



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	La temporalidad del capitalismo y la ideología de la modernización. La teoría crítica de Kurz a partir de la obra de Postone
Autor/a	Alessandro Volpi
Tradutor/a	
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v.3 n.1, Dossiê Desobediência civil, 1º semestre de 2019, pp. 347-382.
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/3685

Formato de citação sugerido:

VOLPI, Alessandro. “La temporalidad del capitalismo y la ideología de la modernización. La teoría crítica de Kurz a partir de la obra de Postone”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.1, 1º semestre de 2019, pp. 347-382.

LA TEMPORALIDAD DEL CAPITALISMO Y LA IDEOLOGÍA DE LA MODERNIZACIÓN

La teoría crítica de Kurz a partir de la obra de Postone

Alessandro Volpi¹

RESUMEN

Este artículo trata de comprender como en la teoría crítica del valor desarrollada por el filósofo alemán Robert Kurz (1943-2012) se plantea el vínculo entre la temporalidad abstracta del capitalismo – el tiempo de la producción – y la forma histórica y concreta de desarrollo de la modernización capitalista con su ideología: la filosofía de la historia progresista. El trabajo parte de la definición del problema de la temporalidad en el contexto de la crítica categorial de Kurz, así como de la influencia que sobre este tema ha tenido Moishe Postone (1942-2018), y continúa exponiendo el modo en que, según estos autores, se constituye una dialéctica entre tiempo abstracto y tiempo concreto en el desarrollo del capitalismo. En la segunda parte se indagan los fundamentos filosóficos que han impedido a la teoría marxista com-

¹ University of Salerno (PhD student in philosophy of law). Correo electrónico: volpi-alessandro4@gmail.com. Quiero agradecer a todas las personas que han hecho posible con su enseñanza o ayuda la realización de este artículo: Prof. Jordi Maiso, Anxo Garrido, Paula Redondo y Francesca Todeschini.

prender este proceso, permaneciendo vinculada a una ideología de la modernización (de origen ilustrado y hegeliano) que – según Kurz – no es otra cosa que una proyección real de la metafísica concreta del desarrollo del capitalismo. En conclusión, se plantean algunas críticas a los límites de la idea de acción transformadora resultante de la crítica categorial del marxismo propuesta por Kurz.

PALABRAS CLAVE

temporalidad, capitalismo, modernización, tiempo abstracto, progreso

THE TEMPORALITY OF CAPITALISM AND THE IDEOLOGY OF MODERNIZATION: Kurz's Critical Theory Starting from Postone's Work.

ABSTRACT

This article deals with the relationship between the abstract temporality of capitalism (the time of production) and the historical-concrete way of development of capitalist modernization and its ideology (the progressive philosophy of history), as established in the theory of the critique of value developed by the German philosopher Robert Kurz (1943-2012). In the first part of my contribution I start by defining the problem of temporality in the context of Kurz's categorical critique, also highlighting the influence that Moishe Postone (1942-2018) had in it. Then I explain how, according to these authors, a dialectic between abstract and concrete time in the process of capitalistic development is constituted. In the second part I investigate then the philosophical foundations that have prevented Marxist theory from understanding this process remaining linked to an ideology

of modernization (with illuministic and Hegelian origins) that – according to Kurz – is nothing more than a real projection of the concrete metaphysics of the development of capitalism. In conclusion, some critiques are raised to the limits of the idea of transformative action resulting from the categorical critique of Marxism proposed by Kurz.

KEYWORDS

temporality, capitalism, modernization, abstract time, progress

Introducción²

Robert Kurz es, en el contexto de la teoría social marxista, sin duda un autor original al cual es difícil definir según los criterios del marxismo tradicional. Por un lado, es el marxiano más riguroso, en el sentido de que se vincula estrictamente a las categorías de la crítica de la economía política de Marx y también las desarrolla, sin caer nunca en la tentación de redefinir la teoría por razones extra-teóricas. Al mismo tiempo su teoría del colapso del capitalismo y su crítica de la idea de *praxis* transformadora – tanto política como sindical o, en general, social – lo llevan a alejarse del Marx revolucionario del *Manifiesto del partido comunista*, hasta llegar a una idea de teoría que – como escribe Jappe (2012: 129), un autor que comparte muchos de los presupuestos de la obra de Kurz – no puede pro-

² Quiero agradecer a todas las personas que han hecho posible con su enseñanza o ayuda la realización de este artículo: Prof. Jordi Maiso, Anxo Garrido, Paula Redondo y Francesca Todeschini.

ducir más que “un poco de lucidez”. Según nuestra opinión, esta contradicción determina los límites y la potencia de la obra de Kurz, muy profunda en la interpretación de algunos aspectos del desarrollo de la sociedad capitalista y muy estéril en lo que respecta a la posibilidad de elaborar una teoría exitosa una vez tomado en serio su sistema teórico tan cerrado.

En el presente trabajo intentaremos explicar un aspecto central y extremadamente interesante de la teoría de Kurz: su definición del proceso de desarrollo de la modernidad capitalista desde el punto de vista de su temporalidad y la crítica que afecta a los diferentes discursos teóricos que han legitimado este proceso – desde la ilustración hasta el marxismo, a través de Hegel y del Marx exotérico (que después veremos que significa).

Partimos de la obra de Postone – la que más parece haber influido en Kurz sobre estos aspectos – con su definición de tiempo abstracto y tiempo concreto-histórico y la producción del desarrollo de la modernidad como dialéctica entre ellos. Seguiremos con la opinión de Kurz sobre el mismo aspecto, y veremos que, aunque las premisas son las mismas, al final los autores se separan en la prognosis del desarrollo del sistema capitalista.

En la segunda parte se tratarán los aspectos que han impedido al marxismo leer esta dinámica totalitaria y destructiva y, por el contrario, lo han llevado a construir una teoría solidaria con la modernización capitalista. Veremos que, en este aspecto, la influencia de Hegel y de la filosofía de la ilustración en Marx y en el marxismo juega un papel muy relevante. Con-

cluiremos con algunas reflexiones críticas sobre la crítica de Kurz a la teoría de la subjetividad y a la transformación marxista y también sobre la misma idea de crítica – que nos parece el fundamento de toda su obra.

1. Tiempo abstracto, tiempo concreto y desarrollo de la modernización capitalista entre Postone y Kurz.

1.1. La temporalidad en el contexto de la crítica categorial de Postone y Kurz.

La categoría de tiempo, puesta en relación con la dimensión social e histórica de la vida humana, sigue adquiriendo cada vez mayor importancia en los estudios de diversas disciplinas, desde la filosofía, hasta la sociología, la antropología y la historia.³ Como escribe Zamora (2011: 1) “La modernización capitalista está intrínsecamente unida a la transformación de las estructuras temporales, es decir, a la transformación de la temporalidad misma y no solo de aquello que ocurre *en el tiempo*” y es por esto que gracias a los estudios sobre las

³ El nombre de Martin Heidegger sin duda ha marcado en el siglo XX un punto de partida para los estudios filosóficos sobre temporalidad e historicidad, sobre todo con su obra fundamental *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* (Heidegger 2018). Otro nombre que no se puede olvidar es el de Reinhart Koselleck, quien – principalmente en su obra *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos)* (Koselleck 1993) – ha desarrollado una teoría de las estructuras temporales de la historia, un trabajo entre filosofía, historia de los conceptos y teoría de la historia. En los últimos años la literatura sobre el tema se ha multiplicado, solo como ejemplo, podemos citar la obra del sociólogo Hartmut Rosa *Beschleunigung und Entfremdung (Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía)* (Rosa 2016), y del antropólogo Marc Augé, *The Future* (Augé 2014).

estructuras temporales – estudios que asumen programáticamente la idea de que “las estructuras temporales son una construcción social” – podemos profundizar desde una diversa perspectiva nuestro conocimiento de la dinámica del desarrollo del mundo moderno. Al abordar el problema de la temporalidad del capitalismo en la obra de Robert Kurz, no es posible no tener como punto de partida la obra fundamental de Moishe Postone (2006). Kurz y Postone están vinculados con respecto a este problema porque leen la problemática de la temporalidad de lo moderno en el contexto de perspectivas teóricas muy próximas. Como escriben Maiso y Maura (2014: 270), lo que “tienen en común las obras de Moishe Postone y Robert Kurz – gestadas a lo largo de los años ochenta y publicadas a partir de principios de los noventa–, es precisamente el intento de rebasar las limitaciones del marxismo tradicional desde una relectura de la teoría del valor”. Desde esta perspectiva, para ellos, es necesaria una crítica categorial que ponga en cuestión las interpretaciones de la sociedad capitalista dadas por toda la historia del marxismo y que, rechazando la idea de lucha de clases – o sea, de una dialéctica sujeto-objeto interna al sistema de dominación de clase, en la que la clase obrera es el sujeto de la emancipación – piense el capitalismo en sus “formas básicas con las que estructura la totalidad de la vida social: el valor, el trabajo, la mercancía y el dinero” (Maiso y Maura 2014: 271). En esta reconsideración de la teoría crítica del capitalismo Postone y Kurz ponen en cuestión unos conceptos que, para ellos, también en las teorías más avanzadas, están determinados por la lógica de la reproducción social, por la socialización del valor –

es decir, son productos inmanentes de esta lógica en vez de ser categorías críticas de la misma. El descubrimiento de la naturaleza realmente abstracta del trabajo en general (dice Kurz (2016: 27) que hablar del trabajo abstracto es pleonástico y de trabajo concreto es una contradicción en términos) lleva a comprender su génesis histórica, como categoría real, es decir, que no existía en las sociedades pre-capitalistas y que es el producto de una lógica de abstracción real.

El proceso de valorización capitalista es dominado por una “metafísica real” de abstracción del trabajo, que produce la constitución de un espacio y de un tiempo “funcionales” a la producción, que son abstractos y absolutos. Escribe Kurz (2016: 97):

Lo que corresponde al espacio funcional de la economía, realmente abstracto y ‘desvinculado’ [*disembodied*], es un tiempo igualmente ‘desvinculado’ y abstracto, es decir, en cierta medida, el tiempo funcional específico del trabajo abstracto. Se trata de una forma histórica específica de tiempo o de determinación temporal, que pertenece únicamente al sistema moderno de producción de mercancías.

En la descripción de la constitución del tiempo abstracto de la producción de valor – como en otros aspectos que aquí no vamos a tratar – Postone y Kurz se encuentran, y lo mismo ocurre de forma parcial en el análisis de la constitución de un tiempo histórico-concreto del desarrollo de la modernización capitalista, con unas diferencias respecto a la estructura de la relación entre los dos tipos de tiempos, y por tanto en la prognosis del futuro de la historia de la modernización capitalista.

Dado que es Kurz quien en su planteamiento de este problema se refiere directamente a Postone, mostrando su deuda intelectual, empezaremos viendo como el segundo describe la sociedad capitalista como constituida por una dialéctica entre tiempo abstracto – de cuyo nacimiento dibuja la historia – y tiempo concreto. Seguiremos después con las observaciones de Kurz subrayando las diferencias más relevantes.

1.2. Postone: el tiempo abstracto

La tesis fundamental de Postone con respecto a este tema es que el proceso de producción capitalista está marcado por una lógica de la abstracción, una metafísica real que, mediando las relaciones sociales, las constituye como una totalidad. En este sentido la producción de un tiempo abstracto ha sido un proceso estrictamente vinculado a la producción de trabajo abstracto, es decir, a la forma de trabajo específica del sistema de producción capitalista. El análisis de Postone es, en primer lugar, histórico, o sea, examina el cambio entre la temporalidad pre-moderna y la moderna. Como aclara pronto, la diferencia fundamental que marca el paso entre las dos formas de temporalidad no consiste en la diferencia entre una concepción cíclica del tiempo y una lineal, sino entre un tiempo como variable dependiente e independiente (Postone 2006: 221). Para Postone (2006: 222), “antes de la llegada de la sociedad moderna, capitalista, en Europa occidental, las concepciones dominantes del tiempo fueron diferentes clases de tiempo concreto: el tiempo no era una categoría autónoma, independiente de los acontecimientos, de ahí que pudiera ser determinado cualitativamente

como bueno o malo, sagrado o profano”. Este tiempo concreto está vinculado a actividades de tipo agrario, es decir, a una forma de trabajo concreto en la que se cumplen actividades relacionadas con los ciclos de la naturaleza y las necesidades específicas de esta actividad. Al medir el tiempo de actividades que no son simple “gasto de energía” se constituye “una relación entre la medida del tiempo y el tipo de tiempo que se mide” (Postone 2006: 223), es decir, el tiempo tiene una cualidad dependiente de los acontecimientos que quiere medir. Desde la antigüedad hasta la Europa medieval el tiempo no era algo de continuo y abstracto, “el año se dividía cualitativamente según las estaciones y el zodiaco en el que cada período se consideraba de acuerdo con su influencia particular y el día se dividía en las horas variables de la antigüedad” (Postone 2006: 224). Es en la “prehistoria del capitalismo” (Postone 2006: 223), a partir del siglo XIV, cuando, en unos ámbitos sociales y laborales limitados, se empezó a medir el tiempo de forma abstracta. En estas islas de capitalismo, que Postone (2006: 231) identifica en la “industria textil medieval” como nueva forma de organización del trabajo – basada en el concepto de productividad y en un “tipo temprano de relación capital-trabajo asalariado”, que la medida de la jornada de trabajo se hace abstracta y no está más vinculada a los ciclos diarios y estacionales. Este tiempo es “medida abstracta de actividad” (Postone 2006: 223), actividad de trabajo, también este abstracto, para un sistema de producción de mercancías de tipo capitalista. Escribe Postone (2006: 223):

Por su parte, el ‘tiempo abstracto’ con el que me refiero a un tiempo uniforme, continuo, homogéneo y ‘vacío’ es independiente de los acontecimientos. La concepción abstracta del tiempo, que se vuelve crecientemente dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII, se expresó enfáticamente en la formulación de Newton de un ‘tiempo absoluto, verdadero y matemático [que] fluye uniformemente sin relación con nada externo a él’ [Newton, *Principia*]. El tiempo abstracto es una variable independiente, constituye un marco independiente dentro del cual el movimiento, los acontecimientos y las acciones se suceden. Un tiempo tal es divisible en unidades iguales, constantes, no cualitativas.

Durante unos siglos esta forma de tiempo fue utilizada solo en ciertos espacios limitados de producción de mercancías y de su circulación (Postone 2006, 233), y las formas variables de medida del tiempo sobrevivieron en muchas áreas rurales y también urbanas. Esta manera de medir el tiempo, estando relacionada con un proceso de abstracción real como totalidad de mediación social (una totalidad que en su nacimiento no incluye la totalidad en términos de espacio geográfico, pero que tiene una tendencia a la expansión), va a integrar cada aspecto de la vida. La forma de dominación del tiempo se convierte en objetiva, es decir, a diferencia del dominio directo de una clase sobre la determinación de la forma de medida del tiempo – por ejemplo, Postone habla de la hegemonía de la Iglesia que tiene un control directo sobre el tiempo y, sin embargo, es uno de los posibles tiempos – el tiempo moderno abstracto de dominación de la sociedad capitalista es lo que todos han de pensar como el tiempo objetivo. Entonces – escribe Postone (2006: 236) – “aun-

que socialmente constituido, el tiempo en el capitalismo ejerce un tipo de obligación abstracta”. Esto significa que si el tiempo abstracto se ha generalizado por las necesidades de la producción de mercancías, o sea, por la imposición del trabajo abstracto – es decir, trabajo asalariado como simple gasto de energía indiferente – ahora este tiempo volviéndose objetivo tiene un efecto retroactivo sobre la actividad humana, imponiendo una determinada forma de trabajo. Una necesidad concreta – medir el tiempo de la producción en islas proto-capitalistas – se convierte en obligación objetiva a través de un proceso de abstracción. Llegados a este punto, parece que la temporalidad capitalista es el producto de la “superposición del tiempo abstracto sobre antiguos tipos de tiempo concreto”, es decir, “la oposición entre tiempo abstracto y tiempo concreto se solapa [...] con la oposición entre el tiempo en la sociedad capitalista y el tiempo en las sociedades precapitalistas” (Postone 2006: 238). Pero, Postone (2006: 238) señala que:

El tiempo abstracto no es la única clase de tiempo constituida en la sociedad capitalista, sino que también se constituye una peculiar forma de tiempo concreto. Veremos que la dialéctica del desarrollo capitalista es, en cierto sentido, una dialéctica entre dos clases de tiempo constituidas en la sociedad capitalista y, por tanto, no puede ser adecuadamente en términos de la sustitución de todo tiempo concreto por el tiempo abstracto.

Esto parece estar en contradicción con la idea de sociedad capitalista como un proceso totalitario de abstracción, sin embargo, como veremos en el próximo párrafo, son las mismas necesidades del proceso de valorización las que producen esta

dialéctica entre el tiempo abstracto de la producción y el concreto de la historia del desarrollo capitalista.

1.3. Postone: la dialéctica entre tiempo abstracto y tiempo concreto

La importancia del tiempo abstracto en el proceso de producción de mercancías básicamente consiste en ser la medida del tiempo medio socialmente necesario para la producción de una mercancía. Ahora sabemos que la magnitud de valor está determinada por el tiempo de trabajo abstracto gastado, por lo que al aumentar la productividad – lo cual significa el aumento de la producción de mercancías en un tiempo x o, lo que es lo mismo, disminución del tiempo socialmente necesario para producir una mercancía – no se modifica la magnitud del valor, que permanece constante. Sin embargo, cuando se ha generalizado un nivel de productividad y, de esta forma, se disminuye el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía, el valor contenido en una mercancía disminuye y quien sigue produciendo con un método que se halla en el nivel precedente de productividad, ve reducida la producción relativa de valor (porque en una hora produce las mismas mercancías que antes, pero tiene menos valor porque ahora el valor de cada mercancía es redeterminado por el nuevo nivel de productividad). Con la generalización de un nuevo nivel de productividad se produce una redeterminación de “la hora de trabajo social normativa” (Postone 2006: 324) que es el producto de la abstracción del tiempo que hemos visto antes. La misma hora que produce la misma magnitud de valor – en términos absolutos – es deter-

minada en su contenido material por el aumento de la productividad. Este proceso dialectico entre la forma abstracta del trabajo – producción de valor – y su contenido material – la producción de cantidad siempre mayores de mercancías gracias a un aumento de productividad – da lugar a un *efecto rutina* (*treadmill effect*), así explicado por Postone (2006: 326):

La productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada; en ese punto la magnitud de valor generada en este período de tiempo, merced a su determinación abstracta y general, vuelve a caer a su nivel previo. Ello da como resultado una nueva determinación de la hora social de trabajo y un nuevo nivel de base de la productividad. Lo que emerge, pues, es una dialéctica de la transformación y la reconstitución: los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de la productividad.

Este efecto rutina pone en marcha inevitablemente una dialéctica inmanente al proceso de producción capitalista que produce una “sociedad que es direccionalmente dinámica” (Postone 2006: 327)– es decir, dinamiza la repetición de la simple valorización que se cumple en el tiempo abstracto – que lo lleva cada vez a un nivel de productividad incrementado, pero que reconstituye todas las veces un nuevo “nivel de base, produciendo la misma proporción de valor” (Postone 2006: 329).

Este dinamismo es expresado a través de un tipo de tiempo concreto, diferente del homogéneo, uniforme, vacío y

constante tiempo abstracto, que es un tiempo que no expresa un movimiento: donde no hay diferencia no hay movimiento, hay repetición – esto es, siempre la misma producción de una magnitud de valor. Como dice Postone (2006: 331), el tiempo abstracto “es, en realidad, estático”, aunque pueda parecer paradójico. Este tiempo direccionalmente orientado es *tiempo histórico*, y, en particular, es lo histórico progresivo del desarrollo de la productividad, que “implica cambios permanentes en la naturaleza del trabajo, la producción, la tecnología, la acumulación de modalidades afines de conocimiento [,] transformaciones masivas y permanentes en el modo de vida social de la mayoría de la población [y] la constitución, difusión, y transformación permanente de modalidades de subjetividad, interacciones y valores sociales históricamente determinados” (Postone 2006: 331). Sin embargo, este nuevo tiempo histórico no va a negar el otro tipo de tiempo, el abstracto de la valorización, al contrario, lo reconstituye a un nuevo nivel – que concretamente impone un desarrollo – que una vez generalizado, vuelve a la misma producción de valor. Entonces hay una dialéctica entre los dos tipos de tiempo donde ninguno de ellos niega el otro, sino que lo refuerza en su lógica: es el tiempo de la valorización el que pone en marcha el tiempo histórico, y es el tiempo histórico el que cada vez reconstituye el marco del valor.

Como hemos visto, el tiempo abstracto ejerce una obligación objetiva sobre los seres humanos, imponiendo un tipo de trabajo. De la misma manera, la historia, una vez constituida como objetiva necesidad progresiva direccionalmente orientada

de transformación permanente, ejerce una obligación a los hombres entendidos como humanidad o nación u otro constructo ideológico. Entonces, según Postone (2006: 339), la teoría del valor de Marx, si es adecuadamente entendida, explica toda la dinámica temporal de la sociedad capitalista y su “coacción temporalmente normativa [por la cual] los productores no solo son forzados a producir de acuerdo con una norma temporal abstracta, sino que deben hacerlo de una manera históricamente adecuada”.

1.4. Kurz: a partir de Postone, más allá de Postone.

Kurz define el tiempo abstracto del capitalismo como el tiempo de la desmesura (*measureless*), sin límites, absoluto, continuo e infinito. Las definiciones científicas y filosóficas (y, por tanto: objetivas, objetividad que, como hemos visto en Postone, es socialmente producida) de este tiempo las debemos a la revolución científica y al trascendentalismo kantiano. Kurz (2016: 97, trad. AV) habla en *The Substance of Capital* del tiempo continuo de la astronomía newtoniana (“el flujo temporal astronómico abstracto del universo mecánico newtoniano”) como formulación del tiempo abstracto. En *La dittatura del tempo astratto* en cambio dice que “la formulación filosófica decisiva, válida hasta hoy, del concepto moderno del tiempo se encuentra en Immanuel Kant” (Kurz 2003, trad. AV). Como es notorio, para Kant el tiempo y el espacio son formas *a priori* de la sensibilidad, con las que el sujeto percibe el mundo fenoménico, y estas formas tienen una universalidad subjetiva (son las mismas en todos los sujetos). En particular, dice Kurz (2003, trad.

AV), que este tiempo *a priori* es “un tiempo que fluye, abstracto, sin contenido y siempre uniforme, cuyas unidades son todas idénticas: Los diferentes tiempos no son sino partes del mismo tiempo”. Como para Postone, este tiempo, según Kurz, está relacionado con las necesidades de la producción capitalista, y en esta tiene su génesis. De hecho es “un tiempo que fluye sin fin, sirviendo sólo a las demandas ilimitadas del ‘sujeto automático’ para una incorporación infinita de energía humana abstracta gastada, medida por unidades de tiempo similarmente abstractas (segundos, minutos, horas de ‘trabajo’ sueltas de todo contenido)”, o, lo que es lo mismo, “la forma del infinito movimiento de valorización del valor que se retroalimenta a sí mismo” (Kurz 2016: 97-98, trad. AV). Este tiempo es, entonces, el producto de la constitución del proceso de producción capitalista, y su ser desvinculado se refiere al no responder a necesidades concretas, relacionadas con la específica actividad – como, por ejemplo, las estaciones con las que estaba vinculado el tiempo concreto de las comunidades agrarias. Es, al contrario, el tiempo abstracto, que mide la valorización producida por el trabajo abstracto como gasto de energía humana, el que impone su lógica sobre cada actividad humana, o sea que le confiere la forma de trabajo. Está aquí en juego la inversión entre abstracto y concreto:

Dado que la economía autónoma del capital ha transformado las abstracciones del dinero y del trabajo en un objetivo que retroacciona sobre sí mismo, esa invierte la relación de lo abstracto y lo concreto: la abstracción (por ejemplo, el trabajo o el tiempo) ya no es la expresión de un mundo concreto y sensible, sino que, por el contrario, todos los eslabones concretos y

los objetos sensibles sólo valen como expresión de la abstracción capitalista, que en la forma reificada del dinero domina la sociedad. La medida del trabajo, y del dinero en su conjunto, es, empero, el tiempo. Sin embargo, incluso este tiempo ya no es un tiempo concreto y cualitativamente diferente según su referencia, sino que es precisamente ese tiempo que fluye, abstracto, uniforme y lineal que Kant había supuesto ciegamente y que corresponde a la finalidad en sí misma de la acumulación de capital. (Kurz 2003, trad. AV)

Este proceso de abstracción que se refiere al tiempo, al trabajo etc., es la negación de todo lo que se opone a la simple combustión de energía en el espacio-tiempo de la producción; Kurz (2016: 108) lo define como una específica forma de reduccionismo asimilable al reduccionismo de las ciencias naturales. Aunque este movimiento de abstracción tienda a negar esta dimensión material-concreta y le deje el rol secundario de apéndice o residuo de la valorización, no lo puede eliminar totalmente. Esta materialidad indiferente “transportada” (Kurz 2016: 113) por el proceso de valorización necesita de transformaciones constantes histórico-concretas para incrementar la productividad (por lo tanto resulta indiferente para el proceso de valorización en su temporalidad abstracta, pero no lo es para el proceso histórico-concreto del capitalismo). Esto, tanto para Postone – que de hecho viene citado – como para Kurz (2016: 113, trad. AV) produce una doble temporalidad:

El tiempo abstracto, ahistórico, de la socialización del valor es la lógica temporal del proceso de valorización; el tiempo histórico-concreto de la socialización del valor, por el contrario, es la lógica temporal de la materialidad movilizadora por este proceso de valorización,

tanto en el sentido de los materiales naturales transformados como en el desarrollo social conectado.

Es en la tensión entre la indiferencia del proceso de valorización y el desarrollo del contenido material producido por las mismas necesidades de producción de valor, donde se acciona esta dialéctica. Este proceso de desarrollo, por un lado produce la progresiva destrucción de la naturaleza, es decir, provoca el acercamiento a un *límite externo* de la reproducción capitalista y, por otro, lleva su dinámica contradictoria a un *límite interno*⁴ de valorización. Aquí las teorías de Postone y de Kurz se alejan. Si para los dos la temporalidad del capitalismo se puede interpretar en términos de crítica del valor, el desarrollo de la dinámica histórica de la sociedad capitalista no es la misma, y eso es porque tienen una diferente lectura de la relación entre valorización e incremento de la productividad. En ambos casos encontramos una dialéctica entre los dos y, por tanto, entre tiempo abstracto y tiempo concreto, pero el resultado es diferente. Como se ha visto antes, para Postone cada vez que un nuevo nivel de productividad se generaliza se parte de cero y la producción de valor es siempre la misma. Dicho en términos de teoría de la temporalidad: el tiempo concreto se convierte cada vez en tiempo abstracto, es decir, el nuevo nivel histórico alcanzado en términos concretos no va a cambiar

⁴ “Ciertas tendencias recientes son efectivamente nuevas. Se ha alcanzado un límite *externo* con el agotamiento de los recursos – y sobre todo del recurso más importante y menos reemplazable: el agua potable –, así como con los cambios climáticos irreversibles, las especies naturales extinguidas y los paisajes desaparecidos. El capitalismo se encamina igualmente hacia un límite *interno*, pues su tendencia de desarrollo es lineal, acumulativa e irreversible, y no cíclica y repetitiva como otras formas de producción” (Jappe 2012: 126-127).

nada en la repetición del “siempre igual” de la valorización. Kurz (2018: 126), al contrario, afirma que «la productividad incrementada se transforma en un nuevo estándar general», esto tiene un efecto también en la temporalidad abstracta de la valorización. Cada nuevo nivel de productividad – que es irreversible por razones de competencia que pertenecen a la dimensión individual del capital – produce en términos de masa total de valor una desvalorización. Dicho de otra manera, una “desustancialización” del capital. Esto se debe a que un nivel mayor de productividad disminuye la cantidad de trabajo movilizado, que es lo único que produce valor – como ya hemos visto al hablar del trabajo abstracto. Kurz (2018: 127) explica, siguiendo a Marx, en términos bastante claros:

El mismo proceso que reduce constantemente la parte relativa a la fuerza de trabajo (la única capaz de producir valor) dentro del capital total, reduce también el valor de dicha fuerza de trabajo (mediante la reducción del valor de los bienes que sirven para su reproducción), incrementando así la parte relativa al plusvalor en la producción global de valor. Pero todo esto no es válido más que para cada fuerza de trabajo individual. Ahora bien, lo que resulta determinante para la cantidad social de valor y de plusvalor es la relación entre el incremento del plusvalor relativo por fuerza de trabajo individual y la cantidad global de fuerza de trabajo que, según el estándar de productividad existente, puede ser socialmente utilizada.

En particular, para Kurz, en la fase de la microelectrónica, después de la tercera revolución industrial, se ha alcanzado un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en el cual el capital no puede volver nunca a emplear trabajo abstracto sufi-

ciente para restablecer, al menos, el nivel de valorización de la precedente etapa fordista-taylorista del desarrollo del capitalismo. Esto significa que la sociedad productora de mercancías ha alcanzado su *límite interno*, lo que necesariamente produce crisis a intervalos temporales cada vez más breves, es decir, ya estamos dentro de una fase de colapso del sistema capitalista que el endeudamiento tan solo puede retrasar parcialmente.

Dice Kurz (2018: 126): “lo que echo en falta en la crítica del trabajo abstracto que hace Postone es una teoría de la crisis” que, en cambio, para él es el resultado de lo que lleva una coherente teoría crítica del valor y que ha faltado a toda la historia del marxismo. En el próximo capítulo vamos a ver dónde están las raíces de esta ausencia de una teoría de la crisis como teoría crítica de la modernización y del trabajo como forma de mediación social específica de la sociedad capitalista. Descubriremos una construcción ideológica de carácter filosófico-histórico y una ontología del trabajo – que al final no son sino una proyección ideológica de la metafísica real del valor – como fundantes de la modernidad, de los que el marxismo no consiguió salir y respecto al cual también en Marx encontramos una postura ambigua.

2. Trabajo y metafísica de la historia progresista: el *doble Marx*, el ‘*irretimento*’ categorial del marxismo y la ideología de la ilustración

2.1. *El doble Marx*

La figura clave del *doble Marx* es la que desde un lado explica el “‘*irretimento*’ categorial del marxismo [que] incluyó todos los elementos de la ontología y de la metafísica capitalista” (Kurz 2014: 48, trad. AV), o sea, su incapacidad de interpretar correctamente el desarrollo de la sociedad capitalista a causa de su permanencia en una metafísica del trabajo y de la historia de matriz ilustrada, pero que, al mismo tiempo, está en el origen de la posibilidad de desarrollar una teoría crítica del valor – y, por tanto, del trabajo y de todo el proceso de modernización. Dice Kurz (1998) que “tenemos que reconocer el carácter contradictorio de la teoría de Marx, siempre tratada erróneamente como un bloque compacto. Hay, por así decirlo, un ‘doble Marx’: dos teóricos en la misma cabeza, que siguen vías de argumentación completamente diferentes”. El primer Marx es un ilustrado radical, partidario de la modernización, heredero del liberalismo, de la ontología burguesa del trabajo, luchador por los derechos civiles, crítico del capitalismo en términos de propiedad de los medios de producción y, en consecuencia, teórico de la lucha de clases. Eso “es el Marx universalmente conocido, ‘exotérico’ y positivo” (Kurz 1998), y por supuesto, el Marx del cual es heredero todo el marxismo tradicional.

El segundo Marx “es el hasta hoy oscuro y poco conocido Marx ‘esotérico’ y negativo” (Kurz 1998). Este Marx – que, dice Kurz (1998), no se puede reducir a un “Marx maduro” en oposición a un “Marx joven”, porque las contradicciones están presentes en toda la producción – es lo que “orienta su análisis teórico no hacia los intereses sociales inmanentes al sistema, sino hacia el carácter histórico del propio sistema”. Esto le permite leer la ley fundamental del valor y la forma de mediación social del trabajo como la esencia del sistema capitalista, guiado, no por una clase, sino por un “sujeto automático”; es decir, operar una crítica categorial que pueda considerar como históricas las formas que adquiere la actividad social humana en la sociedad capitalista. Este es el Marx que no tiene herederos, excepto los que, como Kurz, van por el camino de una teoría crítica del valor.

Ponerse en esta segunda perspectiva permite leer la continuidad entre la ideología de la modernización burguesa (metafísica de la historia y del trabajo – además de otros aspectos, por supuesto), un Marx exotérico y un marxismo que no ha podido entender la crítica fundamental del Marx esotérico a las categorías históricas de la sociedad capitalista. No entendiendo la naturaleza del trabajo como forma de mediación social y – en consecuencia – la producción de una temporalidad dialéctica entre abstracto y concreto, el marxismo se ha consignado a una interpretación errónea de la sociedad productora de mercancías, comprometida por sus categorías inmanentes. El trabajo es interpretado como una modalidad transhistórica de mediación entre el ser humano y la naturaleza (lo que reproduce, de

manera apologética, la metafísica real de capitalismo), la modernización capitalista – que es para Kurz una tendencia causada por las necesidades de incremento de la productividad y que tiene una tendencia a alcanzar un límite interno – es malinterpretada como progreso o desarrollo de las fuerzas productivas. Al final, la historia es pensada como el desarrollo de una dialéctica sujeto-objeto entre trabajo y capital, con el proletariado que tiene el papel de ser la clase emancipadora.

2.2. La ontologización del trabajo.

Como ya hemos visto, para Kurz el trabajo representa una metafísica real en la sociedad capitalista, una forma de mediación social que constituye la totalidad según sus categorías. Kurz mismo no niega que el ser humano en cada época tenga una relación teleológica con la naturaleza,⁵ pero para él no se puede definir este tipo de relación como trabajo, porque el trabajo es la forma específica de auto-mediación de sustancia-valor que es lo que pone en forma la naturaleza en la sociedad capitalista. Analizando el concepto filosófico de sustancia, Kurz llega a definir el valor como la sustancia metafísica real de la sociedad capitalista, y distinguiendo entre forma y contenido⁶ habla del trabajo como “el momento de mediación del

⁵ “Ahora se puede decir, y ha sido así desde Aristóteles, que la humanidad salió del mundo natural y del reino animal con una relación de carácter teleológico (definición de medios y fines) como se dice, por ejemplo, en la conocida frase de Marx sobre la diferencia entre el peor arquitecto y la mejor abeja, es decir que en el primer caso todo el proceso tiene que pasar a través de la conciencia” (Kurz 2016: 44, trad. AV).

⁶ “El concepto filosófico clásico de sustancia primero se diferencia claramente en forma (forma ideal inmanente-trascendente o ‘trascendental’, o sea la forma-valor) y contenido (mundo mecánicamente conformado y físicamente reducido) en la metafísica

movimiento” (Kurz 2016: 21, trad. AV) entre la forma-valor y el contenido/materia-mundo. Sin embargo, esto no debe ser entendido como una distinción entre dos elementos que rompen con la totalidad del auto-movimiento de la valorización, porque, como ya hemos dicho, el trabajo es auto-mediación de la sustancia-valor. Escribe Kurz (2016: 21, trad. AV):

La conexión entre la forma-valor y la sustancia mecánicamente reducida de la naturaleza no puede ser estática, sino sólo un proceso dinámico en el que la naturaleza que no ha sido reducida en lo esencial se reduce primero a la abstracción de valores por medio de la mediación social, a través de una fuerza social en el ‘metabolismo con la naturaleza’ específicamente capitalista. [...] la sustancia social de este principio formal metafísico real es – ‘trabajo abstracto’ (Marx).

La moderna filosofía ha sido toda una apología de la metafísica real, desde el idealismo de Hegel, que es para Kurz, la filosofía que mejor representa el movimiento de la valorización (como auto-mediación del espíritu a través de un proceso de objetivación), hasta el marxismo – que en sus errores es, como veremos, un heredero del hegelismo, una “continuación modificada” (Kurz 2016: 21, trad. AV) del pensamiento burgués – el cual tiene un concepto de naturaleza como objeto de la actividad de modelación humana (el “dar forma” a la materialidad) a través de la mediación del trabajo.

Es a partir de esta metafísica apologética que surge la malinterpretación del trabajo como concepto positivo que ya podemos encontrar en Marx y que será un dogma de todo el

sica real capitalista de la Modernidad” (Kurz 2016: 20-21, trad. AV).

pensamiento marxista. Marx, por una parte, ha intentado, sin desarrollarla hasta el final, realizar una crítica del trabajo abstracto, como un *a priori* social de la reproducción capitalista, pero, dice Kurz (2016: 24, trad. AV), “al mismo tiempo que permanece atrapado en la ontología del trabajo Protestante-ilustrada”. Marx ha intentado hacer una división entre una concepción ontológica del trabajo, es decir, un concepto abstracto de trabajo que define transhistóricamente la relación entre ser humano y naturaleza, y la abstracción real de la sociedad capitalista. Sin embargo, para Kurz, esta distinción es aporética, porque no es posible tener juntas estas dos ideas, y, de hecho, este problema será solucionado por el marxismo que abandona la crítica del trabajo abstracto y acepta el uso inmanente de las categorías capitalistas, como la de trabajo ontologizado, la de valor, etc., olvidando cada intento crítico de Marx. Kurz recorre, en el libro *The Substance of Capital*, con detalles, esta historia del marxismo tradicional, desde la ontología del ser social de György Lukács – donde la ontologización del trabajo como *praxis* social transhistórica asume su forma filosófica más elaborada – hasta los teóricos de la economía del bloque soviético que usan tranquilamente el concepto de valor como elemento positivo de la producción de un país comunista.

Sin recorrer esta historia, lo que más interesa en este trabajo es llegar a las raíces de este proceso de construcción de una apología de la modernización. Según Kurz, la historia de las ideas modernas coincide totalmente con esta proyección ideal y al mismo tiempo con el ocultamiento de la metafísica real de la valorización. En su definición de la categoría ontoló-

gica de trabajo en Marx, Kurz no hace referencia a su origen hegeliano, sin embargo, en otros lugares, define la estricta conexión entre la teoría del Marx exotérico y la filosofía hegeliana e ilustrada. Es el mismo Marx (2004: 193) que en un paso célebre de los Manuscritos escribe:

La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final – de la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor – es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la auto-producción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como superación de esta enajenación; que concibe, entonces, la esencia del *trabajo* y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. La conducta *real*, activa, del hombre consigo mismo como de un ser genérico real, es decir, como ser humano es solamente posible en la medida en que el crea realmente todas sus capacidades genéricas – lo que a su vez solo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, solo como resultado de la historia –, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos, lo que a su vez solo es posible, en principio, bajo la forma de alienación.

Aquí Marx expresa esta idea de trabajo, cuyo descubrimiento atribuye a Hegel, como un proceso de objetivación y desobjetivación que tiene como resultado la auto-constitución del ser humano y la espiritualización de la objetividad, es decir, como se ha mencionado antes, el dar forma a la objetividad y al mismo tiempo constituirse a sí mismo. El trabajo es, entonces, la actividad más esencial de la humanidad que le permite auto-constituirse a través de un proceso de desarrollo histórico que

tiene la estructura de una dialéctica entre sujeto y objeto.⁷ Esta estructura lógica parece ser la que mejor expresa el fundamento teórico comprometido con la filosofía burguesa del pensamiento marxista, y es lo mismo que Kurz (2014: 35, trad. AV) comenta con gran eficacia:

En Hegel, en el proceso por el cual la voluntad libre se enajena en los objetos, preservando al mismo tiempo su alteridad fundamental, su aparente autosuficiencia y auto-referencialidad, para finalmente volver al final a sí mismo[es] la representación lógico-filosófica del proceso de valorización y de la dinámica de su sujeto.

Ya hemos visto la relación entre forma y contenido mediada por el trabajo como apología de la metafísica real capitalista y la relativa ontologización del trabajo, nos falta todavía poner en relación esto con la metafísica progresista de la historia y con la dialéctica entre sujeto y objeto, que van a completar los aspectos ideológicos del marxismo que lo convierten en una teoría burguesa sin potencialidad de producir emancipación. Estos últimos aspectos nos permitirán acercarnos otra vez al problema de la temporalidad del desarrollo capitalista y a la falta de una teoría de la crisis.

⁷ Remo Bodei en su importante libro sobre Hegel (*La civetta e la talpa: sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino, 2014 (nueva ed.)) tiene un capítulo interesante donde trata también el tema del trabajo – refiriéndose también a la lectura marxiana – y habla de trabajo en Hegel como “*cerniera* entre subjetividad y objetividad”(Bodei 2014: 182).

2.3 *La metafísica de la historia ilustrada-hegeliana y la dialéctica sujeto-objeto.*

Como ya hemos visto, el marxismo es el producto del Marx exotérico y también de lo que afecta a la teoría de la historia. De hecho “en la perspectiva del ‘doble Marx’ el materialismo histórico es un legado integral de la ilustración burguesa, del Marx de la modernización; lo mismo ocurre con el concepto de progreso” (Kurz 2014: 48, trad. AV) y, en particular, de la “versión hegelianamente expandida de la ontología y la metafísica ilustrada del progreso” (Kurz 2014: 47, trad. AV). Este proceso de auto-constitución de la humanidad empieza con esta dialéctica que podemos entender como proceso del espíritu de objetivación y desobjetivación o, más concretamente, del trabajo humano que en esta dialéctica, en la cual el ser humano se relaciona con la objetividad, se auto-constituye y plasma la naturaleza. El trabajo es para Marx el principio del que parte para definir la «dialéctica de la negatividad como principio motor y generador», motor del desarrollo de la humanidad en la dimensión temporal del progreso histórico. Esta relación entre ontología del trabajo y modernización/progreso está muy presente en la obra de Kurz, como se puede leer en *La dictadura del tiempo abstracto*:

Es significativo que la modernización, al igual que el trabajo, haya sido valorada positivamente por todas las ideologías, reflexiones teóricas y corrientes políticas de la sociedad capitalista en ascenso. Por mucho que fueran enemigas, reconocieron en el proceso de formación de su mundo un ‘progreso’ de la sociedad. Para la ideología burguesa, el desencadenamiento de la producción de bienes y del capitalismo era naturalmente equiva-

lente a una producción cada vez mayor de riqueza. También el marxismo, aunque no sin contradicciones, hace coincidir el progreso burgués con el ‘desarrollo de las fuerzas productivas’. En cualquier caso, la fuerza motriz original de la modernización y, por lo tanto, del trabajo, siempre se identificó en alguna conquista positiva.. (Kurz 2003, trad. AV)

Lo más importante es que esta ideología al mismo tiempo proyecta idealmente, legítima (es apologética) y oculta la verdadera naturaleza de la dinámica histórica producida a partir de la construcción del espacio-tiempo de la producción y del trabajo abstracto, con la dialéctica temporal resultante. Como para el concepto de sustancia, también para la metafísica del progreso, la teoría hegeliana y el materialismo histórico construyen una proyección de una metafísica real. Kurz escribe de manera muy clara (2014: 29, trad. AV):

La metafísica real del trabajo y del valor encuentra su compendio histórico en la construcción teleológica del ‘progreso’. A la ontología burguesa del trabajo, que define el trabajo ‘abstracto’ (para Marx la sustancia de la forma-valor) como una condición eterna de la humanidad, y a la metafísica del trabajo, que predica la liberación del trabajo (y a través del trabajo), corresponden la ontología y metafísica burguesa del sujeto: el sujeto moderno productor de mercancías, de trabajo, de la circulación, del conocimiento y del Estado es el ‘hombre’ por excelencia, el receptor de la promesa metafísica de ‘autonomía’ y ‘responsabilidad personal’ a través de la forma burguesa de pensamiento y praxis. Esta construcción ideológica del sujeto está ligada a la ontología burguesa del progreso, con su visión de la historia como un proceso ascendente desde una forma inferior a una superior, y a una metafísica

del progreso que reconoce en la socialización moderna
del valor la coronación y el punto final de la historia.

La producción de una teoría de la subjetividad y de su relación con la objetividad es el último aspecto de esta ontología burguesa de matriz ilustrada y sobre todo hegeliana. Como sabemos, la filosofía de la historia progresista es dialéctica y su estructura lógico-histórica – que ya se ha expuesto en relación al trabajo – constituirá también la teoría de la *praxis* marxista. Este es otro aspecto que, según Kurz, impide al marxismo desarrollar una teoría de la crisis y una crítica de la totalidad del capitalismo. La idea de la producción de una subjetividad proletaria como productora de emancipación, a través de la dialéctica de objetivación – la negatividad del trabajo – que ya se ha mencionado, impide al marxismo pensar en una teoría del desarrollo interno del capitalismo y reduce el conflicto a una dialéctica interna de la sociedad capitalista como lucha de clases entre trabajo y capital.⁸ Dice Kurz (2014: 81, trad. AV) que “irónicamente fue el propio marxismo el que involuntariamente y de manera verdaderamente reveladora concentró la dialéctica sujeto-objeto en una forma que fue positivamente afirmativa en vez que crítica”. Si para Kurz la dialéctica real del capitalismo produce subjetividad inmanente en la reproducción social, la teoría positiva marxista, que ve en la dialéctica sujeto-objeto la posibilidad emancipadora, se convierte otra vez en apología de la totalidad, poniéndose en el punto de vista de uno de los polos de la reproducción de la totalidad, el trabajo; y al mismo tiempo impide una teoría de la crisis que pueda leer el desarro-

⁸ Sobre esto véase la segunda parte de Kurz (2016: 120 y ss).

llo del capitalismo en su realidad y una crítica que permita de rechazar esta totalidad fetichista.

Conclusiones: ¿que nos queda después de la crítica de Kurz?

Vamos ahora a concluir con unas reflexiones críticas preguntándonos qué espacio deja la teoría de Kurz para cualquier posibilidad de acción emancipadora, y cómo piensa el autor, si es que la piensa, en una nueva praxis emancipadora.

Kurz habla de una noción de subjetividad en el marxismo objetivamente determinada, es decir, en su relación con el objeto social el sujeto proletario toma auto-conciencia emancipadora. Esta es para él una idea paradójica debido a que sitúa la emancipación como efecto de la dinámica real de reproducción del sistema capitalista, la cual es una objetividad que construye subjetividad. Sin embargo, esta relación está completamente inscrita en el proceso de valorización guiado por el “sujeto automático” (Kurz 2014: 37 y 82-83). Entonces la búsqueda de una determinación objetiva de la clase proletaria, que es el sujeto de transformación de la historia, es un error del marxismo y del movimiento obrero que han pensado la emancipación en la lógica de la identidad propia de la valorización, entendida como lógica histórica objetiva. En este sentido el movimiento obrero es parte de la dialéctica de la modernidad como elemento inmanente que favorece la modernización capitalista: “el marxismo del movimiento obrero se transformó en la vanguardia de un mayor despliegue de la modernización

capitalista” (Kurz 2014: 51, trad. AV). Para Kurz (2014: 83, trad. AV):

La ruptura efectiva de la ‘jaula de hierro’ sólo es posible desde un ‘meta-punto de vista’: la crítica radical no significa movilizar al sujeto (o a un sujeto-objeto determinado, predestinado) contra una objetivación opresiva, sino más bien movilizar, aprovechando la ‘brecha’ existente en los individuos reales, su ‘individualidad organizada’ – en el acto de tomar conciencia de su no integrabilidad en formas fetichistas –, contra la relación coercitiva sujeto-objeto de la constitución formal moderna.

Criticando la idea de una determinación objetiva del sujeto, Kurz parece tener mucha consideración por la libertad del individuo autónomo, liberado por la crítica, que lleva a la toma de conciencia. ¿Pero que es este individuo? Kurz distingue entre un concepto de individualidad abstracta, producido por la socialización capitalista, y un concepto de individualidad concreta a la cual parece atribuir incluso una naturaleza transhistórica. Escribe Kurz (2014: 75, trad. AV):

El concepto único del individuo, que la ideología de la Ilustración logró imponer, reivindicándolo para sí mismo o para la modernidad capitalista, es el ‘yo’ abstracto, es decir, la forma específicamente moderna de la individualidad abstracta. En este sentido, el ‘individuo’ no es más que la forma mediante la cual se piensan los individuos como inmediatamente idénticos a su situación social coercitiva real, como seres separados y atomizados socialmente, que pueden interactuar entre sí (incluso en la esfera de la intimidad) sólo a través de la forma de relación muerta y cosificada del dinero.

Es sobre esta idea que se construye la determinación moderna del sujeto, que en la teoría marxiana sería quien puede producir una transformación, en cambio, para Kurz la toma de conciencia en “individuos concretos” es el posible origen de un rechazo del sistema capitalista. Siguiendo, dice Kurz (2014: 79, trad. Av), “la ‘asociación de hombres libres’ profetizada por Marx, debería definirse más precisamente como una ‘asociación de individuos libres’, como una sociedad de individuos que se median en forma autoconsciente en sus mediaciones sociales con la naturaleza, que se han arrancado de sí mismos la piel coercitiva de la segunda naturaleza”. De tal forma que, usando un lenguaje ajeno a Kurz, pero que nos puede ayudar a explicar el problema, el sujeto de la transformación serían los individuos reales y su medio la toma de conciencia individual producida por una crítica teórica rigurosa.

Aquí nos parece evidente como el desinterés de Kurz por la elaboración de una teoría de la *praxis* produce – en el momento en el que desde la crítica al marxismo surge necesariamente su propuesta positiva – una teoría de la transformación implícita mucho más ingenua de la que el marxismo criticado por él ha producido. Su crítica de la reificación de la subjetividad (la subjetividad objetivamente determinada) no lleva a una teoría más profunda de la posibilidad de transformación sino a una ingenua y genérica idea de toma de conciencia a través de la crítica de un individuo real no bien explicado. La contradicción más evidente es que, rechazando todos los intentos de construir una teoría de la *praxis*, Kurz recae en una idea de crítica – como única forma posible de llevar a una

sociedad post-capitalista por mano de la acción humana – pre-marxista e incluso pre-hegeliana. Tampoco parece darse cuenta de que su rechazo a toda la modernidad pone en discusión también su idea de crítica (vinculada con una idea de toma de conciencia, que permite vivir de manera autoconsciente) no fetichista en las relaciones sociales y con la naturaleza. Como en Kant, la crítica es un proceso interior a los individuos, pero Kant, al final, se da cuenta de que no es posible pensar en la transformación en términos históricos sin pensar en una tendencia general de despliegue de la razón sobre-individual. En Kurz, en cambio, la idea de crítica es indefinida y poco consciente de su origen; en este sentido es interesante su crítica a Adorno.

Aunque en su idea de una “ontología negativa” (Kurz 2014: 71 y ss.) y, en general, en toda su crítica del iluminismo, Kurz demuestra su deuda teórica con Adorno, al mismo tiempo lo critica por su idea de llevar la modernidad ilustrada a la auto-conciencia, diciendo que este no ha desarrollado consecuentemente su crítica a la ilustración, la cual debería ser una negación total (Kurz 2014: 72). Aquí parece que Adorno fue solo teóricamente más consciente de los límites insuperables de cada posible discurso crítico. De hecho, a partir de una idea de totalidad como la que Adorno y Kurz, parecen, en cierta medida, compartir, no es posible pensar en una meta-posición. Sí se puede pensar, como hizo Adorno, en una crítica interna del sistema, siendo consciente de que las herramientas de la crítica están determinadas, de algún modo, por el sistema mismo y que, de tal forma, esta crítica puede intentar producir

una auto-conciencia, pero nunca una negación total desde un afuera.

Recebido em 05/07/2019, aprovado em 16/01/2020 e publicado em 28/03/2020

Bibliografía

- AUGÉ, M. *The Future*. Trad. John Howe. London: Verso, 2014.
- BODEI, R. *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino, 2014. (nueva ed.).
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2018.
- JAPPE, A. *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. D. L. Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza, 2012.
- KOSELLECK, R. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. N. Smilg. Barcelona: Paidós Iberica, 1993.
- KURZ, R. *El doble Marx*. Trad. Contracorriente, revisada por Reinhart Pablo Esch. 1998. Disponible online al link: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnacionales&index=4&posnr=107&backtext1=text1.ph>.
- KURZ, R. La dittatura del tempo astratto. En: Gruppo Krisis. *Manifesto contro il lavoro*. Roma: DeriveApprodi, 2003, p. xx. Disponible online al link: <http://simonettiwalter.blogspot.com/es/2013/12/robert-kurz-la-dittatura-del-tempo.html#.WvLRQ4iFPIV>.

- KURZ, R. *Ragione sanguinaria*. Trad. S. Cerea. Milano-Udine: Mimesis, 2014.
- KURZ, R. *The Substance of Capital*. Trad. R. Halpin, London: Chronos Publications, 2016.
- KURZ, R. “Teoría de Marx, crisis y superación del capitalismo: A propósito de la situación histórica de la crítica social radical”. Trad. A. Riesco. *Sociología histórica* 9. 2018, p. 120-136, 2018.
- MAISO, J., MAURA, E. “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política* 50, p. 269-284, 2014.
- MARX, K.. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2004.
- POSTONE, M. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Trad. M. Serrano. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- ROSA, H. *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Buenos Aires: Kats, 2016.
- ZAMORA, J. A. *Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad*. Trabajo presentado en ponencia del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales - [CSIC]. Madrid-España, 2011. Disponible online al link: <https://colaboratorio1.files.wordpress.com/2015/11/acceleracion-las-estructuras-temporales-de-la-modernidad-josc3a9-a-zamora-csic.pdf>.