

De espíritus y espectros. A propósito del modelo de la alienación del joven Marx y la teoría sociológica

Santiago M. Roggerone*

Las siguientes palabras encuentran su principal condición de posibilidad en la monografía final realizada para la materia del joven Marx que Pablo Nocera viene dictando ya hace unos años en nuestra casa de estudios. En líneas generales, podríamos decir que la materia en cuestión propone analizar la obra temprana de Marx que se extiende hasta 1848. Con miras a este fin, se establece la premisa de que el pensamiento del joven Marx puede ser periodizado a través de dos grandes modelos –el de la alienación y el de la praxis– que están marcados, podríamos decir, tanto por *continuidades* como por *rupturas* igual de importantes. Teniendo bien en cuenta que la materia se justifica a sí misma sosteniendo que los aportes de Marx son *fundamentales* para el surgimiento del pensamiento sociológico, es que aquí intentaremos un ejercicio de historia intelectual que se propone dar cuenta de la decisiva relación del concepto de alienación del joven Marx con la teoría sociológica clásica. Para ello, ante todo, tendremos que ampliar y problematizar la importantísima idea de modelo a la que antes nos referíamos (I); hecho esto, estaremos en condiciones de *presentar* esquemáticamente el modelo de la alienación del joven Marx (II); luego, sugeriremos el entrelazamiento de este modelo con otro –el de la teoría sociológica clásica–, pero de un modo particular, un modo caracterizado por la presencia (y la ausencia) de *lo espectral* (III); finalmente, a modo de conclusión, intentaremos correr el hilo conductor de la exposición para reflexionar sobre los importantes problemas del legado, la herencia, la recepción y el trabajo de duelo, y de esa manera repensar y *corregir* con fines críticos todo lo que intentaremos sugerir a lo largo de esta ponencia (IV).

I

En más de una ocasión, Martin Jay se ha referido a la importancia de las ideas benjaminianas de *constelación* y *campo de fuerzas* para la metodología de la historia intelectual. Remarcando el problema que conlleva la falta de confianza actual en el impulso redentor decisivamente implícito en dichas nociones, Jay (2003), reconoce que pese a esta falta de confianza, la idea benjaminiana de la interacción entre el pasado y el presente aún

* Carrera de Sociología, FSOC-UBA; santiagoroggerone@gmail.com.

impone respeto. Y para Jay, del mismo modo despierta respeto el uso que Theodor W. Adorno efectuó de dichas nociones al presentarlas, de igual manera, como

“una yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente” (Jay, 2003: 14).¹

Incluso, Jay ha llegado a considerar que la historia intelectual misma es un producto de un campo de fuerzas de diferentes impulsos:

“En esencia, la historia intelectual puede entenderse (...) como el producto de un campo de fuerza de impulsos que con frecuencia están en conflicto y que la atraen hacia un lado o hacia otro y plantean más interrogantes de los que esta disciplina puede responder” (ibídem: 16).

Al igual que las nociones a las que recién aludíamos, hay otra –proveniente de la misma constelación teórica– que es central para los propósitos de la historiografía intelectual. Nos referimos a la idea adorniana de *modelo*. Repasemos sucintamente entonces cuál es la centralidad de la creación de modelos en el pensamiento de Adorno, para luego sí volver sobre los alcances a los que dicha idea se somete en un ejercicio de historia intelectual.

Ante todo debemos decir que la construcción de modelos descansa para Adorno en la idea de una *hermenéutica materialista de la historia natural*. Siguiendo a Axel Honneth (2009a), esta idea parte de que la expansión social del intercambio de mercancías lleva a una deformación de la praxis humana ya que obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora respecto de la naturaleza, respecto de sí mismos y respecto de los demás sujetos. De este modo, el mundo histórico de la modernidad sólo puede ser percibido como un espacio fosilizado, es decir, en términos lukácsianos, como una *segunda naturaleza*. Adorno sabrá entonces que su método filosófico debe tomar lo social como lo que realmente es, un conjunto de acontecimientos ciego, distorsionado e incomprensible; un verdadero acertijo o enigma que exige ser descifrado. En efecto, para Adorno una buena metodología filosófica debía estar al tanto de que aquella segunda naturaleza

“sólo podía ser descifrada por una forma específica de la hermenéutica, que variara el material dado empíricamente en busca de posibles constelaciones hasta que en una de las figuras generadas se viera una cifra con un significado objetivo” (Honneth, 2009a: 69).

Ahora bien, Adorno siempre entendió que la interpretación de la realidad distorsionada y cifrada es cuestión exclusiva del intérprete. En todo momento, las reflexiones de Adorno se vieron apadrinadas por la categoría weberiana del *tipo ideal*. Como el Max Weber de “La

¹ Para ampliar sobre el uso que Adorno efectuó de las nociones benjaminianas de constelación y campo de fuerzas, véase de Jay *Adorno*.

‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, Adorno propone figuras de interpretación que son resultado de una *construcción exagerada* de la realidad. En sintonía con él –que mantiene que los tipos ideales no son hipótesis, sino señales para la formación de las mismas–, Adorno sostiene que las figuras formadas constructivamente

“son modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley” (Adorno, 1991: 99).

Pero bien, distanciándose de Weber y haciendo valer sus convicciones marxistas, Adorno creará que las construcciones basadas en tipos ideales que son los modelos, “intensificando conceptualmente determinados elementos de la realidad social, tienen que hacer surgir figuras en las que se refleje de manera ejemplar la patología de la razón surgida del intercambio generalizado de mercancías. El título con el cual Adorno lleva a cabo ese programa en sus escritos es el de fisonomía de la forma de vida capitalista” (Honneth, 2009a: 75).

Más tarde, Adorno ampliaría la idea de modelo contenida en “La actualidad de la filosofía” a la que recién aludíamos. En el prólogo a la *Dialéctica negativa*, detalló los *usos y alcances* de los modelos. Ellos no son simples ejemplos, no se conciben como explicaciones de consideraciones generales. Más bien, buscan

“hacer justicia a la intención de contenido de lo en principio, por necesidad, tratado en general, en oposición al empleo, introducido por Platón y desde entonces repetido por la filosofía, de ejemplos como algo en sí diferente. Mientras que deben aclarar qué es la dialéctica negativa y llevarla, conforme al propio concepto de ésta, al ámbito real, los modelos se ocupan (...) de conceptos clave de las disciplinas filosóficas a fin de intervenir en el centro de éstas” (Adorno, 2005: 10).

Sintetizando, podríamos decir que para el Adorno de 1966, los modelos –la única y verdadera forma de exposición de la dialéctica negativa–, en tanto y en cuanto son la práctica de una *justicia restitutoria* (Honneth, 2009b), están destinados a la intervención, a reparar en los fragmentos y en lo perdido, a recomponer la injusticia que los fenómenos sufrieron por el pensamiento identificatorio; y ellos, además, tocan “lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general” (Adorno, 2005: 37-38). Adorno cree que “pensar es tanto como pensar en modelos” (ibídem: 38), de hecho una dialéctica verdaderamente negativa es para él

“un conjunto de análisis de modelos” (idem).

Volvamos ahora a la historia intelectual y al empleo que ella puede realizar de la idea adorniana de modelo. Pero bien, para poder plantear esta cuestión debemos efectuar un rodeo y concentrarnos brevemente en otro problema; enunciémoslo sin más: ¿toda práctica de

historiografía intelectual sinóptica, parafrásica, que se constituye a sí misma acudiendo al recurso de la cita y que –en una palabra– aboga por la racionalidad comunicativa (una práctica que aquí intentaremos llevar a cabo), conlleva necesariamente una falacia visual monológica o una mirada totalizante?, ¿puede ella prescindir de un narrador omnisciente que mira divinamente desde arriba hacia abajo? Para tratar de hallar una respuesta a estos interrogantes, consideremos nuevamente las reflexiones de Jay:

“el método sinóptico no puede ser visto simplemente como la traición de la naturaleza irreductiblemente compleja y singularmente heterogénea de los textos cuyo significado ellos tratan de parafrasear. Porque esos textos mismos (...) contienen *ya* por lo menos un momento de paráfrasis que permite utilizarlos de un modo documental como evidencia de las ideas o conceptos que expresan” (Jay, 1990b: 73).

Ahora bien, esto no significa que la necesaria paráfrasis es suficiente por sí misma; no, de ninguna manera: el historiador intelectual no debe contentarse con tan sólo presentar el contenido parafraseable de un texto. Es en este sentido que podríamos decir con Adorno, que la historia intelectual, al igual que la filosofía,

“está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005: 15).

Y justamente, el recurso *correctivo* de los modelos es una muy eficaz manera de llevar a cabo esta *tarea*. En efecto, creemos que este recurso es fiel al impulso no idéntico de la dialéctica negativa de Adorno, una dialéctica negativa –valga recordar– que creyendo que “sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (Adorno, 2004b: 199), condena la sinopsis y la paráfrasis. Pero ya que la intencionalidad de un autor no puede ser en primera ni en última instancia el repositorio único del significado de sus textos, una forma de hacer resto a esta justa observación de la dialéctica negativa es emplear la idea de modelo en aquella práctica sinóptica y parafrásica condenada. Procediendo así tal vez pueda evitar reducirse las tensiones de un texto, una obra o una trayectoria intelectual (reducciones que toda sinopsis necesariamente implica). Podemos decir entonces que los modelos, registrando las energías no totalizantes que se resisten a la reducción de toda historiografía intelectual, son el *correctivo* perfecto para la tiranía del pensamiento identificador y conceptual, una *tiranía* –esperemos que haya quedado claro– a la que no podemos ni debemos renunciar, sino simplemente intentar de contrarrestar. En otras palabras, de lo que se trata para toda historiografía intelectual que no quiera dejar de lado el componente dialógico de la relación con el pasado, pero que tampoco quiera deshacerse del ángulo crítico que el racionalismo proporciona para concentrarse únicamente –a la manera de la *arqueología del saber* foucaultiana– en las discontinuidades y rupturas, es de una combinación de comprensión

hermenéutica y explicación causal, o, para decirlo como el propio Jay (1990a) lo dice, una combinación de la hermenéutica de la sospecha con una del significado recordado. La significación –digamos para concluir este apartado– no puede residir por entero en el texto o en el contexto; y si bien la deconstrucción suele ser una buena manera de barrer esta solemne frontera, nuestra esperanza es que la racionalidad comunicativa, sin abandonar lo que Jürgen Habermas (1999) refirió como las tareas de una teoría crítica de la sociedad, consiga apelar a algo próximo a aquel impulso disolvente.

II

Habiendo expuesto somera y esquemáticamente qué son los modelos, cómo se los construye y cómo deben *operar* en un ejercicio de historia intelectual, estamos ahora en condiciones de esbozar, a modo de preludio, las fronteras de un modelo particular y específico (hablamos, claro está, del de la alienación del joven Marx). Hecho esto podremos revisar en tan sólo un momento su entrelazamiento con la teoría sociológica clásica.

Este modelo, en tanto totalidad teórica, tiene una *historia*. Esto es, una historia previa y una historia posterior:

“Las historias previa y posterior de un hecho histórico aparecen, en virtud de su exposición dialéctica, en él mismo. Más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolínea, experimenta su división fuera de ella misma” (Benjamin, 2005: 472).

La historia previa del modelo de la alienación del joven Marx es la que se extiende desde G. W. F. Hegel, pasa por el campo de fuerzas del posthegelianismo –donde el *muy joven* Marx de la tesis doctoral y de la *Rheinische Zeitung* se encuentra–, y *culmina* en el único y verdadero *arroyo de fuego* (*Feuer Bach*) del idealismo alemán.² Su historia posterior se inicia con el encuentro con Friederich Engels, la redacción de *La sagrada familia* y *La ideología alemana* –vale decir, con otro *modelo*, el de la praxis– y con la adquisición de un *nuevo* vocabulario que hacía explícita referencia a las condiciones históricas antropológicas –adquisición que le

² Bajo el seudónimo de Kein Berliner (literalmente, *alguien que no es berlinés*), a fines de enero de 1842 Marx escribió un artículo aparecido en la *Anekdotia* de Ruge el 13 de febrero de 1843 con el título de *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach*. En él, Marx decía: “¿No os da vergüenza, ¡oh, cristianos, nobles y vulgares, sabios e ignorantes cristianos!, no os da vergüenza que tenga que ser un *anticristo* quien os muestre la esencia del cristianismo en su verdadera y desembozada faz? Y a vosotros, los teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaracéis de los conceptos y prejuicios de toda la filosofía especulativa anterior, si queréis ver las cosas tal y como son, es decir, si queréis descubrir la *verdad*. Pues, si queréis llegar a la *verdad* y a la *libertad*, tenéis que pasar necesariamente por el *Arroyo de Fuego*. Este Arroyo de Fuego, este Feuerbach, es el *purgatorio* de nuestro tiempo” (Marx, 1982: 148).

permitiría a Marx *mutar* su concepto de alienación en el de división del trabajo—;³ luego, pasa decisivamente por el *Manifiesto comunista*, se extiende por toda la obra *madura* de Marx —en donde efectúa una muy importante parada en *El capital*, particularmente en la teoría del fetichismo de la mercancía— y se *proyecta* —no sin antes atravesar ciertas *constelaciones significativas*— hasta nuestros días.⁴ Esta totalidad que una *prehistoria* y una *posthistoria* suponen, es *asible* en ciertos instantes de peligro, en ciertos fragmentos relampagueantes: nosotros apostamos por el hecho de que el modelo de la alienación del joven Marx es cognoscible mediante el acto de la interpretación del período 1843-1844 de su obra, vale decir, mediante la lectura abierta de ciertos textos: el manuscrito inconcluso de Kreuznach (conocido como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*), *Sobre la cuestión judía*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* y, sobre todo, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. La totalidad a la que pertenecen la *prehistoria* y la *posthistoria* mencionadas, está en cada una de estos fragmentos. Ellas relampaguean furiosa y peligrosamente en el instante del período 1843-1844 de Marx: al tratar este instante, creemos, se trata la totalidad en donde se hacen presentes aquella *prehistoria* y aquella *posthistoria*.

III

Indudablemente, la alienación es una de las principales cuestiones de la modernidad. Es en este sentido que, en *La formación del pensamiento sociológico*, Robert Nisbet entiende al concepto de alienación como una de las cinco *ideas-elemento* esenciales que constituyeron a la sociología. Sería interesante poder detenernos tanto en las premisas de la metodología textualista que estas ideas-elemento suponen —una metodología que Nisbet toma de Arthur Lovejoy—, como así también en la relevancia de dicha metodología para las problemáticas de la historiografía intelectual, pero preferiremos en cambio acotarnos a la definición de la idea-elemento específica de alienación. Nisbet define esta idea-elemento, que compartieron los distintos *padres fundadores* de la sociología como

³ El concepto de división del trabajo refiere, a través de una base material, a través de un enfoque más concreto, a la misma fragmentación de la que da cuenta la alienación: la fragmentación del ser humano en cuanto y en tanto individuo real, la mutilación de la humanidad en cuanto y en tanto totalidad. En palabras de Paul Ricoeur: “la división del trabajo (...) suministra el eslabón que une (...) en Marx los conceptos más o menos antropológicos y las estructuras abstractas tales como clases y modos de producción, porque en virtud de la división del trabajo surgen las entidades objetivas. Por eso (...) este concepto desempeña el papel de la alienación y quizá se trate de la misma alienación con otro nombre” (Ricoeur, 2006: 123).

⁴ Intentando *despertar al mundo de su sueño*, en el primer capítulo de *El capital*, Marx explicó el fenómeno de la reificación (que en su obra temprana había sido abordado a través del concepto de alienación). Dicho fenómeno no tardó mucho en aparecer en ciertas *constelaciones significativas*: se ocuparon de él Georg Simmel y Max Weber primero, luego lo hicieron György Lukács, Karl Korsch, Sigfried Kracauer, Walter Benjamin e —incluso— Karl Löwith, y más tarde los pensadores (tanto de la primera, segunda e incluso tercera generación) de aquello que se denominó *Escuela de Frankfurt*.

“una perspectiva histórica dentro de la cual el hombre aparece enajenado, anómico y desarraigado cuando se cortan los lazos que lo unen a la comunidad y a los propósitos morales” (Nisbet, 1977, vol. 1: 20).

Con Nisbet, entonces, podríamos afirmar que la alienación que la modernidad implica en modo alguno fue sólo una preocupación que desveló a Marx: fue una preocupación compartida por distintos pensadores que luego serían considerados los *clásicos* de la teoría sociológica.⁵ En verdad, la coincidencia de que numerosos pensadores detectasen la existencia de un mismo problema en un mismo contexto histórico y social, se explica por motivos similares. En efecto, las consecuencias de la modernidad implicaban un deterioro de los lazos comunitarios, acarreado con ello una sintomática que podríamos pensar como alienante.

Pero bien, el modelo de la alienación presente en el joven Marx fue particular y específico: contrastaba en ciertos aspectos y coincidía en otros con los de los restantes padres fundadores. La relevancia del modelo del pensador que nos ocupa reside en que, si se quiere, fue *fundante* incluso para los fundadores mismos. Émile Durkheim, Max Weber y Georg Simmel, y también tantos otros, fueron posteriores a Marx: como Irving Zeitlin (1982) afirma, ellos estuvieron obligados a sostener un debate con su *fantasma*. Debieron de enfrentar un *fantasma*, un *espectro*. Y esto es muy interesante, porque no se trata de un *espíritu* sino de un *espectro*. Es ésta una distinción importantísima: el primer tipo de fantasía –el espíritu– es performativa, es una ilusión que suma; el segundo tipo de fantasía –el espectro– es traumática, invasora e inhibidora. (Permítasenos adelantarlo: aquí sostendremos que la sociología clásica se vio atormentada por un espectro. En algunos casos, espíritu que se volvió espectro). Jacques Derrida piensa esto de un modo muy interesante invocando la acción del *asedio*:

“maligno o no, un genio *opera*, resiste y desafía siempre a la manera de una cosa espectral. La obra animada se convierte en una cosa, la Cosa que se las *ingenia* en habitar sin propiamente habitar, o sea en *asediar*, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción. Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma” (Derrida, 1998: 32).

⁵ Es necesario hacer una aclaración: usamos indistintamente los términos *clásico*, *padre fundador*, etc. No debe aquí pensárselos como conceptualizaciones divergentes. La razón del por qué de la categorización de una figura como *padre fundador* o de un texto como *clásico* en el contexto de la consolidación de una disciplina merece un lugar aparte. El trabajo más conocido al respecto –o, curiosamente, *clásico*– tal vez sea el artículo de Jeffrey Alexander “La centralidad de los clásicos”. Lo sustancial de este texto es que afirma que el calificativo de clásico implica que las ideas de un determinado pensador han resistido la prueba del tiempo, pero por otro lado que tras la erección de una figura o un texto como clásico hay una decisión que termina siendo de índole política. Más que una condición de existencia, se trata siempre del *resultado* de una reconstrucción retrospectiva. Marx, Weber o Durkheim no *hicieron* sociología en el sentido con el que hoy se la hace; es más, que los dos primeros la hayan hecho es totalmente cuestionable. Siguiendo esta línea de análisis puede criticarse a dos autores importantes para este escrito: Robert Nisbet e Irving Zeitlin. Las ideas-elemento o la afirmación de que la sociología es poco más que el debate contra el fantasma de Marx, implican un anacronismo para nada inocente: se trata de una construcción del *pasado* con preocupaciones (teóricas) excesivamente *presentes*.

Efectivamente, del mismo modo que Marx, los restantes fundadores del pensamiento sociológico tuvieron sus espectros: “esa hostilidad hacia los fantasmas, una hostilidad aterrada que se defiende, a veces, del terror con una carcajada, es tal vez lo que Marx habría tenido siempre en común con sus adversarios” (ibídem: 61). Adversarios o no, los clásicos debieron *conjurársele* –lo que implica, al mismo tiempo, una *alianza* contra y un *exorcizar* a. Es que

“el marxismo adquiere fundamental importancia para el desarrollo de la teoría sociológica, no solo por las ideas embrionarias que expusieron Marx y los marxistas, sino también por la respuesta crítica que provocaron esas ideas” (Zeitlin, 1982: 361).

En el período de la sociología clásica, la clase media se vio amenazada por el surgimiento del socialismo marxista, por lo que en el plano teórico era una obligación tácita dialogar con sus premisas y presupuestos; era necesario *responder* a Marx: “la sociología académica lanzó entonces una crítica erudita del socialismo y el marxismo, procurando enfrentarlos en el terreno intelectual (...) La sociología, (...) trataba de evitar que el público y el Estado la *confundieran* con el socialismo” (Gouldner, 1979: 131). Cabe citar a Zeitlin en extenso para resumir lo dicho: “los sociólogos descollantes de fines del siglo XIX y comienzos del XX desarrollaron sus teorías recogiendo y enfrentando el desafío intelectual del marxismo (...) Algunos de esos pensadores [es el caso de Weber, y en cierta medida el de Simmel] adoptaron una versión modificada o revisada del *marxismo* concebido no como una teoría crítica y revolucionaria, sino como un método científico y un sistema de análisis. Otros (...) pensaron que su propia obra era una refutación definitiva del marxismo (...) Aun otros (...) trataron de mediar entre el marxismo y otros sistemas de pensamiento [es el caso de Durkheim en cuanto al respecto de reconciliar a Marx y a Comte a través de Saint-Simon]” (Zeitlin, 1982: 361).

Podemos decir entonces que la obra de Marx fue clave para el desarrollo del pensamiento sociológico y la teoría social en general no sólo por sus aportes, sino también por el efecto que provocó en otros. Sin lugar a dudas el modelo de alienación del joven Marx guarda un papel central en este debate que llevaron adelante los pensadores del período de la sociología clásica con el fantasma de aquél. Los que discutieron con el fantasma de Marx tuvieron como mayor preocupación la revolución y la posibilidad del comunismo. Para *enfrentar* en el terreno teórico a los movimientos radicales que militaban por la consecución de dichos objetivos –tanto dentro como fuera de la academia– tenían que discutir y dialogar no sólo con los postulados más fuertes y conocidos de obras como *El manifiesto comunista* y *El capital*,

sino también que *volver* a las *premisas profundas* del pensamiento marxiano, cosa que implicaba abordar el modelo de la praxis y el de la alienación: era una tarea ineludible.⁶

El legado de un pensador muchas veces se nos convierte en una *herencia*. Y esto,

“no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea” (Derrida, 1998: 67).

Precisamente, una herencia se *acepta* o se *rechaza*: debemos de hacer algo con ella porque ella ya está en nosotros. Y hasta que hagamos algo con ella (y tal vez también después) puede pesarnos, dolernos. Los pensadores de la sociología clásica compartieron, al menos, una herencia. Si se nos permite, nos atreveremos a sostener que las respuestas dadas por parte de estos pensadores a las tesis generales de Marx y al modelo de alienación desarrollado en su etapa de juventud en particular –la herencia compartida a la que recién nos referíamos–, aunque no hayan sido las mismas, sí compartieron el hecho de ser *ineficaces*: no se puede *matar* a un fantasma. Éste (o esto) no puede *morir* nunca: siempre está *asediando*.

Pues bien, establecido esto, digamos ahora que tanto el enfrentamiento con el espectro de Marx y con el marxismo, como las distintas respuestas críticas ofrecidas, son entonces lo que nos permite definir el modelo de la teoría sociológica clásica. Ya que la construcción (teórica) del pasado siempre es necesariamente *selectiva*, pensaremos a este modelo exclusivamente a través de las figuras de Durkheim (1), Weber (2), Simmel (3) y también otro autor del que hasta aquí no hemos dicho nada, Talcott Parsons (4).

(1) Comencemos por Durkheim, a quien el diálogo con Marx se le presentó como una tarea obligada. Pese a que tanto el pensamiento del último como el de Hegel se hicieron mucho menos presentes que en el contexto de Weber y de Simmel, los sucesos revolucionarios de 1871 que sacudieron desde París a toda la nación desataron las fuerzas necesarias para hacer del espectro de Marx una *fuerza* mucho más poderosa –en efecto, tal vez sea acertado afirmar que antes que el pensamiento de Marx, siempre fue el socialismo el espectro que acosó a Durkheim.⁷ Pero bien, por más de que para Durkheim dialogar con Marx haya sido una tarea obligada, ello no involucra que las respuestas ofrecidas a los desafíos lanzados por el marxismo hayan sido *eficaces*. Es por eso que podríamos decir que Durkheim efectuó un *escape* a través de un retorno a Saint-Simon para ejercer una reconciliación entre

⁶ Ahora bien, por ineludible que fuera no dejaba de representar una seria complicación. Es sabido que el acceso a muchas de las obras de Marx, en especial algunas del período de juventud, sólo pudo darse una vez ya entrado el siglo XX. Por esta razón, tal vez la contienda estuvo mayormente librada contra el marxismo que contra Marx.

⁷ De alguna manera, esta constante preocupación de Durkheim explica por qué uno de los primeros cursos que dictó fue sobre *El socialismo* (1895).

Marx y Comte. Y al hacer esto, “Durkheim desarrolló [sólo] la tendencia conservadora de Saint-Simon, e ignoró la radical, retomada por Marx” (Zeitlin, 1982: 266).

El *modelo* de sociedad que Durkheim desarrolló fue esencialmente antitético al marxiano. Como Saint-Simon, creía que “una sociedad es por sobre todo una comunidad de ideas” (ibidem: 267). Es en esta línea que estuvo resuelto a brindar un sistema moral secular que pudiera integrar y unir en un orden social solidario a las clases, a los estratos y a los grupos ocupacionales. Para Durkheim, como sus lecciones sobre *La educación moral* lo atestiguan, el problema era sólo un problema ilustrado: lo único que hacía falta era educación moral; pero a la luz de la tercera de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx, hay que recordar que “el educador necesita, a su vez, ser educado” (Marx, 1985: 666). Durkheim estaba empeinado y encaprichado por demostrar que los modernos procesos económicos no tenían por qué llevar necesariamente al conflicto social, al desorden, al descontento y a la disolución. Para él “podía alcanzarse una solidaridad orgánica ‘superior’ sin revolución” (Zeitlin, 1982: 278). De este modo, Durkheim opondría como *antídoto* a las ideas críticas y revolucionarias socialistas y marxistas la necesidad de un ordenamiento constructivo y organizativo. En este marco, en su tesis doctoral (Durkheim, 1982), Durkheim pensó que el fenómeno de la división del trabajo conducía, *normalmente*, a una solidaridad entre capital y trabajo, lo que lo condujo a desarrollar una ideología decididamente conservadora y autoritaria que dominó toda su sociología. Lo que para Durkheim permite una unión positiva, una cooperación, es para Marx –podríamos decir siguiendo a Ricoeur (2006)– la forma *real* de expresar el concepto de alienación: la división del trabajo. Como se sabe, para Durkheim ella es la fuente de la solidaridad orgánica. De este razonamiento se desprende que Durkheim sólo podría acordar con Marx al considerar las formas anormales de la división del trabajo –que para el segundo, claro está, sólo son y pueden ser las normales. Durkheim nunca estuvo dispuesto a considerar que en la modernidad capitalista lo patológico es, por esencia, lo estructuralmente normal. En una palabra, el concepto de división del trabajo permite a Durkheim justamente lo contrario que permite a Marx: “acentuar el aspecto ‘cooperativo’ del sistema social e ignorar los otros” (Zeitlin, 1982: 276). Ya sea por ignorancia, ya sea por silencio, Durkheim equiparó absolutamente la alienación social a la socialización, y cuando se procede de este modo –ya lo hemos sugerido– no hay otra alternativa que la irremediable subsunción a una ideología conservadora y autoritaria. Sin embargo esto no basta para decir que su sociología es verdadera o simplemente falsa; podríamos afirmar que

“más bien [ella] se trata de una proyección desviada de la verdad sobre un sistema de referencia que cae él mismo dentro del contexto social de ofuscación” (Adorno, 2004a: 259).

Pero esta ideología a la que Durkheim quedó encadenado no es el único problema al que se sometió su sociología. La principal preocupación de Durkheim –como la del joven Marx– pasó por los fenómenos modernos de la alienación y de la reificación, fenómenos que siempre se preocupó por destacar enérgicamente. Debemos ser justos y reconocer esto (como así también que, a su manera, siempre intentó contribuir para *la solución* de estas patologías de la razón propias de la modernidad). El problema, sin embargo, es la explicación funcionalista de dichos fenómenos, de dichas patologías, a la que Durkheim reiteradamente recurrió. Que la división del trabajo sólo produzca alienación –en definitiva, es eso lo que podría entenderse por *anomia*– cuando es anormal, vale decir, cuando se despliega como un fenómeno patológico, sugiere la existencia de una teleología que efectúa una hipóstasis de la sociedad, y que no sólo es funcionalista, sino también que se encuentra –en el terreno de la responsabilidad ética a la que toda teoría está obligada a no rehusar– próxima a la *astucia de la Razón* de Hegel o a la *mano invisible* de Adam Smith. Es decir, Durkheim postula un *fin de la historia* –y en ese sentido no tiene absolutamente nada que envidiarles al viejo Marx, a Engels y a Kautsky–, y ello implica que no sólo pueda acusarse a su teoría por conservadora, autoritaria y reaccionaria, sino también que pueda declarársela irreversiblemente fallida a la hora de hallar respuestas a las cambiantes y problemáticas constelaciones de la modernidad.

(2) Si se quiere, puede verse el aporte de Weber como superador de ciertos planteos de Marx y del marxismo. Sin embargo, Weber no tuvo la intención de refutar los postulados marxianos referentes a la alienación: consideró a éstos como, en parte, centrales para su propia perspectiva de la racionalización. Podríamos decir incluso que Weber aceptó a Marx en más de un sentido.⁸ Zeitlin comenta que “aunque Weber había sido influido por la escuela histórica alemana –empeñada también en un examen crítico de las concepciones de Marx (y de Hegel)– la principal característica de la obra total de su vida se moldeó en su polémica con Marx; y de los que recogieron el desafío de Marx, Weber fue quizás el más grande” (Zeitlin, 1982: 127). Pero bien, puede creerse también que antes que estar signado por una suerte de *aceptación* –aceptación que procedía mediante un importante correctivo, pero aceptación al fin–, lo que sucedía era que Weber se vio impedido de ofrecer una respuesta que socavara el concepto marxiano de alienación. Veamos.

⁸ Además de *aceptar* el concepto marxiano de alienación, Marianne Weber señala que “Max expresó su gran admiración a las brillantes construcciones de (...) Marx, y vio en la investigación de las causas económicas y técnicas de los hechos un principio heurístico fructífero, en realidad específicamente nuevo, que dirigía la búsqueda de conocimiento (...) a zonas enteras antes no iluminadas” (Weber, 1995: 332); y también que “compartía la concepción marxista del Estado y su ideología” (ibídem: 539).

Primero que nada, debemos sostener que Weber no fue un Marx burgués o un Marx idealista. Para él, toda perspectiva –ya sea económica, ya sea religiosa– nunca puede ser más que una explicación parcial, limitada y unilateral, “y si alguien se detiene allí, sin explorar el fenómeno en estudio según perspectivas adicionales, jamás alcanzará la comprensión de la compleja totalidad cultural” (ibídem: 130). Para Weber siempre

“Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes determinan inmediatamente la acción de los hombres. Pero [sin embargo] las ‘imágenes del mundo’ creadas por las ‘ideas’, han determinado, con gran frecuencia, como guardaguías, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses” (Weber, 1987: 204).⁹

Decir que Weber fue un Marx idealista o un Marx burgués sería, entonces, tan errado como sostener que fue un marxista a desgano.

Tras esta primera importante consideración, podemos ahora concentrarnos en la relación que Weber mantuvo con el concepto marxiano de alienación. Karl Löwith sostiene que Weber y Marx partieron de la misma preocupación –a saber: *el hombre*. En efecto, para Löwith

“Ambos nos legan (...) un *análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa*, (...) sobre la base de la experiencia de que la ‘economía’ se ha vuelto ‘destino’ humano” (Löwith, 2007: 39).

Ahora bien, Löwith asegura que mientras que esta interpretación del mundo capitalista burgués es llevada a cabo por Marx según el hilo conductor de la autoalienación, en Weber se da según el hilo conductor de la racionalización. De ser cierta esta distinción, supondría que el concepto marxiano de alienación no puede ser estrictamente equiparado con el weberiano de racionalización. En efecto, en contraposición a Marx y al marxismo, Weber “no contempla al capitalismo como un poder vuelto autónomo de las ‘relaciones de producción’ sociales, de los medios y de las fuerzas de producción, para entenderlo desde allí todo de forma ideológica. El capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder ‘pleno de destino’ de la vida humana sólo porque él, por su parte, se desarrolló ya en los caminos de un ‘modo racional de conducir la vida’. La racionalidad (...) es entendida por Weber como (...) la totalidad de una ‘forma de modelar económicamente’ y de ‘conducir la vida’ (...), como un *ethos* occidental” (ibídem: 55-56). En otras palabras, para Weber, la alienación del hombre sólo podría ser entendida como parte de un proceso más amplio: Weber “sostenía que la tendencia que Marx señaló

⁹ Al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber ya había sugerido la importancia tanto de una perspectiva de investigación que podríamos llamar idealista, como de otra que podríamos llamar materialista: “nuestra intención no es (...) sustituir una interpretación causal unilateralmente ‘materialista’ de la cultura y de la historia por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral. *Ambas interpretaciones son igualmente posibles*, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica” (Weber, 2003a: 288-289).

como caso especial en la esfera de la producción podía considerarse como parte de un proceso mucho más general” (Zeitlin, 1982: 138). Para Weber

“El destino de nuestra época se halla caracterizado por una racionalización e intelectualización y, sobre todo, por el ‘desencantamiento del mundo’” (Weber, 1985: 113).

Esta convicción quedó mejor reflejada que en ningún otro lado en sus escritos y conferencias políticas; en 1918, en un discurso sobre “El socialismo” señalaba que una

“ineludible burocratización universal es lo que se oculta (...) tras una de las frases socialistas más citadas: la de la ‘separación del obrero de los medios de producción’” (Weber, 2003b: 228).

La alienación, entonces, no se trataría para Weber de una situación exclusivamente “propia del proceso del producción económico” (ídem). En efecto, para Weber “es un error grave considerar que esta separación del obrero de los medios de producción es algo exclusivo y peculiar de la economía *privada*” (ibídem: 230).

Esta *transmutación* del concepto de alienación en el más vasto de racionalización conllevó el rápido apego, por parte de Weber, a una perspectiva trágica de la cultura moderna. A este respecto suelen ser recordadas las palabras finales de *La ética*, con las cuales Weber sugiere que hasta no hace mucho tiempo la preocupación por la riqueza era sólo un sutil manto que podía ser arrojado al suelo en cualquier momento. Pero sin embargo, y trágicamente,

“la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. La jaula ha quedado vacía de espíritu, quién sabe si definitivamente (...) Nadie sabe quién ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos” (Weber, 2003a: 286-287).

En efecto, la racionalización tendía hacia lo irracional. En palabras de Löwith: “una conducta supuestamente en sí racional, con arreglo a fines pura, se invierte en su propio contrario (...) Esa inversión produce la ‘irracionalidad’ sin sentido de las ‘relaciones’ autónomas y con poder propio que dominan ahora sobre la conducta humana” (Löwith, 2007: 63)

En un mundo cada vez más asfixiante, al que –tras su desencantamiento– se vinculan indefectiblemente el sinsentido de la vida y el sinsentido de la muerte, la única salida que Weber encuentra es la defensa del individualidad autónoma. Como Marx, su preocupación es el hombre. La diferencia reside en cómo –en la medida en que es posible– este hombre puede ser *salvado*. Y, a este respecto, las esperanzas de Weber son prácticamente nulas. Ante esta consternación que la obra de Weber deja, suele verse en ella una *veta existencial* que

aparentemente reivindica que “el individuo pertenece *como hombre* a sí mismo y [que] depende de sí” (ibídem: 73), y que por lo tanto designaría un individualismo que permitiría forjar un camino propio. Nada puede ser más falso: el hombre –podríamos decir haciéndonos de una famosa frase de Adorno (2008)– pertenecerá a sí mismo sólo cuando se relacione con un mundo en el que escribir poesía ya no pueda ser un acto de barbarie.

Sería posible creer que Weber, intentando responder al espectro de Marx, desarrolló un concepto de racionalización que portaba en sí una teoría de la alienación cultural que, aunque no lo deseaba, era hija del modelo de la alienación de nuestro pensador, y que se emparentó con la perspectiva trágica de un destino ineludible, perspectiva en donde empezaba –para el propio Weber– “la ética de una ‘convicción’ plena de responsabilidad” (Löwith, 2007: 77).¹⁰

(3) Pero Weber no fue el único en efectuar una suerte de recepción de Marx para el desarrollo de una teoría de la alienación cultural; hubo alguien que se le anticipó: en efecto, fue Georg Simmel el primero en *extender hacia otras esferas de la vida* la alienación económica marxiana y considerar a ésta como parte de un proceso más amplio; y –vale aclarar– al proceder de este modo, mantuvo un diálogo con Marx extremadamente original.

Como ya sugerimos, a diferencia de Marx, Simmel no puso el ojo en la esfera de la producción. Preocupado por las formas de socialización –es decir, por las relaciones sociales en estado puro– y por la vida interior del individuo, en la *Filosofía del dinero* trató la esfera de la circulación, del consumo y del intercambio. En efecto, Simmel, rechazando toda concepción cosificada de lo social, no partió de un análisis de la sociedad en su conjunto ni de un análisis estructural: como Marx, su punto de partida –que obedecía a la convicción de que la vida humana se encontraba fragmentada, de que lo permanente estaba ausente en la experiencia humana– fue el de lo fragmentario y lo fortuito, el de descubrir la totalidad del significado de la vida en sus detalles, el de hallar la totalidad en los fragmentos. Gracias a este proceder –que David Frisby (1992), entendiéndolo como una posición estética respecto a la realidad social, denomina *impresionismo sociológico*–, Simmel pudo ofrecer una respuesta crítica al marxismo en la que elaboró una importante teoría de la reificación. Para Simmel la alienación no sólo es algo que se produce en el ámbito de la fábrica, es una experiencia mucha más vasta que empapa todas las esferas de la vida.

¹⁰ Ahora bien, la pregunta es si un manojito de buenas intenciones –como son las de Weber– es suficiente para hacer verdadero resto a la alienación y a la reificación de la modernidad, y, por otro lado, si es ético acudir a una *ética* particular en un mundo en el que ella brilla por su ausencia. Tal vez la búsqueda de un sujeto-objeto de la historia (Lukács) o la opción de un programa interdisciplinario de investigación (Horkheimer) hayan sido alternativas inocentes, pero sin embargo –podríamos decir con Benjamin (2007)– por lo menos ellas intentaron hacer volar en mil pedazos el continuo *trágico* de la historia.

Simmel dirá que la cultura, es decir las formas en las que la vida puede basarse, se vuelve algo ajeno para los seres humanos. Los individuos *olvidan* quienes son los creadores de las criaturas. Éstas, incluso, pueden volvérselos hasta hostiles. Se trata de una *inversión* que puede limitar seriamente la vida. En otras palabras, en las condiciones de la vida moderna opera una preponderancia del espíritu objetivo por sobre el espíritu subjetivo: en la modernidad se erige una cultura objetiva monumental que amenaza a la creatividad y al crecimiento individual. Y “la respuesta a esa cultura objetiva alienante por parte de sus víctimas es una indiferencia cada vez mayor hacia las personas y los valores, una actitud de hastío en aumento hacia el mundo y una retirada a la esfera interior” (Frisby, 1992: 155). Simmel se propone desentrañar cuál es el secreto de esta preponderancia de la cultura objetiva, y parece lograrlo, y ello de un modo que *recuerda* mucho al del joven Marx –al que Simmel, valga aclarar, pareció desconocer. Simmel encuentra el origen de este secreto al concluir que “si hay una expresión que califique la fuerza que hoy ha adquirido este fenómeno es *división del trabajo*, y ello tanto según su importancia para la producción como para el consumo” (Simmel, 1977: 570). El aumento de la fragmentación de la vida individual, y la separación creciente de las esferas de la cultura objetiva y la cultura subjetiva, son producto de la división del trabajo, es decir de la alienación. En efecto, parecería ser que lo que Simmel entiende por división del trabajo tiene inscripto en sí –portándolo– el concepto de alienación. Para Simmel, como para Marx, el concepto de alienación –traducido concretamente en división del trabajo– se descompone en varias figuras. La división del trabajo trata de: la *alienación en el producto* y de la *alienación en la producción*: “el trabajador cada vez tiende más a considerar sus efectos como puramente objetivos y anónimos, puesto que ya no siente que afecten a las raíces de su forma general de vida” (ibídem: 572); la *alienación de los medios de producción*: “los medios de trabajo (...) tienen una objetividad muy distinta para el trabajador de la que han de tener para aquél que trabaja en el material propio y con herramientas propias” (ibídem: 573); y la *alienación del trabajo*: “hasta el trabajo mismo se separa ahora del trabajador, puesto que tal es el significado del fenómeno por el cual se dice que la fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía” (ibídem: 573).¹¹ La primera dimensión, según Simmel, se ve intensificada por el hecho de que el trabajador tiene que adquirir en la esfera del consumo aquello que produjo, y que se le presenta como algo ajeno.

¹¹ Marx –sin que Simmel lo supiese– había arribado a conclusiones muy similares en los *Manuscritos*. En torno a esta cuestión, Frisby afirma que “*La filosofía del dinero* contiene (...) una teoría de la alienación cultural (...) cercana a la del joven Marx. A este respecto, la teoría de la alienación de Simmel parece anticipar la discusión de la alienación en los *Manuscritos de París*, de Marx (que no se descubrieron hasta comienzos de la década de 1930), y algunos aspectos de la teoría de la cosificación de Georg Lukács” (Frisby, 1993: 177-178).

Pero aún más, este suceso no se da sólo en lo que refiere a mercancías: se intensifica crecientemente en todas las esferas de la vida, la cultura se hace algo cada vez más ajeno, las formas parecen oprimir crecientemente a la vida:

“el *carácter de fetiche* que Marx adscribe a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías es sólo un caso peculiarmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales” (Simmel, 2002: 350).

Más allá del proceder extensivo simmeliano, las diferencias más grandes entre Simmel y Marx tal vez sean que el primero no registra la necesidad de un análisis histórico, y que el primero, distanciándose abismalmente del segundo, no concibe la posibilidad del fin de esta situación tan crítica que oprime en la modernidad. En efecto, en Simmel –como en Weber– la alienación parecería ser un *fenómeno eterno*, un fenómeno que sólo puede ser menguado a través de experiencias determinadas. Una de ellas está representada por el escape estético de la realidad, es decir por la búsqueda de “las formas de la expresión humana que pueden captar la naturaleza fugaz de las experiencias interiores para que podamos reconocerlas y mantenerlas constantes, al menos temporalmente” (Frisby, 1992: 122). Y, claro está, la forma de expresión humana concretamente hallable en esta búsqueda era para Simmel la obra de arte: “el arte es el encargado de volver eterna la ‘fugaz belleza’ de los fragmentos de la vida moderna” (ibídem: 163). Pero bien, para Simmel hay otra experiencia –tal vez más importante– que *salva*: la de la aventura. Del mismo modo que la experiencia artística, la aventura extrae una parte de la existencia humana y crea una totalidad a partir de ella que se experimenta como algo autónomo; la aventura permite vivir en un instante toda una vida. En efecto, “la experiencia en el marco social constituye una ruptura aparente respecto de la monotonía de la existencia cosificada, de la indiferencia que [Simmel] veía tan manifiesta en la sociedad moderna” (ibídem: 128). ¿Podría ser entonces que, como Simmel sugiere, viviendo la vida como una aventura o experimentándola de un modo estético, nos hagamos aptos para eludir toda reificación? Al respecto hay que decir que el grave problema de la teoría de la alienación cultural de Simmel es que sólo ofrece un estudio de la modernidad restringido a su epidermis, un estudio que no aborda los orígenes de la modernidad y que por lo tanto efectúa una hipóstasis de un presente privado tanto de pasado como de futuro (la excesiva confianza en *lo momentáneo* puede ser también una actitud cosificadora). Puede pensarse que Marx sobrepasó esta primera capa de la modernidad en la que Simmel se había

detenido para dirigirse a sus entrañas más profundas; Lukács, discípulo de Weber y de Simmel, había entendido esto perfectamente.¹²

(4) Queda algo claro entonces, la oposición de la sociología clásica apuntó más hacia al marxismo que hacia a Marx. En un contexto histórico, social y político algo distinto, la obra de Parsons compartió esta característica: su polémica se dirigía más al marxismo que a Marx. Es más, puede sostenerse que *aceptaba* –sin saberlo– la tesis marxiana de la alineación:

“al contemplar a los hombres como seres que persiguen objetivos y cuyos esfuerzos pueden modificar sus vidas, el criterio de Parsons coincide con el de Marx, y en particular con el del joven Marx de la alienación (...) Sin embargo lo que impidió a Parsons advertir en 1937 la coincidencia entre el concepto de alienación sostenido por Marx y su propio voluntarismo antideterminista no fue únicamente su desconocimiento de las primeras obras de aquel. Otra dificultad le impedía ver con claridad esta coincidencia, ya que enfocar de esta manera el desarrollo del marxismo habría complicado, o simplemente contradicho, sus tesis acerca de la evolución de la teoría social del siglo XIX” (Gouldner, 1979: 175).

En efecto, el enfrentamiento de Parsons fue dirigido contra el Marx maduro y el marxismo y en modo alguno –aunque él mismo lo desconociera– contra el joven Marx: “sin que él lo sepa, la polémica de Parsons contra Marx está dirigida principalmente contra el viejo Marx, que en su obra sondeó las limitaciones que las condiciones sociales históricamente específicas imponen a los esfuerzos de los hombres, y que analizó y *denunció* la aparición de un sistema social autónomo que podía imponerse sobre los hombres y anular sus instintos.

Pero al discutir contra el pesimismo y el determinismo (...) y al insistir de manera unilateral en el determinismo del viejo Marx (...), Parsons concordaba, sin saberlo con el joven Marx” (ibidem: 179).

Ahora bien, por otro lado puede sostenerse que la estrategia de Parsons en cuanto a Marx fue bien definida: inexistencia de diálogo. En efecto, Parsons sintetizó la sociología del período clásico de Europa occidental tomando la clara decisión de dejar ausente a la obra de Marx y del marxismo: *La estructura de la acción social* –síntesis de teoría social que excluía a alemanes como Ferdinand Tönnies, Werner Sombart y al propio Simmel (por no mencionar, claro está, a Kant y a Hegel), a franceses como Gustave Le Bon y Gabriel Tarde, y a

¹² A este respecto Lukács lanzó una feroz crítica para quien fuera su maestro: Simmel –afirma Lukács– está enmarcado en “los intentos burgueses de tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación (...) [que], se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde formas objetivamente más derivativas y más lejanas del proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más externas y vaciadas, hacia el fenómeno originario de la cosificación” (Lukács, 1969: 136-137). Es más, Lukács sostiene que “esos pensadores [de los cuales Simmel sería un caso paradigmático] separan las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas (...) Esos pensadores no van más allá de la mera descripción, y su *profundización* del problema gira en torno de sí misma y de las formas aparienciales externas de la cosificación” (ibidem: 137). Efectivamente, Simmel es uno de estos pensadores para Lukács: “esta tendencia se manifiesta del modo más perceptible en el libro de Simmel, tan interesante y agudo en sus detalles, *Die Philosophie des Geldes* [*Filosofía del dinero*]” (idem).

norteamericanos como John Dewey, George Herbert Mead, William Thomas, Robert E. Park y Ernest Burgess— sólo le otorgó a Marx el lugar de

“un importante puente entre la tradición positivista y la idealista” (Parsons, 1968: 159);

un lugar —que no ocupaba más que diez escasas páginas y que sólo se refería a su obra *madura— útil* a la hora de sondear la génesis de las tradiciones idealistas y positivistas que Parsons se proponía sintetizar. Y esto habla, como en el caso de la sociología clásica, de una *ineficacia* en la respuesta dada por Parsons al fantasma de Marx. Esta vez ni siquiera hubo enfrentamiento alguno: el escape fue total. Sin embargo, desde otro punto de vista, puede sostenerse que esta estrategia fue la más exitosa: por mucho tiempo fue hegemónica en el mundo de la sociología occidental. En verdad, en ciertas ocasiones, las *ausencias* pueden cumplir un papel mucho más *exitoso* que las *presencias*.

Intentemos resumir. El modelo de la alienación del joven Marx no pudo ser *refutado*. Por lo visto, puede decirse que fue aceptado en general y que cuando se lo trató de derrumbar no se dieron argumentos eficaces para lograrlo. Esto queda reforzado cuando se ve que la estrategia más exitosa consistió, básicamente, en *olvido*. Se trataba de un *escape* o una *huida* de un espectro. Pero, ¿se puede escapar perpetuamente del asedio de un *(re)aparecido*? No, los espectros siempre regresan, reaparecen, y matarlos, como ya dijimos, es una tarea imposible. Luego del *reinado parsoniano*, Marx, el marxismo, pero sobre todo el joven Marx, volvieron al centro de la discusión en el mundo de la sociología y la teoría social. Por más que se intente *acallar* a alguien, cuando se tiene algo que decir, ni mil mordazas son suficientes. Aún más: para un fantasma ellas suelen ser inútiles.

IV

Marx se transformó en el espíritu (Geist) de todos los tiempos, en —como sugirió Maximilien Rubel (1970) en alguna oportunidad— la obsesión de todos los ambientes y de todas las clases. Su legado, bien como espíritu o bien como espectro, se proyectó —con y sin displicencias, con y sin concesiones— a un sinfín de mundos posibles.

Según Derrida (1998), *Geist* significa —a la vez— espíritu y espectro. Se trata de dos fantasías —la primera performativa, la segunda inhibidora— que se diferencian por el hecho de que la segunda, que es la *aparición carnal* de la primera, aguarda por una redención. Espera de redención: eso, entonces, es un espectro. Y hasta que éste no la adquiera, *asediará*, *atormentará*: en horas de vigilia, y aún en nuestros mismos sueños, se pasará con sus pesadas y oxidadas cadenas. Un espectro es una herencia a la espera de ser *aceptada* o

rechazada, una herencia a la que no se puede renunciar sin más: como ya hemos sugerido, debemos de hacer *algo* con ella, porque ella ya está en nosotros.

Hemos visto que, a su manera, los clásicos de la teoría sociológica intentaron hacer *algo* con la herencia legada por el joven Marx aquí considerada. El más particular de estos intentos, sin lugar a dudas, fue el de Talcott Parsons. Éste estuvo signado por un olvido para nada inocente, un olvido que pretendía enterrar bien profundo, *lo más profundo posible*, a la obra de Marx. Pero eso no es necesariamente, de por sí, un problema: toda lectura supone, desde el vamos, una cierta actitud cosificadora. Es correcto *olvidar*, no hay nada de malo con ello. Lo problemático deviene cuando esta actitud *olvida* que los muertos, por más profundo que se encuentren bajo tierra, siempre –de una u otra manera– regresarán. Para eludir esta complicada situación, toda lectura está obligada a emprender, desde el mismo momento en que se pone en práctica, un correcto *trabajo de duelo*; vale decir, un trabajo de duelo que se rehúse a la sustitución sin más, que no aspire a una supresión dialéctica completa, y que por lo tanto esté dispuesto a tolerar la imposibilidad misma a la que dicha supresión está sometida (Jay, 2003b). Tras el necio y caprichoso *olvidar por olvidar*, un *olvidar* que olvida *para sustituir*, oficia lo más perjudicial para todo trabajo de duelo: el *miedo*, el *temor*. En efecto,

“Cuando el duelo es algo que tememos, nuestros miedos pueden alimentar el impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado” (Butler, 2006: 56).

Para que el duelo funcione correctamente, para que realmente adquiriera algún sentido, debemos, primero que nada entonces, aceptar que luego de sufrir una pérdida no volveremos a ser los mismos. Un verdadero trabajo de duelo

“debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo” (ibídem: 57),

es decir, con el vacío que la *pérdida* causa. Y a este vacío hay que evitar pretender llenarlo, pues ello conlleva *vaciamiento*. Debemos convivir con ese vacío, hacerlo parte de nosotros; debemos tolerar lo doloroso y dañino de él, la incomodidad que causa. Sólo así, olvidando sin la pretensión fascista de que el dolor desaparezca, el emprendimiento del trabajo de duelo tendrá algún sentido.

Una lectura que conlleve un *verdadero trabajo de duelo*: de eso se trata entonces. Podríamos decir que las figuras de la sociología a las que aquí hemos atendido, no pudieron, con respecto a Marx, emprender un verdadero trabajo de duelo. Al decir esto no queremos demonizar a dichas figuras: en muchas ocasiones el trauma que genera la pérdida es tan

poderoso, tan devastador, que el duelo debe ser encarado de la manera en que se pueda. No es éste ya lugar para juzgar hasta qué punto los clásicos de la teoría sociológica son o no *culpables*. Pero sin embargo, para finalizar, nos gustaría sugerir que nosotros sí estamos a tiempo de emprender una lectura abierta de Marx que suponga un verdadero trabajo de duelo, y tal vez, para ello, debemos *tener la certeza de asistir a su muerte*:

“Un hombre que muere a los treinta y cinco (...) es, en cada punto de su vida, un hombre que muere a los treinta y cinco años. Nada puede ser más dudoso que esta frase. Pero única y exclusivamente porque se confunde con el tiempo. La verdad que aquí se tuvo en mente es que un hombre que muere a los treinta y cinco años aparecerá *a la rememoración* en cada punto de su vida como un hombre que muere a los treinta y cinco años. En otras palabras: esa frase, que tiene sentido para la vida real, se vuelve incontrovertible para la vida recordada. No se puede presentar mejor la naturaleza del personaje novelesco de lo que se hace en ella. Dice ella que el ‘sentido’ de su vida sólo se revela a partir de su muerte. Pero el lector de novelas busca efectivamente seres humanos en los que pueda descifrar el ‘sentido de la vida’. Por eso, de un modo u otro, debe tener de antemano la certeza de asistir a su muerte” (Benjamin, 2008: 84).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., “La actualidad de la filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991
- _____, *Dialéctica negativa* (junto a *La jerga de la autenticidad*), Madrid, Akal, 2005
- _____, “Introducción a *Sociología y filosofía*, de Émile Durkheim”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, 2004a
- _____, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004b
- _____, “Prismas. Crítica de la cultura y sociedad”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008
- Alexander, Jeffrey, “La centralidad de los clásicos”, en: Giddens, Anthony (comp.), *La teoría social hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995
- Benjamin, Walter, “Convolutio N”, en: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005
- _____, *El narrador*, Ediciones metales pesados, Santiago de Chile, 2008
- _____, *Sobre el concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes*, Buenos Aires, Piedras de papel, 2007
- Butler, Judith, “Violencia, duelo, política”, en: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Editorial Trotta, 1998
- Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Madrid, Akal, 1982
- _____, *La educación moral*, Buenos Aires, Losada, 1997
- _____, *El socialismo*, Madrid, Akal, 1987
- Frisby, David, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992
- _____, *Georg Simmel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Gouldner, Alvin, *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, 1999

- Honneth, Axel, “Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría social de Adorno”, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009a
- _____, “La justicia en ejecución. La ‘Introducción’ de Adorno a la *Dialéctica negativa*”, en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009b
- Jay, Martin, *Adorno*, Barcelona, Siglo XXI, 1988
- _____, “¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer”, en: *Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos*, Buenos Aires, 1990a
- _____, “Dos vivas para la paráfrasis: confesiones de un historiador intelectual sinóptico”, en: *Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos*, Buenos Aires, 1990b
- _____, “La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo”, en: *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003b
- _____, “Prólogo” a *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003a
- Löwith, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007
- Lukács, György, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en: *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Madrid, Grijalbo, 1969
- Marx, Karl, *El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004a
- _____, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2005
- _____, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002
- _____, “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”, en: Marx, Karl y Engels, Friederich, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982
- _____, *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Nuestra América, 2004b
- _____, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004c
- _____, *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Quadrata, 2003
- _____, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Karl y Engels, Friederich, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985
- Marx, Karl y Engels, Friederich, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985
- _____, *La sagrada familia. O crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Madrid, Akal, 1981
- Nisbet, Robert, 1977, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977 (2 volúmenes)
- Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social: Estudio de teoría social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968 (2 volúmenes)
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970
- Simmel, Georg, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977
- _____, *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 2002
- Weber, Marianne, *Biografía de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995
- Weber, Max, “La ciencia como vocación”, en: *Ensayos de sociología contemporánea I*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985

- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003a
- _____, “Introducción” a “La Ética Económica de las Religiones Universales. Ensayos de Sociología Comparada de la Religión”, en: *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Madrid, Taurus, 1987, Tomo I
- _____, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973
- _____, “El socialismo”, en: *Obras selectas*, Buenos Aires, Distal, 2003b
- Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982