

EL IDEALISMO Y LA ORTODOXIA EN EL MARXISMO ABIERTO DE JOHN HOLLOWAY: UN ALEJAMIENTO DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Bajo el Volcán, año 17, número 25, septiembre 2016-febrero 2017

Mario Schäbel

Fecha de recepción: 6 junio, 2016
Fecha de dictamen: 15 de julio 2016

RESUMEN

Este artículo se ocupa del Marxismo Abierto de John Holloway y su relación con la Escuela de Frankfurt. La tesis central es que no es del todo justificable que Holloway toma como modelo al pensamiento de Adorno para su interpretación de Marx, ya que este último critica al idealismo (Hegel, Fichte), y con su dialéctica negativa desarrolla un enfoque materialista, mientras que el trasfondo del Marxismo Abierto de Holloway radica precisamente en el Idealismo Alemán. Para probar esta tesis será mostrada la cercanía entre el Marxismo-Hegeliiano de Lukács y la teoría de Holloway, así como la ortodoxia que caracteriza el pensamiento de ambos.

Palabras clave: Idealismo alemán, Marxismo Abierto, Holloway, Lukács, Escuela de Frankfurt.

SUMMARY

The essay deals with the Open Marxism of John Holloway and its relation with the Frankfurt School. The main thesis is, that it isn't entirely justified that Holloway takes the thinking of Adorno as a model for his interpretation of Marx, because the latter critiques idealism (Hegel, Fichte) and with his negative dialectics develops a materialist approach, whereas the background of Holloway's Open Marxism consists precisely in German Idealism. To prove this thesis, furthermore it will be shown a

closeness between Lukács' Hegelian Marxism and Holloway's theory, as well as the orthodoxy which characterizes the thinking of both.

Key Words: German Idealism, Open Marxism, Holloway, Lukács, Frankfurt School.

Marxismo Abierto se nombra a una vertiente dentro de las interpretaciones de Marx formada en Escocia en los años 80 y 90. John Holloway, al lado de Richard Gunn, Kosmas Psychopedis y Werner Bonefeld, es uno de sus fundadores originarios. Su propósito es abrir las categorías del pensamiento marxista que adquirieron un significado fijo y dogmático en el Marxismo Ortodoxo. Para tal efecto, sus representantes se remiten a la Escuela de Frankfurt, ante todo, al pensamiento de Adorno y su interpretación no-dogmática de Marx. Esta referencia fuerte llega hasta el punto donde despierta la impresión de que el Marxismo Abierto se ve a sí mismo como el verdadero heredero de la primera generación de esta escuela y como el que todavía se apoya en la obra de Marx, mientras que con las siguientes generaciones este fundamento cada vez más se desvanece hasta llegar a perderse. Así por ejemplo, constata Holloway en su artículo "¿Por qué Adorno?": "El desarrollo del proyecto autonomista –es decir, el impulso hacia la auto-determinación– necesita de la teoría crítica (como también el desarrollo de la teoría crítica requiere el estímulo del proyecto autonomista, y no las reflexiones socialdemócratas de Habermas, por ejemplo)" (2007: 14).

Sin embargo, con nuestro artículo queremos cuestionar si es legítimo que Holloway se remita a Adorno, porque el enfoque teórico de su Marxismo Abierto se asemeja más a lo que puede ser nombrado como la corriente subjetivista-idealista dentro de la interpretación de Marx, ante todo, a la de Georg Lukács. Esta tesis puede sonar sorprendente en el primer momento, tomando en cuenta que tanto Holloway como todos los otros representantes del Marxismo Abierto se remiten a Adorno, en primer lugar a

causa de la crítica que hizo al Marxismo-Hegeliano de Lukács y al pensamiento identitario que le subyace. Así por ejemplo, apoyándose en su concepto de la no-identidad, mediante Adorno, critican el planteamiento de Lukács del proletariado como el sujeto-objeto idéntico porque éste únicamente representa una transformación del espíritu absoluto hegeliano, mientras que para ellos el objetivo de la revolución no puede ser una nueva forma de síntesis o de totalidad (Tischler, 2007).

A pesar de esto, desde nuestra perspectiva, se puede sostener una importancia fundamental que tiene el autor de *Historia y conciencia* de clase para el Marxismo Abierto, la cual, en general, consiste en el hecho de que ya él tuvo la intención de “la disolución de la rigidez de los conceptos” (Lukács, 1970: 167). En referencia en particular al enfoque teórico de Holloway, la similitud con Lukács se muestra, ante todo, en el trasfondo filosófico que comparte con éste, a saber, el del Idealismo Alemán. Al respecto, mencionaremos que la teoría de Holloway por vez primera fue nombrada un Marxismo-Hegeliano por Joachim Hirsch (2004); así como también la interpretación de Marx de Lukács comúnmente es denominada. Empero, en este artículo no sólo mostraremos la influencia de Hegel en Lukács y Holloway, sino también la de Fichte y Schelling.

Mediante la revelación de este trasfondo, queremos sostener que tal interpretación idealista-subjetivista no concuerda con el enfoque fundamental del pensamiento de Adorno, cuya interpretación de Marx, por el contrario, se basa en la crítica del idealismo, por ejemplo, el de Hegel y el de Fichte, y por consiguiente, es más materialista. Además, el mismo Adorno ya había hecho una crítica a Lukács, la cual Holloway y los otros representantes del Marxismo Abierto no toman en cuenta en su completitud, sino que, contrariamente, permanecen en la postura de retomar muchos puntos de la interpretación de Marx por parte del autor de *Ontología del ser social*.

Por consiguiente, una de nuestras preocupaciones es que el enfoque de Holloway solamente lleva a cabo una inversión de la interpretación materialista que tiene el Marxismo Ortodoxo hacia un idealismo, y de esta manera, igualmente representa un dogma-

tismo. Ya que, así como el Marxismo Ortodoxo eliminó todos los elementos idealistas de la dialéctica de Marx, Holloway elimina todos los elementos materialistas de ella, mientras que para Marx lo importante es unir materialismo e idealismo: “Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal” (1968: 194).

EL FETICHISMO COMO SEPARACIÓN ENTRE CONSTITUCIÓN Y EXISTENCIA EN LUKÁCS Y HOLLOWAY

En relación con la interpretación del concepto de crítica que tiene Marx, Holloway pone mucho énfasis en el carácter fetichista de las categorías de la economía política. Como es sabido, sus representantes, como Smith o Ricardo, concibieron la forma burguesa de las relaciones sociales como la forma natural de la sociedad, mientras que Marx destaca el carácter históricamente-específico de esta forma.¹

¹ “Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas” (Marx, 1970: 77).

Esta crítica es enfatizada por el autor de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, cuando define el fetichismo como separación entre existencia y constitución (Holloway, 2005a: 64). Mediante esta formulación quiere sostener que ninguna forma de las relaciones sociales debería valer como eterna, ya que en su constitución, ella depende de la praxis humana, y ésta siempre puede cambiar. De esta forma nos podemos acercar al significado de “lo abierto” en el Marxismo Abierto de Holloway, cimentado en la consideración de Marx de que sujeto y objeto no se oponen de manera externa y dualista, sino que forman una unidad dialéctica:

El objeto se nos enfrenta como algo separado de nosotros, algo que está afuera. El proceso del conocimiento es, por lo tanto, crítico: negamos la exterioridad del objeto y buscamos mostrar cómo nosotros, es decir, el sujeto, lo hemos creado. Vemos el dinero, por ejemplo, que nos enfrenta como una fuerza externa: para poder comprenderlo, criticamos su externalidad y tratamos de mostrar cómo, en realidad, el dinero es nuestro propio producto (2005a: 114).

De acuerdo con Holloway, una forma tal de crítica supuestamente “es central para todo el planteo de Marx” (2005a: 114), y además insiste en la mencionada disolución de la exterioridad como el núcleo de la crítica de Marx: “El reclamo esencial del marxismo, aquello que lo distingue de otras variantes de la teoría radical, es su intención de disolver toda exterioridad” (Holloway, 2005b: 12). En nuestra opinión, esta manera de entender el concepto de crítica que tiene Marx debe ser llamado un *idealismo subjetivo*. La razón principal para pensar en ello es que Holloway se apoya teóricamente en la suposición de que toda externalidad; en realidad, es un producto del sujeto y porque en general, niega toda exterioridad del objeto.

Ahora bien, esta interpretación *idealista-subjetivista* de la crítica de Marx es casi idéntica a la de George Lukács, quien en su obra *Historia y conciencia de clase* –que puede ser considerado el texto paradigmático del Marxismo-Hegelian (Jay, 1984)– también destaca

el carácter fetichista o reificado del pensamiento de los representantes de la economía política. Lukács despliega su crítica en el marco del concepto de la *segunda naturaleza* que proviene de Hegel, con el cual quiere apuntar a la idea de que los economistas, mediante la aparente naturalidad de las formas sociales, se dejan engañar por éstas al no tomar en consideración que, en el fondo, estas formas son algo históricamente devenido, es decir, que en verdad con ellas no se trata de nada natural. En este punto debemos agregar que, contrariamente a este positivismo histórico, de acuerdo con la interpretación de Lukács, Marx quiere revelar “bajo una envoltura cosificada, [...] una relación entre hombres, bajo una costra cuantitativa, un núcleo cualitativo vivo” (1970: 193). Por consiguiente, la supuesta naturalidad, o bien, la objetividad de las formas de las relaciones sociales es demostrada como una relación viva entre hombres, o dicho de otro modo, como un producto subjetivo. En su polémica en contra de Nicolai Bujarin, Lukács detecta en dicha idea “el carácter específico del marxismo: que todos los fenómenos económicos o ‘sociológicos’ derivan de las relaciones sociales entre los hombres” (1972: 43). De esta manera destaca la importancia “del presente” para Marx, en el sentido de que –muy parecido a la crítica que hace Holloway a la separación entre constitución y existencia– diluye las formas sociales existentes en procesos y habla de una coincidencia de génesis e historia (Lukács, 1970: 183).

Este entendimiento del método de Marx como un método *ad hominem*,² Holloway lo comparte con Lukács, así como comparte el

² “El marxismo, siendo la teoría del hacer social, es infinitamente corrosivo. Esto significa crítica. Crítica de todo lo que parece ser independiente del hacer, a toda la objetividad (Gegenständlichkeit) que se opone al hacer. La crítica es crítica *ad hominem*: toma a lo que parece ser, lo que parece tener una identidad independiente del hacer humano y demuestra que es el resultado del hacer. La crítica ataca a la objetividad y demuestra que es una proyección de la subjetividad. La crítica es un ataque, no sólo a la alienación, sino también a la objetivación. La crítica sitúa a los humanos en el centro del universo, nos establece

idealismo que lo subyace. Para ambos pensadores, *ad hominem* implica la convicción de que el hombre es el productor de su mundo social, en otras palabras, que el objeto y el sujeto son idénticos. El fetichismo (o reificación), tanto para Lukács como para Holloway, se entiende como la acción en la que el sujeto produce al objeto para después entrar en el olvido de tal acción, tornado en su incapacidad de reconocerse en su propio producto. Ante lo cual, proponen ambos autores la superación del fetichismo a través de entrar en la comprensión de que con la aparente independencia y externalidad del objeto en realidad estamos frente a una ilusión, porque, al fin y al cabo, éste es un producto nuestro.

Con dicho entendimiento del método como *ad hominem*, Lukács planteó otra forma de concebir la relación entre base y superestructura en el pensamiento de Marx. En su época, predominantemente por los marxistas, el método fue interpretado de tal forma que lo económico fue tomado como la base, mientras que para Lukács ésta, más bien, consistió en la totalidad de las relaciones sociales:

No es la preponderancia de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa; es el punto de vista de la totalidad. La categoría de la totalidad, la dominación, determinante y en todos los dominios, del todo sobre las partes, constituye la esencia que el método de Marx ha tomado de Hegel y que él transformó de manera original para convertirlo en fundamento de una ciencia totalmente nueva (1970: 60).

Una implicación de esta interpretación por parte de Lukács de la base como la totalidad de las relaciones sociales es que ningún

como nuestro 'único sol verdadero'. Esto no es antropomanía, pero sí seguramente algo esencial para una teoría de la revolución, para decir que 'a pesar de todo lo que nos dice que no lo podemos hacer, sí, PODEMOS cambiar el mundo'" (Holloway, 2003: 19).

hecho histórico puede ser concebido de manera aislada, independiente de su mediación con el todo y su dinámica. Por ende, la supuesta inmediatez de los hechos debe ser entendida como engaño, y la suposición de que algún hecho histórico puede existir sin el ser humano debe ser abandonada. En este aspecto Holloway sigue cien por ciento a Lukács, como se puede leer en la siguiente cita:

Si todos los aspectos de la sociedad son comprendidos como formas de relaciones sociales, entonces, claramente, todos forman parte de un todo internamente relacionado, todos son momentos de una totalidad social. Por lo tanto, decir que ‘forma’ es una categoría central de la teoría marxista concuerda con la frase famosa de Lukács: ‘no es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre marxismo y pensamiento burgués, sino el punto de vista de la totalidad’ (2005b: 21).

El comentarista destacado de la Escuela de Frankfurt, Martin Jay, refiriéndose a Lukács, dice que su enfoque está basado sobre un “entendimiento expresivo de la totalidad” (1984: 109). La característica fundamental de este entendimiento según Jay es que, a causa de la suposición de una identidad entre sujeto y objeto, todo lo que objetivamente existe es entendido como mera expresión del sujeto. Y Jay, en su libro *Marxism and Totality – The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, describe cómo dicho entendimiento expresivo de la totalidad entre los pensadores marxistas perdió apoyo, principalmente a causa de la crítica que llevó a cabo Adorno a cada forma de *prima filosofía* basada en un centro desde el cual deriva todo lo demás. De acuerdo con Jay, después de esta crítica ningún marxista puede sostener

un entendimiento expresivo del todo según el cual un meta-sujeto fuese tanto el sujeto como el objeto de la historia. La historia en sí misma ya no pudo ser vista como un todo coherente con un final positivo como su *telos*. La totalidad ya no pudo ignorar la no-identidad entre lo histórico y lo natural y subordinar éste último a la dominación humana (1984: 274).

Sin embargo, como lo hemos demostrado en los últimos párrafos, el Marxismo Abierto de John Holloway, a pesar de que en el fondo se quiere remitir a Adorno, sigue usando un entendimiento expresivo de la totalidad de la misma manera que lo hace Lukács fundamentado en el ser humano como sujeto central desde el cual deriva todo.

En ello, desde nuestro punto de vista, radica una de las razones más fuertes del por qué Holloway no puede ser nombrado un heredero de la Escuela de Frankfurt.³ Consideramos que para entrar más hondamente en lo dicho, hay que tomar en alta consideración la autocrítica de Lukács dentro del prefacio a la edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase*, donde despliega su aceptación a las críticas que le fueron hechas por su entendimiento expresivo de la totalidad; ya que de esta manera se aclara más la lejanía entre el Marxismo Abierto de Holloway y la Escuela de Frankfurt. Veremos en el siguiente apartado que él todavía se deja guiar teóricamente por posiciones de Lukács que él mismo ya había abandonado. Ante lo cual, la pregunta que nos quedará latente es por la razón de sostener ante el mismo autor la insistencia en una interpretación ya superada.

LA AUTOCRÍTICA DE LUKÁCS

La autocrítica de Lukács comprende ante todo dos puntos que a su manera de ver son resultado de “un hegelianismo más hegeliano que Hegel” (1970: 19). El primer punto consiste en que admite que “incurría en un exceso (hegeliano) pues contraponía la importancia metodológica de la totalidad a la prioridad de la esfera económica” (Lukács, 1970: 17). Y el segundo consiste en que sostiene que fue un error identificar de manera hegeliana objetivación y

³ Aunque no sea éste el único punto que merece ser atendido al respecto.

enajenación. Dado que respecto al primer punto ya en el apartado anterior hemos mencionado que Holloway no toma en cuenta la autocrítica de Lukács, y reincide en la importancia del punto de vista de la totalidad, ahora nos enfocaremos más detenidamente en el segundo punto.

La conexión entre la identificación de enajenación y objetivación que sostuvo en la primera edición de *Historia y conciencia de clase*, y la influencia excesiva que tuvo Hegel sobre su pensamiento temprano, Lukács la constata como sigue:

Ahora bien, *Historia y conciencia de clase* se alinea con Hegel en el sentido de que también en este libro la enajenación está situada en el mismo plano que la objetivación (para usar la terminología de los *Manuscritos económico filosóficos de Marx*). Este fundamental y burdo error contribuyó ciertamente al éxito de *Historia y conciencia de clase*. [...] La enajenación identificada con la objetivación era entendida sí como una categoría social —el socialismo hubiera debido superarla—, pero el hecho de que en las sociedades clasistas fuese insuperable y sobre todo su fundamentación filosófica hacían que se le identificara con la ‘condición humana’. [...] En realidad, la objetivación es efectivamente una forma insuperable de expresión en la vida social de los hombres (1970: 20).

Entonces, el Lukács maduro acepta que la supresión de la enajenación nunca puede consistir en la abolición completa de la objetivación, sino que debe referirse a la forma reificada de ésta. Empero, de cara a la reivindicación de Lukács, debe ser mencionado que cuando publicó *Historia y conciencia de clase* por primera vez, los *Manuscritos económicos y filosóficos*, donde Marx hace estas finas diferencias en el marco de su crítica a Hegel, todavía no habían sido publicados.

En la obra mencionada, Marx critica el concepto que tiene Hegel de auto-enajenación, a razón de que en el pensamiento hegeliano “todo extrañamiento de la esencia humana no es nada más que extrañamiento de la autoconciencia” (1968: 191). Marx argumenta, que por consiguiente, Hegel sólo puede concebir la supresión de la

enajenación como disolución de toda exterioridad (así es como, bajo la perspectiva de Holloway, el propio Marx supuestamente quiere suprimir la enajenación). Sin embargo, Marx, por el contrario, constata que un “ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza” (1968: 195).

No obstante, a pesar de que Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* critica a Hegel porque para este último la supresión de la enajenación consiste en la abolición de la objetivación, y aunque Lukács revisó y cambió su opinión al respecto, Holloway (2006: 113) en un intercambio de cartas con Michael Löwy insiste explícitamente en la identidad de enajenación y objetivación, y por ende, en una concepción hegeliana de la supresión de la enajenación. Además, para el autor irlandés no sólo objetivación y enajenación son idénticos, sino que junto a estos dos, también lo son el fetichismo y la reificación. Bajo su perspectiva todos supuestamente son “diferentes términos para básicamente el mismo proceso” (Holloway, 2005b: 31).

Estas tesis despiertan nuestro interés al tomar en cuenta que la mayoría de los pensadores marxistas hoy en día critican la suposición de que existe una simple continuidad entre el joven Marx y el Marx maduro. Debido a la importancia que tiene el joven Marx para Holloway, sorprende que aparentemente omita la mencionada crítica de Marx a Hegel en los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Debe agregarse que en esto también se distingue teóricamente de sus colegas del Marxismo Abierto, como, por ejemplo, Kosmas Psychopedis (2005: 76) o Werner Bonefeld (2014: 63), quienes al tratarse de la supresión de la enajenación, abogan por otra forma de la objetivación en lugar de su abolición completa.

Entonces, Holloway no sólo se distingue de sus colegas, sino del propio Adorno, quien también hace una distinción clara entre enajenación y objetivación y que además constata la necesidad de la última (o bien, de la reificación) como una invariante de la vida humana:

No se puede separar de la dialéctica de lo establecido lo que la consciencia experimenta como reificadamente ajeno:

negativamente la coacción y la heteronomía, pero también la figura deformada de lo que habría que amar y que el hechizo, la autonomía de la consciencia, no permitiría amar. [...] La infatigable acusación de reificación se cierra a esa dialéctica, y eso acusa a la construcción de la filosofía de la historia que comporta tal requisitoria (2005: 181).

Al respecto es muy revelador que Holloway, aun informado de ello en una nota al pie de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, constata lo siguiente: “No hay, entonces, distinción clara que hacer entre alienación y objetivación. Tanto Adorno como el último Lukács insisten en ella, casi podría vérsela como la forma que tienen de protegerse de las consecuencias de sus propias teorías” (2005a: 35). Lo que aquí se sostiene es que el núcleo verdadero, tanto de la teoría de Adorno como la de Lukács, es el idealismo. De esta manera, la insistencia en una postura superada a través de la desacreditación de la misma autocrítica lukácsiana por parte de Holloway se volvió más clara. Y en referencia a la distancia entre su pensamiento y el de Adorno a este respecto, se precisará entre las líneas del siguiente apartado.

LA CRÍTICA DE ALFRED SCHMIDT A LUKÁCS

Si ponemos atención a la crítica anteriormente mencionada que hace Marx a Hegel en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, podemos dilucidar que un entendimiento idealista de la naturaleza según el cual ésta es concebida como producto del ser humano, así como lo sostienen Lukács y Holloway, no coincide con ella. Para Marx, la naturaleza, a pesar de ser constantemente apropiada por los sujetos, siempre les queda como algo externo, esto es, como un resto independiente de la praxis humana. A tenor de lo cual nos parece que, para entender en qué sentido este aspecto materialista del concepto de la naturaleza en Marx es negado dentro de la interpretación idealista que presenta Holloway en enlace a Lukács, será útil presentar la crítica que hace

Alfred Schmidt al joven Lukács. Además del hecho de que se apoya en dicha crítica de su alumno, ésta a su vez nos acercará a la relación entre ser humano y naturaleza en el pensamiento de Adorno.

En su libro *El concepto de naturaleza en Marx*, en este contexto, por ejemplo, escribe:

El descubrimiento específico de Marx, de que las relaciones históricas se cosifican en forma de mercancías, puede llevar a la equívoca interpretación idealista de que Marx habría resuelto todas las categorías económicas en relaciones entre los hombres, y que por lo tanto no habría en el mundo cosas corpóreas y materiales sino sólo relaciones y procesos. Sin duda uno de los motivos principales del análisis marxista consiste en romper la superficie de la realidad económica endurecida en forma de cosas, para penetrar hasta su esencia oculta, es decir las relaciones sociales de los hombres. Sin embargo [...] estas relaciones no constituyen por cierto para Marx un elemento último (Schmidt, 1977: 77).

Schmidt entonces argumenta que para Marx siempre queda un sustrato natural e irreductible a todas las determinaciones humanas, en otras palabras, la naturaleza no se disuelve sin residuo en los modos históricos de su apropiación social. Al respecto destaca que para Marx no sólo vale que la naturaleza es una categoría social, como Lukács lo sostiene, sino que al mismo tiempo las relaciones sociales siempre están mediadas por cosas naturales, es decir, la sociedad también es una categoría natural:

La plasmación social de la naturaleza y su autonomía constituyen una unidad, dentro de la cual el lado subjetivo no desempeña en absoluto el rol 'productor' que le adjudica Lukács. El mundo material, 'filtrado' por el trabajo humano, pero no producido propiamente por éste, sigue siendo aquel sustrato tan a menudo destacado por Marx, 'que está presente sin contribución del hombre' (Schmidt, 1977: 78).

Entonces, Schmidt subraya el hecho de que para Marx todas las formas impuestas por los hombres a la naturaleza, finalmente, frente a ella, siguen siendo algo exterior e indiferente, se puede decir que para él la naturaleza nunca se convierte en algo completamente hecho por los seres humanos.

Por consiguiente, tampoco se cambia el carácter idealista de la interpretación de Holloway cuando reconoce la materialidad de lo hecho como una objetivación del hacer e inclusive nombra su posición un materialismo (2005a: 27). Dado que esta objetivación material, para él solo representa algo efímero y fugaz, no le concede ninguna objetividad a la naturaleza que pueda existir de manera independiente de lo que él llama el flujo social del hacer. Por ende, lo objetivo es pensado exclusivamente como una categoría social; exactamente como lo es para Lukács, quien plantea que “una objetividad que – pensada y comprendida correctamente hasta su término – [...] pueda ser comprendida como momento fluido, mediador entre el pasado y el futuro, y se revele de esa manera, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto de la evolución social” (1970: 184).

LA INFLUENCIA DE FICHTE SOBRE LUKÁCS Y LA CRÍTICA DE ADORNO A FICHTE

El enfoque de Lukács muchas veces es denominado como un Marxismo-Hegeliano. No obstante, ante todo en el concepto de reificación y su superación, más que la influencia de Hegel se muestra la influencia que tuvo Fichte sobre Lukács. La razón es que, de hecho, Hegel en su texto *Diferencia entre los sistemas de filosofía* de Fichte y Schelling critica a Fichte por la suposición de una identidad entre sujeto y objeto remplazándola por una identidad de la identidad y de la no-identidad (1989: 73). Entonces la idea del sujeto-objeto idéntico sobre la cual en Lukács fundamenta la posibilidad de la superación de la reificación, en realidad tiene un origen fichteano y no hegeliano como muchas veces ha sido pensado.

El propio Lukács en su juventud explícitamente se refiere más a Fichte que Hegel, incluso llegó a sostener que “en lo esencial [...] toda la filosofía de Marx provino de una sola fuente: Fichte” (Jay, 1984: 106). Y a pesar de que el Lukács maduro se retractó de esta ponderación drástica, no hay ninguna duda de que el sujeto-objeto idéntico que plantea en *Historia y conciencia de clase* tiene rasgos inequívocos de la filosofía de Fichte, principalmente por su noción de ‘Tathandlung’:

La realidad fabricada por nosotros pierde su carácter más o menos ficticio: según la frase profética de Vico ya citada, hemos hecho nosotros mismos nuestra historia y si somos capaces de considerar toda la realidad como historia (luego, como nuestra historia, pues no hay otras), entonces nos hemos realmente elevado al nivel en que la realidad puede ser discernida como nuestra ‘acción’ (1970: 170).

Lamentablemente, en la versión española tradujeron ‘Tathandlung’ solamente como ‘acción’ y así no se puede reconocer aquí la influencia de Fichte sobre Lukács.

Aunque es cierto que Holloway directamente sólo menciona a Fichte una única vez (2005a: 112), a causa de la “cuasi-identidad” de su enfoque con el de Lukács y la gran importancia de Fichte para éste, me parece justificable que Alex Callinicos nombre al Marxismo Abierto de Holloway un idealismo fichteano:

En realidad, la clave para la ontología negativa de Holloway es el subjetivismo radical. Más bien, como Fichte, toma la subjetividad como el punto de partida, pero una subjetividad auto-diferenciada que sólo puede existir en antagonismo con su propia objetivación, así que, de esta manera es desgarrada por esta objetivación y la lucha en su contra (2005: 17).

Además, Callinicos también conecta la interpretación fichteano que tiene Holloway de Marx con la de Lukács: “Se puede decir que este tipo de caída en un idealismo subjetivo fichteano fue una

posibilidad siempre inherente en el Marxismo-Hegeliano desde el tiempo de Lukács y Korsch en adelante” (2005: 18).

Probablemente el punto más importante que respalda la tesis sobre la cercanía entre Fichte, Lukács y Holloway es el de la semejanza entre el concepto del fetichismo y el de la ‘Tathandlung’. Como ya fue mencionado, para este último, el fetichismo significa la separación entre constitución y existencia, en otras palabras, entre hacer y hecho. Y la palabra alemana ‘Tathandlung’ apunta a algo muy parecido, como ya se muestra en la palabra misma: ‘Tat’ en alemán significa básicamente lo mismo que ‘Handlung’, esto es: acción. La única, pero decisiva diferencia es que ‘Tat’ hace referencia a la acción acabada, mientras ‘Handlung’ significa el hacer en acción. Es sorprendente que Holloway no mencione explícitamente a Fichte en este contexto, ya que su propuesta de cómo sería posible superar al fetichismo, que consiste en la (re-)transformación del hecho, o bien, del ser en hacer, es casi equiparable con la ‘Tathandlung’ de Fichte:

Si en general las actividades se contemplan como algo que presupone un ser, para Fichte todo ser no es otra cosa que producto del hacer originario. La función sin un ser funcionando es para él su principio metafísico originario [...]. El espíritu pensante no ‘es’ primero, y después, por los motivos que sean, llega a la autoconsciencia, sino que sólo se da por el inderivable e inexplicable acto de la autoconsciencia (Benjamin, 2006: 40).

Esta cita es de Wilhelm Windelband, un filósofo idealista alemán que Walter Benjamin cita en su ensayo *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, cuya primera parte se ocupa detenidamente con Fichte. Y no sólo Benjamin se remite a la importancia de la relación entre ser y hacer para Fichte, sino también Ernst Bloch; aunque ambos, a pesar de ser ejemplares referencias, no son mencionados por Holloway al respecto. En un apartado de *Principio esperanza*, donde Bloch trata la ‘Tathandlung’ de Fichte, escribe que el rasgo característico para ésta es la “prioridad del hacer respecto al ser” (1979: 263). Por ende, también podemos hallar la existencia de

una diferencia decisiva entre Fichte y Holloway, porque, a diferencia del primero, Holloway no sólo plantea una prioridad del hacer respecto al ser, sino que además quiere (re-)transformar todo el ser en hacer, es decir, para él no existe el ser sino sólo el hacer.

En nuestra opinión, eso le lleva a un *dinamismo absoluto*, tal y como lo critica Adorno en Fichte, y por consiguiente, Holloway está lejos de una interpretación de Marx que coincide con la de la Escuela de Frankfurt. En su crítica al idealismo subjetivo de Fichte, Adorno en la *Dialéctica negativa* escribe:

Quien tenga lo reificado por el mal radical; quien quiera dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad hacia lo otro, ajeno, cuyo nombre no por casualidad resuena en la alienación; a esa no-identidad para la que habría que liberar no sólo la consciencia, sino una humanidad reconciliada. Pero el dinamismo absoluto sería aquella acción absoluta que se satisface violentamente en sí y abusa de lo no-idéntico en cuanto su mera ocasión (2005: 181).

En primer lugar, aquí debe mencionarse que dentro de esta cita podemos constatar que nuevamente el concepto ‘Tathandlung’ fue traducido erróneamente como ‘acción absoluta’, que en consecuencia, oculta la alusión de Adorno a Fichte. En segundo lugar, podemos constatar cierta relativización del problema de la reificación. La razón estriba en que Adorno teme que la intención de “rechazar cualquier separación entre constitución y existencia” (Holloway, 2005a: 105) puede caer en su identificación plena, y por lo tanto, en un devenir absoluto que conlleva la perspectiva de que todo lo ya constituido, todo lo objetivado y cósico, de por sí, vale como algo malo.

En este contexto, en semejanza a la crítica de Lukács lanzada por su alumno Alfred Schmidt, Adorno critica en Fichte la transformación del *en-sí* en un *para-sí*, es decir, la disolución de todo lo que existe independientemente del ser humano en un mero producto suyo. Entonces, a pesar de que no hay duda de que también Adorno lleva a cabo la crítica sobre lo que aparece como *en-sí*, no lo disuelve

simplemente: “A quien acepta el mundo mercantil como el en sí que éste pretende ser lo engañan los mecanismos analizados por Marx en el capítulo sobre el fetichismo; quien desprecia ese en sí [...] condesciende a la ideología de la humanidad universal” (2005: 432). Con el término de la ‘ideología de la humanidad universal’, Adorno aquí alude a lo que une a Fichte, Lukács y a Holloway: la transformación de la objetividad no-idéntica en una identidad entre sujeto y objeto. Por consiguiente, la constatación de “una totalidad a la que nada resulta externo” (Adorno, 2005: 34) como fundamento del pensamiento fichteano, también puede ser aplicada a Lukács y a Holloway.⁴

Otro punto de la crítica que hace Adorno al sujeto del idealismo de Fichte (y también al de Hegel) es “la apariencia de su ser-para-sí absoluto” (2005: 142), con lo que quiere decir que la suposición de una incondicionalidad absoluta de la subjetividad como fuerza creadora equivale a una ilusión. En lugar de hipostasiarla como un principio absoluto y último, Adorno subraya que lo constituyente al mismo tiempo es algo constituido, él insiste en el hecho de que no sólo es el objeto un producto del sujeto, sino que el sujeto también es un producto del objeto. Y el sujeto del idealismo oculta este ser-constituido por el objeto:

La construcción sujeto-objeto se asienta sobre una duplicidad abismal. No sólo falsifica ideológicamente el objeto convirtiéndolo en la acción libre del Sujeto absoluto, sino que reconoce también en el sujeto la manifestación de lo objetivo, limitándole así antiideológicamente (Adorno, 1984: 348).

Adorno aun da la primacía a la constitución del sujeto por el objeto y en ello radica su materialismo. En general, ser materialista significa reconocer la dependencia de los seres humanos de las condiciones materiales, lo que en Marx por ejemplo se expresa en forma de la primacía del ser sobre la conciencia. Sin embargo, cuando Holloway niega esta dependencia de los seres humanos a sus circunstancias,

⁴ Aquí también debe recordarse su petición de que el marxismo en general debe disolver toda exterioridad, misma que ya fue mencionada más arriba.

ya que para él éstas son el producto del hombre mismo, entonces no sólo no coincide con el materialismo de Marx, sino tampoco con el de Adorno. Referente al último, esta discrepancia se deja ilustrar mediante la asimetría que sostiene Holloway en la relación entre sujeto y objeto (2005a: 182). Mientras que para él esta asimetría radica en la idea de que el objeto es un producto del sujeto, y por ende, éste no puede existir sin él, se podría decir que Adorno, con su concepto de la primacía del objeto, sostiene precisamente lo contrario. En la *Dialéctica negativa* escribe: “El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa” (Adorno, 1984: 185). En recapitulación de lo mencionado, tenemos que la primacía del objeto en Adorno declara que el sujeto no puede ser pensado sin objeto, pero que el objeto sí puede ser pensado sin sujeto. Por consiguiente, las posiciones de Holloway y de Adorno no se corresponden.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE SCHELLING COMO FUNDAMENTO OCULTO DEL MARXISMO ABIERTO DE HOLLOWAY

Que la filosofía de la naturaleza de Schelling fue una inspiración importante para la crítica de la economía política de Marx, es un secreto a voces (Frank, 1992). Sin embargo, su filosofía no sólo fue importante para Marx, sino también para la Escuela de Frankfurt, hecho destacado recientemente por Martin Jay en su artículo “*Un-grounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento*” (2016). Y respecto a la influencia de Schelling sobre el Marxismo Abierto de Holloway,⁵ ésta se refleja principalmente en el carácter

⁵ Cabe agregar que Holloway no se refiere textualmente a Schelling en sus obras, no obstante, encontramos un fragmento de su filosofía inscrita en sus planteamientos que se desempeña como fundamento no develado.

de modelo que tiene su concepto dinámico de la naturaleza para la relación entre existencia y génesis en su teoría.

Nuestra tesis es que Holloway sostiene una interpretación de Schelling basada exclusivamente en sus escritos de juventud, mientras que para el desarrollo de la herencia de la Escuela de Frankfurt sería más importante ocuparse del viejo Schelling, ya que, como es comúnmente sabido, éste fue la influencia para Adorno y su *Dialéctica negativa* (Dews, 2014). La razón se halla en que el joven Schelling planteó su filosofía de la naturaleza, por un lado, todavía como una filosofía de la identidad, y por otro, la concibió como una complementación a la doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] de Fichte, mientras que el Schelling maduro se distanció de su amigo, ante todo, porque se resistió a la confianza excesiva de Fichte en la noción de sujeto constituyente, que desde su punto de vista implicó una reducción solipsista de la naturaleza a un mero efecto de ese sujeto.

Dentro del pensamiento de Holloway se puede constatar que la suposición de una influencia de Schelling es lógica si se toma en consideración el hecho de que Ernst Bloch tiene gran importancia para él, y éste a su vez es caracterizado como el “Schelling marxista” por Jürgen Habermas (1975: 127). En su libro *El principio esperanza*, Bloch en una parte se ocupa detenidamente de la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, la cual está en el centro de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling. Dicho sea de paso, Bloch coloca el concepto schellingiano de la *natura naturans* en cercanía con la “Tathandlung” de Fichte, porque ambos conceptos, a su modo de entender, gravitan alrededor de una productividad originaria [*Urproduktivität*] (1979: 263). Y esta productividad originaria de la *natura naturans* en el pensamiento de Schelling representa la idea de una naturaleza productiva, que se distingue de una concepción de la naturaleza como mero producto, a la cual nombra *natura naturata*.

Desde nuestro punto de vista, entre la idea de concebir al fetichismo como separación entre constitución y existencia, tal como lo plantea Holloway y el concepto de la *natura naturans* de Schelling, casi no existe ninguna diferencia, mostrándose, por ejemplo mediante la siguiente cita de Schelling:

Resulta absolutamente impensable la permanencia de un producto sin una permanente reproducción. Hay que pensar el producto como constantemente aniquilado y constantemente reproducido de nuevo. Nosotros no vemos propiamente la permanencia del producto sino su permanente reproducción (1996: 135).

Sin embargo, también debemos señalar una diferencia clara entre ambos mediante lo siguiente. Schelling respecto a la productividad escribe: “Desde el punto de vista común ésta desaparece en el producto; por el contrario, desde el punto de vista filosófico es el producto el que desaparece en la productividad” (1996: 131). Esto es que él es quien intenta unir el punto de vista común y el punto de vista filosófico, en otras palabras, intenta unir *natura naturata* y *natura naturans*, mientras que Holloway es más radical y opta exclusivamente por un entendimiento de la naturaleza como *natura naturans*. Y como un resultado lógico, esperable de esta diferencia podemos vislumbrar que dentro de su concepción de naturaleza el producto desaparece en la productividad, de tal suerte que no queda nada más que una productividad infinita, una naturaleza no-cósica, que permanentemente va más-allá de sí, o en las propias palabras de Schelling (citado por Schmidt): un “producto absoluto que siempre deviene y nunca es” (1977: 217). Así, la naturaleza como algo constituido que existe independientemente de la praxis humana se disuelve y se transforma en un proceso abierto de devenir; que por cierto, es la manera en como Bloch la concibe.

Empero Adorno, quien desarrolló su concepción de la relación entre naturaleza y ser humano basándose en el modelo de la relación entre naturaleza y espíritu en Schelling (Anderson, 1979: 81), así como él, subraya la mediación mutua de los dos, sin reducir uno al otro. Entonces, una productividad absoluta en el sentido de la identidad entre productividad y producto, así como Holloway concibe el concepto que tiene Schelling de naturaleza, ni fue la intención de éste ni fue la de Adorno. Contrariamente, en su texto *La idea de la historia natural*, él incluso llega a criticar un modelo puramente historicista de la natu-

raleza, y con su concepto de la *historia natural* describe la relación de naturaleza e historia como una unidad que en sí es diferenciada:

La antítesis tradicional de naturaleza e historia es verdadera y falsa: verdadera en la medida en que expresa lo que le ha ocurrido al momento natural; falsa en la medida en que repite apologeticamente el ocultamiento de sí misma que la naturaleza de la historia opera gracias a su reconstrucción conceptual (Adorno, 2005: 329).

En otras palabras, Adorno mediaba la historia por la naturaleza y la naturaleza por la historia, reiteramos: sin reducir lo uno a lo otro. Mientras que en la teoría de Holloway la naturaleza se reduce a su historicidad, es decir, la no-identidad entre naturaleza e historia –que tanto para Schelling como para Adorno, a pesar de su simultánea identidad es conservada– se pierde y es aniquilada. Por consiguiente, la negatividad, o bien, el cambio histórico es positivizado y de esta manera se transforma en un principio originario.

CONCLUSIÓN

Los objetivos centrales del artículo fueron ante todo dos: a) negar la legitimidad de nombrar el Marxismo Abierto de Holloway un heredero de la Escuela de Frankfurt, b) mostrar que existe una cercanía entre el Marxismo Abierto de Holloway y el Marxismo Ortodoxo. Y a causa de que durante todo el artículo hemos mostrado varias razones por que la interpretación de Marx que presenta Holloway está lejos de la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, aquí solo daremos algunas precisiones adicionales de esta tesis.

Holloway no necesariamente está lejos del pensamiento de todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, podemos notar una cercanía importante con el pensamiento de Herbert Marcuse, cuestión que cabe decir, no fue debatida dentro

de este artículo. Únicamente mencionaremos que así como el enfoque teórico de Holloway, también el del último, puede ser nombrado como un Marxismo-Hegeliano, lo que se muestra de forma sobresaliente en lo relacionado al papel central que da al ser humano como el propio productor del mundo que le rodea.⁶

Entonces, nuestra tesis de que Holloway no puede ser nombrado un heredero de la Escuela de Frankfurt debe ser restringida al pensamiento de Adorno, cuando al respecto además hay que agregar que la razón para ello tampoco únicamente consiste en el hecho de que este último criticó a Hegel, mientras que el Marxismo Abierto de Holloway es un Marxismo-Hegeliano. La razón es que también Adorno, de hecho, puede ser nombrado un pensador hegeliano cuando tomamos en cuenta que él mismo subraya en su lectura *Introducción a la dialéctica* que trata de llevar a cabo una “tentativa de salvar a Hegel, y si quieren, estando en una cierta contradicción con algunas de las intenciones fundamentales de Hegel mismo” (2013: 167). Sin embargo, la investigación de la diferencia entre la interpretación que tienen Marcuse y Adorno de Hegel, y la pregunta sobre por qué Holloway está más cerca a la del primero que a la del segundo, sería la tarea de un trabajo distinto a éste. Aquí, en cambio, nos restringimos a mostrar la cercanía entre el tipo de Marxismo-Hegeliano que presenta Lukács con el de Holloway, y nuestra tesis fue que ambos están lejos de la argumentación –hegeliana o no– de Adorno.

Respecto del segundo punto, hay que especificar a qué nos referimos con Marxismo Ortodoxo. No nos referimos al Marxismo-Leninismo en el sentido del término acuñado por Stalin, y que bajo su régimen se volvió la ideología oficial de la Unión Soviética, sino

⁶ “El mundo es un mundo extrañado y falso en tanto el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida ‘de-trás’ de las formas fijas de las cosas y las leyes. [...] Hegel muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto, de manera que al tratar con estos objetos el hombre está tratando, de hecho, con otros hombres” (Marcuse, 1994: 115).

más bien a la definición que da Lukács en su artículo “¿Qué es el Marxismo Ortodoxo?” En éste, el pensador húngaro se compromete a la ortodoxia de su interpretación de Marx, cuando ésta para él no consiste en “una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de ‘fe’ en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro ‘sagrado’ ” (Lukács, 1970: 35), sino más bien debe ser entendida en términos de método. Las columnas fundamentales de la metodología en la cual según Lukács debería radicar cada continuación ortodoxa de Marx son tres: el punto de vista de la totalidad (aunque restringido en su autocrítica), la dialéctica, y la historicidad. El hecho de que el Marxismo Abierto de Holloway acepte todas estas tres columnas, es una razón que aboga en favor de la veracidad de la tesis de que éste debe ser nombrado como un Marxismo Ortodoxo en dicho sentido.

Otra razón es que la denominación *Marxismo Abierto* proviene originariamente de Johannes Agnoli y Ernest Mandel, que en conjunto han escrito un libro que lleva dicha denominación como título⁷. Lo interesante al respecto es que los dos tienen diferentes interpretaciones de lo que debería significar un Marxismo Abierto. Para Agnoli, un tal marxismo debería estar en contra del Marxismo Ortodoxo, porque desde su perspectiva ortodoxia y dogmatismo son idénticos, y ambos hay que rechazar. Y por el contrario, para Mandel, Marxismo Abierto representa un sinónimo de Marxismo Ortodoxo, en otras palabras, él define la apertura y la cambiabilidad de una posición teórica como un componente fundamental de la ortodoxia, lo que no necesariamente debe excluir cada forma de dogmatismo.

Si suponemos que Holloway se refiere más a esta última interpretación del significado de Marxismo Abierto, entonces resulta que también en este sentido es válida la tesis según la cual su interpretación de Marx está cerca a la del Marxismo Ortodoxo. Además, esta

⁷ Agnoli, Johannes; Mandel, Ernest: *Marxismo Abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia y la herejía de la realidad.*

definición de ortodoxia que da Mandel puede ser anudada a la de Lukács, de acuerdo con quien

si se supusiera [...] que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud ‘de hecho’ de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista (1970: 36).

Por consiguiente, así como para Mandel, también para Lukács la cambiabilidad de las posiciones teóricas es un aspecto central de la ortodoxia marxista. Desde nuestra perspectiva, esta consideración explica por qué es posible que Holloway puede reemplazar tan fácilmente el materialismo dogmático de la interpretación tradicional de Marx por un idealismo dogmático, y a pesar de ello todavía seguir siendo un marxista ortodoxo.

Y una última razón que respalda la ortodoxia del Marxismo Abierto de Holloway es su respuesta a la crítica hecha por el marxista francés Daniel Bensaïd. Cuando éste le acusa de que su argumentación tiene un carácter ortodoxo, Holloway dice lo siguiente –tengo que usar la cita en inglés, porque en la versión española del mismo texto, que está incluido en el libro *Contra y más allá del capital*, dicha cita ya no fue incluida–: “Daniel [Bensaïd] says on five or six occasions that there is nothing new about the argument of the book. I have no problem with that. The book is, after all [...] ‘an essentially orthodox intervention’ ” (Holloway, 2005c).⁸

⁸ “Daniel [Bensaïd] dice en cinco o seis momentos que el argumento del libro no es nada nuevo. No tengo ningún problema con esto. Después de todo el libro es [...] ‘una intervención esencialmente ortodoxa’ ”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Agnoli, Johannes; Mandel, Ernest (1982). *Marxismo Abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia y la herejía de la realidad*. Barcelona: Grijalbo.
- Anderson, Perry (1979). *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
- Callinicos, Alex (2005). "Sympathy for the Devil? John Holloway's Mephistophelian Marxism". En *Capital & Class*, 85, 17-19.
- Benjamin, Walter (2006). *Obras libro IV, volumen 1*. Madrid: Abada.
- Bloch, Ernst (1979). *El principio esperanza II*. Madrid: Aguilar.
- Bonefeld, Werner (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and negative Reason*. New York: Bloomsbury.
- Dews, Peter (2014). "Dialectics and the Transcendence of Dialectics. Adorno's Relation to Schelling". En *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 1180-1207.
- Frank, Manfred (1992). *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München: Fink.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Hirsch, Joachim (2004). "Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*". *Chiapas*, 16, 145-154.
- Holloway, John; Löwy, Michael (2003). "Intercambio entre Michael Löwy y John Holloway". *Bajo el volcan*, 6, 13-25.
- Holloway, John (2005a). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, John (2005b). "Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo". En Bonnet, Alberto; Holloway, John; Tischler, Sergio (Eds.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana* (pp. 7-40). Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, John (2005c). "No". Recuperado el 23 de febrero de 2017, de <http://www.johnholloway.com.mx/2011/07/30/no/>.

- Holloway, John (2006). *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, John (2007). “¿Por qué Adorno?”. En Holloway, John; Matamoros, Fernando; Tischler, Sergio (Eds.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press.
- Jay, Martin (2016). “Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento”. En Gandler, Stefan, *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. Querétaro: Miguel Ángel Porrúa.
- Lukács, Georg (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro.
- Jay, Martin (1972). “Tecnología y relaciones sociales”. En Bujarin, Nicolai, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* (pp. 41-52). Córdoba: Casilla de Correo.
- Marcuse, Herbert (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.
- Marx, Karl (1968). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1970). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. México: Siglo Veintiuno.
- Psychopedis, Kosmas (2005). “Social Critique and the Logic of Revolution: From Kant to Marx and from Marx to us”. En Bonefeld, Werner; Psychopedis, Kosmas (Eds.), *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism* (pp. 69-94). Burlington: Ashgate.
- Schelling, F.W.J. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza. Estudio preliminar, traducción y notas*. Madrid: Alianza.
- Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.
- Tischler, Sergio (2007). “Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo de lo político y la lucha de clases”. En Holloway, John; Matamoros, Fernando; Tischler, Sergio (Eds.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta.