producción. Sería un horizonte de exterioridad objetiva, más allá de toda finalidad histórica. (Dussel, 400).

Haciendo alusión al análisis sobre la historia de la moral que hace Kant en la *Crítica de la razón práctica* (1961, 135), podemos decir que a Karatani y a Dussel les sucede lo mismo que a los epicúreos y los estoicos para referirse a la felicidad humana. Los epicúreos para vérselas con la felicidad tuvieron que “apelar a la inclinación de cada cual, es decir, que cada quien lidiara con sus propios apetitos inteligentemente”, mientras que para los estoicos “les era suficiente observar y acatar con abstinencia y moderación los principios y preceptos que ellos mismos se daban para llegar a la felicidad”. En este sentido Karatani representaría a los epicúreos en el sistema LETS con una concepción hedonista del consumo en donde se haría éticamente responsable al individuo para que manejara con inteligencia la dietética de sus placeres; mientras que Dussel representaría a los estoicos en donde los principios garantizarían el mejoramiento de la conducta humana, asumiendo conscientemente que la libertad en la felicidad queda más allá de esta terrenalidad. Lo importante de seguir la norma es que en cada caso nos hace buenos; nos libera de las relaciones de sujeción que hasta ahora hemos mantenido.

Podemos decir, conforme a estas consecuencias, que tratar con la trascendencia supone consecuencias éticas que vemos reflejadas en los filósofos que han tratado de construir su discurso en los últimos 20 años en torno a la superación del proceso del capital, esto se debe al decline que ha sufrido un tipo de inmanencia intervencionista militante y revolucionaria en el proceso del capital. Sin embargo, este desplazamiento hace posible un reciclaje categorial. Por ejemplo, pese a que ya no aparece el tema del límite severo en Dussel (2014: 212) aún se conservan vestigios de la dialéctica del amo y el esclavo en la fórmula de “trabajo vivo y trabajo muerto porque es más visible la explotación en la periferia que en la metrópoli.” En cambio, la antropología de los estadios del hombre, en cuanto construcción de una mente de la singularidad en la universalidad sigue viva, sigue siendo atractiva para pensar las condiciones trascendentales de la siguiente formación social.

En consecuencia, podríamos advertir que últimamente se ha optado por la intervención en el proceso del capital desde diferentes éticas, más civilizadas que aquellos conceptos desastrosos y de experiencias dolorosas como son los de revolución, rebelión o liberación. La paradoja en Dussel, por ejemplo, es que nos habla de liberación como descolonización epistemológica; utiliza el concepto de

liberación que alguna vez tuvo un origen sagrado cuando “la violencia se desencadenaba y se doblaba en dos como mala violencia y violencia constituida” (Girard, 1995: 180), en vez de esto, sugiere que se sigan una normatividad epistémica -que aún no han tenido efecto en el proceso de producción capitalista- la que dibuje la siguiente formación social. Conforme a este análisis, podemos decir que la teoría crítica se ha alejado de los conceptos de intervención militante e intervención revolucionaria, de modo que sería pertinente recuperar un planteamiento inmanente con el fin de ordenar críticamente la pertinencia y legitimidad del problema de la intervención.

4. DIALÉCTICA DE LOS CONCEPTOS DE INTERVENCIÓN

Tal vez sea Negri quien en los últimos años siga apelando a la intervención del proceso capitalista de producción mediante la secularización de conceptos sagrados que apelan a la violencia.

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become (Negri, 2009: 331).

El problema de “la violencia en general es que es un estado en donde se vuelve al origen.” (Benjamin, 1982: 17) En el caso de la emancipación se vuelve a un origen de identidad cultural, en cambio la liberación plantea un devenir: enfrentarse con la mala violencia, con lo tremendo o la enfermedad. Esto supone dos enfoques que se comunican: uno teológico y otro psicológico, ya que el origen de la violencia pocas veces es tratado debido a los efectos que produce la ilusión en la realidad. Para no lidiar con estos temas, la ética es siempre preferible, hay menos responsabilidades históricas porque se puede apela a la autodeterminación. Esta paradoja la encontramos en muchos filósofos que aún no secularizan del todo los conceptos que alguna vez fueron tenidos como sagrados. Así que no es de extrañarse que en vez de ver a los filósofos tratar con esta especie de transición veamos a los teólogos orientar la discusión, quizás esto se deba al hecho de que resulta vergonzoso trabajar temas religiosos en una época tan insolentemente secular.

Lo sagrado y lo secular han sido gemelos fundacionales (Caín y Abe, Romulo y Remo, etc.) uno mata al otro para instaurar un orden. Lo mismo sucede con la mala violencia y la violencia constituida, lo sagrado y lo profano, “lo esotérico y lo

exotérico que tanto divertía Marx para describir la teología del capital.” (Calasso, 2000: 242) Es decir, aquella forma particular del discurso de la económica que subsumió las categorías religiosas para autocomprenderse. Lo esotérico y lo exotérico era un juego divertido -hoy en desuso- para describir la ilusión que crea el capitalismo en su afán de mantener un adentro y una afuera.

Es Gastón Bachelard (2012: 251) quien plantea la dialéctica del adentro y del afuera donde “fluyen opuestos y contrarios en una intuición del instante” en el que no solamente aparece “el bien y el mal en su interioridad.” (Baudelaire, 1998:17) Aparece en un instante toda la visión del universo en sus contrastes y paradojas. En el mundo político aparece los siguientes contrastes: reforma-cambio; protesta-rebeldía y revolución-repetición.

La oposición reforma-cambio es exclusiva del constitucionalismo burgués; “toda la política moderna está basada en un periodo más o menos estable debido a las reformas que mantienen los poderes del Estado” (Salazar, 2008: 77), el cambio se presenta como cambio exterior, cambio de fachada, de alternancia, mientras que al interior con sus correspondencias y analogías aparece la misma suciedad, la corrupción, sigue igual la no comunicación política-economía que pretende falsamente comunicar las variantes del constitucionalismo. La reforma-cambio psicológicamente representa los mismo, la desunión consciente-subconsciente.

Por el contrario, la oposición protesta-rebeldía es más psicológica y está más cercana a la violencia, a los gemelos fundacionales. En este sentido, podemos decir que Marx se da cuenta a tiempo de la fantasía de la protesta y en *El 18 brumario* prefiere plantear la repetición como la oposición más fuerte de la revolución.

(...) la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795 (Marx, 1986: 408).

La protesta pertenece a un sistema psicológico de seguridad que el subconsciente elabora; si es afectado -este subconsciente desde el exterior- entonces viene la descarga de violencia que se muestra exteriormente cual si fuera una mente de niño

al cual le han quitado los objetos que le propiciaban placer y recompensa. Lo que aparece en la protesta es una mente colectiva que no supera los estrechos límites de su sistema de seguridad material y psicológica. Freud analizó esta estructura en su *Psicología de masas*, allí sostiene que la protesta es un mecanismo de acción e intervención para instaurar un orden correspondiente al instinto gregario en donde una vez obtenidos los resultados, en seguida se vuelve a constituir la recompensa que traen los objetos deseados, es por eso que la protesta tiene la estructura de la repetición, donde aparece el ego con su sistema de seguridad donde los hombres “no se privarán de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos y sus caprichos sexuales, ni de perjudicar a sus semejantes con la mentira, el fraude y la calumnia [...]” (Freud, 2003: 153)

La protesta en el capitalismo no ha superado hasta ahora las exigencias de un sistema de seguridad creado por el capital y psicológicamente respaldado por la subjetividad deseante en la época de consumo en que vivimos, por eso resulta más atractivo el análisis de la repetición en Freud que en Marx, porque lo que constituye la mala violencia es volver a constituir ese mismo sistema de seguridad que el capitalismo -con sus ilusiones- asegura “una repetición constante de neurosis y de esquizofrenia”. (Deleuze-Guattari, 2004:31) En otras palabras, la protesta sigue instaurando el régimen del subconsciente, su repetición es la enfermedad con los mismos síntomas.

Por el contrario, el concepto de rebeldía es un concepto sagrado que se ha secularizado desde la singularidad, no constituye un concepto puente como el superhombre, más bien tiene que ver con la violencia interna contra lo externo, tiene un sentido contrario a la protesta y está más cercano al misticismo, porque se trata de una transformación interna en contra del sistema de seguridad creado por los caprichos del subconsciente y de la realidad que ha constituido por medio de la mala violencia en pos de sus ilusiones. Se trata de una lucha interna contra las inclinaciones que se crean en la mente y que la razón las sigue sin parar. ¿A caso Horkheimer se refería a este fenómeno al final de la *Crítica a la razón instrumental* al decir que la enfermedad se encontraba en lo más profundo de uno mismo? Posiblemente, aunque hay que advertir que era una de las tareas que debía emprender la teoría crítica al aceptar algunos presupuestos de Freud.

En el porvenir de una ilusión Freud (2003: 152) ya había anticipado el error que le sigue a la ilusión de pretender cimentar un orden social más elevado, es decir, una sociedad libre de represión dejando intactas las excrecencias internas; que el orden de lo material debía ser acompañado con los progresos anímicos que trasciendan la defensa que ha constituido los procesos psicológicos contra la naturaleza.

[...] la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar desde luego, pero que significa un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esta superación y elevación ha de ser probablemente la parte espiritual del hombre, el alma, que tan lenta y rebeldemente se ha ido separando del cuerpo en el transcurso de los tiempos. Todo lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior, que por caminos y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce en definitiva hacia el bien; esto es, hacia lo más satisfactorio para el hombre (Freud, 161).

Podemos decir que Marx y Freud no soportaban la separatividad ontológica entre mente-cuerpo ya que han creado un mundo ilusorio, pero es Freud quien analiza las excrecencias internas, es él quien lleva a su extremo la noción de límite inmanente al superar a la mente misma. Con procedimientos psicoanalíticos Freud pretende lograr la idea de una misma humanidad, que a pesar de lo que piense, existe una inteligencia por arriba de los conceptos de Dios, de bueno o de malo pertenecientes a nuestras ilusiones.

Conforme a este contexto, ha prevalecido la crítica de la religión contra del comunismo de Marx: lo han tachado de irresponsable porque han asumido que sigue defendiendo las excrecencias internas para gestionar recompensas materiales inmediatas. Sin embargo, creemos que es en el siglo XIX donde se crean las corrientes que giran en torno al concepto de hombre, sobre todo en Alemania. Desde Bauer hasta Nietzsche hay una revolución antropológica. Marx tan sólo representa una de ellas que se opone a la mente colectiva religiosa y al individualismo metafísico elaborado por la tradición inglesa y francesa.

Por otro lado, Marx mismo no le prestó atención a la rebeldía sino a la oposición existente entre repetición-revolución.

Esta oposición es trabajada por Karatani (2010, 15), al señalar que la ciencia en Marx consistía en trabajar con predicciones partiendo de ciclos de crisis cortos, de un denario o “bandas cortas que debían predecir la siguiente revolución social”, lo cual no sucedió como Marx esperaba a principios de la década de los años 50's del siglo XIX, más bien lo que ocurrió fue que se descubrió un periodo de revolución política seguido de un periodo de revolución de las multitudes que oscila entre seis denarios o 60 años, mientras que las bandas largas de revolución política abarcan lo doble. La tabla I nos aclara el sentido de repetición al que nos estamos refiriendo.

| | | | | |
|-------------------------|------------|---|---------------------------------|-----------------------------------|
| Inicia medición de Marx | 1789 | Revolución francesa | Revolución política | Kant, La paz perpetua |
| 30 años | 1848 | Inicia la emancipación sindical en Europa | Revolución de masas en Europa | |
| 120 años | 1917 | Revolución rusa y mexicana | Revolución política | Liga de las naciones |
| 30 años | 1968 | Derechos de minorías en todo el mundo | Revolución de masas en el mundo | |
| 120 años | 2037- 40's | Pronóstico de guerra imperial | Revolución política | Se espera tratado de pacificación |

Hay que tener en cuenta que esta tabla solo presenta una medida basada en revoluciones y repeticiones que plantean un movimiento precursor de progreso social que afecta directamente a la política internacional y que trae como consecuencia reacomodos en los estados nacionales. No obstante la pretensión de Marx consistía en medir el metabolismo social en su totalidad que llamaba capitalismo. En la tabla II, Karatani amplía la explicación de la banda corta marxiana para demostrar que se puede medir la totalidad de ese organismo social en un progreso basado en un capitalismo histórico-político.

| | | | | | |
|-----------------|---------------|-------------|--------------|--------------------|------------------|
| | 1750-1810 | 1810-1870 | 1870-1930 | 1930-1990 | 1990- |
| Capital mundial | Mercantilismo | Liberalismo | Imperialismo | Capitalismo tardío | Neo-imperialismo |
| Hegemonía | | Inglaterra | | Estados | |

| | | | | | |
|--------------------|----------------------|----------------------|--------------------|-------------------|---------------|
| | | | | Unidos | |
| Política económica | Imperialista | Liberalista | Imperialista | Liberalista | Imperialista |
| Capital | Capital mercantil | Capital industrial | Capital financiero | Monopolio estatal | Multinacional |
| Mercado mundial | Industria de la lana | Industria de algodón | Industria pesada | Bienes duraderos | Información |
| Estado | Monarquía absoluta | Estado-Nación | Imperialista | Estado benefactor | Regionalista |

Aquí vemos el intento de Karatani por comparar la idea del recorrido del ciclo del capital en cuanto totalidad con la experiencia que ha habido en las repeticiones por cada revolución, esto es, si ha habido una intervención militante y revolucionaria más decidida que haya modificado al *Kreislaufprozess*. Lo mismo podemos decir sobre la confirmación en la experiencia de la existencia y la realización de este modelo de proceso que Marx proyectó desde el libro segundo de *El capital*. Sin embargo, estas inferencias plantean unos límites objetivos puesto que la intención de Karatani es programática, susceptible de medición, es un instrumento que deberá servir para la acción en la lucha contra el capitalismo. Podemos decir que esta es una de las lecturas más cercana para hablar de intervención revolucionaria que aún queda del proceso capitalista de producción y que sin lugar a dudas asimila una larga tradición revolucionaria (que se resiste a perecer) dentro de parámetros calculables para preservar la idea de una mente singular realizándose en la universalidad.

Karatani pretende eliminar a toda costa la utopía mediante el cálculo programático de intervención evolucionaria. Habrá que ver si sus predicciones resisten la prueba de la historia. Lo que es cierto es que sigue pendiente el problema de la violencia, de las excrecencias internas y externas que engendra la violencia cuando se desencadena. No se puede despertar el concepto de violencia en Marx porque acarrea problemas, ya que dejó en claro que la revolución consistía en ser violenta.

5. CONCLUSIONES

Hemos visto que abordando la crítica del proceso capitalista planteado límite, intervención y sus condiciones de posibilidad desaparece toda esa pluralidad de significados de proceso que ha entretenido durante mucho tiempo a una larga tradición de la teoría crítica que ha vivido un desplazamiento de la inmanencia hacia las condiciones de posibilidad donde se han reciclado y cobrado vida unas categorías y otras en cambio ya no se tocan. Hemos visto cómo se mantiene viva la tradición crítica en la conformación de una sociedad simétrica y equivalencial producto de un avance trascendental, sin embargo, este avance tiene un problema de origen puesto que puede ser definido como ética de fines, insuficiente para las transformaciones que debe sufrir el supuesto de un hombre natural que ha superado la separatividad de la mente. Es más con estas posturas se corre el riesgo de quedarse en la literatura y no pasar nunca a la acción.

La trascendentalidad crea un abismo entre literatura y facticidad, crea un horizonte literario para educar y dirigir a las nuevas generaciones que vivirán en el proceso capitalista detestándolo cada día de su vida. Lo que observamos es que parece ser que inmanencia y trascendentalidad en la teoría crítica han creado un equilibrio al interior porque se encuentra como mediador el concepto de transformación (movimiento de una nueva forma, de un nuevo hombre) como realización dialéctica del adentro y el afuera que ha sido despreciado por un gran sector de la teoría crítica. Creemos que la facticidad tiene esta dialéctica que hace posible el movimiento de la violencia que es materia pura de la inmanencia.

Con la recuperación de la inmanencia se hace posible plantear la legitimidad del problema de la intervención en el proceso capitalista con parámetros más cercanos a la ciencia que a la dramatización de la historia como lo supone la literatura trascendental, que al parecer ya sabe en donde terminará el proceso sin ninguna responsabilidad histórica. La tesis que supone que el capitalismo crea por sí mismo las condiciones de su superación se ha exagerado las dos últimas dos décadas porque deja intactas las intenciones más profundas de los hombres y demuestra que no ha habido progresos anímicos. Deja intacta la oposición que hay entre civilización y barbarie como un asunto literario sin ningún trasfondo científico, no observa que la intervención en el proceso capitalista se realiza todos los días con parámetros cuantificables de violencia que no prescinden en absoluto de la dialéctica de la facticidad que hemos intentado rescatar desde el psicoanálisis para que tenga vigencia y legitimidad en el devenir y en el límite del proceso capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston (2016). *La poética del espacio*, México, FCE.
- BAUDELARE, Charles (1998) *Las flores del mal*, Buenos Aires, Amorrutu.
- BENJAMIN, Walter (1982). *Para una crítica de la violencia*, México, La nave de los locos.
- BENBASA, Esther (2012). *El sufrimiento como identidad*, Madrid, Abada.
- CALASSO, Roberto (2000), *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004), *El antiedipo*, Barcelona, Paidós.
- DUSSEL, Enrique (2014). *16 Tesis de economía política*, México, Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2003). *Psicología de masas*, Madrid, Alianza.
- FROMM, Erich (2014). *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE.
- GIRARD, René (1995). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama,
- HORKHEIMER, Max, (2007). *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar.
- KANT, Emmanuel (2004). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- (1961). *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Lozada.
- KARATANI, Kojin (2003). *Transcritique*, London, Massachusetts Institute of Technology.
- KARATANI, Kojin (2010). "Revolución y repetición", *Theoria*, Número 20, pp. 11-21.
- KELSEN, Hans (1996). *Logos*, México, Fontamara
- KOLAKOWSKY, Leszek (2007). *Porqué tengo la razón en todo*, Madrid, Melusina.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014), *Así abro Zaratrustra*, Madrid, Cátedra.
- MARX, Karl (2007). *Grundrisse*, México, Siglo XXI, Vol. I.
- (2010). *El capital*, México, Siglo XXI, libro I, II.

----- (1986) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Progreso, Tom.1.

----- (1982) "Manuscritos económico-filosóficos de 1944" en *Escritos de Juventud*, México, FCE. Vol. 1 y 2.

----- (1971) *Sagrada familia*, Buenos Aires, Claridad.

NEGRI, Toni (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University pres.

MORIN, Edgar (2008). *La mente bien ordenada*, México, Siglo XXI.

OSHO (2011). *Rebelión, revolución y religiosidad*, México, Vergara.

SALAZAR, Pedro (2008). *La democracia constitucional*, México, FCE.

SCHMIDT, Alfred (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI.

STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso.