

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2788>

Production, Blocking, and Reappropriation of Experience in the Public Sphere: Updating Marx through Kluge and Negt

Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt

Jorge Iván Giraldo Ramírez

Universidad de Antioquia

Colombia

girdor Ramirezjorge@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1064-4518>

Manuela Santamaría Moncada

Universidad de Antioquia

Colombia

manuela.santamariam@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-3734-948X>

Recibido: 27 - 03 - 2023.

Aceptado: 04 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 01 - 11 - 2024.

Cómo citar este artículo: Giraldo Ramírez, J. I y Santamaría Moncada, M. (2025). Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 71-108. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2788>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, based on the theoretical contributions of Alexander Kluge and Oskar Negt, we claim that Marxist philosophy provides important conceptual tools for outlining a critical concept of the public sphere. To this end, we first see that Marx's concept of production has an inherent symbolic dimension and that it encompasses not only the production of commodities but also that of social experience. From this philosophical idea of production, we examine a relationship that has not been thoroughly investigated so far: the one between the process of original accumulation and the public sphere. Our aim is to identify the means of violence and dispossession that allow the domination of capital interests in the public sphere. Finally, we present some relations between theory and praxis together with some normative ideas that derive from this materialist approach to the public sphere.

Keywords: public sphere; blocking of experience; primitive accumulation; mode of production; reappropriation; historical materialism; Karl Marx; Alexander Kluge; Oskar Negt.

Resumen

Este artículo defiende que la filosofía marxista proporciona importantes herramientas conceptuales para esbozar un concepto crítico de la esfera pública con base en las aportaciones teóricas de Alexander Kluge y Oskar Negt. Para ello, se muestra, en primer lugar, que el concepto de producción de Marx tiene una dimensión simbólica inherente y que no solo abarca la producción de mercancías, sino también la de la experiencia social. A partir de esta idea filosófica de la producción, se examina una relación que no se ha investigado a fondo hasta ahora: aquella entre el proceso de acumulación originaria y la esfera pública. El objetivo es identificar los medios de violencia y desposesión que permiten el dominio de los intereses del capital en la esfera pública. Finalmente, son expuestas algunas relaciones entre teoría y praxis junto con algunas ideas normativas que se derivan de este enfoque materialista de la esfera pública.

Palabras clave: esfera pública; bloqueo de la experiencia; acumulación originaria; modo de producción; reapropiación; materialismo histórico; Karl Marx; Alexander Kluge; Oskar Negt.

Introducción¹

La Escuela de Frankfurt ha tenido una relación dinámica con la filosofía marxista. Si con Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse la teoría crítica llegó a ser considerada como una de las formas más avanzadas de crítica social, más tarde Jürgen Habermas (1987b, 1992 y 2008) y Axel Honneth (2009b, 2011 y 2015) la considerarían obsoleta para analizar las transformaciones del capitalismo debido a sus bases marxistas.

Cómo hayan de leerse los cambios generacionales de la escuela es un asunto controversial. No obstante, en la segunda mitad del siglo XX se tornó preponderante en la academia una lectura acerca de la obsolescencia del *paradigma productivo* del materialismo histórico, al tiempo que se afirmaba la necesidad de un cambio de paradigma (Connerton, 1980; Wellmer, 2005; Dubiel, 1985). Según Jürgen Habermas (1987b) y Axel Honneth (2015), la epistemología marxista quedó presa de una imagen del capitalismo como un sistema de dominación con una limitada capacidad de transformación histórica, cuyas instituciones reflejan unilateralmente los intereses de acumulación capitalista sobre otros desarrollos institucionales y culturales que cargan las promesas fundamentales de la Modernidad y, con ello, la esperanza de que las sociedades puedan ser organizadas bajo principios democráticos y constitucionales. Por eso ambos autores buscarían a su modo una comprensión más amplia de la razón, lo que llevaría a su vez a un cambio de paradigma filosófico donde cobraría gran importancia la dimensión comunicativa de la acción humana y, junto a ella, la esfera pública para el análisis teórico-crítico (Habermas, 1987a y 1987b; Honneth, 2015).

Aunque reconocemos la importancia epistemológica y normativa del concepto de esfera pública, en este artículo partimos de la idea de que la reformulación que hacen Habermas y Honneth de la teoría crítica avanza en la búsqueda formal de potenciales normativos de acción a expensas del análisis de su concreción histórica.² Si la teoría crítica ha de

¹ Este trabajo se deriva del proyecto de investigación “Esfera pública: Marco conceptual para el análisis del caso colombiano” financiado por la Universidad de Medellín y la Corporación Centro Colombiano para la Investigación Social.

² Por razones de espacio, esto no puede ser desarrollado aquí. Para ver algunas miradas críticas sobre esta temática, cfr. Bolte (1989), Fraser (1989),

estudiar la dimensión simbólica de la interacción social para entender mejor cómo se reproduce y cómo es posible luchar contra el poder, entonces debe hacerlo a partir de un análisis crítico de la forma en que es constituida y producida la esfera pública. Por esta razón consideramos que en el trabajo intelectual de Oskar Negt y Alexander Kluge, especialmente aquel consignado en *Esfera pública y experiencia* (1976), se hallan herramientas claves para fortalecer el análisis materialista de la esfera pública y seguir pensando la relación entre teoría y praxis, camino que pasa justamente por la recuperación de conceptos del “paradigma productivo” de la filosofía de Karl Marx.

En este artículo mostraremos, en primer lugar, (i) que al concepto producción de Marx le es inherente una comprensión de la dimensión simbólica de las capacidades subjetivas y de los fenómenos culturales. Sobre esta base queremos esbozar que (ii) existe un vínculo hasta ahora poco explorado entre la acumulación originaria y la esfera pública. Esto para mostrar que la construcción de la hegemonía en la esfera pública depende o se nutre de procesos de violencia y despojo. Finalmente, a partir del concepto marxiano de “producción” —y de “apropiación”, que le es consustancial—y teniendo en cuenta los planteamientos conceptuales de Kluge y Negt, (iii) presentaremos algunas reflexiones sobre la relación entre teoría y praxis en el campo de la esfera pública para la teoría crítica contemporánea.

1. El concepto amplio de producción de Karl Marx

En su aproximación al problema de la esfera pública burguesa y proletaria, Negt y Kluge advierten que mientras la esfera pública burguesa se ha consolidado plenamente con el desarrollo del modo de producción capitalista, no podemos hablar estrictamente de la esfera pública proletaria como dominante o existente de la misma manera en que se haría con la esfera pública burguesa, sino que la esfera pública proletaria tiene que ser “reconstruida a partir de fisuras, casos marginales e iniciativas puntuales” (Negt y Kluge, 1976, p. 7).³ Los autores aclaran que estudiar esos intentos sustanciales de constituir la esfera pública proletaria es solo uno de los propósitos de la obra; el otro es “investigar las tendencias contradictorias que surgen dentro

Maiso (2010), Romero (2009 y 2013) y Thompson (2014).

³ A menos que se indique lo contrario en la bibliografía final, las traducciones han sido realizadas por los autores del artículo.

de la sociedad capitalista avanzada en relación con las condiciones de emergencia de una esfera contrapública” (Negt y Kluge, 1976, p. 7).

La empresa de los autores de identificar los elementos de una esfera pública proletaria se encuentra con la dificultad de que estos solo pueden extraerse negativamente. En este orden de ideas, el trabajo de los autores se centra en diagnosticar y explicar los diferentes obstáculos a los que se enfrenta la construcción de una *esfera pública* proletaria, que a su vez depende directamente de la posibilidad de la organización de la *experiencia* proletaria. No obstante, “La vida proletaria no forma un contexto, sino que se caracteriza por el bloqueo de sus contextos reales” (Negt y Kluge, 1976, p. 10). Más aún, la experiencia proletaria no solo se halla fragmentada en el contexto del capitalismo, sino que la esfera pública burguesa clásica constituye una *síntesis falsa* que pretende sustituir e impide la organización de la experiencia proletaria (Negt y Kluge, 1976, p. 132).

En el modo de producción capitalista, los medios de producción son acaparados por una capa explotadora de la sociedad y están puestos al interés de acumulación de capital de esta clase y no al servicio de la humanidad; esto vale también para los medios de producción de la experiencia. Como parte de una aproximación materialista a la esfera pública, los desarrollos teóricos de Kluge y Negt enriquecen, amplían y se ajustan a los marxianos de “producción”, “apropiación” (*Aneignung*), “enajenación” y “acumulación originaria”. A continuación, en este primer apartado, nos esforzaremos por esclarecer, por medio de estos conceptos centrales marxianos, la idea del *bloqueo de la experiencia* en la obra *Esfera pública y experiencia* de Oskar Negt y Alexander Kluge. Para ello, primero se abordará el concepto amplio de “producción” en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844; esta perspectiva nos muestra que ya en Marx encontramos la idea del trabajo como una apropiación de los objetos que despliega la esencia genérica del ser humano.

En segundo lugar, trabajaremos el concepto amplio de “producción” introducido por Marx en *La introducción general a la crítica de la economía política*, directamente referenciado por Kluge y Negt como un concepto crítico de “producción” que apunta más allá de la mera existencia fáctica de la producción en las condiciones del capitalismo. En tercer lugar, y teniendo en cuenta estos dos momentos anteriores, a saber, los conceptos de “apropiación” y “enajenación” y el concepto amplio de “producción”, abordaremos el concepto de “acumulación originaria” como principio histórico sobre el que se desarrolla el modo de producción capitalista,

así como las consecuencias de la separación de los trabajadores de los medios de producción. Esto nos permitirá tener una comprensión enriquecida del bloqueo de la experiencia entendida como la separación de los trabajadores de los medios de producción de la experiencia.

En los *Manuscritos* encontramos una perspectiva filosófica sobre la dimensión formativa del trabajo que apunta a la centralidad de la categoría de producción en su teoría. El trabajo es entendido por Marx como una actividad que implica un metabolismo con la naturaleza, es decir, el hombre depende de la naturaleza para su supervivencia sin importar el estadio histórico en que se encuentre; el hombre, como ser orgánico, debe enfrentarse a la naturaleza y transformarla para sobrevivir. Este metabolismo entre el hombre y la naturaleza se da de manera diferente que en otros animales por varios motivos: el primero de ellos es que el hombre no solo se relaciona de manera instrumental con la naturaleza, pues puede comportarse respecto a ella más allá de la mera necesidad; puede en ella satisfacer necesidades estéticas. Esta perspectiva de Marx, en buena medida, cuenta con la influencia del materialismo antropológico de Feuerbach, para quien el hombre, en cuanto ser dotado de *razón, voluntad y corazón*, se relaciona de una manera determinada con la naturaleza que no se limita a un carácter instrumental, sino que lo invita a la autorreflexión. El objeto es, pues, “la propia esencia objetivada de este sujeto” (Feuerbach, 2013, p. 56). Mientras que el animal se relaciona únicamente a través de la necesidad con la naturaleza, el hombre se refleja en los objetos naturales, puede exteriorizar su esencia en el intercambio con la naturaleza inorgánica y establecer una relación de autoconocimiento en el intercambio con la naturaleza:

Hasta la luna, el sol, las estrellas gritan al hombre
γνωθι σεαυτόν, “conócete a ti mismo”, que él los vea
de tal manera determinada, es un testimonio de su
propia esencia. El animal se conmueve sólo por el rayo
necesario para su vida; el hombre, por el contrario,
también por el rayo indiferente de la estrella más
remota (Feuerbach, 2013, p. 57).

Marx lleva esta reflexión no solo a la perspectiva de la contemplación, sino a la dimensión del metabolismo con la naturaleza: los animales *producen* lo que necesitan inmediatamente para sí (o para su grupo), pero el hombre produce de manera universal, “reproduce la naturaleza

entera [...], se enfrenta libremente a su objeto" (Marx, 2013, p. 143). Es en esta actividad productiva y no solo en la contemplación que el hombre se objetiva como ser genérico en los productos de su trabajo y "se contempla a sí mismo en un mundo creado por él" (Marx, 2013, p. 143). Ya en los *Manuscritos*, Marx entiende la amplitud de la producción humana como una producción no solo de productos sino de la experiencia misma, entendida como la relación del hombre con la naturaleza, con otros hombres y consigo mismo en cuanto ser racional. Aquí el énfasis está en la idea de una apropiación sensible de la naturaleza. En la producción libre, el hombre humaniza sus sentidos, es decir, los libera de la mera coacción del aprovechamiento instrumental de la naturaleza; la naturaleza puede ser objeto del goce y del disfrute estético del hombre.

Esta perspectiva se ve enriquecida en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857. Allí, Marx critica la aproximación abstracta a las categorías de la economía política clásica que no permite aprehender su relación dialéctica. La economía política restringe el carácter histórico de la economía a la categoría de la distribución, mientras que la producción aparece allí como un hecho ahistórico. Por el contrario, Marx propondrá una comprensión histórica de la economía en su totalidad, y una comprensión dialéctica de la relación entre los diferentes momentos de la economía: producción, distribución, cambio y consumo. Estos momentos de la producción guardan entre sí una interrelación que no puede reducirse a una causalidad unilateral como aparece en la economía política. En lugar de ello, Marx explica, por ejemplo, que el consumo produce de manera subjetiva la producción, pues es a partir del consumo como finalidad que se impulsa la producción: "Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidad no hay producción. Pero el consumo reproduce la necesidad" (Marx, 1982, p. 41). Así que en la producción ya se tiene —al menos idealmente— el consumo (de otros) como finalidad. Pero el consumo solo puede realizarse con su objeto, el producto; en ese sentido, la producción crea también al consumo. Entonces, necesidad, producción y consumo se dan en la determinación del objeto.

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la que aquel que devora carne cruda con la ayuda de manos, uñas y dientes.

No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. [...] De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino un sujeto para el objeto (Marx, 1982, p. 42).

El concepto de “modo de producción”, en este sentido, apunta a la amplitud de la actividad productiva humana; supone una forma de organización social, un tipo específico de sociedad, de relaciones sociales; implica la distribución de actividades dentro de la sociedad. Esta actividad es creadora de subjetividades, pues supone también la producción de formas determinadas de necesidad y de satisfacción de las necesidades en la sociedad. En ese sentido, la actividad productiva del hombre es determinante en la producción de la experiencia social.

Negt y Kluge (1976) entienden este concepto amplio de producción no como una “mera analogía a la producción material de bienes” (p. 28), sino como un concepto crítico que apunta a la idea de una organización social del trabajo que no privatiza la riqueza material y espiritual creada, sino que la socializa: “se hace evidente que el concepto de producción estaba en la base de la producción social desde el principio (pero ocultada por la dominación absoluta de la producción de mercancías)” (Negt y Kluge, 1976, p. 28). El concepto marxiano de producción está a la base de la comprensión dialéctica de la experiencia en la obra de Negt y Kluge. Planteado como un concepto que quiere señalar el carácter reducido y excluyente de experiencia, propio de la esfera pública burguesa, Negt y Kluge apuntan a la necesidad de introducir un concepto amplio de experiencia que se vincule con el sentido del modo de producción de Marx. Independientemente de ser consciente o no de ello, el proletario está inmerso en un contexto de vida (*Lebenszusammenhang*) que es producto, por un lado, del modo de producción entendido como productor de subjetividades y de experiencia social. Pero, por otro lado, en este contexto de vida, la experiencia proletaria se halla en buena medida bloqueada, disgregada y suplantada por los mecanismos de la esfera pública burguesa.⁴ Así como los beneficios de la riqueza socialmente producida son apropiados por los dueños de los medios de producción en el modo de producción capitalista, el contexto de

⁴ Este bloqueo de la experiencia será tematizado en el siguiente apartado.

vida proletario, a su vez, es oscurecido y suplantado en este modo de producción y, con su exclusión, se trunca asimismo la posibilidad de constituir una esfera pública proletaria.

El desarrollo de las capacidades y libertades humanas está limitado por la disociación que genera la división del trabajo entre las potencialidades del aparato productivo y el disfrute de los bienes producidos. Marx parte de las condiciones de trabajo concretas de su época, en las que la potencialidad formativa del trabajo se ve truncada por la enajenación de los productos del trabajo (Marcuse, 1969). La enajenación de los productos del trabajo implica ya la enajenación de la actividad productiva misma del hombre, la actividad enajenada. El trabajador no se afirma en el trabajo, sino que se arruina física y espiritualmente en él. El trabajo deja de satisfacer la necesidad creadora del hombre como ser genérico y esta se convierte en un simple medio. Esta degradación de la actividad productiva implica, por un lado, que la riqueza que el trabajador crea se destina al enriquecimiento material y al florecimiento espiritual de una clase minoritaria de la sociedad que lo explota, mientras para él implica la anulación de sus potencialidades humanas (físicas y espirituales). Por otro lado, se da un empobrecimiento de la experiencia vital humana, en el rebajamiento de la vida a un simple medio para la supervivencia individual, los sentidos se atrofian en cuanto se orientan solo a la posesión inmediata de los objetos. Por tanto, el trabajo enajenado implica el empobrecimiento experiencial del proletariado para el joven Marx. Esta enajenación se experimenta como un rebajamiento en general de la capacidad sensible e intelectual de los trabajadores. Pero también en el ámbito de la experiencia social se da un extrañamiento del hombre respecto de los demás hombres, pues los otros aparecen como obstáculo o instrumento para los fines de la autoconservación.

El modo de producción capitalista precisa de la división de la sociedad entre capitalistas —dueños de los medios de producción— y proletarios —individuos *libres* de los medios de producción que venden su fuerza de trabajo en el mercado laboral—. Formalmente, se precisa de la libertad de los hombres para que libremente puedan vincularse contractualmente a un capitalista y vender su fuerza de trabajo. Económicamente, esta libertad es entendida como desposesión de la tierra y de los medios de producción. Así, la necesidad impele a los trabajadores a vender su

fuerza de trabajo en el mercado por una remuneración que permita la generación de plusvalía para los capitalistas.⁵

El valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo es el de producir valores de uso que pueden ser intercambiados, generando así plusvalor (Marx, 2000b, p. 251). Esta supeditación del trabajo al capital, o bien, la división de la sociedad entre capitalistas y proletarios que precisa el modo de producción capitalista, es denominada por Marx como acumulación originaria en el contexto del desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Como es usual en la economía política, para explicar este proceso acude primero a una robinsonada en la que la prudencia, esmero y el ahorro constituyen el origen de esa acumulación necesaria para el despliegue del modo de producción capitalista. Luego Marx muestra, por medio del análisis histórico del desarrollo del modo de producción capitalista (principalmente en Inglaterra), que en esta acumulación originaria, en realidad, la violencia y el despojo fueron los medios centrales en este proceso: “la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato” (Marx, 2000a, p. 198). En la servidumbre de la gleba se daba una relación de dependencia del siervo respecto del señor, pero también los campesinos eran usualmente dueños de sus propias parcelas o de tierras comunes (Marx, 2000a; Weber, 2011). La acumulación originaria es la transformación de este campesinado dependiente en un proletariado formalmente libre pero también libre (desprovisto) de los medios de producción. Marx muestra que en este conjunto de procesos simultáneos y complejos no solo se empleó la violencia directa más brutal, como el robo de tierras y el asesinato, sino también la cooperación e instrumentalización del Estado como defensor de los intereses de la clase dominante, o en la criminalización de la vagancia y los excesos en el castigo de los crímenes contra la propiedad y, finalmente, en la persecución judicial y directamente violenta de los intentos de organización del naciente proletariado moderno.

La relación capitalista presupone la disociación entre trabajadores y propiedad en las condiciones de realización del trabajo. Una vez la producción capitalista marcha por sus propios pies, *no sólo mantiene*

⁵ Esta condición estructural de desposesión necesaria para el capital se hace evidente en la resistencia de la economía colonial temprana en asimilarse al modo de producción capitalista. Cfr. Marx (2000a, p. 265).

esa disociación sino que la reproduce a una escala cada vez mayor (Marx, 2000a, p. 119; nuestro énfasis).

En ese sentido, la acumulación originaria no solo designa un proceso histórico específico de separación de los trabajadores de los medios de producción, sino una condición estructural que el capital precisa para funcionar. La acumulación originaria del capital no se da solo en la prehistoria del capital, sino que este modo de producción depende del proceso constante de acumulación que tiende hacia la concentración de la riqueza y la constitución de monopolios. En consecuencia, la acumulación originaria también designa los diferentes mecanismos que en el modo de producción mantienen esa disociación de los trabajadores de los medios de producción.

Negt y Kluge han captado agudamente la relación entre experiencia y modo de producción y han aplicado consecuentemente los conceptos de acumulación originaria y acumulación para explicar los fundamentos y mecanismos del *bloqueo de la experiencia* en el modo de producción capitalista. En cuanto apelamos a un concepto amplio de producción entendido también como producción de la experiencia vital humana, podemos ver que la separación de los medios de producción es también una separación de los medios de producción de la experiencia.

La *esfera pública burguesa constituida* genera los mecanismos para mantener y perpetuar la separación entre el proletariado y la producción de la experiencia; este modo de producción de la experiencia no es exclusivo de la etapa temprana del modo de producción burguesa, “sino que se repite en cada estadio nuevo en el que las contradicciones del modo de producción capitalista ya no pueden ser resueltas dentro del marco del viejo orden político” (Negt y Kluge, 1976, p. 103). Estos mecanismos de disociación se extienden desde lo jurídico, lo político y la estructura pulsional de los individuos, y se dan en los niveles estructurales y superestructurales de la totalidad del contexto de vida proletaria.

Su tendencia es separar a los productores de valores de uso y de la experiencia social, es decir, a los portadores de la voluntad general, de sus instrumentos de producción con los cuales se puede producir esta voluntad general. *La idea subyacente es que la esfera pública política no debería existir* (Negt y Kluge, 1976, p. 104; nuestro énfasis).

La publicidad burguesa se erigió sobre una concepción de una sociedad equilibrada por el mercado, exenta de relaciones de dominación en el intercambio entre iguales, que implica una armonización del interés privado con el público, del interés particular con el general. Para Habermas (1994), esto era algo parcialmente aplicable (o verdadero) para una capa de la sociedad cuyos intereses coincidían con la conservación de la sociedad burguesa como esfera privada y solo por una fase “del capitalismo de credibilidad” (p. 122). En estos propietarios burgueses no habría, según Habermas, una brecha entre el hombre y el ciudadano; en consecuencia, ellos son quienes pueden representar el interés público en la defensa de su interés personal:

El interés de clase es la base de la opinión pública. Durante aquella fase, debe haberse confundido de tal modo, objetivamente, con el interés general, que esa opinión ha podido pasar por opinión pública — posibilitada por el raciocinio del público— y racional (Habermas, 1994, p. 122).

Si bien en principio la esfera pública sirve como modelo organizativo de la clase dominante, con ella se generan unas instituciones y una sociedad raciocinante que implican la idea de su propia superación: “en la publicidad políticamente activa del Estado burgués de derecho [...] el interés de clase, mediado por el raciocinio público, adquiere una apariencia universal —al identificarse el dominio con su disolución en la pura razón— [...]” (Habermas, 1994, p. 123). Pero es sintomática la manera en que esta universalidad nunca llega realmente a materializarse. La exclusión es la condición fundante de la naciente esfera pública burguesa.⁶ La posibilidad de acceder a la publicidad de la sociedad burguesa depende directamente de las condiciones económicas y sociales que “permitan cumplir los criterios de admisión, es decir: de conseguir las cualificaciones de la autonomía privada que distingue al hombre instruido y propietario” (Habermas, 1994, pp. 120-121). Ciertamente en la esfera pública burguesa se da una deliberación y también una preocupación por los intereses de clase de la burguesía, pero este interés

⁶ Nancy Fraser (1990) recurre a una historiografía crítica que muestra el fuerte vínculo entre la exclusión sexista de la mujer de la vida pública y el nacimiento de la esfera pública burguesa.

particular no estaba en armonía con el interés general,⁷ como de hecho se hace evidente en el rápido viraje reaccionario de la publicidad burguesa ante las posibilidades de una ampliación del público a las masas trabajadoras y desposeídas (Habermas, 1994, p. 167). La formación de un espacio de experiencia público no era el objetivo de la burguesía. De acuerdo con Negt y Kluge (1976), su propósito era “apropiarse de la autoridad estatal para fortalecer la protección de los intereses de propiedad” (p. 32). Esta apropiación instrumental del mundo se limitaba al conocimiento para la dominación de la naturaleza y la dominación social por medio de la esfera pública. El burgués necesita conectar su interés privado con el interés general hasta cierto punto como medida de legitimación, pero la verdadera coincidencia entre ambos implicaría su fracaso como burgués, la subyugación de su interés privado al interés general (Negt y Kluge, 1976). Las necesidades de legitimación de la esfera pública burguesa suponen que, por un lado, ella requiere generar una ilusión de comunidad, imponer su interés particular como interés general y, a la vez, impedir con esta falsa publicidad la organización de la experiencia proletaria en una verdadera esfera pública.

2. Acumulación originaria, bloqueo de la experiencia y mecanismos de dominación

En el afamado capítulo sobre la “acumulación originaria”, Marx usó este concepto como una forma de historizar críticamente la economía política, mostrando cómo el despojo y la violencia permitieron la consolidación del capitalismo en Inglaterra. Sin embargo, como ya lo mencionamos más arriba y como lo han señalado diversos autores (Negt y Kluge, 1976; Harvey, 2003; Vega, 2010), el concepto de acumulación originaria de Marx no se reduce a un episodio histórico en la consolidación del capitalismo inglés, sino que se trata más bien de *una dinámica de despojo productivo inherente al modo de producción capitalista*, esto es, una serie de mecanismos o prácticas que permiten la incorporación de medios de producción o fuerza de trabajo a las relaciones de producción capitalista, mediante la coerción o el despojo, lo cual muestra, junto a la teoría del plusvalor, que la riqueza que se produce y acumula en el capitalismo depende de relaciones injustas y coercitivas.

⁷ Cfr. Fraser (1990, pp. 72-73 y ss).

En este sentido, Kluge y Negt (2014, p. 85) afirman que la economía capitalista funciona en un doble nivel: uno que discurre a través del aparato jurídico y es regulado por este, y otro que es extrajurídico, caracterizado como un proceso permanente a través del cual se separan violentamente los medios de producción y las capacidades productivas de los individuos que permiten la expansión y renovación de la acumulación del capital. Por supuesto, entre ambos niveles se teje una relación dialéctica, pues aquello que se despojó y privatizó mediante la violencia, el disciplinamiento y la coerción es protegido por la ley, pero la ley puede contener formalmente la violencia, como también puede justificarla y promover la pérdida de capacidades productivas u organizativas al restringir, por ejemplo, las posibilidades de asociación entre los trabajadores. De este modo, Kluge y Negt señalan que entre la acumulación originaria y la expansión de la acumulación capitalista se da una renovación cíclica, pues esta última depende de y reproduce a su vez la separación de los trabajadores de los medios de producción.

De manera análoga, David Harvey (2003) ha optado por utilizar el concepto de “acumulación por desposesión”⁸ para destacar que, a pesar de que la acumulación originaria “puede ocurrir de diversos modos y su *modus operandi* tiene mucho de contingente y azaroso”, ella es, sin embargo, “omnipresente, sin importar la etapa histórica” (Harvey, 2003, p. 115). De manera particular, Harvey ha usado recientemente el concepto para mostrar cómo el capitalismo global ha tenido dificultades para mantener la reproducción ampliada del capital de manera sostenible y afrontar los problemas de sobreacumulación, por lo que ha recurrido a diversas prácticas de desposesión a través de las cuales discurre un “nuevo imperialismo” contemporáneo (Harvey, 2003, p. 100).

Si tenemos en cuenta la amplitud del concepto de producción de Marx, es fácil señalar que la crítica realizada por Habermas al “paradigma productivo” estuvo sesgada al no reconocer la dimensión simbólica que le es inherente, pues los conceptos *críticos* de producción, trabajo y propiedad implican ya una traducción materialista de la noción hegeliana de espíritu y, por ende, la objetivación del hombre en el mundo bajo instituciones sociales sometidas al desarrollo histórico dentro del cual se halla, no obstante, enajenado. Al respecto dice Marx en los *Manuscritos* que la propiedad privada es:

⁸ En adelante, seguiremos haciendo uso de este término.

[...] la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc. no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general (2013, p. 140).

Sobre esta base podemos mostrar un vínculo hasta ahora poco explorado entre la acumulación por desposesión y la esfera pública. Esta aproximación materialista a la esfera pública nos permite hacer manifiesta la dimensión simbólica de la acumulación por desposesión, pues, si tenemos en cuenta las reflexiones precedentes, podemos considerar que esta no solo implica el despojo de medios económicos o técnicos, sino también de capacidades y medios lingüísticos,⁹ organizativos y culturales favorecidos por un régimen determinado de acumulación de capital. Esto no significa que la esfera pública no pueda ser algo más que un instrumento de dominación de clase, a pesar de que en efecto la reproduzca de manera estructural y contradictoria, ni que toda hegemonía en la esfera pública sea en primer lugar hegemonía de clase. No obstante, la esfera pública está sobredeterminada por la dominación de clase y no puede pensarse sin relación a ella, bien sea porque obedece directa o indirectamente a los intereses de dicha dominación, o porque ella condiciona o bloquea los recursos, medios e incluso capacidades con las cuales se la resiste.

De ahí la importancia de los aportes teóricos de Kluge y Negt al recuperar el concepto amplio de producción en Marx y tematizar la esfera pública como objeto y medio de la producción capitalista. Dentro de este horizonte es que los autores han incorporado el concepto de “esferas públicas de producción” para referirse en general a la forma en la cual la publicidad y la opinión pública pasan a ser objetos de la producción industrial y masificada del capitalismo tardío,¹⁰ en contraste

⁹ Sobre la relación entre lenguaje y esfera pública desde una perspectiva materialista, cfr. Jurado-Castaño y Tobón-Velásquez (2022).

¹⁰ Esto implica, como es de esperarse, que el concepto crítico de “esferas públicas de producción” tiene un claro índice histórico y, como tal, designa fenómenos sometidos al devenir histórico. Kluge y Negt analizaron de manera especial la radio, el cine y la televisión, pues fueron las formas principales que

con la esfera pública clásica, donde la opinión pública era producida, circulada y contestada por burgueses con educación y medios de comunicación independientes. Por esta vía, Kluge y Negt recuperan, en tensión con Habermas, la crítica benjaminiana al empobrecimiento de la experiencia y la crítica de Adorno y Horkheimer a la industria cultural para señalar de diversas maneras en que el capitalismo inhibe la comunicación, la organización y la expresión colectiva de la experiencia subjetiva, especialmente cuando tratan de organizarse como intereses de clase. Esto es lo que Negt y Kluge (1976) denominan el “bloqueo de la experiencia” (p. 60).

A continuación queremos retomar este *leitmotiv* de la producción del bloqueo de la experiencia para mostrar diferentes mecanismos por medio de los cuales se produce la esfera pública como un campo hegemonizado. Y para comprender esto es necesario esbozar primero las diferencias que Negt y Kluge trazan entre la esfera pública clásica y las esferas públicas de producción propias del capitalismo tardío, pues esta segunda forma de funcionamiento del poder en la esfera pública ha pasado a ser predominante, aunque nunca sustituya por completo la primera y pueden coexistir.

En cuanto a su origen, la esfera pública clásica surge en el contexto burgués de vida, pero se separa de él y del proceso de producción. Por su parte, las nuevas esferas públicas de producción surgen en el contexto del capitalismo industrializado, donde la cultura es producida y reproducida intensamente por los *mass media* bajo la lógica de la producción de mercancías y beneficios privados. Por eso las nuevas esferas públicas eliminan la separación de la esfera de producción y, con ello, pasan a ser su expresión directa. Esta distinción en orígenes

asumieron los medios de comunicación en el momento en que hicieron sus análisis teóricos. Por supuesto, los medios de comunicación han tenido avances importantes y estructurales con el desarrollo del Internet, las redes sociales y, más recientemente, la inteligencia artificial, los cuales introducen variaciones sobre las formas jurídicas, económicas y simbólicas en que se produce y bloquea la experiencia social en la cultura contemporánea. Una teoría materialista de la esfera pública aplicada al mundo contemporáneo debería tener esto en cuenta. Ahora bien, por limitaciones de espacio y al no ser este el objetivo de este artículo, no profundizaremos en la relación entre la esfera pública y los nuevos medios de comunicación. Nuestro interés aquí es más bien mostrar los nexos conceptuales entre un concepto amplio de producción, la acumulación originaria y la esfera pública, que puedan servir de base para posteriores análisis históricos concretos.

implica una distinción en los mecanismos de operación de la esfera pública clásica y de producción, si bien ambas coexisten en la esfera pública actual.

El mecanismo característico de la esfera pública clásica es la exclusión: “‘Tener experiencia’ dentro de esta esfera pública significa tener un conocimiento dominante [...] e incluye la capacidad de revestir los intereses inmediatos fraccionados del capital en la forma de una soberanía imaginada, una voluntad colectiva fingida” (Negt y Kluge, 1976, p. 33). Velar estos intereses supone la exclusión de los intereses de todos aquellos que no pueden participar en la esfera pública, los *ciudadanos pasivos* (Kant, 2004). En cambio, el mecanismo característico de las esferas públicas de producción no reside tanto en la exclusión directa, sino en una “oscilación entre la exclusión y una intensificación de la inclusión” (Negt y Kluge, 1976, p. 38). Por eso la exclusión de la experiencia ya no toma la forma de la exclusión política directa, sino que se da, paradójicamente, a través de la inclusión del contexto de vida proletario en la esfera pública, con lo cual su potencial crítico es despojado, domesticado y parcialmente reabsorbido en la lógica de la acumulación de legitimidad de la esfera pública.

En lugar de un mecanismo único de exclusión y despojo, el bloqueo de la experiencia puede oscilar entre la exclusión y la inclusión estratégica del contexto de vida proletario. En algunos casos, estos obedecen específicamente a lo que cabría denominar como prácticas de acumulación por desposesión en la esfera pública, esto es, prácticas que producen una *separación o despojo* de capacidades, recursos, medios organizativos y comunicativos que facilitan la acumulación de capital y la hegemonía de los grupos dominantes. En otros casos (como la subordinación de la mujer en la esfera pública), puede que no obedezcan en primera instancia a factores de clase o a la acumulación de capital, pero de una u otra manera guardan relación con la división del trabajo.

Nuestra intención aquí no es —y no puede serlo, por motivos de espacio— describir exhaustivamente estos mecanismos, sino más bien identificarlos brevemente con el ánimo de mostrar la relevancia de un enfoque materialista de la esfera pública basado en conceptos del “paradigma productivo” de esta.

(i) Saturación y empobrecimiento cultural: consiste en el bloqueo de las capacidades comunicativas de los sujetos producido por dos grandes fenómenos de la Modernidad cultural. La industria cultural satura la experiencia sensorial, cognitiva y emocional, perfilando un desarrollo

unidimensional de las capacidades subjetivas. Pero la experiencia también se empobrece como efecto de la visión capitalista de trabajo, en tanto que los trabajadores están separados de los medios para producir la experiencia y de los mismos productos culturales, pues la gigantesca producción científica, artística e incluso la cultura jurídico-política básica no es apropiada masivamente por las bases populares. El resultado no solo es la saturación del contenido “vacío” o superficial de la cultura del entretenimiento, sino también la formación de una subjetividad o *habitus* que se interesa predominantemente por el consumo de dicho contenido, lo que a la larga redundará en un amplio proceso de asimilación cultural. En la actualidad, la magnífica posibilidad de acceder a información de todo tipo se ve disminuida *de facto* por la modelación de la conducta en el mundo digital y las redes sociales, fuertemente orientada hacia la presentación expresiva de uno mismo que sume al sujeto en la lógica del goce y de la incesante búsqueda de estatus o reconocimiento (Laval y Dardot, 2013). Y todo esto se inserta en una clara expansión de la cultura de consumo, que, como ya se ha mostrado (Habermas, 1994), despolitiza la ciudadanía.

(ii) Aunque se haya alcanzado la igualdad formal de los individuos en las sociedades modernas, en ellas se presentan formas de *estratificación simbólica* cuando se reproducen representaciones y prácticas que de manera *informal* disminuyen el peso de su voz en la esfera pública. Así, elementos asociados a la etnia, al género, a la sexualidad o a la posesión de capital cultural (reconocimiento público, titulaciones académicas, etc.) mueven, en la práctica, la balanza de las voces en la esfera pública, de modo que, como lo ha mostrado, por ejemplo, la crítica feminista Fraser (1997), a las mujeres en el espacio público se les concede menor tiempo para hablar, se las interrumpe más, etcétera. Además, la profesionalización generada por el sistema educativo también tiende a dar mayor autoridad al discurso de los expertos, lo cual también despolitiza la ciudadanía.

(iii) Los medios de comunicación que permiten la circulación de información y discursos en la esfera pública tienen una base material que condiciona o hace posible su flujo. De hecho, la esfera pública clásica surgió gracias a la propiedad privada de medios de comunicación independientes (Habermas, 1994). Ahora bien, la formación de monopolios a la que tiende la economía capitalista produce una excesiva concentración de la propiedad privada de los medios de comunicación, ya sean los medios clásicos (como la televisión,

el periódico o la radio) o las redes sociales y los motores de búsqueda actuales. Además de reducir las posibilidades reales de competir (ya sea de manera independiente o con los limitados recursos públicos) con grandes emporios de la comunicación y de difundir información, la concentración de la propiedad de los medios de comunicación favorece la conformación de otros monopolios económicos (Fuchs, 2014; Knoche, 2021), reproduciendo por esta vía otras desigualdades sociales que afectan la vida pública.

(iv) La individualización ha sido caracterizada como uno de los efectos básicos del proceso de modernización sociocultural. La paulatina consolidación de la ideología liberal también lo fue de una concepción individualista del ser humano que se reproduce a través de dispositivos económicos, políticos y culturales. Bajo el régimen neoliberal actual, la individualización de la responsabilidad ha sido descrita ampliamente (Harvey, 2007; Beck, 2004) como una de las estrategias ideológicas o discursivas que han estimulado la producción, que han facilitado la explotación y que han servido para desarticular la crítica a los poderes hegemónicos. Por un lado, esto genera una “sobrecarga” en los individuos que intensifica padecimientos psicológicos, como la fatiga de ser uno mismo, el síndrome del *burn out* o la depresión (Honeth y Hartmann, 2009). Por el otro, produce una descarga de la responsabilidad política que tiene el Estado de crear condiciones de vida digna. La retórica individualista neoliberal, el avance de la mercantilización de la vida social, la expansión de estrategias de administración psicológica de la fuerza laboral (Illouz, 2007), las agencias burocráticas o el relativo desmantelamiento de la función social del Estado son algunos de los factores que producen esta individualización de la responsabilidad, lo cual afecta la posibilidad misma de percibir determinados problemas como injusticias sociales (Honeth, 2009a) y de exigir respuestas políticas a estos.

(v) La refeudalización del espacio público (Habermas, 1994) tiene lugar cuando la opinión pública deja de ser el constructo que expresa la voluntad popular y retoma las facciones premodernas, donde la publicidad sirve para hacer ver ante el pueblo las propiedades auráticas que tiene una figura pública. Se trata, como dice Habermas, de un retorno de la publicidad representativa que ayuda a construir un aura sobre determinada persona. La mistificación de las figuras públicas ha servido durante décadas para facilitar la identificación colectiva con la

autoridad política, suplantar el debate racional y legitimar gobiernos que imponen autoritariamente la hegemonía de los intereses del capital.

(vi) El vertiginoso desarrollo de las tecnologías de la comunicación ha dado lugar a la consolidación de monopolios informáticos como Google o Facebook, entre otras agencias y corporaciones informáticas, que capturan un gran volumen de información personal que se vende con fines comerciales y políticos. Pero además, dentro del contexto del régimen neoliberal, la función social del Estado tiende a reducirse mientras se intensifican sus funciones de seguridad y vigilancia. Existe un riesgo muy grande para la democracia cuando los dispositivos de seguridad y el aparato estatal se conectan con agencias o corporaciones de información y vigilancia (Fuchs, 2014), puesto que esto facilita la persecución de la oposición o el asesinato de líderes sociales y políticos, lo cual en general debilita el control político de agentes e instituciones de poder.

(vii) Finalmente, podemos hablar de mecanismos de desposesión en la esfera pública cuando se ejercen estrategias que despojan de derechos o estatus político a las personas, acallando coercitivamente la crítica al aparato económico-político. Por lo general, estas estrategias manifiestan un funcionamiento parcializado de la justicia o un alto grado de violencia política. En este sentido, la censura es una clara manifestación de la desposesión de la voz pública, mientras que la incesante criminalización de la protesta social sustrae la legitimidad de las reclamaciones políticas que critican el orden social y activa la persecución paranoica por parte de instancias policiales y judiciales. El mismo neoliberalismo ha sido estudiado como un mecanismo de despojo de los derechos y de la posibilidad de autodeterminación democrática del pueblo, en la medida en que sacrifica autoritariamente derechos sociales e incluso liberales en aras del mercado y la seguridad. El despojo de la vida por manos de la violencia estatal y paraestatal constituye un mecanismo violento para desarticular la lucha política. Y por último pero no menos importante, la prerrogativa para declarar estados de excepción o la instauración directa de dictaduras son la muestra máxima de mecanismos a través de los cuales se sustrae la constitucionalidad del poder político y se permite que obre con la arbitrariedad y violencia que han favorecido la consolidación de órdenes sociales que favorecen sobremanera los intereses del gran capital.

En la esfera pública, estos mecanismos facilitan la consolidación de la hegemonía simbólica de los intereses de las grandes élites políticas y

económicas, al tiempo que desarticulan o debilitan la capacidad para la oposición y la organización política de los movimientos y líderes sociales. La esfera pública no solo es un espacio de naturaleza conflictiva en el que diferentes posturas se enfrentan por captar la atención del público, sino que además es un campo que tiende a generar una formación hegemónica de poder simbólico que favorece a los intereses de acumulación del capital y tiende a neutralizar la crítica social y política, especialmente cuando se trata de una crítica del capital.

3. Entre teoría y praxis: la reapropiación social de la experiencia

La teoría no puede ser ciega al hecho de que el contexto de vida (*Lebenszusammenhang*) se ha convertido en un objeto de la producción capitalista (Negt y Kluge, 1976). Por eso una mirada fenomenológica a la esfera pública que parta de los *contenidos* que en ella se presentan se torna insuficiente. Ni el campo mismo de la esfera pública ni las diversas posturas que allí se aglutinan o contraponen pueden ser asumidas como cosas *dadas*, pues la forma en que se articulan y son expresadas se encuentra condicionada material y simbólicamente. En contraposición, una aproximación materialista, como la que aquí proponemos de la mano de Kluge y Negt, debe atender a los condicionamientos históricos específicos para comprender por qué y cómo se articulan diferentes intereses en la esfera pública, así como para comprender los bloqueos de la experiencia.

Ahora bien, señalar tendencias hegemónicas, autoritarias o empobrecedoras de la esfera pública no implica suponer que este campo está cerrado a la resistencia sociopolítica y que de hecho, como sostienen Kluge y Negt, la misma contraposición a la esfera pública burguesa es una de las vías por medio de las cuales se constituye y organiza la propia esfera pública proletaria. Como veremos a continuación, de los propios postulados materialistas no solo se justifica la posibilidad misma de la praxis, sino que a partir de ellos se derivan reflexiones e implicaciones normativas para seguir pensando actualmente la relación entre teoría y praxis.

En primer lugar, cabe resaltar justamente el hecho de que la integración o exclusión de la experiencia no pueden ser totales, pues la producción capitalista de los contextos vitales nunca es absoluta. Como lo señalan Negt y Kluge (1976), aunque la esfera pública tiene en gran medida una función estabilizadora del dominio, ella solo puede ejercer una síntesis *ilusoria* de una realidad contradictoria y, en consonancia,

“este ‘instinto materialista’ no se deja reprimir permanentemente” (p. 84); quiere decir, bien sea porque las formas de vida de las culturas no hegemónicas no pueden ser suprimidas por completo, porque las promesas institucionalizadas de la sociedad dan pie a reivindicaciones sociales, o porque el malestar en la cultura, aun cuando permanezca inarticulado, sigue doliendo, el aparato psíquico no puede ser plenamente integrado en una sociedad irreconciliada y las energías subjetivas pueden llegar a ser movilizadas en contra de ella.

Por otro lado, el ejercicio del dominio en la esfera pública no es un proceso estático, sino más bien dinámico, donde algunos intereses son excluidos, mientras que otros son aglutinados y distribuidos de manera fluctuante, de modo que los movimientos que se dan en la esfera pública pueden a su vez tener eco en la *reorganización* de otros intereses. Los conceptos que circulan en el ámbito público —y aquí la academia y los medios de comunicación juegan un rol importante— pueden dar o restar voz a necesidades y reivindicaciones sociales, de modo que el mero reconocimiento de un asunto como “público” —y que, por ende, merece tratamiento político— ya es objeto de disputas discursivas (Fraser, 1991). Asimismo, la pérdida de legitimidad de ciertos discursos abre campo para disputar el sentido de los significantes, lo cual puede llevar al fortalecimiento de determinados grupos sociales y a la generación de nuevas alianzas y oposiciones estratégicas.

Precisamente, dada la posibilidad de que se redefina el campo de fuerzas que atraviesa la esfera pública, a la teoría le corresponde la tarea de pensar negativamente las posibilidades de resistir y superar la reproducción hegemónica del dominio. Pero el diagnóstico mismo de los potenciales emancipatorios no puede escapar al propio análisis materialista, de modo que la búsqueda de relaciones entre teoría y praxis en la esfera pública debe partir de dos premisas: que la acumulación del capital depende de y reproduce la separación de medios no solo económicos, sino también simbólicos, y que la mediación de la totalidad sobre la subjetividad¹¹ produce un desarrollo alienado de la última. Teniendo en cuenta este trasfondo, aquí es donde el rescate del concepto

¹¹ Dicho aquí ampliamente, incluyendo el aparato psíquico y la capacidad para tramitar deseos y emociones, la capacidad de representar cognitivamente el mundo, las habilidades comunicativas (que se desarrollan según el grado de apropiación sociocultural), entre otros.

de apropiación esbozado por Marx en sus escritos tempranos adquiere gran relevancia epistemológica y normativa.

Según vimos en el primer apartado, el concepto filosófico de producción de Marx se refiere tanto a la transformación del mundo y la cultura como a la posibilidad de apropiarse del fruto del trabajo del hombre, es decir, de la riqueza socialmente producida. Aunque el grado en que el trabajo y el disfrute de los frutos del trabajo puedan darse en la sociedad —con mayores o menores niveles de explotación y esfuerzo, o bajo formas más sociales o privadas de apropiación de los bienes— está condicionado por las particularidades históricas del modo de producción, el concepto de apropiación —que a su vez es un momento del concepto de producción— lleva implícita una dimensión normativa en tanto implica como finalidad del trabajo el bienestar y desarrollo de la vida humana. A través de esta apropiación no solo se satisfacen necesidades y deseos en sus manifestaciones más básicas, sino que incluso se crean formas más complejas, apuntalando así la diversificación y el enriquecimiento de vida humana a través del desarrollo sociocultural.¹² Claramente aquí resuena el concepto hegeliano del despliegue del espíritu, despojado, no obstante, de su carga metafísica, pues son los seres humanos, individuos de carne y hueso, quienes trabajan el mundo, aunque no lo hacen de manera inmediata, sino a través de las determinaciones técnicas y sociales del sistema económico-político. De manera similar, cabe decir que el concepto de apropiación presupone *negativamente* un *modo* en que ha de darse el trabajo, ya que este favorece la realización solo si es libre o está organizado para el beneficio humano, pues de lo contrario reproduce la enajenación humana.

Solo sobre este trasfondo puede comprenderse plenamente el sentido del concepto filosófico de emancipación (o praxis emancipatoria) de Marx. La emancipación tiene una clara dimensión política, pero el proceso emancipador a su vez va más allá de la política, en tanto esfera particular de la sociedad moderna. Esto queda magistralmente expuesto por Marx al final de la crítica a Bauer en “Sobre la cuestión judía”:

¹² Nuestra intención por el momento es resaltar la dimensión normativa del concepto (antropológico) de “apropiación” e indicar que aquí propendemos por una aproximación negativa al concepto, de modo que se usa más para señalar la superación de situaciones de injusticia que pueden denunciarse a través de análisis concretos.

Toda emancipación es la *recuperación* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al *individuo egoísta* independiente y, de otra, al *ciudadano* del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (2009, p. 155).

La emancipación es un proceso que posibilita la *re-apropiación* de la experiencia social y de los frutos del trabajo humano de los cuales ha sido separado o despojado. Si lo vinculamos ahora con la esfera pública, entonces podemos señalar que el concepto de apropiación contiene una dimensión negativa o de lucha contra la dominación institucionalizada, pues a través de la contraposición se da parcialmente la autoorganización de las esferas públicas contrahegemónicas; pero también tiene una dimensión positiva, de producción de formas organizativas y de socialización, y ambas dimensiones se encuentran recogidas en el concepto filosófico de esfera pública proletaria de Negt y Kluge (1976), que en su dinámica evolutiva expresa procedimentalmente una dimensión negativa y utópica: “la esfera pública proletaria es la correcta aplicación de diversas categorías por medio de las cuales se generalizan los intereses vivos sin destruir, como intereses muertos y normas, el todo viviente que ellos tratan de organizar” (p. 346).

A partir de los elementos aportados por los conceptos de apropiación y emancipación, ahora quisiéramos establecer algunas relaciones entre esfera pública y praxis emancipatoria. Más que ser exhaustivos, aquí buscamos esbozar algunos nexos conceptuales que estimulen el debate acerca de esta problemática.

En primer lugar, y siguiendo a Adorno (2005), una teoría materialista debe partir de la constatación de la prelación o preeminencia del objeto.

Esta idea expresa tanto la impotencia¹³ para organizar efectivamente la sociedad y la economía para el beneficio de todos como la *mediación* de la subjetividad por parte de la cultura y, por ende, el empobrecimiento o el bloqueo de la experiencia. Y es que no se puede evadir¹⁴ el reto que suponen problemas como la alienación, cosificación e ideología. El camino no consiste en poner entre paréntesis un problema sociológico para asentar primero, por vía filosófica, conceptos sin mácula de poder, que habrán de sentar las bases epistemológicas y normativas de una teoría crítica.¹⁵ La alienación —en el ámbito de la esfera pública, el bloqueo de la experiencia— es un problema que debe comprenderse en su concreción histórica y que representa objetivamente un obstáculo para las luchas sociales y la praxis emancipatoria. La esfera pública realmente existente condiciona la posibilidad de percibir y articular las injusticias sociales, produce conformismo, pérdida de autonomía y de capacidades, fragmentación individualista, cosificación del propio trabajo como mercancía, desinterés en la comprensión racional de las leyes bajo las cuales opera la realidad, entre otros. Esto es precisamente lo que Negt y Kluge (1976) recogen en el concepto diagnóstico de “estructura de la experiencia proletaria”.

En efecto, es desde la misma experiencia histórica¹⁶ que han de derivarse, no fundamentarse, las pretensiones normativas de la teoría, la cual establece entonces que la praxis emancipadora debe apuntar hacia la *reapropiación* de la experiencia y de la riqueza social. Cabe decir, no solo como fin, sino también como medio, pues el *enriquecimiento social y expresivo* del ser humano, que incluye el desarrollo tanto de capacidades como de medios y recursos, es parte del proceso de resistencia ante la dominación y de la construcción de otra sociedad. De aquí que, si

¹³ En tanto producto de estructuras y fuerzas sociales en un determinado contexto histórico y político, no de leyes metafísicas, lo que significa que no se trata de una impotencia absoluta para la praxis.

¹⁴ Ni malinterpretar el problema, como hicieron Habermas y Honneth, al afirmar que las afirmaciones derivadas del diagnóstico teórico-crítico de Adorno y Horkheimer no son más que una extralimitación metafísica de las categorías filosóficas. Para una crítica a la interpretación que hacen aquellos de la primera generación, cfr. Giraldo (2016 y 2022).

¹⁵ Para una ampliación de esta indagación, cfr. Santamaría Moncada (2021).

¹⁶ Al respecto, cfr. Horkheimer (2003, p. 244).

tenemos en cuenta los efectos alienantes e individualizadores de la modernización capitalista, lo que se busca reapropiar no son formas de socialización previas a ella. Sería incorrecto deducir de los planteamientos de Kluge y Negt la búsqueda de una forma de comunidad originaria o natural que se pierde con la separación de los hombres respecto de los medios económicos y simbólicos de producción. Se trata más bien de buscar un desarrollo cualitativo y racional de las relaciones entre los hombres (Jameson, 1988), lo cual ya se leía en la crítica que esbozó Marx a la propiedad privada en los *Manuscritos*, en donde afirma que la forma “real” o correcta de superarla —en contraposición a la superación parcial que de ella haría el comunismo grosero— consiste en una:

[...] superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente (2003, p. 139).

La idea del desarrollo de relaciones entre los hombres de Kluge y Negt hace eco de la noción marxiana de la *riqueza social* en ese “despliegue multidimensional de las fuerzas genéricas humanas: sociabilidad, cooperación, libertad, conciencia, universalidad y riqueza de las necesidades y de la sensualidad humana subjetiva” (Negt y Kluge, 1976, p. 148). Esta riqueza social no solo engloba los bienes y servicios de la economía, sino también las capacidades y medios acumulados históricamente para producir el mundo humano en su totalidad, incluyendo relaciones de mutualidad y la formación misma de las capacidades organizativas de los sujetos.

La *organización de la experiencia* en la esfera pública debe ser coherente con esta noción de “riqueza social”, y esto exige atender otros potenciales, no solamente discursivos o cognitivos de los sujetos, en la construcción contrahegemónica de la esfera pública. De manera particular, es importante considerar el rol de la dimensión estética, por la que hemos de entender aquí no solo lo referente al mundo de las obras artísticas y las instituciones del arte en general, sino también esa facultad humana que, siguiendo a Marcuse, media entre la racionalidad y la sensibilidad humana, y que conecta nuestra natural tendencia a buscar el placer y a evadir el dolor con nuestra capacidad de percibir e incluso

producir belleza y armonía. Pues la dimensión estética no expresa la mera pasividad del sujeto que es afectado al percibir estéticamente un objeto, sino que en ella también yace la capacidad humana de producir, como dice Marcuse (2007, p. 147) recordando a Marx, no solo de acuerdo a las necesidades sino también de acuerdo a las leyes de la belleza. En la forma estética late la imagen de la posibilidad de ordenar libremente al mundo acorde a leyes subjetivas. Pero la capacidad armonizadora y gratificante de la experiencia estética que de allí se deriva no puede aspirar a realizarse de manera inmediata bajo el imperio de la forma mercancía, pues de lo contrario el arte ayudaría a reconciliar a los sujetos en un mundo irreconciliado. El momento de verdad del arte, para Marcuse, yace en su dimensión utópica y solo negativamente apunta hacia la realización de su contenido; dice: “El arte como forma de la realidad significa, no el embellecimiento de lo dado, sino la construcción de una realidad completamente diferente y opuesta. La visión estética es parte de la *revolución*” (2007, p. 147).

De ahí que la crítica de la industria cultural y del entretenimiento — en tanto condiciona y explota la búsqueda de placer y felicidad, impulsa la mercantilización del arte y reproduce la división social del trabajo (Horkheimer y Adorno, 2016; Harvey, 2007, Berardi, 2003)— constituya un momento necesario de una teoría materialista de la esfera pública. En términos políticos, esto exige considerar la lucha por la reapropiación de la dimensión estética como parte de la praxis emancipatoria, pues los esfuerzos por cultivar y difundir una formación artística y cultural no hegemónica son necesarios para estimular una apropiación humana de capacidades y modos de relacionamiento que hagan posible, a su vez, otras formas de representación, de sensibilidad estética y de comunicación del malestar y de los anhelos sociales. En efecto, más allá del momento de formación de la subjetividad, el arte forma parte del repertorio de las luchas sociales, pues juega un papel importante de cohesión y motivación de estas (Archila, 2019).

El arte mismo puede ser un medio para la producción de la experiencia proletaria o contrahegemónica, pues tanto los productos artísticos (imágenes, música, videos, etc.) como los medios de comunicación pueden ser herramientas para denunciar el poder y articular la experiencia y los intereses de los grupos sociales. Esta idea tiene tanta relevancia para Kluge y Negt que han hecho de ella no solo un planteamiento teórico, sino que incluso el primero se ha esforzado por materializarla. Para Kluge (1981), el proceso de creación de la obra

cinematográfica tendría que estar mediado por múltiples actores: los espectadores, el sujeto, el sujeto colectivo y el director. En este sentido, el receptor dejaría de ser un espectador pasivo y la obra sería producto de una colectividad, un objeto no intercambiable a la manera mercantil tradicional y distinguible de aquellos producidos de la industria cultural. Consecuentemente, al enfatizar en las relaciones entre realizador y espectador, Kluge acentúa la importancia de revertir la esclerotización de la recepción de la obra cinematográfica. El centro de su propuesta cinematográfica es tanto la creación cinematográfica colectiva como la construcción de una esfera pública proletaria que permita a los individuos sustraerse y oponerse al “imperialismo de la conciencia”: este es el centro de la propuesta de Kluge (1981, p. 211). La esfera pública proletaria permitiría la articulación de experiencias públicas y colectivas no dictadas por las proyecciones de los dominadores sobre los dominados, sino una construcción social conjunta desde abajo.

Y es que solo como una construcción que se hace desde las bases y tiene en cuenta los intereses reales de las personas sin suplantarlos tiene sentido real la esfera pública proletaria. De ahí la importancia que Kluge y Negt han prestado a las dinámicas corporales y psíquicas que atraviesan los procesos de colectivización de la experiencia, particularmente cuando se consolidan como luchas sociales que desafían al poder. Este énfasis se debe, por un lado, a que en el cuerpo se apuntala la empatía con los demás. La solidaridad, dicen Negt y Kluge, se “aprehende a través de los sentidos” (1976, p. 75), pues la vivencia de la opresión facilita los procesos de identificación colectiva y, por ende, la formación de los compromisos subjetivos con los movimientos o grupos sociales. Pero además, como señalan los autores, la experiencia conjunta de los cuerpos hace posible una dinámica psíquica crucial en los procesos de confrontación de la dominación. En contra del sentimiento de impotencia y ante la vulnerabilidad que se experimenta al exponer el propio cuerpo en la lucha contra el poder y su capacidad para ejercer violencia, la participación colectiva en las luchas sociales tiene un potencial para la *liberación colectiva* —temporal— *del bloqueo de la experiencia* que ejerce el principio de realidad sobre los sujetos:

La razón más importante de tal liberación colectiva de energías comunicativas y lingüísticas desinhibidas es que el principio de realidad, que se experimenta como una censura permanente del comportamiento y del

pensamiento de los individuos, es suspendido por un momento y en su totalidad, de modo que ellos pueden comportarse como si no existiera una realidad ajena que se les opone. En todo caso, esta realidad compacta, que en la vida normal los encierra y mantiene bajo control, es removida de su campo de visión hasta el punto en que ellos pueden traer contenidos de sus propias experiencias bajo la forma de la comunicación y de las relaciones humanas (Negt y Kluge, 1976, pp. 406-407).

La colectivización de la experiencia permite contrarrestar bloqueos de la experiencia y la impotencia que limita la subjetividad, con lo que abre paso a la manifestación de energías pulsionales y contenidos reprimidos en la lucha contra los intereses y formas de vida dominantes. Los movimientos y las luchas sociales constituyen un espacio de interacción especial no solo por las fuerzas sociales reprimidas que permiten manifestar, sino por la *forma* misma en que se *articula y organiza* la experiencia. Allí se aloja un potencial formativo: en ellos se pueden estimular nuevas formas de autocomprensión y de articulación de la identidad individual y colectiva (Cruz, 2017). Y son ellos los que movilizan desde abajo reclamaciones políticas y denuncias contra el poder, que han de ser expresadas públicamente como reivindicaciones *legítimas* que el Estado y la sociedad deben implementar. Además, la construcción de esta legitimidad es crucial en dos sentidos: por un lado, en ella se juega la lucha estratégica contra el poder al reclamar ante este la validez de los intereses que han sido reprimidos o excluidos; además, en ella se ha de asegurar la inclusión de intereses generales que apunten no solo a la emancipación política de grupos particulares, sino también que se busque articular la experiencia y la conciencia proletaria que apunta hacia la emancipación humana.

Por eso, como buena heredera de la tradición ilustrada, para la teoría materialista resulta tan importante señalar los momentos no racionales (estéticos y somáticos)¹⁷ de la esfera pública, como pensar su

¹⁷ Aunque los movimientos sociales representan en sí mismos esferas públicas que confrontan discursivamente la esfera pública hegemónica, su potencial no se limita a una crítica lingüística y públicamente articulada. Debido al cierre del universo político en las sociedades capitalistas que dificultan el acceso de la ciudadanía a la soberanía popular, el poder de los movimientos sociales no se expresa solo discursivamente en la confrontación pública contra

dimensión racional, pues es este componente el que permite indicar en último término que los procesos de reivindicación social apuntan o no hacia el cuestionamiento o la superación cualitativa de las relaciones de dominación existentes. En lo que sigue presentaremos algunas observaciones sobre racionalidad y esfera pública a la luz del enfoque materialista.

Lo primero que cabe destacar es la función negativa del pensamiento o del discurso. Desde Marx a Adorno, a la crítica le corresponde analizar la irracionalidad del presente en tanto producto del desarrollo histórico y develar la falsa apariencia necesaria con que se reproduce la realidad en la conciencia y experiencia de los sujetos. Esta función negativa ayuda a destruir o debilitar la base capitalista de la legitimación (Negt y Kluge, 1976), pero esta no es una tarea fácil y trae consigo algunos riesgos: una negación o crítica abstracta de la realidad (entendida como un discurso que se realiza en la esfera pública y resuena en ella); puede generar *poca movilización de fuerzas sociales* al no proveer recursos de identificación psicológica a los individuos; además, cuando los discursos sociopolíticos se radicalizan, pueden desconectarse de las bases y generar normalización y persecución al interior de movimientos sociales; e inclusive la recepción misma de la crítica en las bases sociales puede ser adversa para quienes la ejercen, puesto que la crítica puede tener el efecto no intencionado de aumentar la angustia de quienes viven en una realidad que perciben como bloqueada y convertirse en ira que se dirige hacia quien señala las injusticias.

La articulación racional o discursiva del descontento social en la esfera pública es un momento necesario para la superación del dominio, pues no existe ningún vínculo necesario entre la experiencia subjetiva de la injusticia y la superación colectiva de lo que la causa. En *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno mostraron que la liberación de los impulsos reprimidos puede ser altamente regresiva y convertirse en el caldo de cultivo del fascismo

el poder, sino en el recurso a las vías de hecho y a diferentes estrategias de resistencia (Calhoun, 2010). Reconocer lo anterior permite ampliar el análisis de la violencia ejercida dentro o fuera de los márgenes democráticos cuando en una sociedad se confrontan los poderes, entre otras razones porque está en juego la posibilidad misma, socialmente cultivada o reprimida, de organizar y hacer uso colectivo y estratégico del cuerpo en las luchas políticas.

(Horkheimer 2010; Horkheimer y Adorno, 2016). De ahí la insistencia de Negt y Kluge (1976) en que:

En contraste con estas redes abstractas de la esfera pública burguesa dominante, la clase obrera, para sus alianzas (por ejemplo, con sectores de la *intelligentsia*) y para el reconocimiento de sus propios objetivos instintivamente aprehendidos, necesita una esfera pública que [funcione] como la organización de aquellas experiencias que dinamitan el contexto existente de la sociedad. Esta esfera pública proletaria es directamente un elemento constitutivo de la clase misma (1976, pp. 473-474).

De ahí que el concepto procesual y normativo de esfera pública de Negt y Kluge, que apunta hacia la organización y generalización de los intereses sin negarlos, sea la columna vertebral de una teoría materialista del aprendizaje de la organización social de la experiencia. Para ella resulta tan importante desnaturalizar y relativizar el presente histórico para indicar que *otra sociedad es posible*, como el hecho de ser consciente de la continuidad del proceso histórico y mostrar que *esta forma de organización social* frustra las posibilidades de una vida libre y digna para todos. Mantener viva la memoria de lo excluido históricamente como fruto de las contradicciones inherentes al sistema, es una de las funciones básicas del concepto dialéctico del “progreso” para Negt y Kluge: “No es por los nuevos tipos de contradicciones y su extensión al infinito, sino debido a la existencia histórica de todas las viejas contradicciones dentro de las nuevas que la agitación social es permanente” (1976, p. 146).

Esto implica asumir que la dinámica contradictoria del capitalismo permite y bloquea estructuralmente posibilidades del desarrollo humano, lo que implica a su vez no solo que las nuevas manifestaciones culturales, políticas y económicas han de leerse a la luz de ella, sino que el “progreso” del capitalismo traerá consigo el retorno de lo reprimido y las necesidades más básicas de la humanidad, como el hambre y un largo etcétera, que podrían satisfacerse desde hace décadas con el desarrollo del aparato productivo alcanzado.

La razón es un elemento imprescindible en la formación de contra-esferas públicas. La producción intelectual y los debates públicos

ayudan a *articular representaciones de aquello contra lo cual se lucha*¹⁸ y, por ende, de hacia dónde debería dirigirse la lucha sociopolítica en un contexto histórico determinado. Cuando esta representación se carga emotivamente, como en el caso de la memoria histórica que señala o bien la continuidad del dominio, o bien actores específicos del mismo, esto puede tener efectos cohesionadores y ayudar combatir los efectos paralizantes del poder, como la resignación, el olvido o la indiferencia.

No se trata, evidentemente, de un proceso unilateral, donde los intelectuales determinan los movimientos y las luchas sociales. Esto no solo sería ingenuo, sino que además supondría una indeseada división social del trabajo al interior de la esfera pública de los movimientos sociales. La relación entre teoría y praxis no puede ser como la que se da en el positivismo, sino que siempre debe ser crítica. A una teoría crítica no le corresponde, como enseñó Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica” (2003), solamente identificar y alentar las fuerzas sociales que en el presente se oponen al orden social, sino que debe permanecer crítica aunque coincida con sus objetivos, pues ellas mismas pueden contener en diversos grados elementos regresivos.

Una posición similar asumen Negt y Kluge cuando sostienen la necesidad de problematizar la organización interna de los movimientos sociales y de las organizaciones políticas (tanto institucionales como populares) para evitar la formación de una “ideología de campo” (1976, pp. 341-355). Mediante este concepto, los autores señalan los riesgos que se generan cuando se organiza colectivamente la experiencia *en contra* del enemigo político, pues por esta vía se constituye un “nosotros” que, en tanto identidad y organización colectiva, también puede reproducir procesos de *normalización* que dividan al movimiento y lleve a la persecución de la diferencia. También existe el riesgo, como es usual en las organizaciones sindicales, de que se adopten posturas predominantemente *defensivas* ante aquello contra lo cual se lucha, reduciendo los alcances políticos de los movimientos sociales. Por otro lado, la ideología de campo puede limitar las posibilidades de producir

¹⁸ Este proceso es de naturaleza eminentemente conflictiva, pues exige cuestionar las representaciones hegemónicas sobre las causas de las problemáticas sociales, identificar sujetos e instituciones que ejercen el dominio social y confrontar los esfuerzos de legitimación del poder —discursivos o directamente violentos—. De ello dan cuenta los mecanismos de acumulación originaria en la esfera pública.

relaciones y capacidades humanas en su interior (su aspecto formativo) y eliminar las aspiraciones utópicas en los movimientos sociales, con lo que la constitución de una esfera pública proletaria se reduciría a un mecanismo de respuesta de la esfera pública burguesa y la réplica de sus mecanismos; dicen Negt y Kluge (1976, p. 167): “es necesario distinguir entre las fuerzas sociales que están en condiciones de llevar a cabo la reorganización completa de una sociedad futura y aquellas que, en condiciones determinadas, se dirigen principalmente a disolver las relaciones obsoletas de dominio”.

Para concluir, vale la pena destacar una última función de la mediación racional de la esfera pública, imprescindible dentro del contexto contemporáneo. Uno de los aspectos característicos de la esfera pública desde mediados del siglo XX hasta la actualidad consiste en la *diversificación y fragmentación* de las luchas sociales, que dejaron de cohesionarse organizativa y discursivamente en torno a la lucha de clases. Si bien esto permitió la visibilización de diferentes demandas socioculturales que habían permanecido insatisfechas, también representa un gran problema. La explosión de estas reivindicaciones culturales (relacionadas con el género, la raza, la identidad sexual, entre otras) ha confluído con el auge del neoliberalismo (Fraser, 1997 y 2017; Fraser y Jaeggi, 2019; Žižek, 1998) y el debilitamiento de la crítica de la economía política, lo que ha facilitado el incremento intenso y extenso de la explotación capitalista a lo largo del globo y, con ello, el aumento de la destrucción ecológica, la pérdida de derechos, el deterioro de la democracia y el auge de autoritarismos (Harvey, 2007; Vega, 2010).

Por otro lado, la diversificación de los movimientos sociales ha derivado en una sectorización de las luchas políticas, lo cual hace más compleja la integración de las diferencias al interior y entre movimientos sociales animados por diferentes causas. No se anhela un estadio anterior de las luchas sociales, sino que se afirma la necesidad de asumir el reto, como parte del aprendizaje histórico, de seguir desarrollando la capacidad organizativa de los grupos sociales para articular el descontento de diferentes luchas y movimientos sociales en la construcción contrahegemónica de esferas públicas.

Queremos finalizar con esta cuestión que deliberadamente dejamos abierta hasta este punto. La formación de la esfera pública crítica no es otra cosa que el mismo proceso de organización de la experiencia social, que a su vez implica un proceso formativo de la conciencia y de la articulación de los propios intereses. Este proceso organizativo a

su vez puede analizarse desde dos puntos de emancipación diferentes: uno político y otro humano, siguiendo a Marx. Si bien es claro, como se ha mencionado a lo largo del artículo, que la esfera pública real tiene una tendencia a la conformación de la hegemonía del capital (dentro y fuera de la esfera pública), la dominación de clase no es el único tipo de dominación o subordinación que impide el disfrute igualitario de la libertad humana. Y como ha mostrado la misma experiencia histórica de la Modernidad tardía, las luchas sociales asumen diferentes objetivos políticos que reclaman su propia dignidad (como la emancipación de las mujeres o la liberación sexual) y exigen sus particularidades organizativas.

Ahora bien, aunque asumir un concepto más abstracto, como el de “esferas contrahegemónicas” o “contra-esferas públicas”, puede tener algunas ventajas pragmáticas en la esfera pública *realmente existente*, como el hecho mismo de no generar rechazo por colectivos o movimientos que no se identifican en primera instancia con la denominación “proletaria” y, con ello, facilitar ciertos procesos organizativos, aún cabe advertir dos aspectos importantes en torno a este asunto. Por un lado, en cuanto a la denominación misma se refiere, el concepto de “esfera pública proletaria”, según la misma definición de Kluge y Negt, alude al proceso organizativo de generalizar intereses sociales sin destruirlos, sin eliminar su particularidad, de modo que el concepto así formulado, en efecto, tendría que poder incluir otros grupos de intereses que no se entienden a sí mismos directamente como intereses de clase. De otro modo, no sería una esfera pública proletaria: no alcanzaría la universalidad que esta aspira, sino que recaería en la exclusión de los intereses de algunos grupos sociales, como lo hace la esfera pública burguesa, según vimos.

Con todo, no puede perderse de vista que lo que está en juego es un problema sustancial de la sociedad moderna. La esfera pública proletaria es un contraconcepto que utilizan Kluge y Negt en virtud de la tendencia *estructural* de dicha sociedad a reproducir la dominación hegemónica de los intereses capitalistas, cosa que no puede afirmarse en el mismo grado de otras formas de dominación cultural que, por supuesto, se relacionan de diferentes maneras con aquella. De ahí, pues, que sea necesario luchar por alcanzar cada una de las formas de emancipación *política* que representan los diversos movimientos sociales, pero la emancipación *humana* será frustrada y no podrá realizarse si se pierde el aprendizaje acumulado y la lucha histórica en torno a la estructura económica que impone el sacrificio de la vida

humana, la sobreexplotación de los recursos naturales, la asimilación de culturas enteras y la subordinación de estructuras jurídicas nacionales (en las que se juega la emancipación política) a lo largo del mundo para alimentar la acumulación de capital. Así como la teoría materialista de la esfera pública debe incluir el aprendizaje histórico en torno a la diversificación de las luchas sociales, también ha de afrontar el mayor reto que supone la integración estratégica y normativa de las mismas en un concepto de “esfera pública”, como el de Kluge y Negt, cuya realización no significa la conciliación de la diferencia en esta sociedad, sino que apunta utópicamente hacia su superación.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. En *Obra completa*. 6. *Dialéctica negativa—La jerga de la autenticidad*. (pp. 9-391). A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Archila, N. (2019). *Cuando la copa se rebosa: luchas sociales en Colombia. 1975-2015*. CINEP.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global*. Paidós.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de Sueños.
- Bolte, G. (1989). *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Zu Klampen.
- Calhoun, C. (2010). The Public Sphere in the Field of Power. *Social Science History*, 24(3), 301-335.
- Connerton, P. (1980). *The Tragedy of the Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Cruz, E. (2017). *Caminando la palabra. Movilizaciones en Colombia (2010-2016)*. Ediciones Desde Abajo.
- Dubiel, H. (1985). *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. J. L. Iglesias (trad.). Trotta.
- Fraser, N. (1989). What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. En *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. (pp. 113-143). University of Minnesota.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80. DOI: <https://doi.org/10.2307/466240>.

- Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. M. Lamas (trad.). *Debate Feminista*, 3, 3-40.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición Postsocialista*. Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2017). Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Hobson's Choice. En H. Geiselberger (ed.), *The Great Regression*. (pp. 40-49). Polity Press.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. R. Filella (trad.). Ediciones Morata.
- Fuchs, C. (2014). *Social Media: A Critical Introduction*. SAGE Publications.
- Giraldo, J. (2016). *El fetiche de lo normativo. Habermas, Honneth y el debilitamiento de la Teoría Crítica*. [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Universidad de Antioquia.
- Giraldo, J. (2021). Epílogo. En M. Santamaría Moncada (ed.), *La teoría crítica. Fundamentos epistemológicos y normativos*. Tirant lo Blanch.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. M. Jiménez (trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*. M. Jiménez (trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. J. N. Muñiz y R. García (trads.). Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. A. Doménech (trad.). Editorial Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. M. Jiménez Redondo (trad.). Katz Editores.
- Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. J. Madariaga (trad.). Akal.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. A. Varela Mateos (trad.). Akal.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. P. Storandt Diller (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*. G. Mársico (trad.). Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. F. Hernández y B Herzog (trads.). Trotta.
- Honneth, A. (2015). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. G. Cano (trad.). Visor Distribuciones.

- Honneth, A. y Hartmann, M. (2009). Paradojas del capitalismo. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. (pp. 389-422). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (pp. 223-272). E. Albizu y C. Luis (trads.). Amorrortu editores.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. J. J. Sánchez (trad.). Trotta.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. J. Ibarburu (trad.). Katz.
- Jameson, F. (1988). On Negt and Kluge. *October*, 46, 151-177.
- Jurado-Castaño, P. y Tobón-Velásquez, S. (2022). Marx y los fundamentos crítico-filosóficos de la esfera pública. *Areté*, 34(2), 389-416. DOI: <https://doi.org/10.18800/arete.202202.005>.
- Kant, I. (2004). Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”. En *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (pp. 181-242). R. Aramayo (trad.). Alianza.
- Kluge, A. (1981). On Film and the Public Sphere. *New German Critique*, 24-25, 206-220.
- Kluge, A. y Negt, O. (2014). *History and Obstinacy*. Zone Books.
- Knoche, M. (2021). Media Concentration: A Critical Political Economy Perspective. *TripleC*, 19(2), 371-391.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. A. Diez (trad.). Gedisa.
- Maiso, J. (2010). ¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez? La crítica de Adorno a la industria de la cultura y los pasos en falso del “cambio de paradigma”. *Arxius de Sociología*, 22, 61-70.
- Marcuse, H. (1969). Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En *Para una teoría crítica de la sociedad ensayos*. C. Lemoine (trad.). Editorial Tiempo Nuevo.
- Marcuse, H. (2007). *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse*. IV. D. Kellner (ed.). Routledge.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política*. J. Aricó y J. Tula (trads.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2000a). *El capital. Vol. I Libro I. Tomo III. Sección séptima. El proceso de acumulación del capital*. V. Romano García (trad.). Akal.
- Marx, K. (2000b). *El capital. Vol. I. Libro I. Tomo I. El proceso de producción del capital*. V. Romano García (trad.). Akal.

- Marx, K. (2009). Sobre la cuestión judía. En B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*. (pp. 127-163). R. Jaramillo (trad.). Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. F. Rubio Llorente (trad.). Alianza Editorial.
- Negt, O. y Kluge, A. (1976). *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Suhrkamp.
- Romero, J. M. (2009). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica. *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 1(1), 72-87.
- Romero, J. M. (2013). El concepto de crítica en J. Habermas y A. Honneth. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 15-48.
- Santamaría Moncada, M. (ed.). (2021). *La teoría crítica. Fundamentos epistemológicos y normativos*. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia-Tirant lo Blanch.
- Thompson, M. (2014). Axel Honneth and the neo-Idealist Turn in Critical Theory. *Philosophy and Social Criticism*, 40(8), 779-797.
- Vega, R. (2010). *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra. El genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*. CEPA.
- Weber, M. (2011). *Historia económica general*. M. Sánchez Sarto (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, A. (2005). Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna. Dos caras de la teoría crítica. En G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 25-46). Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). M. Irigoyen (trad.). Paidós.