

# La secularización de la crítica

Carlos Oliva Mendoza

En lo esencial, la teoría explica la marcha de la fatalidad.  
**Horkheimer**

## I

En este escrito quisiera plantear una hipótesis que puede ser enunciada de la siguiente forma: *la crítica del marxismo a la economía política es la fuente primaria del discurso y la teoría crítica. Justo por esta razón, la crítica se ve condenada a un proceso permanente de secularización y no alcanza un momento esencial dentro de la historia moderna, pues la economía política es una apariencia social insustancial que oculta la verdadera esencia tecnológica del capital.* Con esta idea quiero enfatizar que la crítica está atada a los modos mercantiles y sociales de la economía capitalista y, por lo tanto, no puede postular un fundamento tradicional, religioso u ontológico en su despliegue. Uso, además, el término *secular* no sólo en su acepción de laicidad, frente a los comportamientos religiosos, sino también en su cada vez más común significado de disgregación, entropía o extrema formalización de los diversos procesos sociales del mundo contemporáneo.

En el marco de esa idea, quiero comenzar recordando parte de la compleja comprensión del fenómeno tecnológico, dentro de la historia, que tenía Marx.

Desde mi punto de vista, la síntesis de la relación entre historia y tecnología se alcanza en las notas conocidas como “La crítica de la economía política”. En esas breves y

condensadas cuartillas, Marx da cuenta de una filosofía de la historia conjugada de forma no vista antes, quizá desde Agustín, con el desarrollo de las tecnologías. Ese pequeño texto trata sobre los aspectos de la producción, el consumo, la distribución y la circulación de las mercancías en una *pseudotecnología*, la economía política.

Al igual que Platón, Marx parte del estudio de los individuos que producen en sociedad, en este caso, haciendo también alusión a Smith y Ricardo, el pescador y el cazador; sin embargo, inmediatamente aclara que estas son figuras imaginarias, incluso, carentes de la fantasía “de las robinsonadas del siglo XVIII”. En este contexto, y para dejar clara la diferencia entre las antiguas estampas figurativas y las de la sociedad capitalista, Marx anota:

En esta sociedad de la libre competencia, aparece el individuo desligado de los nexos naturales, etc., que en épocas anteriores de la historia hacía de él el elemento integrante de un determinado y limitado conglomerado humano. A los profetas del siglo XVIII [...] este individuo del siglo XVIII –producto, por una parte, de la disolución de las formas feudales y, por otra, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI– se les antojaba como un ideal, cuya existencia se proyectaba sobre el pasado. No como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia. Y, como individuo conforme a naturaleza, con arreglo a su modo de representarse la naturaleza humana, éste no nacía históricamente, sino que era instituido por la naturaleza misma.<sup>1</sup>

Como puede observarse, en el párrafo Marx acentúa que la sociedad mercantil capitalista – donde se instaura la libre competencia– se empiezan a borrar los lazos naturales; y justo por esta razón la idea del individuo nuclear, antes determinada y delimitada por las formas naturales, se emancipa y ya no aparece como parte de un proceso dado en el tiempo, sino

---

<sup>1</sup> Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, en *Grundrisse* 1857-1858, Obras fundamentales Vol. 6. Trad. Wenceslao Roces. FCE, México, 1985, p. 1.

como el *comienzo* de la historia. Un comienzo que es instituido desde *la idea sublime* de que una nueva naturalidad –justo la del mercado capitalista– ha nacido con él. “Nada más tediosamente seco que el *locus communis* de la fantasía”, dice Marx, y con esto hace referencia al abandono de los proyectos clásicos dentro de la mitología moderna.

Sin embargo, un hombre, recuerda Marx, es un animal político (*zoon politikón*) no sólo en el sentido de ser un animal social, sino en el de ser un animal que *puede* aislarse en sociedad; por esto el abandono del sentido común de los mundos clásicos no implica una soledad invicta, sino, por el contrario, la urgencia de formar una nueva forma social. “Hay que llegar al siglo XVIII, a la ‘sociedad civil’, para que las distintas formas de trabazón social se enfrenten al individuo como simples medios para sus fines privados [entendidos] como una necesidad externa”.<sup>2</sup> Si Platón ya señalaba que una serie de tecnologías de consumo tiende a emanciparse de las técnicas de producción, al grado que pueden aparecer como “simples medios” y después subsumir las formas productivas,<sup>3</sup> Marx es muy preciso al respecto: las formas de la producción tienen rasgos generales, que propiamente se abstraen a través de la lógica, pero de estos rasgos generales surgen combinatorias comunes que son, a su vez, “algo múltiplemente complejo, que se descompone en diferentes determinaciones”. No observar esto es el error de los teóricos de la economía política; error que se concreta en su despliegue social: políticas de Estado, formas de gobierno, estamentos civiles, empresas nacionales. Así, los teóricos de la sociedad civil o burguesa, practicantes de la apología económica y política de la constitución social, cometen el error de estudiar las determinantes esenciales de la producción en la formalización ideal de la economía política de carácter civil o burgués, y no prestar atención a las combinatorias

---

<sup>2</sup> Ibid, p. 2.

<sup>3</sup> Véase el *Sofista*.

comunes que *descomponen* en su concreción, formal y existencial, esas mismas determinaciones.

Una primera conclusión podemos señalar aquí respecto al asunto de la teoría y el discurso crítico: si la forma *pseudotecnológica* de socialización es la economía política, ¿cuál es la función de la crítica? Se podría contestar, en un primer momento, que la crítica debe de auxiliar las formas constituyentes de la economía política, esto es, debe de coadyuvar a la formación de procesos democráticos de gobierno que den sentido a esta *pseudotecnología*. Sin embargo, esta crítica seguiría manteniendo el carácter apologético del discurso del capital y, más aún, auxiliaría a que una tecnología sin sentido se instaure en el tiempo a través de la permanente e ideal corrección democrática. La función entonces no es crear una discursividad crítica dentro del capital, sino crear una teoría crítica que genere la deconstrucción permanente de una forma tecnológica de segundo orden, esencialista, injusta y falsa: la forma de la economía política burguesa dentro de la constitución del capital.

## II

Marx señala, pues, que hay determinaciones generales de la producción. Son en estas determinaciones donde el discurso crítico deberá de anclar su trabajo y no en las formas de despliegue social ya condicionadas por la economía política. ¿Cuáles son esas determinaciones? Marx da algunos ejemplos:

- a) Toda producción está constituida por un sujeto, la humanidad, y un objeto, la naturaleza. (Cualquier relación de producción, incluso aquella que se da en los

mundos clásicos donde la subjetividad es cauta, implica un proceso de aprehensión subjetiva de lo que se simboliza como otro, la Naturaleza, a partir de la implementación de tecnologías; por ejemplo, la mera y simple representación de lo natural o la idea absoluta de Naturaleza).

- b) No es posible la producción sin un instrumento de producción, aunque se trate, recuerda Marx, del instrumento elemental, la mano. (Este proceso, entonces, marca una distancia muy clara frente a lo natural; no se necesita de un gran artificio, cualquier manufactura ya implica la instrumentalización de lo natural).
- c) “No hay trabajo posible sin trabajo pretérito, acumulado, aunque éste consista solamente en la destreza acumulada y concentrada mediante el ejercicio repetido de la mano salvaje”.<sup>4</sup> (Puede observarse aquí que Marx ya señala la inserción de una determinante fundamental de la técnica, su progreso en el tiempo y, consecuentemente, su *degeneración* en especialización o, podríamos decir, su invariable constitución monádica como espacio concentrado de saberes y percepciones que adquieren una forma).
- d) *El capital*, y ésta aparece como la síntesis fundamental de la economía política en tanto teoría fetichista, *es un instrumento de producción*; trabajo pretérito y objetivado ya sea en la instrumentalización e industrialización o en el “enriquecimiento” humano. Por lo tanto, concluye Marx, “el capital es una relación

---

<sup>4</sup> Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, en *Grundrisse* 1857-1858, p. 3.

natural general y eterna; es decir, si prescindo precisamente de lo específico, de lo que convierte al ‘instrumento de producción’ y al trabajo acumulado en capital”.<sup>5</sup> (El argumento es muy interesante, al trabajar con las determinaciones generales de la producción, no se comprende la especificidad del problema de la producción en el capital, la cual, en efecto, puede comprenderse a través de las determinaciones abstractas de la producción pero no es así en su operación en el cuerpo social. La producción en el capital no responde, ni siquiera, a una unidad de representación tensa entre *Naturaleza* y *Técnica*, entre objetividad y subjetividad, sino que subsume la Naturaleza a través de la intervención de técnicas muy sofisticadas y rompe el ciclo natural de la producción como un proceso que se establece *naturalmente* para el consumo de lo producido. Si no entendemos esto podemos seguir pensando al capital como una relación dada y eterna, incluso, *naturalizada*. Todo hecho sería en potencia acumulación de un capital abstracto. El problema es que en el momento en que se concreta esa idea abstracta del capital, por ejemplo en el capitalismo moderno, es necesario para su comprensión no pensar en la idea abstracta sino en que, realmente, los elementos específicos –el instrumento de producción, el trabajo acumulado, la naturaleza convertida en materia prima y la fuerza de trabajo humana– permiten y desarrollan la historia del capital de forma específica y contraproducente no sólo contra la idea concreta de generación y producción de riqueza sino, incluso, contra la misma idea abstracta del capital, pues

---

<sup>5</sup> Ibidem.

el proceso enajenante del valor por el valor, sin una mediación externa, implica la misma destrucción del capital).<sup>6</sup>

Desde estos presupuestos, Marx concluirá que la sociedad creada por la economía política no produce una tecnología y por esto debe de establecerse, de forma implacable, una crítica de esta economía.

Las tecnologías son representaciones o mimesis productivas donde se genera una tensión entre la Naturaleza y la manipulación de lo humano. La economía política, por el contrario, como corolario de los planteamientos antimaterialistas, como exacerbación del idealismo, sostiene que hay determinaciones esenciales, por fuera del tiempo y el espacio, como las que se han mencionado, que eliminan el conflicto entre técnica y naturaleza, el conflicto primario de la representación. Al eliminarse este conflicto, no se da una tecnología, sino un artificio, en el que se intentan hacer cumplir las determinaciones; por esto, el problema puede resolverse, según los planteamientos ilustrados que acompañan a la economía política, a través de la educación, de la formación o de la corrección del “falseamiento maligno provocado por los gobiernos” a través del perfeccionamiento democrático.<sup>7</sup>

Podemos extraer de esto una segunda conclusión. El problema principal que enfrenta la crítica es comprender, a través de las apariencias sociales, cómo está articulada

---

<sup>6</sup> Marx señala en *El capital*: “Estas formas son precisamente las que constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan condiciones de producción de este régimen social de producción históricamente dado que es la producción de mercancías. Por eso, todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuma tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción”. *Op. cit.*, p. 41.

<sup>7</sup> Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, en *Grundrisse 1857-1858*, p. 3.

la tecnología social, si es que no lo hace a través de las regulaciones económicas y políticas. En este sentido no es sólo viable el trabajo sociológico y empírico de la primera Escuela de Frankfurt, en el que se daba una importancia muy relevante a los estudios sociológicos; sino que es también de primer orden el discurso crítico que trata de esclarecer cuáles son los elementos fenomenológicos, semióticos y psicológicos que operan detrás de las llamadas formas del sentido común.

### III

Marx señala ya en las notas referidas cuál es el problema de no poner atención a la falsa o aparente configuración que genera la economía política:

Producción, distribución, cambio y consumo forman, pues, un silogismo regular: la distribución y el cambio, lo particular, y el consumo el elemento individual en que se resuelve todo. Estamos, ciertamente, ante un silogismo, pero de carácter superficial. La producción se halla determinada por las leyes generales de la naturaleza, la distribución por la causalidad social, lo que hace que pueda estimular más o menos a la producción; el cambio se mueve entre ambas como un movimiento formal de la sociedad, y el acto final de consumo, que no se concibe solamente como meta final, sino también como fin último, se halla en realidad fuera de la economía, salvo en aquello en que vuelve a repercutir sobre el punto de partida y se inicia de nuevo todo el proceso.<sup>8</sup>

Podríamos esquematizar aún más la aserción de Marx, al señalar de forma deductiva que en este esquema opera este tipo de razonamiento:

**p** implica **q**  
**q** implica **r**  
por lo tanto

---

<sup>8</sup> Ibid p. 6.



## p implica r

En el ejemplo de Marx:

La producción genera la distribución y el intercambio mercantil;  
la distribución y el intercambio mercantil generan el consumo;  
por lo que podemos deducir que realmente  
es la producción quien está generando el consumo.

Marx dice que esto es un silogismo de carácter superficial, pues, en efecto, deduce lógicamente la relación indirecta que hay entre el hecho de la producción y el consumo y, a la vez, los mantiene plenamente aislados en el proceso, para mostrarlos finalmente unidos en una relación aparente que, en el despliegue social, *hace inconmensurable la relación entre producción y consumo*.

Es por esta razón que afectar los modos de producción a través de un consumo razonado, consciente, desbordado o culposo (como, por citar un ejemplo, el que promueven los intelectuales que llaman a abandonar el uso de drogas para acabar con su producción) termina siendo una terapia o catarsis personal, pues el engarce entre producción y consumo está infinitamente mediado por los poderes de distribución. Así, al hacer estas propuestas o bien se presupone que hay una sociedad educada, de consumidores ilustrados, que pueden dar un vuelco dentro de la falsación social de la economía política –además en este vuelco ellos son los iluminados que nos guían–; o bien, se trata de verdaderos agentes de la sociedad civil que, en su desesperación o en su cinismo, como los publicistas que hacen progresivas campañas electorales para desesperadamente darnos esperanzas, o los políticos

que social o cínicamente mantienen personalidades paralelas y contrarias unas de las otras, realmente piensan que puede existir una conexión directa entre producción y consumo.<sup>9</sup>

Frente a este silogismo, se infiere que la producción mantiene, por un lado, una determinación esencial con la naturaleza, esto es, con la riqueza natural, la garantía de las materias primas, la fuerza de trabajo, la inteligencia humana, el territorio y las tecnologías, todos estos elementos determinarían la producción; por el otro, que la distribución tendría, dice Marx, “una causalidad social”, que es donde acontecen las relaciones políticas y constituciones de poder que determinan la distribución de lo producido, de la riqueza generada; el intercambio, entonces, se mueve entre ambas tecnologías, las de producción y distribución. Ahí se establece el “movimiento formal de la sociedad”, se trata del intercambio mercantil, pero también, dentro de este intercambio, el cambio de saberes, de gobiernos, de formas de relación. Finalmente, no encontramos la meta de todo esta aparente tecnología, sino propiamente *el fin último*, el consumo o la constitución de la individualidad, y en cierta medida la personalidad, que al consumir se constituye como un sujeto dentro de la economía política; y aquí consumir es votar, elegir, amar, habitar, hacerse de conocimiento, viajar, comunicarse; consumir es una profesión innata de la sociedad capitalista y, todos y todas, estamos condenados a hacerla rentable.

Fascinante es, sin embargo, que el consumo en sí mismo se “halla en realidad fuera de la economía, salvo en aquello en que vuelve a repercutir sobre el punto de partida y se

---

<sup>9</sup> Mucho más honesto y coherente, en este caso, es la postura que aboga por la legalización de las drogas; en última instancia, parte de extremar el atomismo social y defender derechos ciudadanos para las minorías establecidas y participantes económica y políticamente de la estructura social; lo mismo sucede con el derecho a la diversidad sexual o el derecho a la libre concepción. Quizá el único paso en falso que desborda a estas posturas es el momento en que entran en una dinámica utópica e imaginan que la ampliación de estos derechos, que finalmente son privilegios pues están al alcance de una población en efecto ilustrada en diversas medidas, puede cambiar realmente la destrucción a la que somete a la humanidad el Capital.

inicia de nuevo todo el proceso”. En realidad, la sociedad sigue un estamento moral, clasista y, fatalmente racial o exterminador, al lograr colocar al consumidor por fuera del aparato de la economía política. El consumidor se encuentra como el punto final de las premisas, es el que da aparente realidad al proceso de distribución e intercambio y es el que usufructúa lo producido pero, en verdad, no está en los entresijos del movimiento real de esa economía; es un agente exterior, último y excedentario. Así, durante toda mi vida puedo consumir determinados productos y, un día, por algún motivo que primordialmente sólo yo sé, cambiar mis “hábitos de consumo”; ese pequeño movimiento, repetido al infinito en una sociedad de masas, puede trastocar el funcionamiento de una economía política pero el que lo provoca no se encuentra dentro de ese cambio total y obnubilante, porque la transformación se da por un movimiento masivo en el que, pese a ser el *yo* quien lo realiza, no implica que *participe* del movimiento masivo (a menos que una técnica de fetichización distributiva de la información lo haga nuevamente partícipe consuntivo y expectativo del cambio y, en ese sentido, cree en él la ficción del cambio, como en esa frase absurda que reza “el cambio soy yo”). Piénsese, por ejemplo, hasta dónde los hábitos de dejar de consumir hashish o, paulatinamente, dejar de leer el periódico o comer insectos tienen que ver con decisiones individuales de conciencia. Mucho más claro es ahora con los procesos políticos en las democracias formales. Las expectativas, los procesos y los resultados se encuentran muy lejos de las necesidades reales de los ciudadanos, quienes tienen una vida totalmente codificada al margen de los estamentos formales de poder.

Así, cuando, por ejemplo, Slavoj Žižek carga las tintas para mostrar la importancia del marxista Kojin Karatani en el debate del siglo XXI, destaca una frase del propio Karatani que bien puede sintetizar la perspectiva crítica de Marx contra la economía

política: “Si los trabajadores se convierten plenamente en sujetos, es solamente como consumidores”.<sup>10</sup> En cierto sentido, lo que señala fatalmente el marxista japonés es que la vía de subjetividad constitutiva del capitalismo sólo puede ser la que entroniza el proceso mismo del capital. El sujeto no es un ilustrado, un lector, un *homo faber* o un *homo ludens* ni siquiera es cabalmente un *homo economicus*; el sujeto del capital es el ser humano como consumidor, el *homo consumer*. Con esta paradoja es con la que tiene que trabajar el discurso crítico. No sólo se trata de que la subjetividad está constituida dentro de la formas plenas del capital y la economía política, sino que anida en la forma excedentaria, rentable y desechable de esa lógica, la del consumidor, ya sea el que colecciona, atesora, posee o destruye en sus formas y hábitos de consumo.

Esto explicaría la violencia ritual del siglo XX y los inicios del siglo XXI. Decapitar, descuartizar, tapiar los cuerpos, torturar como en Palestina, apresar como en Guantánamo, asesinar como en Ciudad Juárez, cremar como Auswitch, bombardear como en Hiroshima, todas son formas corruptas de consumir, de hacer presente *la tecnología del capital* y mostrar que tras la economía política no hay ninguna sustancialidad ni ningún hecho tecnológico –ninguna sociabilidad explicaría esto de forma sustancial o metafísica. No hay respuesta a la pregunta sobre por qué matar así, por qué el crimen tiene ese despliegue ciego en el capitalismo. Simple y fatalmente, lo que revela este movimiento, esta *hybris* del capitalismo, es que por debajo de la *pseudotecnología* de la economía política, existe una verdadera tecnología en el centro del capital, una organicidad del capital que se despliega en su vocación de producir por producir, de producir frenéticamente para

---

<sup>10</sup> Véase Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*. Translated by Sabu Kohso. Mit Press, USA, 2005 y la reseña de Zizek. “The parallax view. Karatani’s Transcritique on Kant and Marx, en <http://libcom.org/library/the-parallax-view-karatani-s-transcritique-on-kant-and-marx-zizek>, (consultado el 1 de mayo de 2012).

consumir y consumir para seguir produciendo; esto se entiende en la experiencia cotidiana y recurrente de la historia del Occidente moderno: producir con el trabajo muerto o la propia muerte para consumirla, en imágenes, representaciones, discursos, en sí misma, con la finalidad de incentivar la producción de una tecnología vacía de contenidos sustanciales, donde la gran finalidad es valorar aquello que substancial y esencialmente no tiene valor: el propio proceso de acumulación de capitales.

El consumo, entonces, fuera del falso silogismo, sí se encuentra con la producción, pero no a través del despliegue político de la economía, sino en el movimiento de acumulación, en la formación de ese sujeto inasible que es el valor que se valoriza y se extiende por el mundo como crédito, como empeño, como deuda, como proyecto de construcción y destrucción de todo aquello que entra o se resiste al sentido de una tecnología de acumulación. El consumidor se realiza y constituye cuando adeuda. Es entonces que se ofrenda al sistema de producción y acumulación de capital.

Una tercera conclusión podemos destacar aquí. La teoría y la discursividad crítica participan del acto consuntivo y productivo del capitalismo, en otras palabras, del código semiótico que despliega el capital. Por esta razón, en lugar de confiarse a una subjetividad heroica, que rompa esa semiosis, el discurso crítico debe de realizar un desplazamiento barroco, debe de plantear la deconstrucción del movimiento del capital como parte de una infinita representación dramática y teatral, como un acto de *sujetidad*, esto es, de acción práctica de los sujetos dentro de un organismo que hace de la riqueza un depósito que sólo se invierte para generar más riqueza y no para distribuirla en el cuerpo social y dar pasos a verdaderos comportamientos autárquicos y autónomos. En ese sentido, al estar conculcada la subjetividad, la teoría crítica desarrolla una especie de cuerpo y texto teatral para

descifrar ese peculiar secuestro de la vida en el capitalismo. Esto explica los modos enrevesados del discurso y la teoría crítica; modos en que se privilegian los aforismos, las tesis fragmentarias, el ensayo y la permanente fusión de géneros que no responde a las formas clásicas de escritura del capital, las cuales van desde el contrato hasta el escrito de autoayuda.

#### IV

La monadología que llamamos marxismo, al cabo una forma de percepción prima de la modernidad capitalista, tiene que plantear necesariamente el tema de la revolución. En este peligroso asunto es cuando el marxismo, y la teoría crítica, puede recaer en un desarrollo no secular y, por el contrario, apostar a una fundamentación de carácter religioso, moral e incluso ontológico sobre su llamada “necesidad histórica”.

En última instancia, al encontrarse de forma directa la esfera de la producción y el consumo, no pueden ser mediadas por las figuras de la sociedad civil, por los constructos que genera el aparato político económico de distribución e intercambio. La única manera de que esto cambie es con una aceleración *en el tiempo de las mónadas* a través de una revolución, incluso en el sentido que Benjamin plantea la actualización total de lo que llama “el tiempo ahora” de cada mónada, esto es, de las formas de percepción que paralicen y craquéen la lógica del capital. De lo contrario, la unidad envolvente del capital, entre producción y consumo, es infranqueable. Dice Marx al respecto:

[...] el consumo crea la necesidad de *nueva* producción y, por tanto, el fundamento interno ideal propulsor de la producción, que constituye la premisa de ésta. Es el consumo el que crea el impulso de la producción; y crea asimismo el objeto que actúa en la producción como determinante del fin. Si es evidente

que la producción brinda externamente el objeto de consumo, no es menos palmario que el consumo *establece idealmente* el objeto de la producción, como imagen interna, como necesidad, como impulso y como fin. Crea los objetos de la producción bajo una forma todavía subjetiva. Sin necesidad no existe producción. Y el consumo reproduce la necesidad.<sup>11</sup>

Pero el objeto que se consume, recuerda Marx, no es un objeto general, nimio, sino un constructo mediado por la producción. Este artefacto que se consume, así sea el aire puro o contaminado, ya no está ahí para que a través del sujeto se relacione *libremente* con sí mismo, con su *naturalidad*, y pueda determinar en cierta medida la producción, sino que él mismo, el objeto consumido, tiene variables grabadas en la subjetividad individual, en la personalidad del consumidor:

El hambre es siempre el hambre, pero la que se aplaca con carne condimentada mediante el manejo del cuchillo y el tenedor, no es la misma que el hambre tosca que se aplaca con la mano, la navaja y los dientes. Por consiguiente, la producción no sólo produce el objeto del consumo, sino también la manera de consumir, no actúa sólo objetivamente, sino también subjetivamente. La producción, por tanto, crea a los consumidores.<sup>12</sup>

Desde esta perspectiva, el pensamiento, constituido dentro de las formas civiles de la economía política, tiene varias alternativas. Puede optar, efectivamente, por un ataque clásico, que implica seguir tematizando lo supuestamente esencial o sustancial que estaría determinando el despliegue de las tecnologías sociales: el mundo del capital y el mundo de la libertad humana. El marxismo y la teoría crítica no han sido ajenos a este procedimiento; sobre todo cuando han confiado en una dialéctica demasiado simple entre enajenación y

---

<sup>11</sup> Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, en *Grundrisse 1857-1858*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

emancipación, para lo cual han postulado que existe un trabajo creativo y emancipador: el arte; o formas del deseo y la libertad que tienen un desarrollo consciente y que se encarnan en sujetos revolucionarios; o la apología del proletariado o del individuo libre, ya sea ilustrado o zafio, cínico o decadente; o las creencias sustanciales en la justicia y el bien al que tiende la humanidad mediante la utopía revolucionaria o el acontecimiento mesiánico. Todas estas formas de lo clásico desembocan fatalmente en un romanticismo militante.

Otras formas de lo clásico están cifradas en las teorías de la comprensión –la hermenéutica– y en la profundización de lo clásico en la clave barroca. Dentro de ese panorama ya claro en el siglo XIX, Marx, con una radicalidad no alcanzada hasta ahora, opta por exacerbar la imposibilidad de constituir cualquier esbozo de pensamiento clásico, cifrando toda una semiótica de sentido que constituirá el discurso crítico de lo social. Así, y éste es el gran discurso subterráneo del marxismo que sólo será claro en el siglo XX, la teoría crítica revitaliza las posibilidades clásicas en las que acontece la vida pero acentuando su imposibilidad a través del montaje barroco que hace de todas las sustancias que danzan, ya mercantilizadas, el único modo de sentido que se puede alcanzar en el capital: un juego de mónadas, cerradas en sí mismas, que pueden detener el curso de la historia del capital pero no por resistencia, como quizá lo pensaríamos desde Descartes y gran parte de la tradición europea, ni como una reconstrucción o reinención, como lo hace el americanismo; sino por implosión: por un estallido interno causado por muchos estallidos sacros y monádicos, incluso incommunicables entre ellos, que no constituirían otra historia, sino que borrarían la historia del progreso –una historia que siempre ha tenido en su anverso los cuerpos grabados con que se engrana el tren de la vida humana en la modernidad capitalista– y nos haría regresar a una normalidad que parece irrepetible, donde



la riqueza social regrese siempre a confundirse con la riqueza natural del mundo y de la vida.